Pensamientos silenciados

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

DESCOLONIZANDO MUNDOS

Aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano

Aurora **Vergara-Figueroa**
Luis **Ramírez Vidal**
Luis Ernesto **Valencia Angulo**
Luz Marina **Agudelo Henao**
Lina Marcela **Mosquera Lemus**
Sneider **Rojas Mora**
[Antologistas]

CLACSO

DESCOLONIZANDO MUNDOS

Descolonizando mundos: aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano / José Caicedo ... [et al.]; compilado por Aurora Vergara-Figueroa... [et al.] - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2017.
Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Pablo Gentili)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-254-8

1. Pensamiento Social. 2. Colombia. I. Caicedo, José II. Vergara-Figueroa, Aurora, comp.
CDD 301.072

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Pensamiento Social / Pensamiento Crítico / Pensamiento Decolonial / Intelectuales negras y negros / Derechos Humanos / Discriminación / Identidad / Diáspora / Esclavitud / Colombia

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Serie Pensamientos Silenciados

DESCOLONIZANDO MUNDOS

APORTES DE INTELECTUALES NEGRAS Y NEGROS AL PENSAMIENTO SOCIAL COLOMBIANO

Aurora Vergara-Figueroa
Luis Ramírez Vidal
Luis Ernesto Valencia Angulo
Luz Marina Agudelo Henao
Lina Marcela Mosquera Lemus
Sneider Rojas Mora
(Antologistas)

Rogerio Velásquez | Alfonso Múnera Cadavid | Claudia Mosquera Rosero-Labbé | Santiago Arboleda Quiñónez | José Caicedo Ortiz | Zulia Mena García | Sergio Mosquera | Amir Smith Córdoba | Mary Grueso Romero | Alfonso Cassiani Herrera | Teodora Hurtado Saa | Daniel Garcés Aragón | Manuel Zapata Olivella | Betty Ruth Lozano | Bibiana Peñaranda | Arnoldo Palacios Mosquera | Alfredo Vanín | Jairo Archbold Núñez | Gilma Mosquera Torres | Libia Grueso Castelblanco | Mara Viveros Vigoya | Vicenta Moreno Hurtado | Debaye Mornan

CLACSO

CLACSO 50 AÑOS

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño
Serie Pensamientos Silenciados

Director de la Colección Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo
Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte
Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática
Jimena Zazas - Asistente de Arte
Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar
Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición
Descolonizando mundos: Aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano (Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2017)

ISBN 978-987-722-254-8
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional Asdi

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Aurora Vergara-Figueroa, Luis Ramírez Vidal,
Luis Ernesto Valencia Angulo, Luz Marina Agudelo Henao,
Lina Marcela Mosquera Lemus y Sneider Rojas Mora
Introducción | 11

PARTE PRIMERA
HISTORIA

Rogerio Velásquez
El Chocó en la independencia de Colombia (1965) | 25

Alfonso Múnera Cadavid
Balance historiográfico de la esclavitud en Colombia. 1900-1990 (2005) | 89

Claudia Mosquera Rosero-Labbé
Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales
como rescatados de la Trata Negrera Trasatlántica
y desterrados de la guerra en Colombia (2007) | 117

Santiago Arboleda Quiñónez
¿Bicentenario de qué? Imágenes del afrocolombiano
en el proyecto nacional: Candelario Obeso (2009) | 171

José Caicedo Ortiz
La diáspora africana como acontecimiento histórico (2013) | 185

Zulia Mena García y Sergio A. Mosquera
Afrochocoanas visibles: un enfoque de género y etnia (2015) | 217

PARTE SEGUNDA
CONOCIMIENTO PROPIO

Amir Smith Córdoba
Cultura negra y avasallamiento cultural (1980) | 251

Mary Grueso Romero
El otro yo que sí soy yo. Poemas de amor y mar (1997) | 269

Alfonso Cassiani Herrera
Las comunidades renacientes de la costa caribe continental. Construcción identitaria de las comunidades renacientes en el Caribe continental colombiano (2002) | 319

Teodora Hurtado Saa
Los estudios contemporáneos sobre población afrocolombiana y el dilema de la producción del conocimiento "propio" (2008) | 335

Daniel Garcés Aragón
La homogeneización y la diversidad: dos grandes tendencias en el sistema educativo colombiano. 1976-2000 (2009) | 361

PARTE TERCERA
IDENTIDAD

Manuel Zapata Olivella
Descolonización de la novela histórica latinoamericana (2006) | 399

Betty Ruth Lozano y Bibiana Peñaranda
Memoria y reparación. ¿Y de ser mujeres negras qué? (2007) | 415

Arnoldo Palacios Mosquera
Cértegui (2009) | 425

Alfredo Vanín
El día de vuelta (2012) | 441

Jairo Archbold Núñez
El tema de la identidad cultural (2015) | 451

PARTE CUARTA
CUERPOS Y TERRITORIOS RACIALIZADOS

Gilma Mosquera Torres
Sobre el sistema urbano-aldeano del Pacífico (2000) | 467

Libia Grueso Castelblanco
La población afrodescendiente y su referencia como sujeto de ley en el desarrollo normativo de Colombia. Punto de partida para definir niveles de reconocimiento y reparación (2007) | 543

Mara Viveros Vigoya
La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual (2009) | 569

Vicenta Moreno Hurtado y Debaye Mornan
¿Y el derecho a la ciudad? Aproximaciones al racismo, la dominación patriarcal y las estrategias feministas de resistencia en Cali, Colombia (2015) | 591

Sobre los autores y las autoras | 611

Sobre los y las antologistas | 619

INTRODUCCIÓN

Aurora Vergara-Figueroa, Luis Ramírez Vidal, Luis Ernesto Valencia Angulo, Luz Marina Agudelo Henao, Lina Marcela Mosquera Lemus y Sneider Rojas Mora

NOTA SOBRE LA ALIANZA

La presente antología es producto del interés común de dos propuestas participantes a la convocatoria de CLACSO para presentar proyectos de nuevas publicaciones temáticas en el marco de la Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño en la serie Pensamientos Silenciados.

Ante la similitud en la selección de autores y autoras, los equipos del Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF)[1] de la Universidad Icesi y del Departamento de Antropología la Universidad de Antioquia se contactaron para presentar una propuesta unificada de antología.

JUSTIFICACIÓN DEL ABORDAJE

En esta antología se busca contribuir al debido reconocimiento de aquellos textos de autoras y autores afrocolombianos que en los últimos 50 años (1965-2015) han sido invisibilizados por la investigación y la producción académica tradicionales de las ciencias sociales y las humanidades. Una tradición que, en consonancia con el lastre de la esclavitud, durante gran parte del siglo XX, desde la academia conti-

1 El CEAF se encuentra adscrito al Grupo Interdisciplinario de Estudios Socioculturales y Psicológicos-(Nexos). Este grupo está vinculado a la red de CLACSO.

nuó desconociendo a la población afrocolombiana, ignorando sistemáticamente sus condiciones materiales de existencia y sus contribuciones a la historia cultural, política, económica, social e intelectual del país. Dicho desconocimiento ha sido denunciado por académicas y académicos, quienes sin ambages han hablado de patrones de dependencia y de colonialismo académico. Un ejemplo de estas denuncias fueron las palabras de Manuel Zapata Olivella, quien en *Descolonización de la novela histórica latinoamericana* argumentó que era el momento de "descolonizar nuestra literatura de quinientos años de alienación" (2002: 131). El precio a pagar por denuncias como estas ha sido el ostracismo, la pauperización, el arrinconamiento laboral, el señalamiento de ser portadores de un discurso sospechoso, fundamentalista, parroquial que impide ver hacia el futuro por estar atado —a lo que despectivamente llaman— una supuesta ancestralidad.

Atendiendo los requisitos de la convocatoria, los textos que hemos elegido en esta antología, además de haber sido publicados en el periodo comprendido entre 1965-2015, fueron seleccionados con el criterio de demostrar un balance de género. De esta manera, seleccionamos capítulos de libros y artículos que contrarrestan los efectos de la compleja invisibilidad a la que han estado sometidas las investigaciones realizadas por afrocolombianas, al ser más silenciadas que las producciones realizadas por los afrocolombianos, pese a la diversidad y riqueza de sus contenidos.

En este orden de ideas, los textos seleccionados reflejan una diversidad en cuanto al contexto de procedencia de cada uno de los autores y autoras. De los veinte trabajos escogidos, el lector o la lectora encontrarán intelectuales de las diversas regiones del país; del Chocó, Nariño, Cauca, Bolívar, Córdoba, Valle del Cauca, del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, entre otros departamentos de Colombia que se caracterizan por tener una alta presencia de población afrocolombiana. Territorios ricos en biodiversidad, cuyo devenir ha inspirado creaciones artísticas y producciones científicas disímiles.

En este sentido, esta antología recoge una pequeña pero significativa muestra de esta diversidad encarnada en producciones adscritas a campos académicos como los de la Sociología, Antropología, Historia, Derecho, Economía, Ciencias Políticas, Literatura, Filosofía, Trabajo Social y Arte. Campos académicos desde donde estas y estos afrocolombianos han escrito sobre el racismo, el desarraigo, el destierro, el hambre como producto de la desidia estatal, la dependencia económica, el colonialismo académico, las complejidades de la exclusión, la violencia de género, la segregación racializada en los espacios urbanos y sus consecuencias, las acciones afirmativas.

De igual manera, los autores y autoras seleccionados han escrito sobre la magia liberadora del tambor, la belleza de la danza, los encantadores y variados paisajes de sus territorios ancestrales, la tradición oral, el poder crítico del arte en las décimas y la pintura. Todas estas temáticas muestran la agudeza de unos seres humanos que con gran maestría han sabido apropiarse de los espacios académicos para demostrar que pueden hablar con voz propia acerca de su realidad y de otros temas. Con esta antología, esperamos que sus textos sean integrados a los currículos de las Ciencias Sociales y Humanas.

SELECCIÓN DE LOS PRINCIPALES AUTORES Y OBRAS

En esta antología seleccionamos obras que abordan un rango heterogéneo de problemas sociales, políticos, económicos y culturales relacionados con la vida de las y los afrodescendientes en Colombia, entre 1965-2015. De esta manera, proponemos, recopilar los trabajos de Manuel Zapata Olivella, Santiago Arboleda, Arnoldo Palacios, Jairo Archbold Núñez, Mary Grueso Romero, Claudia Mosquera, Zulia Mena, Sergio Mosquera, Daniel Garcés Arango, Mara Viveros Vigoya, Amir Smith Córdoba, Bibiana Peñaranda, Betty Ruth Lozano, Libia Grueso, Alfredo Vanín, Gilma Mosquera, Rogerio Velásquez, Vicenta Moreno, Debaye Mornan, Teodora Hurtado, Alfonso Cassiani, Alfonso Múnera y José Caicedo Ortiz.

Utilizamos siete criterios para esta selección de textos. Primero, la temporalidad en el que fue escrito el texto. Segundo, la extensión de la obra académica del autor o autora. Tercero, la visibilidad o invisibilidad del tema sobre el que se escribió. Cuarto, la identidad de género del autor o autora. Quinto, la procedencia regional del autor o autora. Sexto, la ciencia social o humana desde o para la que se escribió el texto. Séptimo, el uso o no del texto en los cursos de pregrado y posgrado de la ciencia social o humana desde o para la que se escribió el texto.

Con estos criterios, nos aseguramos de tener una representación equilibrada de textos que podríamos considerar clásicos, contemporáneos y modernos. Este criterio editorial y esta apuesta metodológica de selección de textos plantea retos que superan los límites de este proyecto. En aras de cumplir los requisitos de publicación y de aplicar nuestros criterios de selección nos quedan por fuera muchos textos que esperamos que futuros proyectos antológicos puedan integrar. Seleccionamos de Rogerio Velásquez el análisis histórico que hizo en 1965 titulado "El Chocó en la independencia de Colombia". Este trabajo marcó un hito en la naciente investigación antropológica sobre la vida de la gente negra en el país. El autor describe la composición socio-demográfica y la evolución social, política y económica del territorio que hoy conforma el departamento del Chocó entre 1500

y 1810. En este ensayo, Velásquez inaugura el análisis socio-histórico de las movilizaciones de indígenas y afrodescendientes en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX. Con el rótulo "Rebeliones de la plebe" presenta once acontecimientos que antecedieron la independencia de Colombia. Por ejemplo, la protesta de mineros de Neguá en 1688, las revueltas Indígenas de Lloró en 1688, y del Darién en 1719, 1727, 1754 y 1782, el levantamiento de esclavizados Negros en Tadó en 1728, y en el Patía en 1732, la sedición de Riosucio en 1766, la movilización de indígenas en Pavaradó en 1806, y el fusilamiento del gobernador don Carlos Ciaurriz. Seleccionamos también con este criterio, trabajos de Manuel Zapata Olivella, Mary Grueso y Betty Ruth Lozano.

Proponemos también una representación de textos de intelectuales con una obra extensa como Arnoldo Palacios y de intelectuales jóvenes como José Caicedo Ortiz. Una representación de textos en los que se aborden temas poco investigados. Por ejemplo, la producción de Vicenta Moreno y Debaye Mornan sobre las "fronteras invisibles" en los barrios de la ciudad de Cali. Las autoras proponen un ejercicio de visibilización a las estrategias espaciales de resistencia de mujeres negras del Distrito de Aguablanca, uno de los espacios con mayor índice de pobreza en Cali, Colombia. Con su texto, las autoras proponen "discutir cómo las mujeres negras resisten a la estigmatización, la marginación política y la muerte en una ciudad racialmente dividida. […] [Así, logran] contraponerse a las narrativas académicas y discursos políticos que criminalizan la vida de la gente negra en los sectores populares y que generalmente presentan a las mujeres negras solamente como víctimas, o como desorganizadas" (2015: 89).

En lo que respecta al criterio de la identidad de género del autor o autora, establecimos un balance de género entre los textos de las y los intelectuales aquí compilados. De esta manera, proponemos una antología con un balance de género en la producción bibliográfica de los y las intelectuales aquí compilados. De la misma manera, proponemos una antología con diversas voces regionales como lo explicamos en la justificación del abordaje. Finalmente, en lo que concierne a los criterios de la ciencia social o humana desde o para la que se escribió y su uso o no en los cursos de pregrado y posgrado seleccionamos textos de Sociología, Antropología, Literatura, Historia, Derecho, Economía, Ciencia Política y Periodismo. Así, se encontrarán, por ejemplo, los textos de Santiago Arboleda, Claudia Mosquera, Zulia Mena, Sergio Mosquera, Daniel Garcés Arango, Mara Viveros Vigoya, Amir Smith Córdoba, Bibiana Peñaranda, Libia Grueso, Alfredo Vanín, Gilma Mosquera y Alfonso Cassiani.

DESCRIPCIÓN DE LOS ARTÍCULOS SELECCIONADOS

PARTE PRIMERA: HISTORIA

ROGERIO VELÁSQUEZ: "EL CHOCÓ EN LA INDEPENDENCIA DE COLOMBIA" (1965)

El intelectual Rogelio Velásquez nos comparte en este texto un rastreo minucioso que documenta aspectos sociales, políticos, económicos y culturales del departamento del Chocó y su influencia en los procesos independentistas de la nación colombiana. Velásquez examina la exclusión y el aislamiento al que se ha sometido al territorio y a la población chocoana históricamente. Además, analiza la influencia y el aporte de esta última a la independencia.

ALFONSO MÚNERA CADAVID: "BALANCE HISTORIOGRÁFICO DE LA ESCLAVITUD EN COLOMBIA. 1900-1990" (2005)

El historiador Alfonso Múnera, gran conocedor de la historia del Caribe colombiano y particularmente del período de Independencia, ha hecho importantes contribuciones a la investigación histórica de la región Caribe y los periodos de esclavización. En esta oportunidad, se concentra en revisar la manera en que se ha escrito la historia del negro en Colombia. De este modo, realiza una revisión historiográfica de los trabajos que cronológicamente datan sobre la esclavización en el país, acercándose a los estudios en torno a la economía y sociedad esclavista, a los estudios etnográficos, regionales y sobre la trata.

CLAUDIA MOSQUERA ROSERO-LABBÉ: "REPARACIONES PARA NEGROS, AFROCOLOMBIANOS Y RAIZALES COMO RESCATADOS DE LA TRATA NEGRERA TRASATLÁNTICA Y DESTERRADOS DE LA GUERRA EN COLOMBIA" (2007)

La trayectoria académica de Claudia Mosquera Rosero-Labbé ha estado caracterizada por la sensibilidad hacia la vida de la población negra en Colombia y en el continente americano. Temas como la esclavitud, el racismo, las acciones afirmativas, la justicia, la violencia, la formación de la identidad, han sido parte de su repertorio de interés. En este artículo presenta una rigurosa argumentación a favor de la aplicación de la Justicia Reparativa para afrocolombianos. Toda una argumentación que descansa en el análisis de la efectividad de las políticas multiculturales surgidas desde la Constitución Política de 1991, a las cuales confronta en cuanto a su papel para contrarrestar los efectos negativos de la *colonialidad del poder*.

SANTIAGO ARBOLEDA QUIÑÓNEZ: "¿BICENTENARIO DE QUÉ? IMÁGENES DEL AFROCOLOMBIANO EN EL PROYECTO NACIONAL: CANDELARIO OBESO" (2009)

Santiago Arboleda Quiñónez es un historiador que ha dedicado su trabajo profesional a la investigación de temas afrocolombianos. En el presente artículo expone cómo la obra de Candelario Obeso (1849-1884) —precursor de la *Poesía Negra* en Colombia— encarna la situación decimonónica vivida por la población negra respecto al proyecto de Estado-nación, el cual tuvo como mecanismo homogenizante el mestizaje. En el texto, el autor resalta la participación evidente y resistente de Obeso en la lucha contra el racismo y el compromiso hacia su condición socio-racial, es decir, que explora la conexión entre la literatura y proyecto nacional. La obra de Obeso expone la situación de la población afro y cómo esta construye su identidad en relación a la configuración de la nación colombiana. De acuerdo con Santiago Arboleda, las letras del poeta debaten sobre el mestizaje como proyecto no solo en Colombia sino en el resto de naciones latinoamericanas.

JOSÉ CAICEDO ORTIZ: "LA DIÁSPORA AFRICANA COMO ACONTECIMIENTO HISTÓRICO" (2013)

En este capítulo de su libro *A mano alzada: memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*, José Caicedo propone que hablar de diáspora africana implica rememorar la historia del tráfico de los pueblos africanos. En este sentido, para referirse a la diáspora es necesario atender a dos perspectivas. Por un lado, a la esclavización como proceso inscrito en las relaciones de poder del sistema colonial, y por otro, en la reconfiguración de lo africano, que resurge como estrategias de resistencias y cimarronaje a ese mismo acontecimiento. Luego expone que en la narración colonial de la historia, pueblos como el africano no tienen temporalidad, historia ni civilización, lo que implica que no hay solo una historia de África sino dos: la de su sometimiento y la de su diasporización en América. Seguidamente, el autor enumera rasgos diaspóricos que posibilitan pensar la historia de la diáspora africana como un fenómeno temporalmente extenso y como un proceso de rupturas y continuidades donde es clave la comprensión de las condiciones históricas que la hicieron posible y los procesos de adaptación, reinvención y reificación de las tradiciones africanas en América.

ZULIA MENA GARCÍA Y SERGIO MOSQUERA: "AFROCHOCOANAS VISIBLES: UN ENFOQUE DE GÉNERO Y ETNIA" (2015)

En este texto, Zulia Mena y Sergio Mosquera proponen que el estudio sobre las mujeres toma importancia en el presente siglo, debido al

interés por atender las desigualdades e injusticias en determinados grupos sociales. En la primera parte, que aquí les presentamos, los autores promueven la importancia de los estudios historiográficos, sociológicos, políticos, antropológicos y económicos para comprender la relación entre género y etnia. En esta línea, para Mena y Mosquera es fundamental analizar los escenarios de exclusión en los que se ha sometido a la mujer negra en Colombia, escenarios que imposibilitan a estas mujeres abrir espacios sociales. Por medio de historias de vida de mujeres negras del departamento del Chocó, los autores, desde una perfectiva de género, ofrecen su visión sobre ser mujer y ser negra, destacan las luchas femeninas por la emancipación, por la sobrevivencia de la familia, de la cultura y la historia.

PARTE SEGUNDA: CONOCIMIENTO PROPIO

AMIR SMITH CÓRDOBA: "CULTURA NEGRA Y AVASALLAMIENTO CULTURAL" (1980)

Durante la década del ochenta en Colombia, Samir Smith Córdoba —émulo de algunos independentistas africanos como Amílcar Cabral— aporta de manera significativa y profunda sobre el significado de ser negro en un país de mestizos. En una época relativamente reciente, propone reivindicar, de manera clara y honesta, la herencia de sus ancestros con orgullo y ahínco.

MARY GRUESO ROMERO: "EL OTRO YO QUE SÍ SOY YO. POEMAS DE AMOR Y MAR" (1997)

La poeta caucana Mary Grueso Romero ha destacado en sus obras la identidad afrodescendiente, promoviendo las formas y usos del lenguaje y de las terminologías por parte sus comunidades. Los poemas, chigualos y arrullos son el recurso en el que Grueso nos sumerge en un inmenso mar de dolores y tristezas al usar metáforas que rememoran la ilegal trata esclavista, el desarraigo y los abusos cometidos contra la población negra a lo largo de la historia. También, sus líneas atribuyen a los trabajos cotidianos y de resistencia del pueblo afrocolombiano, los cantos que evocan la belleza despreciada de lo negro y reivindican la identidad.

ALFONSO CASSIANI HERRERA: "LAS COMUNIDADES RENACIENTES DE LA COSTA CARIBE CONTINENTAL. CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LAS COMUNIDADES RENACIENTES EN EL CARIBE CONTINENTAL COLOMBIANO" (2002)

Las comunidades renacientes de la costa caribe continental, artículo del historiador Alfonso Cassiani, presenta un recorrido por los procesos de reconocimiento y fortalecimiento de la identidad étnica,

histórica y cultural de las comunidades afrodescendientes en Colombia, al que él denomina comunidades renacientes. Hace principal énfasis en las experiencias que condujeron a la conformación del movimiento social de comunidades renacientes o negras de la Costa Caribe, con el fin de comprender y analizar las dinámicas organizativas de esta región.

TEODORA HURTADO SAA: "LOS ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE POBLACIÓN AFROCOLOMBIANA Y EL DILEMA DE LA PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO 'PROPIO'" (2008)

Teodora Hurtado ha investigado a lo largo de varios años el papel y la participación de las poblaciones negras en el desarrollo de las ciencias sociales. En esta oportunidad, presenta una mirada general de la producción intelectual desarrolladas por profesionales negros y negras en el campo de las ciencias sociales y la repercusión que dichas investigaciones han tenido en círculos más extendidos. Su texto es un ejercicio juicioso de reflexión sobre los estudios afrocolombianos, en él, la autora plantea la importancia de procesos a nivel mundial y local que históricamente han contribuido a la producción académica de temas afrodescendientes. Por otro lado, destaca las contribuciones realizadas para la fundación de los estudios afro en Colombia y luego enfatiza acerca del marco jurídico constitucional que legitimó el fortalecimiento del tema afro en la academia colombiana.

DANIEL GARCÉS ARAGÓN: "LA HOMOGENEIZACIÓN Y LA DIVERSIDAD: DOS GRANDES TENDENCIAS EN EL SISTEMA EDUCATIVO COLOMBIANO. 1976-2000" (2009)

En Colombia, pocas veces un decreto había tenido tanto impacto sobre la vida de un gran porcentaje de la población como la Ley de Comunidades Negras (Ley 70 de 1993). Es allí donde la obra de Daniel Garcés resulta imprescindible: el tema de la enseñanza de la historia africana y los legados de los antiguos esclavizados es puesta en escena como agente reparativo. De hecho, la Ley 70 insiste en que fue en los escenarios de enseñanza donde se produjo más invisibilización y violencia contra los descendientes de africanos y africanos; por tanto, debe ser desde allí donde se implemente parte de la política reparativa hacia los afrocolombianos.

PARTE TERCERA: IDENTIDAD

MANUEL ZAPATA OLIVELLA: "DESCOLONIZACIÓN DE LA NOVELA HISTÓRICA LATINOAMERICANA" (2006)

El escritor Manuel Zapata Olivella, desde una mirada decolonial, sugiere en su artículo la desalienación de la literatura propia. De acuer-

do con el autor, la literatura latinoamericana es la mayor muestra de alienación del pueblo, de los efectos de las formas de expresión europeas. Seguidamente, para el autor es fundamental la llegada de un nuevo siglo, en el sentido de que el nuevo mestizo multiétnico y pluricultural tiene la tarea de reevaluar el pasado en relación a la literatura, pues en este proceso se ajusta su expresión auténtica e identitaria.

BETTY RUTH LOZANO Y BIBIANA PEÑARANDA: "MEMORIA Y REPARACIÓN. ¿Y DE SER MUJERES NEGRAS QUÉ?" (2007)

El artículo de Betty Ruth Lozano y Viviana Peñaranda inicia estableciendo las organizaciones de comunidades negras en Colombia, en dos vertientes políticas. Por un lado, se encuentran aquellas organizaciones que reivindican el derecho a la igualdad y que denuncian la exclusión racial como aquella que imposibilita el acceso a la población negra a diversas oportunidades y recursos. Por otro lado, se encuentran las que se inscriben en el multiculturalismo, donde su carta de presentación es el derecho a la diferencia y a la identidad étnica. Con esta aclaración, las autoras establecen que los estudios sobre el racismo en el país no deben desligarse de la categoría de género y que muchas de las organizaciones no reconocen la subordinación de las mujeres negras socialmente, por tanto, el racismo y el sexismo son dos problemáticas que no permiten el avance digno de las mujeres negras.

ARNOLDO PALACIOS: "CÉRTEGUI" (2009)

"Cértegui" es tan solo el primer capítulo del libro *Buscando mi madrededió*s del escritor chocoano Arnoldo Palacios. Es un abrebocas a esta obra autobiográfica en la que el autor describe detalladamente la magia de la gente, de los ritos, medicinas, comidas y lenguajes que conforman su departamento. Su texto también es metafórico, pues hace referencia a ese Chocó que tambalea, que cojea a causa de las desatenciones del Estado colombiano, que es marginado y estigmatizado.

ALFREDO VANÍN: "EL DÍA DE VUELTA" (2012)

El escritor, poeta y etnólogo Alfredo Vanin reconstruye en esta obra los paisajes, sonidos, colores y poblaciones del Litoral Pacífico. También hace un esfuerzo por denunciar las situaciones de marginalidad que aquejan al pueblo negro de esta y otras regiones del país. A través de la metáfora, el autor expone las problemáticas de la explotación y extracción de recursos y la pobreza; anuncia la persistencia del poder colonial, pero también los procesos del pueblo afrodescendiente para resistir.

JAIRO ARCHBOLD NÚÑEZ: "EL TEMA DE LA IDENTIDAD CULTURAL" (2015)

El historiador Jairo Archbold Núñez muestra la manera en que los etnónimos *creole* y *raizal* surgieron a partir de los años ochenta como mecanismo para introducir el archipiélago de San Andrés y Providencia dentro del contexto caribeño y, en el mismo sentido, como respuesta identitaria que evidenciara la molestia sentida hacia el Estado. El autor argumenta cómo en este proceso de identidad se deben tener en cuenta las heterogeneidades producidas por la constante movilidad de nativos e inmigrantes y, asimismo, la forma como esta subalternidad critica la modernidad eurocéntrica.

PARTE CUARTA: CUERPOS Y TERRITORIOS RACIALIZADOS

GILMA MOSQUERA TORRES: "SOBRE EL SISTEMA URBANO-ALDEANO DEL PACÍFICO" (2000)

En este trabajo, la arquitecta urbanista Gilma Mosquera estudia la conexión entre los sistemas socioculturales y la naturaleza en los procesos de organización espacial de las comunidades afrodescendientes del Pacífico colombiano. De acuerdo con la autora, la organización de las poblaciones del Pacifico corresponden a lógicas de colonización agrícola iniciadas por las comunidades negras. Mosquera analiza las formas de poblamiento tanto urbano como rural, se pregunta por los sistemas de hábitat en relación a los ríos y costas que conforman la región, y por la importancia de la tipología y estructuración como un modelo jerárquico de asentamientos afrodescendientes.

LIBIA GRUESO CASTELBLANCO: "LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE Y SU REFERENCIA COMO SUJETO DE LEY EN EL DESARROLLO NORMATIVO DE COLOMBIA. PUNTO DE PARTIDA PARA DEFINIR NIVELES DE RECONOCIMIENTO Y REPARACIÓN" (2007)

En este artículo, Libia Grueso interroga acerca de la definición jurídica de la población afrocolombiana, es decir, sobre el nivel de reconocimiento que el Estado le da a esta población. Grueso propone que a la población afrodescendiente como portadora de derechos se le debe reconocer de acuerdo a sus situaciones históricas, sociales, económicas y culturales, atendiéndole desde los derechos fundamentales, derechos económicos, culturales y derechos colectivos. Estas nuevas categorías de derechos, según la autora, no se desarrollan plenamente en la jurisprudencia colombiana. Además, falta la adecuada respuesta a problemáticas de la población como la territorialidad, gobierno propio y propiedad intelectual.

MARA VIVEROS VIGOYA: "LA SEXUALIZACIÓN DE LA RAZA Y LA RACIALIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO ACTUAL" (2009)

En este artículo, la doctora en antropología Mara Viveros aborda la pregunta por la relación entre raza, género y sexualidad presente en algunos trabajos realizados en Colombia, Cuba, Brasil, Perú, México y Ecuador. Esta realidad es analizada a partir del concepto de biopoder que se puede aplicar a la moderna definición de *raza*, enfatizándola como pureza biológica. Asimismo, hace referencia al feminismo negro como otra postura desde la cual la construcción de discursos es hecha por grupos minorizados e inferiorizados por el colectivo hegemónico.

VICENTA MORENO HURTADO Y DEBAYE MORNAN: "¿Y EL DERECHO A LA CIUDAD? APROXIMACIONES AL RACISMO, LA DOMINACIÓN PATRIARCAL Y LAS ESTRATEGIAS FEMINISTAS DE RESISTENCIA EN CALI, COLOMBIA" (2015)

El este artículo Vicenta Moreno y Debaye Mornan exponen la discriminación por clase, raza y género que enfrentan las mujeres negras. Bajo una mirada interseccional, las autoras contextualizan acerca de las condiciones sociales de los afrodescendientes en la Ciudad de Santiago de Cali; atendiendo a los indicadores de pobreza, empleo y violencia homicida. Luego, bajo el mismo enfoque analizan las estrategias de resistencia desarrolladas por las mujeres afrodescendientes frente al fenómeno de la violencia urbana, lo que propone un diálogo con madres de jóvenes asesinados por grupos pandilleros o por la policía. En este sentido, Moreno y Mornan presentan una interpretación de cómo las categorías identitarias de raza, de género y clase no pueden ser entendidas sin una consideración del territorio, que no es solo el espacio político donde las dominaciones acontecen, sino también y principalmente un medio de producción social. Finalmente, el artículo presenta las narrativas de mujeres negras empleadas domésticas en las casas de las élites caleñas, lo que permite indagar sobre el papel subalterno que continúan teniendo las mujeres afrodescendientes en la sociedad y hace un llamado a estudiar el racismo y la discriminación de género en la configuración de la ciudad de Cali como una ciudad desigual.

PARTE PRIMERA

HISTORIA

EL CHOCÓ EN LA INDEPENDENCIA DE COLOMBIA*

Rogerio Velásquez

"Excelentísimo Señor:
En este día me da aviso don Julián Bayer, comandante de la Columna de Atrato, de estar sometida a la obediencia del Soberano, la Provincia del Chocó; yo creo que esta es la última que lo ha hecho de todo este Reino, y acaso de todos sus dominios en América".

INTRODUCCIÓN

ESTAMPA BREVE DE LA TIERRA

A principios del siglo XIX, la *extensión* superficiaria del Chocó era conocida ampliamente. Por las trochas indias o mineras, conquistadores y traficantes de toda laya habían recorrido la tierra que iba desde el golfo de Urabá a la frontera ecuatoriana, desde el Darién panameño a los valles de Curazamba. Picachos y sabanas de Frontino y planadas de Nore, Sasafiral, Tres Morros y Paramillo; las quiebras de Chamí y las crestas de Andágueda; las gargantas del Calima y del Dagua; la serranía del Baudó con sus macizos principales, montes y vaguada; del Pacífico, todo había sido visto en conjunto en sus problemas físicos, humanos y económicos.

La mayor parte de la colonización se hizo por el agua. Ríos y mares visitados en potrillos como los descritos por Colón o Francisco Silvestre, en 1789 (Silvestre, 1927), abrieron los secretos de la comarca.

* Velásquez, Rogerio 2010 (1965) "El Chocó en la independencia de Colombia" en *Ensayos escogidos* (Bogotá: Ministerio de Cultura) pp. 41-133.

Desde 1500 hasta 1810, el curso y dirección de las corrientes, ciénagas y fajas que separan los sistemas, empezaron a figurar en informes y libros, no con la precisión requerida, pero lo suficientemente aproximada para dar a la Península una noticia de la región. El interés del oro o la fama de este contribuyó, como pudo, al descubrimiento de playas duras y boscosas, de remolinos y torrentes, de bahías y ensenadas abiertas a lagartos, tigres y serpientes.

Gracias a un funcionario español, cuyo nombre no ha sido revelado, se conocieron las posibilidades del Atrato, en 1777. En estilo ágil, vigoroso y expresivo, el viajero anónimo contó las vegas de la Provincia de Citará, sus ríos de estancias y canalones, sus pueblos que no crecían, los transportes del medio, las cuadrillas esclavas, los hombres de los amos, la fauna y la flora, el comercio, la vida indígena que desaparecía desde Irachura, en Andágueda, hasta la isla de los Muertos, en el mar de los caribes. Este documento con planos y mapas arroja una gran luz sobre el pasado de los hispanos en las costas occidentales de Colombia.

Antonio de la Torre y Miranda, Jaime Navarro, Antonio Arévalo, Antonio de Guzmán, Bernaldo de Quiroz y muchos otros mostraron la grandeza del Atrato en sus alfaques, hoces y encañadas, ruinas y metales. Redondean estos trabajos la investigación llevada a cabo en 1780, por el capitán de ingenieros Juan Jiménez Donoso, quien por orden del virrey Flórez puntualizó las enrevesadas bocas del gran río, sus lomas y pantanos, saltos de agua, cerros y cordilleras de madera, aves y puercos monteses, palmas reales y cimarroneras de nativos.

Otros que se encararon con el Atrato fueron Fidalgo y Montenegro. Fieles a la sabiduría de su tiempo, estudiaron sobre él la carencia de inmigración, su economía, la ninguna forma de cultura de su conglomerado, los usos y costumbres de los naturales y los emplazamientos de los negros. En sus márgenes, hablaron de las vigías de las Pulgas y Tumaradó, de Bebará y Quibdó, de los días de navegación de Cartagena a Citará, a puerto de Andágueda e istmo de San Pablo, sin olvidarse de abogados y picapleitos que perturbaban el sueño de jueces y tenientes.

Si el descubrimiento del San Juan, en su parte media, fue obra de Melchor Velásquez Valdenebro y de su hijo del mismo nombre, en 1575, las desembocaduras fueron conocidas por Pizarro, Almagro y Andagoya. Por orden de Vasco de Mendoza y Silva, Cristóbal Quintero y Arias de Silva, recorren el río hasta Nóvita, en 1593 (Ortega, 1921). Por estos capitanes entran en la historia los indios chirambiras o charambirás, los de Baeza o Baudó, Catre y sus vecindades, las riquezas mineras de Cucurrupí y de Yarrama, los insectos que llenaban el aire, las víboras y los osos perseguidores, las tempestades siniestras que

sacuden la naturaleza. Montando guardia con los arcabuces, se catean las riberas con bateas circulares, se funda a Sipí con el nombre de San Agustín de Ávila, y se cae sobre los noanamás, que irrumpían sobre Paya y Tatamá con incendios y asonadas.

Cartógrafos y geógrafos midieron y describieron los océanos, desde Morroquemado hasta Santiago, en el vecindario ecuatoriano, y desde el cabo de la Vela hasta Veraguas. En esta labor se contaron abras y ancones, se fijaron las distancias de un punto a otro, se midieron las hondonadas y se citaron los ríos. Fieles a la historia y orgullosos de sus corraciales, los viajeros, en navíos seguros, cantaron las hazañas de los que ganaron para la monarquía tantos anegadizos y montañas, tantas barras de arena y tantas soledades.

Ojeda y Balboa, Pizarro y su gente, Cieza de León y Oviedo y Valdés fueron los primeros en informar a España las excelencias de las costas. En 1790-1791, Alejandro Malaspina habla de la despoblación natural del Pacífico, de la pobreza comercial del lugar y de la carencia de caminos. Entre estaciones opuestas, virazones y calmas, en noches inclementes y días despejados, sujetó a observaciones exactas de latitud y longitud las islas del Gallo, las Gorgonas y Buenaventura, Chirambira y cabo Corrientes, San Francisco Solano y los islotes de Malpelo (Merizalde, 1921).

En 1810 se conocían ya los istmos buscados por Carlos V, y las casas reales de Portugal e Inglaterra. El punto de unión de los océanos que movieron los esfuerzos de Colón, Juan de Solís, Hernán Cortés, Lucas Vásquez de Ayllón, González Dávila, Gaspar de Corte-Real, Vespucio y muchos más, se descubrió subiendo el Atrato o atravesando la manigua de Napipí o Truandó. Por el San Juan y el Quito se hallaron los arrastraderos de San Pablo y los que llevan al Pacífico.

A propósito del canal de la Raspadura, el Chocó es estudiado en todas sus posibilidades. Hombres como el piloto vizcaíno Goyeneche, en el siglo XVIII; don Antonio de Ariza, en 1774; el arzobispo-virrey, en 1789; el sabio Caldas, Humboldt y don José Ignacio de Pombo, en 1803, no solo analizan la *practicabilidad* de la comunicación, sino que meten en el conocimiento de los americanos nuevas ideas de la comarca afortunada. Entre mapas hidrográficos y descripciones del ambiente, se exaltan las ventajas comerciales que obtendría el Nuevo Reino con la realización de la obra que preocupó, más tarde, la mente del Libertador.

Además de los trabajos anteriores, Humboldt se había detenido en los vegetales que alimentaban los bosques que van de Pasto a Centroamérica, para preguntarse por el número de los estudiados en obras impresas, por los descubiertos, pero no analizados, por los que llenan, en fin, el globo de las cordilleras chocoanas. Después de pene-

trar en el eje orográfico de la región, revisa los montes que hunden sus espuelas en el Atrato, en las costas, en el San Juan y Panamá. Frente a la conformación del territorio, se extasía en el istmo de San Pablo, en el oro de Andágueda, norte de Quibdó, Indipurdú y Nóvita, para describir los cargueros que cruzan "la humedad constante, descalzos sobre la arcilla espesa y cenagosa, y pasan a nado profundos arroyos de agua fría" (Pérez, 1959).

Este era el Chocó de 1810. Ríos, lagunas y campos incultos, breñas escarpadas, páramos. En medio de centellas palpitantes, de anormalidades en la temperatura, bacterias, parásitos y virus, tierras realengas entregadas, conucos de pan sembrar y recoger, escasas raíces comestibles, minas de oro y platino, etcétera.

Afianzado el poder político, los montes bajos podían ser cultivados por realistas convertidos en revolucionarios, por soldados o conspiradores empedernidos, o poblados por mesones y tambos de indios y barracas de esclavos. En islotes y bacanas abriría el comercio su especulación con los cerdos que faltaban o con los hatos numerosos que concedían privilegios.

Con la revuelta de julio, se defenderían los puertos principales. Allí estaban Urabá y Bahía Solano, Buenaventura y Tumaco, entre tantos que figuraban en las expediciones de Hernando de la Serna, Fidalgo y Montenegro. Todos eran aptos para estancias y granjerías, vigías y atalayas, cercos de vacadas y factorías de lucro. De todos partirían naves cargadas de zarzaparrilla y maderas. El honor nacional pedía luchar por estas anfractuosidades que llevarían al universo las riquezas forestales y agrarias del país.

En nombre de las ramadas largas y estrechas donde nacieron los hijos, del fuego casero que secó los petos y aljubas de los que creyeron en El Dorado, los chocoanos de 1810 amaron el riesgo de las batallas y el desafío de lo sorpresivo. Por ganar el bienestar que brindaban los filones y reducir los poderes excesivos, por derribar un régimen que sojuzgaba a los hombres en lugar de servirlos por restaurar derechos primitivos e inalienables conculcados en más de trescientos años de violencia, amos y esclavos siguieron la dirección de Santa Fe y Cartagena para romper el viejo cerco, realizar una aspiración, fundar un orden nuevo y clavar, en la conciencia de los que sobrevivirían, el sueño de nuevas esperanzas.

CAMINOS

La posición geográfica del Chocó influyó siempre en favor de su aislamiento. A gran distancia de Cartagena, Cali, Santa Fe de Antioquia, Neiva y Popayán, comenzó a crecer trabajosamente entre bosques tropicales, praderas y páramos, farallones, contrafuertes y

pantanos, ríos violentos y de fiebres, amén de océanos difíciles para navegar en la mayor parte del año. Estas duras condiciones impedían e impiden todavía su salida natural al interior del país y a pueblos del continente.

Sin embargo, lo anterior no releva a los españoles del cargo de abandono. Tozudos y tenaces como eran, habrían podido mejorar las trochas de los indios, aprovechar los baquianos de taludes y hondonadas mineras para trazar, en el corazón de la maleza, rutas de penetración, antes que conformarse con los atajos que corrían "por ásperos y escabrosos senderos, peñascos elevados o valles húmedos, por laderas estrechas, derrumbas, cerros nevados, soledades, puentes que pasar, quebradas que seguir, ciénagas, lodos y espinas que pisar, aguaceros continuos que aguantar, todo a pie, de seis, diez y quince y veinte días de largo, sin otra esperanza de víveres que los que se llevan cargados en los hombros hasta llegar a los puertos y embarcaderos" (Carrasco, 1945).

De Bebará a Antioquia; de Bebaramá al mismo lugar; de Andágueda al Cauca; de Nóvita a Cartago; de la costa del Pacífico al Atrato; del Atrato al Sinú, que llevaba a Cartagena; del Calima al Dagua, y de aquí al Valle del Cauca; de Naranjal a Sipí, y del golfo de Urabá a Santa María, tierras de Cana y lugares adyacentes, comerciantes y esclavos cargueros tenían, fuera de boquerones, despeñaderos, fraga espesa, humedad y moho, que pegar el cuerpo en el barro, partir las corrientes a nado o en balsas, apoyarse en plantas venenosas, troncos viejos o reptiles dormidos, descansar en madrigueras o en las raíces de los grandes árboles. Así pasaba el correo, las vituallas, los instrumentos de labranza, las semillas, telas de Quito o del Reino, paños y lienzos de altares, imágenes y pólvora.

Frente a este embotellamiento, el visitador Juan Jiménez Donoso, en su *Relación del Chocó,* escrita en 1780, pedía, sin resultados positivos, el arreglo de los caminos de tierra que mediaban entre las provincias chocoanas y las de Popayán y Antioquia, de modo que todos pudieran ser transitados con mulas o bueyes. Los problemas del istmo de San Pablo y Bocachica; los que envolvían las montañas intermedias entre Nóvita y Cartago, y las que separan a Quibdó de Cali, obstáculos evidentes para el progreso regional, fueron llevados al gobierno de Santa Fe para ser estudiados de acuerdo con las exigencias del comercio. Los impedimentos subsistieron porque la mano de obra indígena y la de procedencia africana estaban empeñadas en servir al feudalismo ultramarino o en aportar a la aristocracia que nacía en los predios americanos.

No hay razón para que la misma comunicación de Napipí con el interior del país, conocida minuciosamente por Jiménez Donoso, no

pudiera perfeccionarse. Con ella, los papeles de la Corte y los de las cancillerías del Perú, Chile, Argentina y Paraguay entrarían a Cartagena en un lapso de treinta y cinco días, salvando el Atrato y el Sinú. La intervención de don José de Acosta en contra de la vía produjo el milagro de dejar los montes en su sitio y las cordilleras como habían nacido, en obediencia de la fe. Otros acontecimientos se hubiesen experimentado si Felipe II deja abrir las sierras y trastornar los ríos, como lo pedía el sevillano Francisco López de Gómara, en su *Historia general de las Indias*.

Mientras Citará se comunicaba malamente con Antioquia y Cartagena, Nóvita salía al mundo exterior por el camino de Ita, tan traído y llevado por don Pedro Fermín de Vargas. Esta ruta comercial, que nutría a Pasto, Quito y Popayán, no había crecido en limpieza ni por los esfuerzos de los capitanes Cristóbal de Troya, Pablo Durango Delgadillo, Francisco Pérez Menacho, Vicente Justiniani y Hernando de Soto Calderón. En más de ciento treinta y seis años de existencia continuaba siendo, en 1800, "una bóveda sombría de cincuenta centímetros de ancho, cuyo suelo estaba constituido por lodazales perpetuos, y la techumbre por las entrelazadas ramas de árboles seculares, albergue de horribles ofidios y de toda clase de sabandijas" (Merizalde, 1921).

Otro camino abandonado fue el seguido por Balboa en el descubrimiento del Pacífico. Se le dejaría por orden de Pedrarias, por las subidas fatigantes, por la vegetación impenetrable, el calor de las hoyadas, por el miedo a las rocas cortadas a pico o a las serpientes que se ensañaban contra hombres y caballos. Se le descuidaría probablemente por los mosquitos y jejenes, por sus alturas y espejismos que mareaban, por los murciélagos que desangraban, por los puentes de bejucos levantados por la indiada. Con el olvido de esta vía se detuvo el avance cultural del bajo Atrato, la comunicación con Antioquia y la Provincia de Biruquete, que correspondía en mucha parte al territorio chocoano.

El sendero que comunicaba a Cali con los ríos: Timba y Yurumanguí, "de piso firme y sin ríos, propio para el tránsito de bestias", como escribió de él don Pedro Agustín de Valencia, tesorero de la Real Casa de Moneda de Popayán, fue olvidado como el del Dagua a Vijes, por donde había pasado Andagoya y bajado gente de Benalcázar. Con la pérdida de ambos se cancelaron las posibilidades de colonizar el alto y bajo Chocó, en las desembocaduras de sus ríos principales, ricos en oro, esclavistas y africanos, como pobres en cultura y educación, economía y disciplinas manuales y en arrestos para vencer el lodo de los caseríos, las emanaciones de los manglares, las enfermedades y el hambre que se calmaba con raíces, plátano, ratas salvajes y pescado.

De los ríos se acordaron en España para cerrarlos, como ocurrió con el Atrato, para cobrar por cruzarlos, o por los quintos que producían sus arenas. Escollos, agua que se estrella en las rocas, troncos de árboles, precipicios, orillas montuosas, fragosidades imposibles de remediar en los terrenos cercanos a sus márgenes, cosas adversas que ayudaron a afirmar la libertad de la persona humana, solo fueron vistas en los albores de la revolución por don Antonio Villavicencio, trescientos años después de que los nativos habían luchado con ellas con el cuerpo y el alma, con la sangre y los huesos, los pulmones y la vida.

La comunicación marina se vio interferida por requisitos y disposiciones. Condiciones físicas de las embarcaciones; permisos sanitarios, visas y órdenes de Quito o Perú, Panamá, o Santa Fe, eran necesarios para viajar de Chirambira a Guayaquil, Lima o Callao. Con estas restricciones, solo se podían efectuar dos o tres salidas al año, "gravando a los interesados en alguna cantidad, con la estipulación de no navegar otro, para que escaseando los víveres y efectos se vendieran a los mineros; por el dueño del barco, como único vendedor, a más, subido precio" (Giraldo, 1954).

La costa sur esperaba anualmente una nave con el comercio que cruzaba el cabo de Hornos. Con más viajes y menos lucro de los dueños de canoas chatas y champanes, el bajo Chocó habría conocido talleres, agricultura, comercio, contacto político con el mundo de Santa Fe o Panamá, ciudades y escuelas; con navegación regular, el océano que vio Balboa desde las cumbres del Quarequá, gobernó Andagoya hasta San Juan de Micay, y metió en la historia universal don Francisco Pizarro con sus luchas y mortificaciones, habría enseñado a sus hombres a vestirse, a disminuir los ídolos y los adoratorios del demonio, a formar y templar el carácter para sortear con éxito la miseria que los aquejaba.

Al Estado español no lo preocupaban las ventajas militares ni las responsabilidades de la colonización. Bases estratégicas, defensa de fronteras, ruedas y caballos se olvidaron en esta parte del Nuevo Mundo. Para la capa social dirigente, lo interesante eran sus posibilidades de subsistencia, el oro para halagar, lisonjear y merecer, propiedades para transferir, esclavos para lograr o donar, indios para oprimir, reales mineros para gozar con avaricia. Para abatir estos excesos, los de abajo, conociendo sus raíces, se abrazaron a la revolución granadina comenzada por el padre Las Casas en la primera mitad del siglo XVI.

PRIMERA PARTE
LAS RAZONES DE LA INDEPENDENCIA

"Cuando una larga cadena de abusos, y usurpaciones, que persiguen invariablemente el mismo objetivo, hace patente la intención de reducir al pueblo a un despotismo absoluto, es derecho del hombre, es su obligación, arrojar a ese gobierno y, procurarse nuevos guardianes para seguridad futura".

Preámbulo de la declaración de independencia de los Estados Unidos de América

LA PROVINCIA ECONÓMICA

LA AGRICULTURA REGIONAL

Si la agricultura del Chocó en los tiempos actuales es algo desastroso, la de la Colonia fue apenas de subsistencia. Diez mil ríos, treinta o cuarenta grados centígrados de calor, humedad relativa de 85%, nubes amontonadas y electricidad atmosférica que se resuelve en relámpagos, rayos y centellas, y precipitación pluviométrica de 8.000 a 10.000 milímetros tenían que incidir sobre la agricultura. Como consecuencia, aparecieron el hambre, la pobreza económica y los malestares generales que crearon las tensiones internas entre las clases regionales.

No obstante los signos anotados, la tierra, obedeciendo la política de los reyes, habrían podido mejorar los niveles de vida de los habitantes. Lavado el suelo por la lluviosidad, quedaban las terrazas aluviales de las riberas, las localidades costeras del Cario, donde estaban ubicadas Concepción, Mandinga y Caimán, y las veras de los ríos que desembocan al Pacífico. Frente a estas condiciones, amparadas por la hidrografía y la climatología ambientales, se alzaba el español mortificado por las inundaciones y vientos que desgajaban las colinas, las hoyadas coluviales sin vías, la mano de obra escasa que se debía pagar, la selva cercana con sus hormigas y pulgones que empobrecían los cultivos, el contacto con animales de presa, especialmente el murciélago que desangraba al ganado.

Fundas o granjas en un suelo como el nuestro requerían voluntad, poderío, ansias de producir como Antioquia, Valle o Cartagena. Mas el peninsular fue inferior al medio que lo sostenía. De ahí el precario sustento con que se alimentaba, la dispersión de sus centros poblados,

sus fallas de previsión, su inestabilidad y desamor al agro, su torpeza en transportes y en problemas sanitarios. Con buques, caminos y mercados, había acelerado el crecimiento de las aldeas, explotado con éxito los recursos naturales, cambiado las costumbres de los colonos y campesinos, dado vigor a la economía general, que se asentaba, antes que todo, en la armazón de los minerales.

El terrateniente pastuso o payanés no fue hombre de planes para el porvenir. En medio de tempestades agresivas como las descritas por Caldas, se contrató con un monocultivo frugal, pobre y desmirriado. Chontaduro, yuca, plátano, ñame, granos de maíz, dos o tres árboles frutales, caña dulce y cacao en pequeñas cantidades. Para él, la libertad política se conseguía con el ejercicio de socavones u hoyaderos, tomas o fosos longitudinales. Empero, disputaba por tierras vecinales que se destinaban para la descendencia, nunca para labrarlas y convertirlas en recursos alimenticios de que tanto se necesitaba.

Hablando de lo agrícola, el Chocó era rico como el que más del Nuevo Reino. Los inconvenientes de su geografía contribuían a ello. Agua por todas partes. Tierra abundante para una fragmentación proporcional y adecuada de la población, y clima variado, todo hablaba de sus posibilidades potenciales.

La fertilidad del país, que además de dar con abundancia todos los frutos necesarios para la vida, puede enriquecer a sus habitantes con sus preciosos productos de oro en muchas minas, cacao, añil, tabaco, café, algodón, cañas dulces para azúcar, palo de tinta y carey, además de cera de indio y todo género de maderas y materiales. Pues si en las mejores colonias que tienen los extranjeros en estos dominios, algunos de estos frutos, que se dan separados de ellas, las hacen ricas y de tanto aprecio, y a la isla de Cuba el azúcar y el tabaco, ¿qué utilidades no se podrán sacar de esta provincia donde se hallan juntos todos estos productos, con la facilidad que dan tantos ríos para cultivarlos y conducirlos? Bien puede creerse que fomentándola podrá hacerse en poco tiempo una de las mejores de la América, y que más rinda a nuestro Soberano (Contraloría General de la República, 1943).

Pero el español, que estaba de paso en matorrales y sabanas, no logró ver ni adivinar estas ventajas. Trastornado por el regreso a la tierra de origen, rico y poderoso, no se detuvo en los campos de cultivo de doña Clemencia de Caicedo, en los predios de Leonardo de Córdoba, en los bosques de Unguía y de San Joaquín de Nauritá, en los paisajes naturales de Bojayá, Munguidó y Tamaná, en las vertientes templadas del San Juan o el Atrato. Al pueblo conquistador le bastaba buscar oro, vivir como refugiado, ahorrar equipo, comer mal, alojarse en peores condiciones. En su presupuesto no figuraban comunidades felices, prósperas y uniformes que sintieran el deseo de vivir plena y cabalmente.

Puesto que los vencedores adoptan los vicios y costumbres de los vencidos, el blanco del Chocó se alimentó de plátano, allí así, raíces y trozos de chontaduro, que se encontraban en todas partes. Sin rotación de cultivos, no podía hacer más. La escasez de ganado se suplió con carnes de guagua, saíno, tatabros, venados, peces salados y lonjas salpresas de Guayaquil, Cartago o Cartagena. Con razón decía Jiménez Donoso "que unos mantenimientos y caldos, que son los renglones más fuertes, son demasiadamente caros, por lo que todos parecen confundidos y envueltos en su oro y su miseria, a excepción de alguna docena de mineros que a fuerza de industria, trabajo y fortuna, se les conoce algún caudal" (Ortega, 1921).

Aunque las tierras de pan sembrar, estancias de ganado mayor o de caballería habían sido donadas para el sostén de los esclavos, la avaricia ultramarina, apoyándose en la Cédula Real del 15 de octubre de 1754, llevó los baldíos a propiedad privada de los dueños de los entables. Con esta disposición, el San Juan se dividió, entre veinticuatro mineros de Popayán, Santa Fe y algunos señores del lugar, y el Atrato se parceló entre quince terratenientes. En ninguna de estas divisiones se metieron semillas y pienso, trapiches, huertas y ganado. Antes que plantaciones, los fundos se convirtieron en rancheríos donde vivía el minero y su familia, al lado de centenares de esclavos que componían estanques, bajaban a los zambullideros o morían bajo el peso de los derrumbes que aplastaban contra el cauce de los canalones.

A falta de explotación agrícola de las nuevas tierras recibidas, las oligarquías caucanas cobraron impuestos por usarlas. Plantaciones y sementeras, corte de maderas, caza y pesca fueron tasados. Además de prisiones por deudas, insultos y vilipendios, el colono negro o el mulato se vieron obligados a hacer agricultura nómada y difícil por la situación de los transportes, por la falta de un gremio interesado en los cultivos y por las minas que permitían el incremento ilícito del oro que se "registraba en la Aduana, sin pasar una vez siquiera a manos de los labradores" (Giraldo, 1954).

Mulatos, zambos y negros libres cultivaban para sobrevivir. Don Carlos de Ciaurriz, que los vio personalmente en 1803, dice de ellos: "La situación baja, pantanosa y anegadiza de lo interior de estas montañas no tiene otro recurso que el de las vegas que hay distantes unas de otras en la longitud de los ríos. En ellas residen precisamente dispersos mulatos, zambos y negros libres de dichos partidos para cultivar y subsistir con sus familias, alimentándose con los mencionados frutos y la miel que benefician de la caña y haciendo comercio proporcionado a sus cosechas con los mineros y los pueblos y con la gente de otros ríos" (Ortega, 1921). El maíz se comerciaba con los naturales, que lo vendían a dos tomines el almud.

Ya está dicho que el indio trabajaba para los corregidores. De enero a mayo y de agosto al 15 de octubre permanecía ocupado, con sus propias herramientas, en sembrar para los recaudadores. Los jornales de cuatro reales diarios se recibían

> […] en machetes, hachas, cuchillos, cascabeles, chaquiras, trompas, peines, bayeta de Quito, mantas, lienzos y frazadas del Reino, sortijas de cobre, orejeras de estaño, manillas o brazaletes de plata y otras menudencias de lo mismo para gargantillas, y todo a precios muy subidos, de modo que el miserable indio solo viene a ganar una tenue cantidad recibiéndola en las especies que quiere el corregidor y no en las que necesita. (Ortega, 1921)

Para evitar la rebelión contra semejante tratamiento aparecían el cepo, la fuerza del látigo, los cambios de localidad, las retenciones en los pueblos.

En la cercanía de piratas, el cuna entraba en la faena agrícola con alma desesperada. Lo movía la venganza y, en ocasiones, el vestido. Cacao y algodón de Urabá, mieles, lanas y resinas de Tumaradó, brea y raicillas de Tarena se cambiaban por escopetas, pólvora, balas, armas blancas y licores. Ingleses, holandeses y franceses de las colonias de Jamaica y Curazao enseñaban a manejar armas de fuego para defender once ríos y quebradas, habitaciones y estancias, cinco pueblos y sus tradiciones tribales que mermaban corsarios, negros cimarrones y españoles americanos.

Las barreras aduaneras, creadas para contener el comercio no español, obligaron a los militares y aventureros que usufructuaban la región a comer pan a cuatro reales la libra; sal en grano del Ecuador a catorce y veinte castellanos de oro el tercio de cinco arrobas; carne salada de res por dieciséis, veinticuatro y treinta castellanos las cien libras; arrobas de azúcar transportada por Andágueda y el golfo de Urabá por dieciséis hasta treinta y seis castellanos cada una; harina extranjera de dieciséis a veinticuatro castellanos; una botija de vino del Perú por veinticuatro castellanos. Los productos de la tierra, como aguardiente, cacao, carne de cerdo, gallinas, se reemplazaban por anisado de contrabando, carne de monos y puercos monteses, pavas y paujíes, y pescado salpreso o fresco cazado con arpones, lanzas y atarrayas.

Ya en las postrimerías de la Colonia el comercio fue libre y casi todo realizado por contrabandistas. Sin el correspondiente pago de los quintos, salían por el Atrato el oro, la quina y los frutos a Portobelo en espera de los convoyes. Esta fuga de la riqueza nacional por "una costa dilatada y despoblada, con abundantes surgieras", como lo anotó el virrey Mendinueta en 1803, dio poder a los corsarios que se

agazapaban en los puertos del Sinú y Urabá, disminuyó el numerario regional, produjo carestía de géneros, efectos y mantenimientos que venían de Europa, y ahondó la pugna entre comerciantes españoles y criollos, lo que contribuyó a debilitar más los vínculos de la camarilla que consideraba el trabajo como un oprobio que debían soportar por su desgracia, los de abajo, en beneficio de los potentados.

MINERÍA

El ideal de los colonizadores de "recoger bastante oro, bastante platino, y recogerlos aprisa; y entre tanto, sobre una barbacoa, y entre el fango y la maleza, como los cerdos y con ellos; alimentarse con plátano que brindan los campos y con pescado que ofrecen los ríos, regalándose en los días grandes con un palmo de tasajo conducido desde el Cauca; andar casi desnudos, el pie en el suelo, con una camisa de listado y unos altos y estrechos pantalones de dril; zambullirse, buzos codiciosos en aquel mar de calor, de humedad, de miasmas y de plagas, con riesgo de la vida y pérdida de la salud, por amontonar a todo trance: toda carrera, con el trabajo del esclavo, fuertes riquezas, para ir luego a disfrutarlas a otras partes" (Espinosa, 1944) se desvaneció, para muchos, por las siguientes razones:

1. *Métodos de trabajo*: Los elementos dedicados a la minería eran escasos y anticuados. La pobreza técnica radicaba en el hecho de que entre los españoles apenas había mineros de oficio. Las herramientas que venían de España, y el crecido precio del hierro en la Península obligaban a trabajar en forma rudimentaria, separando con las manos las arenas para extraer de su seno las pepas de oro que se buscaban afanosas.

   Para abrir una mina se usaban macanas o coas, además de barras de hierro que labraban los esclavos. En todo montaje había un forjador de barretones y almocafres que ayudaban a remover el lodo de los canalones. Con la forja catalana, los negros ablandaban el metal y preparaban los instrumentos.

   De azuelas, barras y barretas habla Las Casas; como elementos usados por los indios en cata, o cateas de oro en pozos y tiros verticales. Más tarde se agregó la batea o artesa circular fabricada a compás, ojo y machete. Grandes o medianas, servían para pruebas en cerros y ríos, bombear agua de las profundidades, lavar minas, transportar menesteres caseros, etc. Las bateas fueron de mucha utilidad en esa época en que la minería se hacía sin estudios, sin conocimiento de geología ni de geometría subterránea.

El mazamorreo se diversificaba, en ocasiones. Aquí, era la toma que represaba el agua de las quebradas en forma de escalones hasta llegar a las arenas auríferas; ahí, el canalón que exigía un número considerable de obreros armados de manos, uñas, cachos y barretas; allá, el socavón de regular profundidad y longitud, de incierto encuentro con la veta minera; más allá, el hoyadero, dado en los terrenos reconocidamente pobres. Para complementar el sistema, aparecía el zambullidero que se cumplía por jóvenes más o menos robustos, que se hundían en los torrentes con el espinazo encorvado por la pesada piedra que descansaba en la espalda, llevando contenida la respiración que, si ampliaba el tórax, rompía los pulmones y oídos de los infelices africanos.

De esta forma, el progreso económico era lento. Sin molinos como los proyectados por el conde de Casa-Jijón; sin máquinas para tajar vetas ni cuerpos mineros organizados como en México; sin un fondo anual para apoyar la obra de los trabajadores pobres; sin que nadie tuviese conocimiento de mineralogía, ciencia pedida por Pedro Fermín de Vargas en algunos de sus estudios; secando lagunas con zanjas a impulso de bateas; cambiando el curso de los ríos con madera y arena para alcanzar el mineral; transportando materiales a hombro para tender los canalones en zigzag; sin agua permanente para correr la arena de los entables; sin dinero para construir pilas o estanques; sin molinos, de pisones y de arrastre como los empleados por Boussingault, en Mariquita; sin cuñas ni almádenas; sin conocer el uso de la pólvora para volar rocas y peñas, ni grúas para remover los obstáculos, la minería chocoana, en la época colonial, no fue una ventaja, sino un sacrificio.

2. *Pobreza de los mineros*: Con lo anterior, el negocio empobrecía. Don Pedro Fermín de Vargas, que estudió a fondo el problema, escribió:

Por cálculos bien aproximados se ha computado que entre minas ricas, medianas y pobres, unas con otras, sacará el negro más diestro la sexta parte de una onza de oro, o dos pesos cinco reales, excepto el real del día. El año lo dividen los trabajos por mitad, empleando la una en la extracción y caza de las arenas auríferas, y la otra en su lavado. Quitando noventa días de los trescientos sesenta y cinco del año, por razón de las fiestas, quedan útiles doscientos ochenta y cinco, de los cuales se emplea la mitad en lavar las arenas menudísimas, que producen por cada negro 374 pesos y medio real.

> Como los víveres son extremadamente escasos y caros en las tierras de minas, por razón de ellos, vestuario y enfermedades, que gaste diariamente un negro cuatro reales, quedando en favor del amo 191 pesos, cuatro y medio reales anualmente. Quitemos por razón de herramientas, gastos de bateas y otras menudencias de poca consideración, 8 pesos todos los años al respecto de cada negro, y quedan 183 pesos, cuatro reales y medio, poco más de 90 pesos de oro. Rebajando de este producto los derechos de quinto, fundición, amonedación, etc., apenas quedan a favor del minero 80 pesos de oro o 160 de plata. De manera que suponiendo que un minero mantenga su mina corriente con 50 negros, gana todos los años 8.000 pesos, pero muy pocas son las minas de estas conveniencias. (Vargas, 1944)

Hasta 1803, según Carlos Ciaurriz, "las minas del Chocó se lavaban cada seis meses, con cuadrillas y mayordomos o administradores, capitanes o capitanejos. Separado el oro de la platina, y apuntadas las cantidades en los libros respectivos, se denunciaban a las Cajas Reales para satisfacer el Real derecho de quintos a razón de 3%" (Ciaurriz, s/f). Lo sacado, extraídos los doblones de su majestad, no alcanzaba para cancelar los costos; pagar los comestibles y demás cosas necesarias para la vida humana.

De esta forma, el empeño de los mineros, sus pleitos continuos y el pago de sus deudas con los negros, desmantelando la provincia, hacían la pobreza general, lo que se hubiese evitado explotando la sal del Atrato o el cobre de Andágueda o la plata de los criaderos del San Juan, para citar minerales que pesaban en Europa. Pero el español puro o el raizal americano se deslumbraban con el oro que sostenía navíos en Génova y Cerdeña, Sicilia y Nápoles, amén de fuertes y atalayas organizados meticulosamente para la defensa de los turcos en las costas italianas.

Tiempos de calamidades mineras fueron los años de 1756, 1777 y 1780 por el alza del fierro, el acero y el sebo colados. Para el último año citado, la región pedía artesanos calificados como los de Cartagena y Portobelo, y, sobre todo, productos extranjeros que supliesen los que la metrópoli no podía proporcionar a bajo precio, como vestidos, alimentos, herramientas e instrumentos de la capital. La ruina fue tanta que los entables de don Ignacio de Rentería, Franco Martínez y Leonardo de Córdoba se vieron tan afectados que, de cuadrillas crecidas como eran, bajaron, en 1796, a ser simples lavaderos, donde la gente principal se dedicaba personalmente a buscar el metal que necesitaba para no perecer de hambre o tener

que entregar, por deudas, a los comerciantes de fula, cerdos, bayeta y otros trapos, los escasos esclavos que les quedaban dispersos y desordenados.

Estos mineros insolventes fueron un acicate de la revolución. El hacer trabajar a la chusma de sol a sol; el esperar sin inquietudes el producido de los canalones; el hacer ningún caso de las disposiciones oficiales, en especial de la Cédula Real del 31 de mayo de 1789 que miraba por la utilidad de los siervos, y trataba de atenderlos en la educación, alimento, vestido, ocupación, diversiones, habitación, enfermedades, penas y castigos produjo escándalo en los rancheríos y sediciones en los canalones. Los excesos ocurridos en Sesego en 1800 prueban lo que decimos.

La minería dividió a los colonos en pobres y ricos, es decir, en amigos del sistema gubernamental imperante y en enemigos del mismo. Los primeros no deseaban permanecer sometidos a hijos o nietos de conquistadores o americanos, por no pagar tributos ni derechos delegados o subdelegados, correr las contingencias de exhibición de títulos, ni entenderse con problemas de composición de tierras, o esperar la tardía confirmación real de la propiedad, en tanto, que quedaba con la obligación de fomentar la población y de aumentar, mediante cultivos, la chacra miserable. Los ricos, empero, se acercaban al Gobierno por las ventajas que recibían abusando de las leyes.

Zambos, negros y mulatos libres, por su exigua capacidad tributaria, crearon la minería nómada. Sin trapiches ni cacao que cuidar; sin tierras que deslindar o amojonar; sin expendios de granos que distribuir entre los dos o tres esclavos que mantenían, se fueron juntando con otras gentes de color o con mineros extraños a la región, aunque pobres como ellos. Como la tierra era sana, se podía salir a poblar ríos y madrigueras desconocidos, donde se pudiera maquinar contra la Corona, contra alcaldes que ganaban sueldos, contra vecinos de calidad que mantenían esclavos, contra la vida azarosa. A estos hombres de carne y hueso se debió, de 1810 en adelante, el sostenimiento de la resistencia, y, en cierta manera, el éxito final de la empresa libertadora.

LOS PUEBLOS

En la fundación de una ciudad española en América, se tenían en cuenta diversas circunstancias. Situación, emplazamiento, condiciones físicas, previsión de ensanches, armonización de barriadas de

indios y españoles. Sanidad, tráfico y servicios públicos, todo se estudiaba meticulosamente a fin de cumplir con las ordenanzas recogidas en la *Recopilación de leyes de Indias,* que ordenaban a las fundaciones "tener comodidad de agua, tierras y montes, entradas y salidas, y labranzas y un exido de una legua de largo donde los indios puedan tener sus ganados".

Estas disposiciones no se cumplieron en territorio chocoano. Buscando las riquezas de los metales preciosos, los poblados se hicieron en las quebradas de oro corrido en las vertientes con playas donde se pudiera mazamorrear, en los palenques o represas que horadaban los cauces o riberas. Quedaron sin estudiar el clima, el suelo, el relieve y las zonas de cultivo, es decir, los puntos claves que explican las relaciones primarias entre al campo y la ciudad. Por olvidar estos pormenores, Citará aparece en la margen derecha del Atrato, sobre un banco de cobre; Tadó, en una isla de escasas proporciones; y Riosucio en territorio inundable.

> Todos los pueblos —decía un viajero— están situados en las vegas de los ríos, que unas más altas, y otras menos, son de reducida extensión; y aunque es mayor la que tienen algunas por la parte de sus declives, que descienden a lo más bajo de sus terrenos, es inútil para edificar respecto de ser perennes los manantiales y ciénagas que allí se encierran. Por eso están ceñidas las poblaciones a los recintos de dichas vegas, cuyas situaciones desiguales y barrialosas por su poca firmeza, y la lluviosa constitución del clima, se remedian terraplenando lo posible con la piedra menuda y el cascajo que brindan los ríos en el verano, como también poniendo puentes en las zanjas y los arroyos que circundan las poblaciones. (Ciaurriz, s/f)

Consecuencialmente, geografía y estructura habitacional, colindaron. Aquí, pobreza y mugre en los ranchos de vara en tierra de los caños mineros; ahí, tambos indígenas, abiertos al sol y a la lluvia, erguidos sobre pilotes; allá, cubiertas de paja de cuatro planos pendientes, dentro de las cuales se realizaban todas las funciones. En Atrato o San Juan, en Urabá o la costa del Pacífico, la vivienda fue abrigo rudimentario y provisional contra el clima, la selva, las avenidas de los ríos y el paso de las serpientes. Habitaciones de esta índole indicaron la tendencia trashumante de la población, en marcha tras del oro que saltaba de una ribera a otra, de una a otra provincia, de las minas de Guapi a los socavones de Cana o Quiebralomo, de las planadas de San Pablo Adentro a los zambullideros del Calima.

Los colonizadores no sintieron el ambiente templado del Tamaná o de Sipí, las abras ardientes de Sapzurro o Acandí, las faldas de las cordilleras que enmurallaban la tierra. Las reservas del Baudó, las

islas de Malpelo o las Gorgonas eran campos de trabajo propicios a catedrales y monasterios, a establecimientos educativos y siembras de toda clase, a pastoreo de ganado, a lanas y cordajes. Sin embargo, la monumentalidad a que era aficionado el español no llegó a desarrollarse en estos lugares por temor a herejes o por asaltos de indios, por la inconstancia de los pobladores o por golillas regionales que creían ciegamente en la eficacia del papel sellado.

Para luchar contra las importaciones clandestinas urgían ciudades en los caminos solitarios, en las vegas de los ríos, en los talones quebrados de los cerros. Para defender los correos de Panamá, de Chile o de Cartagena, pasando por el istmo de Naipí o Napipí, se requería cortar los riscos con aldeas, partir la lejanía con casas y hombres. La complacencia con el paisaje y la pereza de los capataces para romper los farallones con la mancha de los territorios en caso de guerra. Las depredaciones de franceses y portugueses en los caminos de Antioquia y bajo Atrato fueron posibles por el despoblamiento.

Tierras para resistir el empuje de piratas ingleses y bucaneros de Jamaica las había en Cacarica, Pacurundó y en los altozanos de Las Pulgas, en el cañón del río Atrato. En Nóvita sobraban los arrastraderos de San Pablo, Juntas del Tamaná, y San Joaquín, pasos obligados de los que penetraban en nuestra comarca. Con la inversión de parte de los 300.000 castellanos de oro que se producían en la comarca cada seis meses, se habrían levantado fortalezas como las pedidas por Jiménez Donoso en 1780, tras de las cuales el indio indefinido y el esclavo habrían defendido el comercio de los atropellos de tantos que, viviendo en holganza, amancebamientos y bebidas, interceptaban los correos, quemaban la correspondencia real o de los particulares, y se incautaban los intereses del Virreinato o de los adinerados de las minas.

Desaparecido San Andrés y muerta Santa María del Darién; aniquilada San Sebastián de Buenavista y sin valor económico Mandinga y Concepción, el mar Caribe servía para hundir naves que iban a La Española por géneros o a Sanlúcar de Barrameda con intrigas y apetitos. Las olas encrespadas no hacían daño a puertos abrigados como Cartagena o Santa Marta, sino a Zapote, aldea de negros refugiados de todos los puntos del golfo de Urabá, boquete selvático que se alimentaba con "el canto fúnebre de los monos, el desagradable silbido del alcatraz, el monótono caer de los aguaceros sobre las ramas de los árboles, el zumbido de los insectos, el estridente grito de los rayos y el sordo retumbar de los truenos", como escribió en su *Diario* don Joaquín Acosta, en 1820.

En el Pacífico nada valían ni Puerto Quemado, ni San Francisco Solano, ni San Juan de Micay, ni Barbacoas, ni Tumaco. Buenaven-

tura era "tierra inhabitable, calidísima y encerrada por una espesa selva que no permitía el paso de caballos" (Archivo Nacional, s/f), e Iscuandé se presentaba "paupérrima y de pésimos vecinos" (Archivo Nacional, s/f), según dijo de ellas fray Jerónimo Escobar, en 1582. En todas ellas la marea cortaba el avance de los buques para dar paso al hambre, a la escasez de sal y de telas baratas para la plebe de los minerales, hierro para los barretones, y almocafres y perendengues para los naturales.

Como Toro, sobre el Tamaná, "con veinticuatro españoles, indignos de tener vasallos a quien enseñar la fe eran Lloró, Beté, Cajón, Monte Carmelo, Bebará o Bagadó". El conformismo de los habitantes no dejaba salvar los arroyos con puentes, desecar, rellenar. Hacer estos trabajos implicaba arraigarse en el tremedal que crecía en la tierra y el agua, atrás de los barrancos y en los valles de estancias. Para el colonizador del Chocó, el trópico fue una empresa comercial que era necesario explotar con sus hombres y sus circunstancias en beneficio de Europa.

"Los pueblos de más agradable aspecto, de más número de vecinos distinguidos y de comercio más floreciente son, inclusive la capital de Nóvita, los de Tadó y Sipí, de aquella provincia, y el de Quibdó, de la de Citará" (Ciaurriz, s/f). Sin embargo, el virrey Caballero y Góngora, al fijarse en las ciudades del Virreinato, escribe:

> A excepción de las pocas ciudades de primer orden; que tal grado merecen respecto de las del segundo, de mera apariencia en sus infelices edificios, de las del tercero, por la memoria de sus ruinas y vestigios; a excepción de algunas parroquias que posteriormente se han fundado bajo mejores auspicios, todas las demás poblaciones del Virreinato son un reducido y pequeño conjunto de miserables ranchos, chozas y bujíos… (Morales, 1964)

Así eran los poblados del Chocó al final del siglo XIX. Entregados por el Virrey de Santa Fe a los corregidores, se convirtieron en ladroneras de compañías sueltas que formaban el Ejército, en barbacoas de escándalo, robo y cautiverio de clases infelices económicamente. En su seno, tenientes y mandones vendían indios o los repartían, cazaban negros con perros para devolverlos a los amos, o montaban patíbulos a la derecha, a la izquierda, apoyados en Aristóteles y en citas sueltas del Antiguo Testamento.

LOS IMPUESTOS

La tierra "húmeda, pluviosa y desgraciada", que recordó don Juan de Castellanos en una de sus elegías, fue, desde el aparecimiento de Santa María la Antigua del Darién, campo de explotación y rebatiña. Con-

quistadores, corregidores, tenientes de gobernadores y jueces, gentes de exploración y montoneras de soldados usaron y abusaron de la fuerza del poder para sacar, de siervos sin pan y de la gleba sin nombre, tributos que no llegaban a España por la fragosidad del territorio o la codicia de los recaudadores.

Indios de planadas o arroyos, de laberintos o de valles, todos fueron gravados. Para sostener el idilio político de los europeos y la *anchurosidad* de la evangelización los de Quibdó fueron tasados con tres pesos, con dos los de Anserma y Noanamá, aunque obligados a proveer de maíz a los minerales, y a trabajar seis meses para los corregidores. La costumbre de tales contribuciones, que caló tanto en el interior del Nuevo Reino, dio margen, sin embargo, a que Alonso de Hincapié, procurador de Toro, enjuiciase a Melchor Velásquez, el fundador de la ciudad, y a mover la rebeldía de los urabás, tatamas, chancos y coronados, payas y raposos hasta la entrada de 1800. Hombres de behetrías, carecían de hábito para dar regalías exorbitantes a reyezuelos comarcanos.

Los dos y medio patacones anuales que se cubrían por los tercios de San Juan y Navidad; los seis patacones impuestos a los chocós en 1751, lo mismo que a los anaconas y forasteros de la ciudad de Popayán, Buga, Cali, Caloto, en tanto que a los iscuandés, barbacoas y raposos se gravaban con ocho (Ortega, 1921); el contribuir al sostenimiento de la curia con primicias y obvenciones que se extendían a los tenedores de esclavos, provocaron discusiones entre gobernadores vecinos, como los de Antioquia y Citará, y fugas en masa de naturales en Lloró, Domingodó y Chintadó, Caimán y Bojayá, en el Atrato.

Por tantas cargas desaparecieron Santa María, en el golfo de Urabá, Lloró, Buenaventura y los emplazamientos civilizadores de los agustinos descalzos en el Darién panameño. Si ello fue así, no es del todo exacta la afirmación del señor Groot, cuando escribe: "Después de la revolución de 1810, los indios se presentaban porfiadamente ante los corregidores con el empeño de pagar el tributo de su amo el Rey, y muchos de ellos lloraban cuando se les decía que ya no había Rey a quien pagar tributo" (Groot, 1890). Estos indios no debieron ser los pijaos que destruyeron a Neiva y a La Plata, ni los chibchas del Tamaná, en el hoy municipio de Nóvita, que arrasaron para siempre la naciente Sed de Cristo, levantada por los jesuitas.

No se escaparon los negros de esta fiebre de tributos. Nada importaba que viviesen al borde de lagunas palúdicas y entre vapores enfermizos. El mazamorrear en los ríos, que habían ayudado a descubrir y a poblar, imponía un gravamen de un castellano de oro por persona, lo mismo que por comer carne de manatí, tratar con amos blancos, usar montes y maderas, cazar y pescar. A la empresa de la expansión de la

fe y de las ciudades de otros puntos del continente, al cabotaje y al extrañamiento de piratas, debía contribuir con su óbolo, así hubiese llegado en cadenas y en buques hediondos o careciese de un palmo de tierra de los que daban los reyes a quienes le servían al imperio.

El derecho de mazamorreo, aunque lo pagaba la clase más miserable de los chocoanos, para emplear una expresión de don Juan de Aguirre, último gobernador de España en nuestra comarca, era para libertos, blancos y mulatos y gentes libradas de cuadrillas, o sea, aquellos infelices que, acabando de salir de la esclavitud, continuaban el ejercicio de extraer el oro y no alcanzaban a tener cinco esclavos para llamarlos mineros (Ortega, 1921). En el quinquenio de 1805 a 1809, los de barrancos, rancheríos y congostos, trabajando con las uñas, produjeron 3.684 pesos, que servirían para sostener las milicias que intimidaban a los negros y contenían a los indios en sus movimientos defensivos.

Los quintos y cabos de 1754 montaron a 1.315 castellanos y ocho granos de oro, sin contar 733 castellanos y nueve granos de tributo. Las ramas de papel sellado, alcabala de cuatro por ciento, aguardiente, media anata y tierras, produjeron en el año citado 2.366 castellanos, once y tres cuartos de granos que fueron avaluados en 8.826 de oro, o sea, 17.656 patacones. En 1778 y 1779 se llevaron a Bogotá 11.985 pesos, once tomines y tres cuartos de granos, sin dejar de pagar los gravámenes "en el interior, al tiempo de la recolección de consumo de los frutos, en el comercio de una Provincia a otra, y en la exportación de puerto a puerto por las aduanas, a los que se agregaban otros derechos municipales que se exigían en los cabildos de las ciudades y villas" (Boletín Historial, 1916).

Sobre la hacienda regional recayeron medias cuotas de empleos, epavas, multas, tributos, comisas, retenciones, ventas de oficios, balas, temporalidades, pulperías, aguardiente, tabaco, pesca de perlas, lanzas, papel sellado, alcabala, diezmos y primicias, almojarifazgos, sisas y armadas de barlovento. No hay que olvidar los pechos por saldo, naipe, pólvora, la amonedación de oro y plata que embarazaban el comercio interior, las gabelas por toneladas, cacerías y derechos de importación que incidían sobre el comercio exterior.

El más gravoso de todos estos impuestos fue la alcabala. Caía sobre indios y españoles, sobre bienes raíces, mercancías y actividades comerciales. Multitud de artículos quedaban bajo ella. "Los que producía la pequeña industria de los pobres y por los que no se había pagado antes; se comprendían muchas cosas que hasta entonces se habían juzgado exentas" (Archivo Nacional, s/f). Alcabala y estancos de aguardiente y tabaco dieron origen a una costosa policía de vigilancia que abusaba donde aparecía, injuriaba, chantajeaba, ultrajaba a

las mujeres, incendiaba haciendas enteras o maltrataba a las personas que tenían la desgracia de padecer dichos tributos.

Las disposiciones sobre estancos de aguardiente afectaron al Chocó en grado sobresaliente. Se restringió el sembradío, subió el precio de la miel y se extinguió la venta de anisado. En 1810 habían desaparecido los cañaduzales de muchas regiones como los de Nauritá e Ichó, hasta el punto de comprarse un frasco de miel por un castellano de oro, lo que estimulaba la fabricación de aguardiente de contrabando, según cuenta el gobernador Ramón Diego Jiménez en uno de sus informes (Archivo Nacional, s/f). El cierre de los estancos desparpajó a los cargueros del Tambo, La Brea y Calima, que ganaban tres patacones por cada tercio arrastrado en los istmos y montañas.

A los traficantes o mindalás se les imponía un real en Andágueda por los víveres que introdujeran para el sostenimiento de los pueblos. El comerciante de Citará, Nóvita y Sipí daba el estipendio de un real por cada cerdo, y medio real por el uso de las balanzas oficiales. Las tesorerías de los puertos de Bagadó controlaban los efectos que entraban del Cauca por Chamí, en tanto que la de Citará, con vigías y ayudantes, producían, en tiempos del virrey Solís, cien pesos mensuales por las ropas y tercios que venían del Reino de la sabana de Bogotá o de los puertos de El Callao.

Además de los impuestos por el peaje y cruce de los ríos, estaba el gracioso donativo per cápita que cobraba Popayán. De tantos tributos que se echaban en guerras ultramarinas, en afianzamiento de monarquías, en quemar herejes, en armarse contra turcos, en atuendo de virreyes y en sueldos de oidores, en perseguir sobre los mares goletas de contrabandistas, solo quedó el grito de "viva el Rey y abajo el mal gobierno", dado por los esclavos del Patía, cuarenta años antes de que lo usaran Galán y sus hombres en el oriente de Colombia.

Terratenientes y comerciantes de anzuelos, trompas y agujas, cargueros, bogas y peones, no estaban en condiciones de sostener un tren de gabelas como las señaladas. Alimentados deficientemente, mal vestidos y peor alojados y sometidos a un régimen político centralista que impedía el desarrollo de las Provincias, el Chocó tenía que sublevarse en busca de la revisión de sus recursos, doblar la producción de "caldos", hacer más hombre al esclavo, más prepotente al rico, y brindar oportunidades insospechadas a todos los que acampasen en su suelo.

LA EDUCACIÓN

Una de las causas del atraso y pobreza de los habitantes del Chocó fue, hasta 1810, la falta de conocimientos adecuados en ciencias y artes que permitieran a la comunidad preparar las producciones espontáneas que brindaba la naturaleza. La metrópoli se había hecho sentir

en la entrega de los terrenos llamados realengos, en el hostigamiento de los indígenas errantes, pero nunca en el desarrollo de las industrias que tanto se necesitaban. La *madre patria,* en nuestra región no buscó jamás la causa del estancamiento comarcano, ni menos la técnica de trabajo apropiada para el ensanche de la factoría.

"En un mundo de preciosísimas producciones que utilizar, de montes que allanar, de caminos que abrir, de pantanos y minas que desecar, de aguas que dirigir, de metales que depurar" (Giraldo, 1954), como apuntaba el arzobispo-virrey, nadie enseñó a "observar la naturaleza, ni a manejar el cálculo, el compás y la regla, ni tampoco métodos para discutir y entender el ente de razón, la primera materia, y la forma de la substancia" (Hernández, 1947). Ni ciencias exactas ni especulativas conoció el pueblo. La armonía del conjunto estaba ceñida a normas, sistemas y procedimientos inadecuados para aumentar la población, la baja productividad de los comerciantes y conjurar el hambre que mermaba vigor a la comunidad.

Nadie preguntó, por ejemplo, si la pala y el arado eran más convenientes que las manos peladas o las coas en las faenas agrícolas, o si el carguío en la espalda de los esclavos rendía más que las ruedas o los animales de tiro. En una comarca de alta temperatura y de humedad, que dañaba el cuero y pudría los metales, los colonizadores no pensaron en dominar el ámbito que los sustentaba, ya con el abecedario, o bien con normas económicas que produjesen ingresos aceptables. En Barbacoas o La Concha, en Carmelo o Los Tres Brazos de la Santísima Trinidad, el español excitó las posibilidades chocoanas, a caballo de los nativos que padecían por la voracidad del capitalismo.

Sin puertos los mares, y las selvas sin caminos; sin pueblos los ríos, y los montes sin cultivos; ociosos los canales, y la parte social y humana empecinada en inversiones ruinosas o escasamente rentables, la provincia de los chocós tuvo por denominador común la ignorancia que abarcaba la solución de los problemas del campo, de los centros urbanos, el gobierno, la propiedad territorial, el mercado y el comercio. La reforma de la estructura, el logro de iguales oportunidades para todos estaba en la letra pura o en su espíritu, en el libro revisado por censores, pero siempre capaz de dar un nivel de vida más armónico con la dignidad de los americanos.

La instrucción libresca que se proporcionaba en las grandes capitales, nada tuvo que ver con el Chocó. Las escuelas privadas y hogareñas que se establecían a diario en otros puntos del virreinato; las creadas por cabildos y dirigidas por seglares, de que habla la *Novísima recopilación de leyes de España,* no se asentaron en nuestro medio. Con estos instrumentos se habría fomentado

> […] la perfecta educación de la juventud en los rudimentos de la fe católica, en las reglas del bien obrar, en el ejercicio de las virtudes, y en el noble arte de leer, escribir y contar, cultivando a los hombres desde su infancia y en los primeros pasos de su inteligencia, hasta que proporcionen en su vida para hacer progresos en las virtudes, en las ciencias y en las artes. (Bohórquez, 1956)

El cuadro de la incultura regional debió de ser tan alarmante que, en 1744 se publicó una Cédula Real con miras a elevar la sabiduría de los que transportaban caudales, pagaban derechos de embarcaciones menores o por hacer contratos con los blancos. Para la alta clase, bastaba saber que a la plebe se le enseñaban las oraciones del cristiano, y que se la obligaba a confesar sus pecados en las festividades de los santos que reposaban en los minerales. Leer y escribir sobraron. Las notables artes de leer, escribir y contar fueron reputadas como actividades perniciosas, o motivos de desobediencia o de pérdida de tiempo. Es cierto que desde 1503 se prescribió a los gobernadores la enseñanza de las primeras letras al indígena.

> Otrosí, mandamos —decían las instrucciones a Ovando— que luego haga hacer en cada una de las dichas poblaciones e junto con las dichas iglesias, una casa en que todos los niños que hubiere se junten cada dos veces para que allí el dicho Capellán les muestre a leer e escribir, e santiguarse, e sigan la confesión o el *pater noster* o el *Credo* e *Salve Regina*. (Gómez, 1961)

Hasta 1803, estos deseos de los reyes no se realizaron en nuestra tierra. El olvido de la lengua nacional que se buscaba trató de hallarse en Lloró y Quibdó con escuelas de primeras letras pagadas por los escolares, caciques, gobernadores y mandones de los caseríos señalados. La guerra de la independencia cortó el plan propuesto por el visitador Carlos Ciaurriz.

Por el golfo de Urabá las letras se enfrentaron con serios obstáculos. Los agustinos, entre otras comunidades, con celo apostólico y dedicación insuperable, se propusieron aprender la lengua de los cunas para administrar más tarde, con provecho, los santos sacramentos. En tarea tan prolija no se olvidaba el castellano, que servía, entre otros menesteres, para mantener la distancia entre españoles y nativos, sostener la tutela sobre el indio, y oponer, como barrera, el dialecto aglutinante de los darienistas contra la rapacidad de los aventureros.

Los indios nobles, sin embargo, tuvieron colegio en Toro, es los finales del siglo XVIII. La escuela, que nació convertida en resguardo, se extinguió dejando cansancio en los recogidos y vagas noticias católicas. Al final, la indiada regresó a luchar contra los opresores, que se

parapetaban en una moral acomodaticia, en un rango social dudoso y en una economía inestable con la que se humillaba constantemente a chancos y coronados, totumas y chocós.

Si la nobleza americana gastó cátedra de lectura y escritura, aritmética elemental, latín y gramática, los demás componentes sociales, en montoneras y bohíos, recibieron prédicas morales para alcanzar el paraíso. Así, en Supía y Marmato, Dagua y cabo Corrientes. Por lo superficial de la enseñanza, leles y mohanes, sin entender la razón de los diezmos y tributos que pesaban sobre cerdos, lechones y palomas, quemaron y asolaron y regresaron a sus antiguas ceremonias. Como en la costa del Pacífico, en 1646, en el Darién hubo mártires descoyuntados, sacerdotes atados y atravesados con lanzas, funcionarios sagrados carbonizados y estropeados, pastores degollados y *ludibriados* por bebedores, hechiceros y brujos sopladores (Arcila, 1951).

Americanos enemigos del trabajo admitieron la esclavitud del africano y elaboraron racionalizaciones específicas para justificar su papel de amos, amparados en la piel, la religión y la política, y en resabios burgueses. Poder, riqueza, bienestar —se decía— deben vedarse a gentes de color. El negro, para los grupos encumbrados, carecía de inteligencia, aplicación, buen carácter, cuando no aparecía como desmoralizante y peligroso en medio de la sociedad. No convenía, pues, alfabetizar a los mineros que se habían traído como cimiento del orden económico.

Los africanos, con todo, sin habituarse a su posición, solicitaron escuela.

> Desearon modificar el atraso de la Provincia vecinos de Nóvita, para lo cual se dirigieron al Gobierno central, en 1802, para que se les proveyese de escuelas primarias en donde sus moradores e indios aprendieran la religión y las letras y las prácticas estatales. (Nieto, 1955)

La petición no fue atendida. El pueblo llano, la cabeza servil, debía asimilar las costumbres de sus superiores, y conformarse con los sentimientos y creencias que se les infundía entre martirios y evasiones.

Los días coloniales chocoanos transcurrieron sin luces en minería y agricultura, en cabotaje e industrias caseras. No hubo telares ni ruedas ni caballos ni buques. Fuera del monopolio de los metales y de las tierras ribereñas, primó, por aquel tiempo, la ley que se violaba por los superiores del Gobierno, o que se hacía sentir con todos sus rigores en los tumbaderos y entables. Crecer, fabricar y transportar no fueron lecciones que se dictaran en nuestra comarca, como sucedía en Bogotá, Quito o Buenos Aires.

Ni pastoreo ni obraje ni orfebrería ni corrales. Ni cueros ni trapiches ni cultivos de café, algodón o cacao. La penetración a lomo

de hombres o en embarcaciones primitivas, no podía ampliar el porvenir. Los yacimientos de plata y cobre, la pesca en grande escala, la búsqueda de raíces y de palos tintóreos, no florecieron por las antipatías de las castas dominantes. Lo mismo ocurrió con la habitación, puertos y geografía urbana. Tal vez los señores desconfiados y recelosos que manejaban el territorio y que se combatían entre sí pensaron que hombres nacidos en manantiales y tierras vírgenes debían aprender a callar y a obedecer para sostener de esta manera el equilibrio del Virreinato.

Pero la vitalidad de los caídos estaba en su hermetismo, en su frugalidad, en los segmentos que integraban su mundo. Las viejas esencias de la libertad estaban en el temple de los ríos, en los indios, en los moldes del payanés que creía en la rebelión, en la contumacia de las botas libres, en la individualidad del africano. El pasto espiritual que faltaba en el pueblo y que había pedido en repetidas ocasiones don Carlos de Ciaurriz, empujaba a los bárbaros a ver el mundo con sus propios ojos, y a aceptar, contra el Estado, que los había degradado, vendido, jugado y traicionado, la acción punitiva de la violencia que se sentía llegar de cien puntos diversos.

LAS CLASES SOCIALES

LA NOBLEZA

Los empleados del Virreinato en el Chocó constituyeron la nobleza. No fue la tal originada en la sangre o en títulos del soberano, pues, Ots Capdequi, investigador de estos asuntos, dice a propósito:

> Ni siquiera las primeras noticias llegadas a la Corte del hallazgo extraordinario de unas islas misteriosas que el destino había interpuesto en las rutas marinas del primer Almirante de las Indias, hicieron mella importante en el ánimo de los gobernantes ni lograron provocar el entusiasmo de las clases sociales aristocráticas. (Ots Capdequi, 1941)

Lo preclaro de tantos buscatesoros fueron los gajes otorgados, gracias a los tiempos que se vivían, a la sicología del pueblo español y a la índole colonizadora de las tierras americanas.

Estos empresarios, al mezclarse con otras razas claras, produjeron la jerarquía del territorio. Debajo de ella quedaron adelantados, conquistadores, descubridores y pobladores ultramarinos, aunque "fuesen hijosdalgo de Indias", como reza la Ordenanza 99 dada por Felipe II. Estas nuevas familias avasallaron los comandos y ventajas para fomentar, a su manera, el avance del país que poblaban y cultivaban en forma ilógica y anormal, o bien entre tensiones y torturas que producían la inestabilidad, la confusión y la anarquía en el empleo del esfuerzo y de los recursos disponibles.

Tasando precios y controlando champanes; organizando arriendos y monopolios o suministrando ornamentos para las iglesias; vigilando el cumplimiento del decreto que concedía permiso al Darién para comerciar con La Española; pesquisando contrabandos de plata, oro, monedas, esclavos, armas y guanines conforme a la ordenanza de 1504; o pensando en diezmos señalados en la Cédula de Talavera del 6 de julio de 1540, los delegados de los reyes se dividieron la tierra. Poya y Tatamá, Noanamá, Citará y Baudó los vieron en todos los puntos cardinales engrosando su patrimonio, sin importarles los juicios de residencia, las cárceles o los dictámenes adversos contra su honestidad que lucharía por obrar en armonía con la moral del cristianismo.

Aunque no trabajaban físicamente, nunca descansaban. Cuando se concluía una cuestión, aparecía otra. Si no era el tributo indio, era el recaudo de la bula de la Santa Cruzada para allegar fondos para vencer a los infieles. Reposando el ánimo, se entraba en quintos reales derivados de plata, oro, plomo, estaño, azogue u otro metal. Españoles hubo para examinar documentos relacionados con la consecución de esclavos, otear costas, etc. Al cansarse de esto, soñaban con pensiones y repartimientos lejos de la manigua, o con olivares y viñedos en la tierra natal, ya que en este refugio el vino escaseaba con frecuencia, la carne, cuando había, se alteraba, la sal se corrompía, las botas y las lanzas se llenaban de moho, y el calor y las plagas no permitían soñar en cosas grandes.

Por el cobro de tributos varias veces; por venalidad; por especulaciones con artículos de consumo; por deportaciones de indios; por abusos de autoridad al aplicar las instrucciones de los reyes, de 3 de octubre de 1558, donde se ordenaba "a españoles, indios y mestizos vagabundos juntarse y poblar" (Puga, 1878), para contribuir de esta manera a la grandeza de la colonización, ociosos y vagos que vivían del juego, sin casas de habitación ni domicilio fijo; los desplazados de ladroneras y montañas; los que habían olvidado los oficios aprendidos en la madre patria, además de indios y negros, odiaron a esta clase que derivaba su ingreso del ejercicio de gentes que, sin alimento, metían sus humores, sus enfermedades y su alma en los huecos de los canalones, en los maizales, o encorvaban las uñas en la extracción de raíces, cáscaras y frutos.

No menguaba en nada la valía del empleado la consecución de las prebendas por dádivas o compras. Entre los que comerciaban caseríos aparecen alguaciles mayores y alféreces mayores, escribanos de gobernación y escribanos de cabildos, escribanos públicos y del número, y escribanos de minas y registros, y jueces de la real hacienda. Caudillos, justicias, procuradores y mayordomos, fiscales que no fiscalizaban, protectores de indios que no protegían, tenientes y go-

bernadores, cierran la lista. Con el sueldo se les repartían solares y tierras de estancias, como las que dio, en 1535, Alonso de Heredia y que historia Castellanos: "Señalan plazas, calles, pertenencias, / al norte, sur, oriente y al ocaso".

Esta era la nobleza que en los días soñados —llegada de un virrey a Bogotá, exaltación de un príncipe al trono, nacimiento de un infante— vestía pantalón a la rodilla y largas medias, zapatos con hebilla, casaca larga, abierta en los costados y mangas ajustadas, chaleco lujoso largo por delante, capa española, joyas y adornos. Los vestidos de paño de Segovia o de Béjar se dejaban para lucirlos en España, en donde, al calor de vinos de La Mancha o del Reino de Sevilla, se pudieran entonar canciones castellanas o gallegas, andaluzas o aragonesas impregnadas de fuerza como la raza misma.

LOS TERRATENIENTES

De brazo con la nobleza comarcana caminaron los que habían alcanzado las tierras desde 1513 en adelante. Las razones de entregar la comarca a descubridores y pobladores las resume la Ley 1ª, tít. 12, lib. 40., de la *Recopilación,* con las siguientes palabras:

> […] porque nuestros vasallos se alienten al descubrimiento y población de las Indias y puedan vivir con la comodidad y conveniencia que deseamos, es nuestra voluntad que se puedan repartir y repartan casas, solares, tierras nuevas en los pueblos y lugares que por el gobernador de la nueva población les fueren señalados haciendo distinción entre escuderos y peones y los que fueren de menor grado y merecimientos, y los aumenten y mejoren atenta la calidad de sus servicios para que cuiden de la labranza y crianza. (Ots Capdequi, 1941)

La venta de las tierras, llamadas "vacas" por el Gobierno, y las ordenanzas mineras, afianzaron el prestigio de los terratenientes. Pregones como los de Sevilla, en 1511; concesiones y capitulaciones con vasallos excepcionales y cédulas como las de 1504, 1511, 1529 y 1619, reafirmaron la voluntad de poderío de una casta que nacía con esclavos, y, con parrafadas e influencias, corría sobre los Andes y era dueña de todos los riachuelos de la costa.

Lo aleatorio del producido minero, y los gastos de sostenimiento, llevaron a la Corona a arrendar o vender sus minas ricas o de nación. Españoles, americanos e indios podían conseguir estos entables pagando al fisco el quinto correspondiente. No debían ser mineros los ministros, gobernadores, corregidores, alcaldes mayores y sus tenientes letrados, ni alcaldes ni escribanos de minas, porque, además de mantener una zona neutral en los conflictos, tenían ellos una cuota mensual que salía del forcejeo de los humildes que, en ocasiones, ni

reían ni lloraban, sino que se daban como animales inferiores en el fomento de la inmigración.

Así nacieron los grandes magnates de la costa. Los Tenorios, en Micay, Naita, Mechengue, Aguaclara, Chuare y Santa Bárbara; los Mosqueras y Arboledas, amos de Timbiquí y de gran parte del alto Chocó; Francisco Parada, fundador por segunda vez de Iscuandé y dueño de Sanabria; los Córdobas y Palomeques, poseedores del bajo Atrato; los Palacios, de Cértegui; los Orobias, de Guapi; los Olayas, de Tapaje y Sanquianga, Satinga y Aguacatal, Nerete y Pulviza; Angulos, Sarmientos, Castillos y Albanes que empuñan el poder en Telembí y sus afluentes. Con ellos se extiende la esclavitud de los africanos hasta Quito y Panamá, abarcando las sierras de Naya, Yurumanguí, Raposo, Calima y Cajambre, pueblos y caseríos donde ejercieron autoridad ilimitada los agentes de Pedro Agustín de Valencia y Sebastián Lanchas de Estrada.

La vida del terrateniente está contada en multitud de documentos por viajeros e historiadores. Sirvió para completar el descubrimiento de la comarca, para trazar los primeros caminos, para avivar el descontento contra España, especialmente entre indios y negros. Casi siempre se caracterizó por la dureza contra los esclavos, por fricciones con otros mineros, por la burla al tesoro público, por sus costumbres disolutas. Al terrateniente se debe el mestizaje racial que comenzó con el indio y se desparramó más tarde sobre la raza africana.

EL SACERDOCIO

El Chocó, tierra de contradicciones, padeció, hasta 1810, lucha de clases, de sentimientos y aspiraciones. Divergencias por impuestos, esclavos, privilegios y jornales; choques y fricciones por una economía sin saldo favorable para proyectarse sobre el Virreinato crearon grupos que se aniquilaban por gajes lejanos o por simples caprichos de los colonizadores.

El papel preponderante de la curia, que buscaba en nuestra región extinguir la magia, el tótem y el fetiche en negros e indios, se vio deslustrado por el demonio de las ambiciones. La riqueza mineral, la codicia de los capitalistas de otras regiones, el deseo del clero de otros sitios que anhelaban disfrutar de los curatos, hizo nacer la malquerencia contra los misioneros. Los primeros en sufrir el choque de fuerzas extrañas fueron los candelarias, que abandonaron el bajo Atrato en 1636. Bucaneros piratas y negociantes, que conculcaban las reales disposiciones al trasegar por el gran río, impusieron la necesidad de su retiro. Años más tarde, franciscanos y jesuitas hicieron otro tanto por la defensa de la vida.

En 1689 dejan el país los jesuitas. Comprendiendo que servían de obstáculo a la expansión de las oligarquías seccionales, se marginaron

en las selvas del Amazonas. De ahí en adelante desaparece el convento de Toro, y vuelven las tribus que se domesticaban con la doctrina oral al vagabundaje y a las fallas culturales anotadas por fray Juan de Quevedo en la silla episcopal de Urabá, creencias y supersticiones descritas minuciosamente por fray Pedro Simón en el tomo I de sus *Noticias historiales*.

La curia se enfrentó a la selva y a los naturales que creían en deidades que atraen el rayo y la lluvia, aumentan la caza y la pesca, desbordan los torrentes, dan o curan las enfermedades y alimentan los cultivos. Después luchó con los altos empleados, con gobernadores que embarcaban frailes a Cartagena o los encarcelaban, como procedió Carlos Alcedo y Sotomayor con el franciscano Juan José de Córdoba, en 1681. Representantes del imperio, como se creía el sacerdocio, no podía dejar violar sin querellas ni algazaras las instrucciones impartidas a Nicolás de Ovando en 1504, ni las voces de Alcalá de Henares y Zaragoza en 1503, ni menos las ordenanzas de 1554, que buscaban la grandeza interior de esos que se consumían bajo tercios de cuatro arrobas sin más alimento que plátano y harina de maíz.

"La iglesia española en la Colonia —dice Eduardo Mendoza Varela—, si exceptuamos breves intervalos, no fue tan solo un Estado dentro del Estado, sino un gobierno por encima del mismo Gobierno" (Mendoza, 1963). Por esta razón, los doctrineros acusan a los gobernadores por retención de sueldos. Así lo hizo el presbítero Luis Antonio de la Cueva, en 1672. Después de demostrar al juez de residencia que tenía permiso de la Audiencia de Santa Fe para enseñar a los indios de Noanamá y el Raposo, San Lorenzo de Supía, Paya y Citará, enumera los riesgos vencidos en las provincias citadas, su valentía de fundador de Cajamarca, y poblador de Tatamá y Noanamá, para concluir pidiendo el pago de sus servicios como plantador de la fe entre bárbaros que servían a militares en zonas de provincia.

Por minas también hubo jaleo. En Santa Bárbara de Iscuandé se acusa al sacerdote Francisco Rugi, de la compañía de Jesús, por "llevarse los indios con ciertos pretextos de que les quiere enseñar la doctrina, para, en el río de Timbiquí, servirse de ellos sacando oro" (Pacheco, 1955). Sacerdotes mineros fueron Francisco de la Parra, de Santa Bárbara de Nóvita; Clemente Miranda, de Yalí; Rafael Antonio de Cerezo, de Nóvita y Tadó. En esta empresa rivalizaban con alféreces, maestros de campo, descubridores y colonizadores que se repartían la comarca. "Para detener la ambición sacerdotal —decían los seglares— era necesario providencias como las empleadas en Nueva España, en 1533, antes de que la tierra toda fuese de la curia, como había ocurrido en Méjico de 1570 en adelante" (Bargalló, 1855).

Litigios hubo entre religiosos por jurisdicción, minas, manejo de caudales y esclavos, incumplimiento de capitulaciones de entradas y funciones, diezmos y primicias. Hijos de su época, amaron el oro, el énfasis, la fuerza. "Dedicados a su negocio", según Francisco Silvestre; "con vida licenciosa, y desarreglada hasta convertir el ministerio de edificación en ministerio de perdición" (Groot, 1890); "pobres y sin letras, lo que los obligaba a hacer cosas indecentes a su estado" (Álvarez, 1955), cumplieron, sin embargo, su tarea en lo social, político y económico. En la vida chocoana se les halló acondicionando los hábitos, las ideas y la sicología del pueblo, dando normas y estilos, participando en fiestas públicas y privadas y haciendo obligatorio lo que acrecentaba su poder. Para conseguir lo que deseaban lucharon públicamente contra comerciantes y pobladores, amos y mineros, potentados locales y representantes de España, contra jerarcas de la Iglesia y clero llano, con indios, feligreses y negros, contra todo lo que estorbaba el logro de sus aspiraciones.

EL INDIO

La situación social de los nativos era calamitosa en los comienzos del siglo XIX. Hasta 1661, el reconocimiento de la autoridad del Rey provocaba, en Citará y Tatamá, guerrillas armadas, pactos y compromisos de no agresión, que se incumplían con frecuencia. El rancho indígena se vio en las cabeceras de los ríos y en los picos de las cordilleras, en todo lugar que estuviese a salvo de perros caníbales que ganaban sueldos, y de hombres que cobraban impuestos para las instituciones españolas.

Sería un error negar que la acción evangelizadora del sacerdocio no melló asperezas ni costumbres de los naturales. En 1780, Juan Jiménez Donoso los halló "dóciles y simples en su modo de explicarse y de portarse, viviendo sin fausto y sin ambición, adictos siempre a bebidas embriagantes cuyo desorden degenera en lujuria y a veces en supersticiones" (Ortega, 1921). Empero, la dureza de la vida que soportaban los hacía huir de los pueblos del Tigre y Tarena, Cacarica, Calidonia, Cupica y Lloró, Pavarandó y Murrí, y someterse a permanecer en despoblados y costas inhóspitas, en cejas de montes sin caminos o en barrancos de tres varas.

Cerca de las ciudades ejercía oficios varios. Cuando se le arrebataba la parcela, entraba el indio a trabajar en los montes de los corregidores por seis meses, para recibir en pago, menudencias. "En algunas provincias del Chocó —dice un autor— y especialmente en la de Tatamá, se les llegó a tiranizar obligándolos a llevar cargas a cuestas por ásperas montañas, o por agua en canoas, mal comidos y peor tratados y pagándoles su trabajo con géneros y mercancías que con

frecuencia les eran inútiles y siempre se las daban a precios exorbitantes" (Arboleda, 1948). El carguío indígena más común se llevaba a cabo de San Juan de Chamí al puerto de Andágueda, en diez o quince días, empleando tres o cuatro naturales en la conducción de tercios que exigían siete u ocho trabajadores. No llevando alimentación por la imposibilidad de portarla, tomaban los cargueros para su nutrición de los fardos que conducían, gastos que se les elevaba en cantidad de precio, viniendo al fin de la jornada a ganar poco o nada, o a quedar comprometidos a hacer nuevos viajes que esclavizaban para siempre.

En todo esto se incumplían las leyes, especialmente la 6ª, 7ª, 8ª, 9ª y 10, tít. 10, libro 60, que prohibían hacer de los naturales bestias de carga, así lo consintieran. Con el pago de jornales en las formas citadas, se violaban las leyes 2ª y 3ª, tít. 10, libros 40 y 50, para no recordar cédulas, provisiones, pregones y ordenanzas que salvaguardaban su prestigio de súbditos de España.

El miedo a la matrícula; el ser bestias de carga; el robo de sus mujeres e hijas, acción condenada por la reina Isabel el 3 de agosto de 1533; el temor al cristianismo, que decía una cosa y hacía otra; el permanecer en pueblos fijos y vestidos y hablar en castellano; la represión de sus bebezones y sus dioses, estimularon, primero, el odio al peninsular o al blanco en general, a los mestizos y criollos, negros, zambos y mulatos, y, después, en forma abierta, la guerra sin cuartel.

EL NEGRO

La base de la pirámide social estaba formada por negros que valían menos que los indios. Esclavos como los moros, sus descendientes estaban sujetos a los sufrimientos del titulaje. En las ciudades o en los campos eran bienes terrenos de otros hombres, cosas como el ganado o los cerdos, brazos para explotar o sembrar, bueyes que servían solo para construir heredades de poderosos y letrados.

Jurídicamente todo el mundo podía conseguir piezas de ébano. Mayores o menores de edad, varones y hembras, capaces e incapaces, nacidos o por nacer, americanos o españoles europeos, seglares o eclesiásticos, civiles o militares, nobles o del fuero común. Al feto se le conseguían siervos para cuando pudiese gobernarlos. Para ser amo en tierra firme, bastaba con nacer vivo, respirar veinticuatro horas naturales, tener forma de hombre sin miembros de bestias, ser bautizado antes de que muriese. La Ley XVI, tít. VI, partida VI, lo disponía de esta forma.

Comprado con oro sellado, tejos, oro en polvo o plata pura, lotes de tabaco, azúcar, cacao, arroz, maíz, raíces, carnes o plátanos, se le marcaba en la espalda, cadera o pecho, con letras o señales de los amos. Esta costumbre había sido corregida por Carlos III, el 4 de

noviembre de 1784, pero en el Chocó subsistió hasta 1800. Para inutilizar las marcas de carimbar en nuestro territorio no habían valido rebeliones africanas, desórdenes pueblerinos, el labrar silencioso en minas y sementeras, el oro levantado en todas partes.

El africano soportó castigos excesivos. Por el robo de una esperma (Posada, 1935), fugas que se castigaban con heridas que se cauterizaban con ají, fuego y sal, o con collares de hierro que se soldaban sobre el cuello, además de los celebrados perros de presa, cepo y látigo, los grilletes y las marcas, el pregón, el tumbadero y las campanas, los cortes de orejas y narices, piernas y corvejones. Por algo se decía "que la cabeza servil carecía de derechos".

Lo inhumano de los superiores condujo a los africanos a toda suerte de locuras. Se paralizaron las minas y las siembras, o se buscaba con ahínco la carta de rescate, miraje ilusorio si se considera que la tal valía de tres a quinientos patacones que, si se recogían en las faenas de los días de fiesta, con limosnas y regalos, el amo recibía el dinero y retenía la libertad. Cuando el esclavo demandaba, si se atrevía a ello, el señor negaba haberlo recibido o confesaba diciendo que el manumiso se lo había robado (Rojas, 1922).

En gran número se registraron suicidios por temor a la esclavitud, y asesinatos cometidos por negras en las personas de sus hijos para librarlos de la coyunda futura. En todas partes se vieron negros que pedían ser vendidos a nuevos amos para procurarse vestidos, alimentación y medicina; concubinas que malparían a consecuencia de los castigos; amos que maltrataban a sus siervas para provocar los abortos; infelices, en fin, que mataban a sus superiores ante la imposibilidad de trabajar como muchos para sostener grandes familias.

Para el español que no trabajaba, el esclavo no debía tener otro Dios que su amo, y a él tenía que entregarle el fruto de sus inquietudes. Con hambre física; desnudo; aislado de sus hermanos en raza; en habitaciones lacustres, insuficientes y malsanas; sin medicina; sin poder abrazar profesiones que lo libertase de los zambullideros; peón de canoas, pescador y cazador; sin poder tener a su servicio otros seres que le ayudasen en sus faenas cotidianas; prohibido de casarse con razas claras, asistir a diversiones de españoles o de indios, llevar armas, andar de noche, comprar en villas y mercados; utilizado como moneda en los juegos o como dinero para saldar compromisos comerciales; construyendo pueblos, levantando iglesias, fabricando cárceles, dotando al sacerdocio del sínodo tasado, pero sin disfrutar de sueldos ni solares, caballerías o peonías, llegó a 1810, fecha en que empezó a variar el ritmo de las instituciones del Reino, y con estas, su existencia.

LA MASA FLOTANTE

La masa flotante de la población del virreinato, estaba formada por gente ociosa "y como tal aplicada a la rapiña y hurtos y otros delitos consiguientes en estos" (Giraldo, 1954), escribió un día el mariscal de campo don Antonio Manso y Maldonado. Entre tantos americanos y europeos pueden situarse a negros e indios que buscaban, al calor de las contradicciones económicas, políticas y sociales, evadirse del gobierno que emanaba de España.

El cuadro debió ser inquietante, si nos atenemos a las consideraciones del arzobispo-virrey, que dice:

> Se ven fertilísimos valles, cuya abundancia pide la mano del hombre, más para recoger que para trabajar; y, sin embargo, se hallan yermos y sin un solo habitante, al mismo tiempo que se pueblan las montañas ásperas y estériles de hombres criminosos y forajidos, escapados de la sociedad, por vivir sin ley ni religión. Bastaría delinear un abreviado mapa de la población del Reino para que se conociese la confusión y desorden en que viven estos montaraces hombres, eligiendo a su arbitrio y sin intervención del Gobierno, ni de los jueces subalternos, el lugar de su retiro, tanto más agradable para ellos cuanto más apartado de la Iglesia y de su pueblo. Esto nace de la antigua y arraigada libertad de huirse los unos de los otros para poder vivir a sus anchas y sin recelo de ser notados en sus infames y viles procedimientos. Los hombres medianamente acomodados se llaman aquellos que por falta de providencias precautivas de la demasiada agregación de tierras en un solo sujeto, han podido a viles precios adquirir inmensos terrenos en que por lo regular tienen como feudatarios a los de inferior fortuna. Los primeros perseveran más arraigados a sus posesiones por la ganancia que reciben de sus esparcidos domésticos; pero estos, que forman el mayor número de habitantes libres, hacen propiamente una población vaga y volante que obligados de la tiranía de los propietarios, transmigran con la facilidad que les conceden el poco peso de sus muebles, la corta pérdida de sus ranchos y el ningún amor a la pila en que fueron bautizados. Lo mismo tienen donde mueren que donde nacieron, y en cualquier parte hallan lo mismo que dejaron. (Giraldo, 1954)

Gentes alzadas, como las del Sinú y Cartagena, descritas y apaciguadas por Antonio de la Torre y Miranda; negros dispersos en el golfo, Cana y Panamá; africanos huidos por ríos y quebradas que paraban en istmos donde inquietaban con sus rapiñas y depredaciones; indios confinados como los de Cacarica que, al llegar a Juntas del Tamaná, se volvían vagabundos amparados por los montes; barbacoas escondidas y lejanas, como las que vio Alonso de García en la Villa de Anserma (Ortega, 1921); ociosos y vagos que vivían del juego, sin casas de habitación ni domicilio fijo; hombres enojados con la Corona, porque,

habiendo olvidado los oficios aprendidos en Europa o América, eran obligados a alquilarse en los trabajos diarios, recibiendo el jornal que mandaba la Ley 1ª, tít. XII, libro VI de la *Recopilación*, desearían acabar con "la dureza y rapacidad de los agentes del Gobierno, con las arbitrarias detenciones y reconocimientos en los tránsitos, con las dificultades de obtener pronta justicia rebajando los costos de los pleitos, y dar fin al engreimiento de los ministros y jefes superiores que odiaban a los naturales" (Banco de la República, 1960).

Entre esta masa flotante pueden incluirse a piratas y bucaneros que visitaron la comarca. El oro de Cana, Quibdó y Antioquia propició estas incursiones. Sir William Paterson y sus acompañantes en 1698 no deben colocarse en esta lista, pues el inglés pensaba asentarse en la tierra para "arrebatar las llaves del mundo a España, haciendo de su fundación un puerto libre en donde no existiesen diferencias de partido, de religión o nacionalidad" (Restrepo, 1930).

Verdaderos corsarios fueron Francis Drake y Juan Hawkins, quien se posesiona del golfo en 1563 con negros guineínos; Francis L'Olloneis, muerto en las desembocaduras del Atrato a manos de los indios; Lionel Wafer y Guillermo Dampier, en 1680; el capitán Long, que enarbola la bandera inglesa en Trigandí, en 1689; Vernon, en 1745; Miguelillo, San Martín y compañeros, en 1758, los que ejecutaron muertes y latrocinios en las personas de los indígenas (Hernández, 1956).

Bajo el mando del francés Coxon, en 1679, Hawkins, Sharpe y otros traicionados por Morgan en Panamá, llegan a la provincia del Darién. Indios de este lugar habían informado la posibilidad de atacar a Chepa, cerca de la mar del Sur. Al oeste de la desembocadura del Atrato deciden atacar a Santa María, defendida por una guarnición de cuatrocientos españoles. Con banderas rojas, armados de pistolas y puñales, garfios y mosquetes, atravesando bosques, ríos y plantaciones, precipicios perpendiculares y sierras empinadas, tomaron el pueblo, después de hacer veintiséis bajas y de dejar sesenta heridos. Hubo escaso botín. En esta ocasión intervinieron los indígenas por venganza contra el gobernador español que se había robado la hija del cacique del Darién, a quien tenía por esposa (Esquemelin, 1945).

Botas libres, en 1679, entraron al Chocó, por el Atrato, Coxon y Cook, con 600 hombres, remontaron el río arrostrando penalidades y ataques de los naturales, hasta el real de minas de Quibdó, apresando españoles que se ocupaban en el cambio de oro.

> Los expedicionarios portaban sendas fuertes maletas para cargar el oro que consiguieran en la aventura; pero siendo combatidos por las gentes y por los indígenas, por la naturaleza que les era hostil, regre-

> saron sin tesoro y malferidos a buscar sus embarcaciones de mar, que habían dejado en las bocas del Atrato. (Restrepo, 1952)

En 1703, cuenta Jiménez Donoso,

> […] la armada inglesa con pocos efectos de su poder costeaba sin oposición hasta en la América, y sin tener suceso feliz, doscientos ingleses, esperando mejor fortuna, entraron por el golfo del Darién, y poniendo pie en tierra pasaron a Antioquia, con ánimo de saquearla. El gobernador que no recelaba este peligro se halló sin soldados españoles para la defensa, y animando a los indios se armaron como mejor pudieron con palos, tostadas las puntas, piedras, algunos con espadas y lanzas, aunque pocos, todos los cuales dieron sobre los enemigos con tanto valor, que no solo evitaron su daño, sino que enteramente los derrotaron, sin que se escapase uno de sus manos. (Ortega, 1921)

Indios y negros, mulatos y mestizos, tuvieron, frente a corsarios y bucaneros, conducta cambiante. Acorralados como estaban, buscaban un escape. Con la Corona o contra ella, parecía ser el grito de españoles rapaces, de nativos que vivían ajenos a la vida nacional, de mulatos escandalosos y viciosos, y de africanos aptos para golpear con los cerrojos de su jaula, a la derecha o a la izquierda.

LAS REBELIONES DE LA PLEBE

Indios y negros, por el tratamiento recibido, dieron señales de vida. No sabían ellos que con los movimientos revolucionarios se debilitaban los resortes esclavistas, los lazos familiares, la Iglesia y el obraje, la prepotencia de los mandatarios. Sin embargo, sentaban su protesta por el trabajo obligatorio en los días de fiesta, para decir, a voz en cuello, que no podían atender el sostenimiento de la parentela con el estipendio de un real, o para informar a las clases privilegiadas que no aceptaban los gravámenes por el lavado de las escorias del río, cazar o pescar, o por los pechos que se extraían a cada esclavo que dejaba de concurrir a los minerales. Los de abajo sabían, con todo, que cada brote de descontento se castigaba con ventas a la carrera de los revoltosos, o bien con cuerpos descoyuntados, ensangrentados y en patíbulos.

Con la ninguna medicina, aparecía la historia del vestido. El negro, por ejemplo, cubría sus desnudeces con trapos regalados por los amos: calzón de fula para los días de misa, taparrabo para los comunes y bayeta para las mujeres. En esto se seguía la costumbre americana de ver a los africanos en

> […] rancherío diseminados entre aquellos bosques espesos, ciénagas y caños, sin vestidos, de que no necesitaban por no tener vergüenza,

> pues solo las mujeres se ponían un escaso guayuco en la cintura o un tetero hecho con "un pañuelo grande que se estaban por dos de sus puntas sobre la nuca y por las otras dos en los lomos, formando por delante del pecho un velo undoso y desleal que hacía traición, cuando no al calor, al volumen. (Espinosa, 1944)

Cara a estas necesidades nacieron los conflictos sociales. Crítica, insatisfacción, ansias de tener tanto como los demás, ilusión de reglamentar el trabajo y de acabar con lo existente. Para tener derechos como persona humana, ocupaciones y medios de mejoramiento gradual, el de Zambeza o Costa de Oro siguió, cuantas veces le fue posible, los ejemplos de Boyano y Mozambique en Panamá, o la lección de San Basilio de Palenque en la caribe Cartagena.

Porque daba lo mismo morir en la pesca de perlas, mina o navegación o huyendo de la ira de los terratenientes. En este último caso se perdía la lengua, las orejas o los miembros genitales, o se mataba de frente al dueño de los entables, al capataz o corregidor.

A individuos que no

> destinaban un grano de oro de sus propiedades para el sostén de misioneros que llevaran a los salvajes independientes, y mantuvieran, entre los negros esclavizados, la luz del cristianismo; a los que no favorecían hospitales donde pudieran refugiarse los negros inutilizados por el largo servicio; a los que no fundaban escuelas donde los niños esclavos se hicieran medio racionales; a los que no velaban por lugares donde pudieran residir autoridades que vigilaran los tesoros extraídos diariamente; a los que no daban para prisiones donde regenerarse los criminales; ni para mejoras que hicieran menos insalubres aquellos climas enervantes, ni para vías donde penetran el comercio y la industria y la civilización […],

a tales hombres se les podía hacer la guerra, destronarlos y extinguirlos si fuera necesario. El Chocó, tributario del Cauca, aprendió de Cali a defenderse. Los sucesos de 1536, 1602, 1743, 1775 y 1778, relatados por cargueros, bogas y baquianos, sostuvieron el fuego de combatir al Virreinato. Cuando el escándalo trataba de apagarse, lo atizaban Cartago, Buga, Anserma, Caloto y Toro con la instigación de sus plebeyos. Cartagena, entre tanto, enviaba, junto con sus champanes, noticias alarmantes sobre Carlos IV, o sobre su esposa María Teresa de Parma, Godoy o Manuel Mallo, o sobre nuevas y extraordinarias contribuciones para contener a los franceses que irrumpían altaneros sobre España y sus posesiones.

A estos estímulos se sumaban los piratas. Mostrando a las gentes que la metrópoli se podía vencer, contaban, a su manera, lo que

ocurría en la Península. Un territorio desvertebrado y desordenado políticamente; mandatarios con diferencias culturales, y reyes maniáticos, débiles o dementes. En América, como secuela de lo anterior, aparecían los sistemas políticos donde proliferaban los impuestos, sacerdotes que luchaban entre sí, castas que se perseguían apoyándose en palaciegos venales. En no pocos levantamientos del golfo, los bastardos de la costa, con sus prédicas continuas, fueron decisivos.

Además de lo dicho, muleques, mulecones y piezas de Indias creían con firmeza en la existencia de una orden real que concedía la libertad a los africanos, pero que blancos interesados la retenían para su provecho personal. Esta suposición, errónea tal vez, pero que hizo carrera en el Nuevo Mundo, puso ruido en Antioquia, en 1781. En el Chocó, donde las razones abundaban, la conseja mantuvo los ánimos sobre exaltados y dispuesta la voluntad a la aventura. Esclavos que se mataban para no servir a los amos, como el Jelofe Lepaña, historiado por don Eduardo Posada, esclavos que corrían los peligros del cimarronaje provocaron disturbios en diversos puntos de la comarca.

Los hechos se agudizaron con la noticia de la obra libertadora llevada a cabo por don Lorenzo de Agudelo, en Santa Fe de Antioquia; Jorge Ramón de Posada, en Marinilla; y Francisco Ignacio Mejía, en Rionegro. La información de lo realizado por los patricios citados se extendió por el León y Murrí, Bebará y Bebaramá, de boca en boca y de oído en oído, poniendo en predicamento la conducta del gobernador Aguirre, que guardaba, como José Barón de Chaves, en Antioquia, el documento que había manumitido a centenares de personas en Socorro, Sopetrán, Guarne y San Jerónimo.

Los terratenientes, sin quererlo, ayudaron también a las revueltas.

> La relajación de sus costumbres y el endurecimiento de sus conciencias los mantenía alejados de Dios. Consideraban que la evangelización de sus esclavos afectaba su dominio absoluto y se empeñaban, por lo mismo, en mantenerlos aherrojados en las tinieblas tenebrosas de la más absoluta ignorancia. (Martínez, s/f)

> La vida ruda, aislada y casi bárbara —dice otro autor— que llevaban los colonos en sus aldeas, minas y hatos, en lucha con el calor, la humedad, los insectos y las enfermedades endémicas de los trópicos, sin más ley que sus propios impulsos, puestos al servicio de la necesidad de satisfacer los más rudimentarios y primordiales apetitos de la naturaleza, que era ya embrutecedora forzosamente. (Garrigó, 1929)

Estos dieron nacimiento al palenque, a los asaltos sorpresivos, a los combates desesperados. Las rebeliones más notables que influyeron sobre los chocoanos, en más de doscientos años de existencia, fueron:

- *1688*. Sublevación de los mineros de Neguá: Los orígenes aparecen sintetizados "en la opresión en que los amos tienen a los esclavos con tan crecido trabajo, castigo y corto alimento que no son capaces de mantenerse ni tener descanso", dice uno de los pacificadores.

  Fue tan cruel el sometimiento de los facciosos que de las "muchas minas y esclavos que las labraban, no quedaron más de diez y ocho negros de mina del gobernador Juan Buesso de Valdés y doce del licenciado Miguel Benítez de la Serna, y cuatro de Fabián Ramírez. Murieron muchos y salieron los más de los que escaparon con vida por el socorro del Soberano" (Ortega, 1921).

- *1688. Revuelta indígena de Lloró*: "La opresión injusta y el servicio como esclavos, para pagarles en miriñaques y cosas que muchas veces les son inútiles", encendió la sedición. "El tirano Quiruvida y otros que le seguían —como dice el pacificador Carlos Sotomayor y Alcedo— pidieron gobierno propio simbolizado en alcaldes, capitanes, gobernadores o caciques que entendieran su lengua y los ampararan de los corregidores" (Ortega, 1921).

  Negada la proposición, surgió la revuelta. "El maestro de campo don Juan de Caicedo, ajustició a más de treinta indios de los más soberbios, que al enfermo de accidente violento siempre le aprovecha la sangría". Sin embargo, quedaron los resentimientos, "los ajenos influjos que obligaron a los indios de la región a inquietar a los españoles hasta 1757" (Ortega, 1921).

- *1719. Motín del Darién*: El odio a los evangelizadores promovió el levantamiento, que se vio apoyado por los extranjeros ingleses que merodeaban por la costa. El estado de zozobra continuó hasta 1723, fecha en que la indiada pasó a cuchillo a los vecinos de Santa María.

- *1727. Nueva revuelta del Darién*: Es uno de los más célebres motines ocurridos en el siglo XVIII. Tuvo su origen en la mala conducta del sacerdocio y en el tratamiento desobligante dado por las autoridades a los indios. Unos y otros los obligaban, no solamente a hacer rozas de comunidad para su manutención, sino también para negociar con ellas con sus productos; pero lo que más dolía a los indios no era esto, sino que los magnates los apaleaban y hasta los arrastraban de los cabellos, sin que tuvieran libres de ellos ni los mismos caciques y principales del pueblo, lo cual fue disponiendo los ánimos contra el gobierno de la Provincia en términos tales que solo aguardaban la primera ocasión para sublevarse contra los españoles.

Agregábanse a esto las sugestiones de los extranjeros que se metían allí en busca de oro y no perdían la ocasión para concitar a los naturales contra el Gobierno. Uno de ellos fue un francés llamado Carlos Tibón, que después del primer saqueo que en 1712 hecho por los ingleses en Santa Cruz, llevándose toda la riqueza y esclavos de las minas, vino con ochenta franceses de los forajidos que infestaban la Provincia, y juntando trescientos indios del golfo, entraron a sangre y fuego en busca del oro que se había sacado de las minas, y cometieran toda clase de excesos. (Ortega, 1921)

> En esta revuelta se oyó, por primera vez, el grito de libertar al Darién del poder de los metropolitanos, idea lanzada por el mestizo Luis García, jefe de los amotinados. Aunque la guerrilla fue vencida en Chucunaque, todavía en 1734

los indios de algunos franceses que había de los conjurados con García, bajaron a Santa Cruz de Cana, y como estaba indefensa, la saquearon a satisfacción. Los indios rebeldes, restos de la facción de García, habían engrosado sus poblaciones en la montaña con otros que fueron obligados a seguirlos temiendo los mataran como a tantos que habían resistido. Estos indios continuaron los asaltos sobre los pueblos sometidos al Gobierno, haciéndoles más o menos daño, hasta 1772 en que se estableció bien la casa fuerte de Yavira, con fuerza suficiente para la seguridad de la Provincia. (Ortega, 1921)

- *1728. Levantamiento de Tadó*: Cuarenta negros expoliados por las necesidades matan al minero que los dirigía y a otros catorce españoles, poniendo en gran consternación la Provincia con la noticia de que se levantarían tres mil de las cuadrillas para tomarse el Gobierno. El teniente Julián Trespalacios y Mier, debeló la insurrección, castigando con la pena capital a cuatro africanos cabecillas del tumulto. Averiguadas las causas se "halló ser la opresión en que los amos tienen a los esclavos con tan crecido trabajo, castigo y corto alimento, no siendo capaces de mantenerse ni de tener descanso" (Ortega, 1921).
- *1732. El alboroto del Patía*: En el gobierno de José Francisco Carreño se alzaron varios negros y formaron palenque en el sitio de El Castigo, en el valle del Patía. Se intentó reducirlos por la fuerza pero no se pudo, viéndose obligada la Audiencia de Quito a ofrecerles la paz, la libertad y el derecho de vivir allí tranquilos con tal de que se sometieran a la vida civil, pero sin admitir otros esclavos prófugos. Aceptada la propuesta, no cumplieron la última condición.

> Habiendo crecido la reunión, al mando de un negro llamado Jerónimo, Carreño, en 1745, resolvió someterlos, contraviniendo lo pactado por el gobierno de Quito. Al efecto, una fuerte expedición dirigida por Juan Álvarez de Uría y Tomás Hurtado, hacendados del Patía, atacaron las fortificaciones y trincheras levantadas por los negros. Tomás Alvarado, vecino de Pasto, blanco que se servía de los cimarrones, hecho caudillo por la turba, quedó herido en la refriega y muerto Jerónimo que comandó la gente con piedras y garrotes, lanzas, machetes y fusiles.

El padre franciscano fray José Joaquín Barrutieta, que acompañó la expedición como capellán, por medio de la persuasión y buenos oficios, consiguió que los fugitivos se presentaran y rindieran, y el Cabildo acordó dar las gracias tanto a él como a Álvarez Uría y a Hurtado por el servicio patriótico y útil que habían prestado. (Aragón, 1936)

- *1754. Otra vez el Darién*: Reedificados los pueblos de Molineca, Balsas, Tubcutí, Chucunaque, Cape y Yavisa, destruidos por los corsarios, los indios se rebelaron de nuevo contra los extranjeros.

  Empujados por los ingleses, extinguieron a los pocos europeos que quedaban en el Real de Santa María, al lograr dar muerte a 87 franceses que se encontraban en Portobelo, Caimán, Concepción, cayos de San Blas y golfo del Darién.

  Esta matanza, perpetrada por nativos sobornados, además de detener el avance de la agricultura que había comenzado a florecer, estimuló la codicia de los ingleses que pensaban apoderarse de las costas, de acuerdo con el plan trazado en Londres en 1739.
- *1758. Motín del bajo Atrato*: "Indios de Tigre y Tarena llevados a Murindó, incendiaron la población de Vigía y dieron muerte al capitán y al fiscal, regresando después a sus antiguas aldeas" (Ortega, 1921).
- *1766. Sedición de Riosucio*: En este año, el capitán Cabrera, de Calidonia y Ramón, de un río inmediato, incendiaron la vigía de Riosucio, y dieron muerte al capitán español y a ocho hombres que estaban con él, para robarles. Este ataque volvió a repetirse en 1774, por los capitanes Bernardo, de Estola, y Toví, de Caimán (Ortega, 1921).
- *1782. Nueva revuelta del Darién*: Indios de Caimán, Concepción y Mandinga,

> […] pasan a cuchillo a 140 hombres del Regimiento de la Corona, que viniendo en su auxilio de Cartagena fueron llevados por un temporal a las costas del Darién. El mariscal de campo don Antonio Arévalo, los sometió en 1786. Para escarmentarlos se dispuso el plan de hostilizarlos por el sur y el norte, con que se quemaron muchos pueblos, se mataron animales, se arrasaron platanales, se aprisionaron bastante de ellos hasta que los redujeron a la última angustia. (Pérez, 1951)

- *1806. Disturbio de Pavarandó*: La convención de paz y vasallaje, firmada por los indios y el virrey Caballero y Góngora, en 1787, fue incumplida por los naturales al atacar el pueblo de Pavarandó. En esta ocasión fue aniquilado el resto de la guarnición traída por el Gobierno para poblar el Darién (Ortega, 1966).
- *1809. Fusilamiento de don Carlos Ciaurriz*: Los informes continuos del gobernador Carlos de Ciaurriz a la Audiencia de Santa Fe sobre el estado miserable de la tierra y los abusos de los corregidores y empleados con los del estado servil, movió la conjura de Juan de Aguirre, quien, amparado con los vínculos de sangre que lo unían a la Virreina de Bogotá, fusiló, sin proceso, al valeroso gobernador, y asumió el comando del territorio.

  La impunidad de este atropello exasperó el ánimo del pueblo, que empezó a ver en el sobrino político de Amar y Barbón un monstruo de soberbia, de iniquidad y de avaricia, a la vez que redobló su esfuerzo por debilitar cada día el poderío de los peninsulares.

Así llegó el Chocó al siglo XIX. Para pacificar la tierra no habían valido pactos con indios, destacamentos, fuertes, vigías, traslados de pueblos y familias de una banda a otra, armas y gobernadores. Por todas partes seguían alentando cimarrones, ingleses, franceses, soldados devorados por el clima, iglesias taladas y sacerdotes sacrificados, pobreza e ignorancia. Como nadie conocía las artimañas de Pitt, la ambición de Bonaparte, el descontento de los mercaderes de Europa, la circulación de panfletos, la declaración de Filadelfia, la noticia de la Revolución Francesa, los habitantes alentaban un deseo: ser libres los padres, los hermanos, los esposos y sus hijos, vale decir, ser ciudadanos.

SEGUNDA PARTE
1810-1820

"Ya no podemos dedicar, ni consagrar, ni santificar este suelo, porque los hombres valientes que en él lucharon, lo exaltaron con su heroísmo y su abnegación."
Abraham Lincoln

LA NOTICIA REVOLUCIONARIA

La noticia del 20 de julio de 1810 llegó a Citará en los últimos días del mes de agosto de ese mismo año. Ella, y el llamamiento de la Junta Suprema a las Provincias del Reino para secundar la empresa con el coraje que se requería, produjeron alborozo en los que vivían esperando. La locura disparatada y el motín irresponsable estuvieron ausentes en esos momentos de júbilo. Si había llegado la hora de saltar las barreras de la opresión, era necesario actuar con serenidad, sin los inconvenientes de los alborotos.

> En efecto —dice el *Diario Político* de Caldas—, el 31 de agosto último, 1810, se erigió en Quibdó una Junta gubernativa a pedimiento del pueblo, con adhesión a la Suprema de esta Capital, con el objeto de atender las necesidades políticas del territorio, sin innovar en las relaciones de comercio y rentas de la Corona, que se mandaron subsistir como hasta allí, mientras no se dispusiese otra cosa por el Consejo General de las Provincias. (Caldas, 1903)

Es importante destacar que el "pueblo" pidió la creación de la Junta gubernativa que iba a comandar la obra futura. "Pueblo", aquí, vale por seres que se inclinaban a voluntad de los patronos para no morir en la indigencia. En esta palabra quedan envueltos los habitantes de partidos mineros, los que luchaban por la existencia en un plano instintivo para subsistir, los que daban un ritmo brutal a su vida por bosques de moriche y de seje. La presencia de este "pueblo", corrige la apreciación infundada de que "la región por su aislamiento y por la timidez de sus componentes sometidos pasivamente al dominio español, permaneció ajeno al movimiento libertario" (Contraloría General de la República, 1943).

"Fue nombrado para Presidente de dicha Junta don José María Valencia; Vicepresidente, don Tomás Santacruz y Barona; vocales, don José Ignacio Valenzuela, don Manuel Borrero y don Manuel Scarpetta" (Caldas, 1903). Para seguir el ejemplo de Bogotá, la mesa directiva se dirigió al cantón noviteño a fin de que hiciera tanto como sus vecinos. Feligreses y tratantes que movían champanes y arrastraban tercios de mercancía, recogerían el comunicado y trabajarían con ahínco. Ganar el apoyo moral para la causa era una inmensa y oportuna conquista.

No se equivocaron los quibdoseños.

> El 27 de septiembre de 1810 se formó una Junta Provincial, gubernativa en aquella capital, con asistencia del Teniente Gobernador de la Provincia y demás autoridades, el pueblo, curas y jueces, representantes de los lugares subalternos, los que de común acuerdo eligieron Presidente de la Junta al D. D. Miguel Antonio Moreno; Vicepresidente, D. D. Francisco Antonio Caycedo; vocales, D. D. Ignacio Hurtado, D. Vicente Vernaza y D. Francisco Antonio Terán, secretario. Congregados dichos señores presentaron el juramento de obediencia, sumisión y respeto a la Suprema Junta establecida en esta Capital en representación de Fernando VII, y de servir fiel y legalmente sus empleos, con cuyos requisitos se verificó la instalación de la referida Junta. (Caldas, 1903)

Comprometida la tierra, permaneció vigilante. Había llegado la hora de probar su resistencia, su carácter. Para abrirse paso por entre la pobreza circundante, suciedad, enfermedades y corrupciones del pasado, era necesario prepararse para repeler las fuerzas exteriores que caerían sobre ella para humillarla y quebrantarla.

INDEPENDENCIA DEL CHOCÓ

Ya sin las autoridades coloniales, el Gobierno provisional del Nuevo Reino concretó sus actividades a formar un poder lo suficientemente capaz de enfrentarse con éxito a los acontecimientos. En circular de fecha 27 de julio de 1810 invitó a las secciones adictas a la revolución a que enviasen un diputado con los que se constituiría la Suprema Junta de Santafé, organismo que convocaría a su vez una Asamblea General o Cortes del Reino, para resolver lo por hacer en favor de Fernando VII (Henao y Arrubla, 1952).

La propuesta tuvo acogida en muchos lugares de significación. Así, por ejemplo, se alistaron a concurrir Cartagena, Santa Marta, Antioquia, Socorro, Casanare, Neiva, Mariquita, Pamplona, Tunja y Chocó, especialmente esta, que habilitó las delegaciones de Quibdó y

Nóvita. Para hacer parte del Congreso, los atrateños eligieron el 20 de septiembre de ese año a don Tomás Santacruz y Barona, en tanto que Nóvita dio credenciales a los señores Ignacio Herrera y Luis Azuola, en elección efectuada el 11 de octubre de 1810 (Caldas, 1903).

Aunque la tierra estaba distante de Santafé por muchos centenares de leguas, las ideas políticas de aquellos días trabajaban sobre los chocoanos. "Tunja, despedazada por bandos acalorados; Sogamoso, que buscaba erigirse en provincia; Mompós, apartado de Cartagena, y Girón de Pamplona; Ambalema en contra de Mariquita" (Restrepo, 1858), fueron estímulo para que Nóvita anhelara aprovechar la confusión para dar el salto de cantón a provincia. Esta refriega casera inclinó a Nóvita a presentarse al Congreso con las ideas de Nariño.

En este mundo de "opiniones, sospechas, proyectos y temores, en que cada hombre era un sistema" (Henao y Arrubla, 1952), se reunió el Supremo Congreso el 22 de diciembre de 1810. No asistió a las deliberaciones el representante Santacruz y Barona, pero sí don Ignacio Herrera, síndico-procurador de Santafé, caleño ilustre que había sobresalido en las jornadas del 20 de julio en la capital del Virreinato. Como amigo del centralismo, Herrera fue beligerante, y asumió en sus actuaciones la vocería total de los chocoanos.

Para los sucesos de 1811, nuestro territorio estuvo presente. No rubricó la Carta Federal del 27 de noviembre de ese año; por cuanto su vocero, don Ignacio Herrera, y el Dr. Manuel Bernardo Álvarez, que lo era de Cundinamarca, quedaron en minoría ante los delegados de Antioquia, Cartagena, Neiva, Pamplona y Tunja, quienes abogaban por una constitución calcada de la de los Estados Unidos y la Francia del Directorio. El Chocó, amando como amaba al Gobierno constitucional y representativo, la separación de poderes y la caída del sistema fiscal imperante, tenía la obligación de sostener que la federación era la ruina de los pueblos nacientes por las exigencias de su organización.

Cinco meses antes de que el Colegio Electoral de Cundinamarca decretase la libertad del Estado que representaba del poder español, el Chocó, infiel a los principios monárquicos, declaró su independencia el 2 de febrero de 1813. En Cabildo abierto integrado por Tomás Pérez, Domingo y Manuel Mena, Miguel Buch, Ángel Pérez, Nicolás González Acevedo, fray José Talledo, Francisco García Falcón, Miguel Montalvo, Ángel Rueda, Domingo Martínez y otros, juraron separar el territorio de la Corona. En lo adelante, en el anchuroso coloniaje, ese mapa de ríos y canales, de bosques, resinas y metales, sería una comarca que buscaría sus propias soluciones sin el concurso de los gachupines.

Ciertamente, la provincia era pobre para dar paso tan arriesgado. A esta circunstancia podría agregarse la carencia de vías, los pe-

ligros de la Audiencia de Panamá, las luchas internas de Popayán, la monarquía de Pasto, las disensiones de Cartagena y Santa Marta. Sin considerar estos peligros, la sabana de los citarás y chocós marchó con su tiempo, dispuesta a edificarse por sí misma, bajo el amparo de sus ideales.

EL MOMENTO ESTELAR

Sometida Cartagena por don Pablo Morillo, comenzaron los fracasos nacionales. Dividido el ejército expedicionario que invadía la Nueva Granada, se destinó al Chocó al teniente coronel Julián Bayer, quien en seis botes de guerra salió de Cartagena, en diciembre de 1815. Pobres y humildes labriegos, gentes de ríos impetuosos y peones de siembras elementales, iban a medirse con el brillante conjunto del Pacificador, que entraba al país, inclemente e inexorable.

La Junta de Citará, intuyendo los descalabros de los patriotas en el Atlántico, se aprestó a la defensa. Avivando el patriotismo por los medios a su alcance, allegó recursos de todo género, "tanto que pudo auxiliar a don Juan del Corral, dictador de Antioquia, con 500 fusiles, dinero y otros elementos, ayuda que se envió con el capitán Zoilo Salazar y el alférez Emigdio Cárdenas" (Domínguez, 1915). Realizado este acto de compañerismo, el Gobierno se preparó a resistir las fuerzas de la tiranía.

Para luchar contra los que subían el Atrato, se encontró un punto de apoyo. En la desembocadura del río Murrí, desde donde se podía avistar oportunamente a los que llegaban, se construyó un fuerte con fondos de Francisco García Falcón, corregidor del citado lugar, y el concurso de sus esclavos. Como jefe de la fortaleza actuaban el coronel Miguel Montalvo, y el sinuano Tomás Pérez, hombre que puso al servicio de la causa su persona y sus bienes, sus recursos pecuniarios y su fogoso entusiasmo.

Al pie del fuerte se colocaron los dos cañones de a tres que cuidaban la comarca y la goleta *El Fogoso,* canoa de una sola pieza, y la comida necesaria. En plena selva comenzaba la lucha, no solo contra los extranjeros, sino contra los rayos del sol, contra el calor y las lluvias, contra las fieras y las calamidades que arrasan las cosechas, contra las serpientes que asechan todos los caminos, contra los insectos que arruinan las sementeras, contra las hormigas que invaden las despensas y se comen los manjares, contra el zancudo, el mosco y los jejenes que flagelan en forma inmisericorde.

Mientras "la miserable Provincia del Chocó", como la apellidó Morilla, se disponía a su defensa, Bayer, con sus embarcaciones artilladas y bien provistas de tropas y pertrechos, llegaba a El Zapote, rancherío costanero cercano al delta del Atrato. La dura y difícil trave-

sía y las peripecias soportadas con la soldadesca, se vieron premiadas con el encuentro sorpresivo de don José María Portocarrero y Lozano, quien con 150 emigrantes había dejado a Cartagena en los momentos del asedio. Convenientemente escoltados, los fugitivos fueron devueltos a la Heroica, donde el primero halló la muerte en el patíbulo el 24 de febrero de 1816 (Domínguez, 1915).

Dos meses detuvo el palenque a los peninsulares. Desde febrero, cuando Bayer se presentó con su tropa, hasta marzo, en que las naves dieron rumbo a Cartagena a contar el insuceso, no hubo día que no tronasen los cañones y ensordeciesen los fusiles. Valientes y deseosos de gloria, los españoles adularon falazmente a los nativos; forzando entradas, trataron y realizaron asaltos, gritaron proclamas, llamaron a las filas realistas a los africanos bajo el señuelo de la libertad. Si la ciudad de los Heredias había sido la primera presa de la reconquista, el Chocó era el primer escudo que amellaba los propósitos de los ultramarinos.

Solo estuvo el Chocó en esta hora de sacrificios. Solo estuvo en estos sesenta días defendiéndose de cuerpos de infantería, de artillería volante de ingenieros, de fragatas que hendían las aguas en persecución de altos designios. En un mundo desapacible como el bajo Atrato, el Chocó, sin el apoyo de las capitales del Reino, luchó solo por un nuevo sentido de la vida, por una nueva política social.

Con la victoria de Murrí se despejaron los caminos del Cauca, la entrada a Antioquia, la ruta al Ecuador, y Panamá, Cartagena y los Andes. Si no se utilizaron esas vías para aniquilar a Morillo, la culpa no fue del Chocó, sino de los colombianos, que se asfixiaban en coartadas y trampas, delaciones y engaños, en ansias de fueros, en infidencias y malicias entre hermanos que parecían haber olvidado el compromiso de resistir contra los foráneos que ganaban las ciudades de manera fulgurante.

EL AÑO TERRIBLE

El año de 1816 señala el comienzo de la ruina de la República. Soldados que ocupaban ciudades y levantaban patíbulos; ejércitos que corrompían costumbres de regiones enteras; usurpación de bienes pertenecientes a los patriotas; aumento de alcabalas sobre la producción de cualquier género; presidios y trabajos forzados. La fuerza imperial que cae despóticamente sobre campos y aldeas, hace abrir el camino de Anchicayá con la contribución de todos los pueblos del Valle (Ramos, 1944), a la vez que golpea sobre la espalda de los negros que producen un millón de pesos en las minas chocoanas, según los cálculos de don Vicente Restrepo (Restrepo, 1952).

En este año crucial, el espíritu revolucionario no cede. Bayer, incansable como era, volvió a la brega en los primeros días de abril.

Venía en esta ocasión con el comandante Antonio Plá y un refuerzo de soldados, distribuido en la fortaleza de Neptuno en la goleta *El Fogoso,* arrebatada a los nativos en el primer combate, y otra parte en la barquetona *Mochuelo*. Las baterías emplazadas en la fragata desmantelaron el fuerte de Murrí, ahora abandonado a escasos patriotas, pues, los otros, refugiados en Quibdó, sostenían el Gobierno que seguía con lado los reveses de los granadinos.

De que en Murrí no había para combatir sino escasos bongós en que algunos ribereños trataron de hostilizar a los extranjeros, lo confirma el siguiente parte de Bayer a Morillo, fechado el 19 de mayo en la boca de Bebará:

> El 19 del mismo [de abril] me introduje por las bocas del río, siguiendo siempre las huellas del enea, sorprendiéndolo más veces sus embarcaciones apostadas que se fijaban a nuestra vista. El 13 [de mayo] llegué al puerto del "Remolino" cerca de Murrí, el cual encontré abandonado por la guarnición. (Valencia, 1926)

No hallando resistencia, los tercios se tomaron a Quibdó, el 6 de mayo de 1816. En el asedio quedaron prisioneros Francisco García Falcón, a quien se le expropiaron sus bienes en favor de la Corona; Ángel Rueda, condenado a ocho años de presidio en Cartagena; y Domingo Martínez a seis. El capitán Tomás Pérez escapó, lo mismo que el grueso de los republicanos que se dirigieron a Nóvita, con su gobernador a la cabeza.

Al día siguiente, Bayer persiguió a los fugitivos con el escuadrón Medio Regimiento de la Victoria. En Arrastradera de San Pablo, donde está hoy la ciudad de Istmina, se trabó el combate, que fue funesto para los nativos. En esta acción cayeron prisioneros Miguel Buch y Miguel Montalvo, quienes, trasladados a Bogotá por el río Magdalena, subieron al cadalso el 29 de octubre de 1816, al lado de Caldas y Ulloa.

Nóvita fue la última en esta serie de ganancias realistas. El 25 de mayo desapareció su independencia. Arrojo y actos temerarios nada valieron. Al final, canoas, cañones, fusiles y soldados en poder de Bayer; Juan Aguirre nombrado gobernador; Antonio Plá en poder de la costa del Pacífico, y el siguiente parte de victoria que honra a nuestros antepasados:

> N° 7: Que queda enterado.
> Excelentísimo señor:
> En este día me da aviso Don Julián Bayer, Comandante de la Columna de Atrato, de estar sometida a la obediencia del Soberano, la Provincia del Chocó; yo creo que esta es la última que lo ha hecho de todo este Reino, y acaso de todos sus dominios en América; mas para el gobier-

> no sincero, y para la obligación mía, me apresuro a felicitar a V. E. con extremos parabienes.
> Dios guarde a V. E. muchos años. Antioquia y mayo 27 de 1816.
> Excelentísimo señor.
> Francisco Warleta
> (Velásquez, s/f)

FUSILAMIENTO DE TOMÁS PÉREZ

Abolidas las medidas del gobierno revolucionario que dejaba libre el comercio en el ramo de aguardiente, la franquicia de la platina y el indulto de los mazamorreros, Juan Aguirre, en su carácter de gobernador, fijó por bando los tributos a que debieran sujetarse los traficantes y venteros. La cántara de aguardiente que en los años anteriores oscilaba entre doce y diez y seis pesos, subió a treinta y dos; el gravamen a los mineros, "la clase más miserable de la población" como se la calificaba por entonces, creció de tres a cuatrocientos pesos en favor de la Real Hacienda, a la vez que se estancaba la platina como en los tiempos anteriores.

Las disposiciones de Aguirre se complementaron con la persecución a los insurgentes. Invocando el Artículo 22 de la Constitución de 1812, que decía:

> A los españoles que por cualquiera línea son habidos y reputados por originarios de África, les queda abierta la puerta de la virtud y del merecimiento para ser ciudadanos; en su consecuencia las Cortes concederían carta de ciudadano a los que hicieren servicios certificados a la patria, o a los que se distingan por su talento, aplicación y conducta, con la condición de que sean hijos de legítimos matrimonios; de padres ingenuos; de que estén casados con mujer ingenua; y avecindados en los dominios de las Españas, y de que ejerzan alguna profesión, oficio o industria útil, con un capital propio. (Zuleta, 1915)

ofreció 200 patacones y la libertad, si era esclavo, al individuo que presentara vivo o muerto, al rebelde de La Purísima. Crispín y Simón Salazar, negros esclavos de Joaquín Sánchez, ganaron la prima, aunque no la condición de libertos, porque al reclamar la carta de aforamiento, se les notificó recibir cincuenta palos cada uno. "Si la traición se aprovecha, el traidor se castiga", fueron las palabras del tirano al serle reclamado el cambio de la oferta por el ilustre granadino.

El proceso del mártir, iniciado el 4 de junio de 1816, fue como sigue:

> **Orden de juzgar a Tomás Pérez**
> Citará, 4 de junio de 1816.
> Señor Don Antonio Plá, 2° Comandante de la Columna del Chocó.

Presente.
Hallándome con instrucciones del Excmo. General en Jefe del Ejército Pacificador de las Américas, de hacer juzgar por el Consejo de Guerra Verbal, formado por los señores Oficiales que se hallen en la Columna de mi mando, a los individuos más perjudiciales a la tranquilidad pública; y de hacer ejecutar inmediatamente la sentencia, nombré ayer Presidente del Consejo de Guerra, en que reunirá como vocales al Teniente de Granaderos del Regimiento de León, Don Vicente Gallardo, al Teniente del Regimiento del Rey, Don Ramón Sánchez, y al Alférez del Regimiento de la Victoria, Don Cosme Rodríguez, para que se juzgue en el día de mañana a Tomás Pérez, Ángel Rueda y Domingo Martínez, acusados de haber servido con las armas de rebelión contra las tropas del Rey nuestro señor, hasta ser cogidos con las armas en las manos, de haber servido de incendiarios en esta Provincia, en cuyas causas hará de Fiscal el Tercer Piloto de la Real Armada, don Manuel Gil.
Dios guarde a usted muchos años, Julián Bayer.
Don Manuel Gil, Tercer Piloto de la Real Armada y habilitado de Oficial, según Ordenanza General: habiendo de nombrar Escribano, según previene S. M. en sus reales Ordenanzas, para que actúe en el Consejo de Guerra Verbal contra Tomás Pérez, Rueda y Domingo Martínez, nombró al Sargento Graduado Rufino Real, de la Tercera Compañía del Regimiento de la Victoria, al que advertido en la obligación que contrae, acepta, jura y promete guardar fidelidad y sigilo en cuanto actúe.
Y para que conste la firmó conmigo en Citará, a doce de junio de mil ochocientos diez y seis. Manuel Gil. — Rufino Real.

Celebración del juicio
Don Manuel Gil, Tercer Piloto de la Real Armada y habilitado de Oficial, según Ordenanza General, certificó los puntos que hoy día doce de junio de 1816, después de haber oído la misa del Espíritu Santo en la iglesia de este pueblo de Citará, se ha juntado al Consejo de Guerra en casa del Capitán 2°, y Comandante de la Columna del Chocó, Don Antonio Plá siendo dicho señor Presidente del Consejo y en el cual se hallaron presentes el Teniente del Regimiento de León, Don Vicente Gallardo y el de la misma clase del Regimiento del Rey, Don Ramón Sánchez, y el Subteniente del Regimiento de la Victoria, Don Cosme Rodríguez.
Habiendo hecho comparecer ante el Consejo a Tomás Pérez, acusado del delito de infidencia, y hecha la señal de la cruz, se le exigió el juramento conforme a Ordenanzas; dijo llamarse Tomás Pérez, ser de edad de treinta y cinco años, hijo de la Pura y Limpia; preguntado si había servido antes de la revolución, dijo haber servido cuatro años en los buques de guerra, y cuando subió de primera vez el Comandante Don Julián Bayer, confiesa haber sido uno de los que más se distinguieron en la acción del Fuerte del Remolino, por cuya causa le hizo Capitán el gobierno insurgente; asimismo confiesa haber puesto una bandera encarnada con el objeto de defenderse hasta morir.

La segunda vez que subieron las armas del Rey fue el único que hizo fuego con las fuerzas sutiles que mandaba en el Remolino de Murrí, insultando a los españoles y su Gobierno con palabras las más oscuras. Preguntado por qué motivo vino a este pueblo, dijo haber venido de patrón y práctico de una goleta inglesa con bandera del Estado que conducía mil y trescientos fusiles; y asimismo dice haber aceptado el empleo de Capitán gustosamente; que fue cogido con las armas en la mano por unos esclavos de Joaquín Sánchez, habiendo ofrecido cien patacones; y habiéndole dicho nombrase defensor de entre los habitantes del pueblo, por no existir en la Columna más oficiales que componen el Consejo, atestiguó con Don Pedro Portillo, vecino de este pueblo al que se hizo comparecer ante el Consejo y dijo: que solo puede alegar en su favor que, después de salir a la toma de la Provincia de Antioquia, le oyó decir que quedaría [sic] y ojalá se hubiese pasado en dicha Provincia de Antioquia, para no exponerse a padecer; y él alega a favor haber hecho varias solicitudes para irse a Cartagena, a su casa, y que nunca el gobierno se lo permitió. Para que conste, lo firmaron conmigo el presente Escribano, y por no saber escribir el reo, hizo la señal de la Cruz; y que lo dicho es la verdad a cargo del juramento que tiene hecho, en que se firmó y ratificó, leída que le fue esta declaración.
Manuel Gil. — [Hay una cruz]
Ante mí, Rufino Real. — Pedro Portillo.

Sentencia de muerte
En Citará, a doce de junio de mil ochocientos diez y seis, estando confeso el reo del delito de infidencia, mandó el señor Presidente pasasen a votar los señores que componen el Consejo, y unánimemente todos los votos le sentenciaron a ser pasado por la espalda como traidor al Rey y que su cabeza sea fijada en la embocadura del río Atrato y Quito, y lo firmaron dichos señores.
Antonio Plá. — Vicente Gallardo. — Ramón Sánchez. — Cosme Rodríguez.

Confirmación de la sentencia
Citará, catorce de junio de mil ochocientos diez y seis.
Confirmo la antecedente sentencia, y ejecútese la muerte a las cinco de la tarde de este día.
Julián Bayer.

Notificación de la sentencia
En el pueblo de Citará, a las diez y media de la mañana del día catorce de junio de mil ochocientos diez y seis, Don Manuel Gil, Tercer Piloto de la Armada Real y habilitado de Oficial, según Ordenanza General de la Armada, en virtud de la sentencia dada por el Consejo y aprobada por el señor Teniente Coronel y Comandante de la Columna del Chocó, Don Julián Bayer, pasó, con asistencia de mí, El Escribano, al calabozo de la Prevención de este pueblo de Citará donde se hallaban Tomás Pérez, Ángel Rueda y Domingo Martínez, reos de este proceso, habién-

doseles hecho poner de rodillas les leí la sentencia de ser el primero pasado por las armas por la espalda y su cabeza fuese cortada y puesta en la embocadura del río Quito con el Atrato; el segundo, de ocho años de presidio en Cartagena; el tercero de seis años. Y debiendo ejecutar la sentencia de cortar la cabeza a Tomás Pérez y ponerla en el sitio prescrito, en virtud de la primera sentencia, y se llamó a un confesor para que le preparase cristianamente. Y para que conste por diligencia, afirmó dicho señor, de que yo el infrascrito Escribano doy fe.
Manuel Gil. — Ante mí, Rufino Real.

Ejecución de la sentencia
En Citará a catorce de junio de mil ochocientos diez y seis, yo infrascrito Escribano doy fe:
Que en virtud de la sentencia de ser pasado por las armas por la espalda, y puesta la cabeza en embocadura del Río Atrato y Quito, dada por el Consejo de Guerra Verbal a Tomás Pérez, se le condujo en buena custodia en el mismo día, mes y año, a extramuros de la ciudad, en donde estaba el ayudante de la columna, Don Vicente Gallardo; y habiendo publicado por dicho señor el bando que S. M. previene en sus Reales Ordenanzas, y leído por mí la sentencia en alta voz, se pasó por las armas por la espalda a Tomás Pérez, en cumplimiento de su sentencia, a las cinco de la tarde del referido día, mes y año.
Y para que conste por diligencia, lo firmó dicho señor, con el presente Escribano.
Ante mí, Manuel Gil. — Rufino Real.

Sentencia de Domingo Martínez
En Citará, a doce de junio de mil ochocientos diez y seis, habiendo concluido el reo su declaración y no pudiéndole averiguar el que había sido comprendido en el delito de incendiario y sí de insurgente, mandó el señor Presidente pasar a votación a los señores que componen el Consejo y unánimes todos los votos, fue sentenciado a ser desterrado por seis años al presidio de Cartagena, y de verificar el castigo impuesto de cortar la cabeza a Tomás Pérez y fijarla en el sitio prescrito y la firmaron. (González, 1944)

Miguel Buch, Miguel Montalvo y el sinuano inmortal fueron las ofrendas chocoanas a la naciente República en los aciagos días de 1816. Cayeron en el terremoto provocado por las fuerzas peninsulares que Dios castigó más tarde en Murrí, donde los hombres de Bolívar realizaron el milagro de aniquilar los atropellos.

1816-1819
Los padecimientos soportados cohesionaron la raza. Unidos los hombres por el torbellino revolucionario, comenzó la tierra a moverse en busca de maneras eficaces para alcanzar su bienestar. Contra el or-

den establecido por Sámano y sus agentes había que maquinar, urdir, crear corrientes subterráneas capaces de despertar las emanaciones telúricas de los que padecían. Algo les decía a los chocoanos que la libertad no está afuera, sino dentro del corazón.

En este alentar, el pueblo contaba con las noticias del interior. A veces se sabían levantamientos y asonadas como las ejecutadas por los hermanos Almeida en Chocontá, Suesca y Nemocón, y otras ocasiones se desalentaba el espíritu al conocer los insucesos de mujeres como Policarpa y Antonia Santos, martirios y prisiones de ciudadanos ilustres, y muertes desesperadas. Con todo, la mente y los suspiros estaban fijos en Labranzagrande y Guasdualito, en Pore y Chire, en Arauca y La Laguna, puntos donde se preparaba la tormenta definitiva contra los pacificadores sanguinarios.

Las buenas y malas noticias recibidas pasaban los ríos, cruzaban los minerales y agitaban a criollos en aldeas miserables. Piratas del golfo de Urabá, indios y esclavos convertidos en mensajeros oficiosos, metían y afianzaban la idea de volver a las armas para debilitar a los hispanos. Reaccionar contra Aguirre fue el lema de los que sufrían deportaciones, cercenamiento de manos y orejas, robo de mujeres, encierros con grillos y trabajos forzados, impuestos exorbitantes, y la intervención del gobierno en los negocios de los particulares.

Por todo esto, Murrí volvió a ser campo de operaciones. Realistas vinculados al comercio, conocedores, además, de las turbulencias de Casanare, Pamplona, Tunja, Neiva y el Socorro huyeron a Cartagena en forma precipitada. Entre estos se menciona a Carlos Ferrer y Xiques, capitán de navío, valeroso y amante del Rey que, en canoa chata bajó el Atrato y realizó la travesía de mar sin temor a los escollos. Los viajeros alertaron al gobierno de la Heroica de los peligros que en el Chocó amenazaban a la Corona, lo que sirvió para preparar una invasión al mando del vasco citado.

Tanto fervor patriota no fue inútil. Nativos y colonizadores que se oponían a la sumisión, se vieron en el motín que dio la vuelta por los canalones de Santa Bárbara y Sesego, Cajón y Los Tres Brazos, Yalí, Sipí y Opogodó, con amenazas de prender en Tadó e Iró y los zambullideros de San Pablo (Archivo del Distrito de Nóvita, s/f). El desorden se aplacó con el sacrificio de los hermanos Padilla, Pío y Luis, el primero de abril de 1819 (Henao y Arrubla, 1952).

ACTIVIDADES EN LAS COSTAS

EN EL PACÍFICO

Manuel Valverde, español, fundador de Guapi a fines del siglo XVIII, dueño de minas en Tapaje, tremoló el pendón real en las tierras que dominaba. Con un cuerpo de guarnición se presentó a la defensa de la

villa y del río que eran suyos. En los primeros meses de 1813, la población fue rescatada para el país, por la valentía de don Manuel Olaya, sus esclavos y vecinos. Valverde huyó al Ecuador hasta la ocupación de Popayán por Sámano, fecha en que intentó regresar, de no haber muerto en las cercanías de Coquimbo (Merizalde, 1941).

Merece atención destacada el patrullaje de don Guillermo Brown, evocado por el historiador Raimundo Rivas, de la siguiente manera:

> Guillermo Brown, Comodoro de las fuerzas marítimas de Buenos Aires, se apoderó, en abril de 1816, de la fragata *La Gobernadora,* salida de Guayaquil con prisioneros patriotas para ser juzgados en Lima. Convencido por Vicente Vanegas de que debía seguir a las costas granadinas, con el objeto de ayudar a la revolución, Brown llegó a Buenaventura en los momentos en que triunfaba la reacción a favor de Fernando VII, gracias a Morillo. Ofreció sus servicios a las autoridades patriotas, solicito, además, provisiones para sus embarcaciones, mientras montaba una batería de seis cañones para defender el puerto de los españoles.
>
> El presidente de las Provincias Unidas de la Nueva Granada, doctor José Fernández Madrid, y el general José María Cabal, contestaron aceptando alborozados las propuestas de Brown. Con todo, las comunicaciones no llegaron a poder del marino porteño, en cuyos navíos pensaron asilarse, a fin de lograr su salvación del patíbulo, que les preparaba Morillo, ilustres próceres tales como Camilo Torres, apóstol de la revolución; el antiguo comisionado regio Liborio Mejía, el propio general Cabal y el conde de Casa Valencia.
>
> Tal propósito no se realizó porque Brown, cansado de esperar, viendo irse a pique sus naves ancladas, y temeroso de las superiores fuerzas españolas, se hizo a la vela cuarenta y un días después de su llegada, dejando en tierra al doctor Hanford y a su hermano, quienes fueron puestos en capilla en Popayán. (Rivas y Restrepo Sáenz, 1928)

En medio de la sostenida moral de los habitantes del Pacífico, merece destacarse la obra cumplida por Juan Illingworth. El gobierno chileno, para socorrer a los patriotas, destacó una de sus fragatas con mirar al rodeo del océano. Para esta empresa se escogió *La Rosa de los Andes*, buque que comandó Illingworth, de familia inglesa, marino avezado, amigo de nuestro país, y hombre diferente a los corsarios de su tiempo.

Los propósitos de Illingworth fueron claros y precisos. Golpear a España en su avance al interior de la Nueva Granada; dar en tierra con la Cédula Real de 1614, que establecía pena de muerte y confiscación de bienes para quienes favorecieran la participación de extranjeros en el comercio con las Américas; vencer los viejos galeones del imperio que zarpaban de Cartagena o Sanlúcar con patentes de corso; amar la independencia americana.

Diferente a Luis Aury, que pretendió alzarse con Panamá, Portobelo y Changres, y a muchos codos de distancia del capitán Mitchel, partidario de tropelías y desmanes, el enviado chileno combatió a Tacón en Tumaco, encalló en el río Iscuandé, huyendo de la nave española *La Prueba*, con la que sostuvo un reñido encuentro en la bahía de Buenaventura, donde entregó al coronel Cancino las armas y municiones que libertaron el alto Chocó del poderío de la Península.

Sabedor del avance realista sobre Quibdó, se sitúa en Cupica, a ocho días de Citará y ocho de Panamá, con el propósito de trasladar su nave por el istmo de Napipí y cortar la retirada de los extranjeros que atacaban La Vigía. La relación de tamaña proeza, única en su género, la hace el historiador Vicuña Mackena con las siguientes palabras:

> En los primeros días del mes de enero de 1820 *La Rosa de los Andes* se encontraba tranquilamente anclada en la bahía de Cupica, una de las muchas ensenadas del golfo de Panamá, que por su profundidad hacia Darién estrecha el paso de un océano al otro océano.
> Tenía noticia de esto el comandante de *La Rosa* por los indios ribereños y había sabido además, a su paso por San Buenaventura, que los realistas de Cartagena enviaban una expedición desde el Atlántico para que subiendo por el poderoso río Atrato cayese sobre los invasores del Chocó por su espalda. La expedición, según el aviso que hemos recordado, constaba de 200 hombres embarcados en cuatro cañoneras.
> Con la vivaz energía de los hombres de su raza, admirablemente secundado por la heroica docilidad de sus marinos y soldados chilenos, Illingworth se propuso llevar a cabo una de las operaciones más atrevidas y singulares que sea dable imaginar en aquellas soledades, y cuya ejecución importó una verdadera gloria universal para su nombre y para sus compañeros. Esa resolución fue la de atravesar de un mar a otro el istmo del Darién, con un destacamento de cien hombres llevando en sus hombros una embarcación de mar, y embarcándose en la parte inferior del Atrato, cortar la retirada hacia el mar Caribe a los invasores.
> Realizó su abra el atrevido marino con gigantescos esfuerzos: navegando en ocasiones contra las corrientes; arrastrando en otras su esquife entre las rocas; deslizándolo a veces a fuerza de brazos por las cimas escarpadas; y así, el 4 de febrero de 1820, llegó al término de su expedición, echando el pesado bote en las aguas del Atrato. (Contraloría General de la República, 1943)

Mientras estas cosas sucedían, los negros, expoliados por los terratenientes, se sublevaron en Saija en 1818, "contra sus verdaderos amos, unos, y otros negando la esclavitud". En número de ochenta, en palenque sobre el río, desbarataron la expedición comandada por Manuel Silvestre Valverde, con puyas envenenadas, sables y macanas (Archivo General del Cauca, s/f). Este revuelto, que contrastó con la conducta

de los bandoleros africanos que seguían a Tacón y a los monarquistas de Pasto, mantuvo, en chozas y rancheríos, el entusiasmo de ser libre hasta la llegada del gobierno de José Hilario López.

EN EL ATLÁNTICO

Con el bloqueo de Cartagena iniciado por Morillo, comienza la actividad bélica en el océano Caribe. La dispersión de los sitiados, que principió el 5 de diciembre de 1815, llevó a los más apartados rincones del litoral la semilla de la revolución. Siete goletas y seis embarcaciones menores sirvieron esta empresa, que honra a los que la iniciaron bajo el fuego cruzado de los buques enemigos.

La proeza, ejecutada con audacia y valentía, encendió los ánimos patriotas en el interior de Urabá, Coclé, Veraguas, San Andrés y Providencia, Cuba, Santo Domingo y los cayos de San Luis. En el Darién, los hermanos Carabaños, sabedores de la caída de la Heroica, penetraron por el Atrato con la ambición de soplar sobre los ribereños vientos libertadores. Un banco de arena, al detener la travesía, impidió que la tierra de abraibas y abenamecheis se contagiaran con las ideas de la independencia nacional.

> Los que recalaron en las costas de Veraguas corrieron, asimismo, suerte adversa. La falta de alimentos y la sorpresa de las guerrillas realistas dispersaron el conjunto, dentro del cual iban García de Toledo, y Ayos que, apresados, fueron despachados desde Portobello, por las autoridades españolas a Morillo, en Cartagena. (Rivas y Restrepo Sáenz, 1928)

Lo mismo ocurrió a los emigrantes de Coclé, Jamaica y Providencia. Después de estas aventuras, corsarios americanos continuaron trabajando. Imitando a los Estados Unidos en 1778 y 1812, marinos con patentes de Cartagena, Margarita y otros puertos; granadinos, venezolanos, chilenos y argentinos daban batalla sin cuartel a las naves realistas. Persiguiendo el comercio español se les vio desde 1815 a 1821 en los cayos, Curazao, Kingston, Cartagena, Riohacha, Santa Marta, La Amelia, San Andrés y Providencia, etc. Donde entraban despertaba el comercio, la trata de esclavos y los actos de piratería (Rivas y Restrepo Sáenz, 1928).

En febrero de 1820, Cancino resuelve ponerse en comunicación con Aury, corsario y pirata, amigo de la emancipación, más tarde enemigo de Bolívar y de Brion, al que soñaba emular. Se buscaba auxilio para cortar el paso de las tropas imperiales que se internaban por el Atrato, detener el avance de Calzada en el cauce, libertar el occidente de la Nueva Granada. En la goleta *Diana* salió Joaquín Acosta a Catalina y Providencia. El resultado de la misión fue nulo por la escasez

de víveres en el Chocó para sostener la tripulación que se trajese, por falta de un buen puerto para los dieciséis buques que componían la armada, por el desaire de Brion y Urdaneta al no solicitar la cooperación de Aury en la campaña contra Riohacha y Santa Marta.

En otra parte de estas notas aparecen las peticiones concretas de los patriotas ante el corso de Providencia. La negativa de Aury hizo posible la invasión quiteña, la toma de Popayán, la entrada al Valle de los defensores de la tiranía. Con las fuerzas del corsario se habría evitado el combate de Pitayó, la refriega de Jenoy, la toma del Patía por Calzada, los esfuerzos de Sucre en El Trapiche, las deserciones de los republicanos, las marchas y contramarchas a Cali en espera de tropas que venían de Guayaquil, la sangrienta batalla de Bomboná y las tardías capitulaciones de Basilio García con el Cabildo de Pasto.

LOS DÍAS DECISIVOS

No bien terminada la batalla de Boyacá, Bolívar destinó al Chocó al coronel Nicolás Gamba y Valencia, y como ayudantes de campo a los capitanes Manuel Meléndez Arjona, Juan María Gómez, José María Caicedo Zorrilla, al teniente Leandro Avendaño y a los subtenientes Joaquín Acosta y Mauricio Olaya. Con tropas regulares, pertrechos y víveres salieron por Cartago con dirección a Nóvita, el 18 de octubre de 1819. Para asesorar a Gamba y Valencia, el Libertador nombró como jefe civil y militar al gobernador del Chocó, coronel José María Cancino.

Joaquín Acosta, que no había podido viajar con el grueso de los expedicionarios, salió de Cartago en noviembre, a la cabeza de una escolta que debía auxiliar a los patriotas de esas soledades. "Viajando por caminos intransitables —dice su hija—; por andurriales y despoblados; morando en los climas peores del mundo; luchando con aquella naturaleza ecuatorial tan exuberante cuanto malsana, el joven militar pasó los meses de noviembre y diciembre" (Acosta, 1901), en viaje a su destino.

El 16 de enero de 1820, salió de Nóvita Acosta rumbo al Atrato:

> Hoy salí de Nóvita —escribe— con mis compañeros. Hasta las tres de la tarde guardamos en La Bodega al coronel Cancino que debería llegar hoy. Pero como no parecía y urgía continuar el viaje, hice cargar las canoas y embarcándonos en el río Tamaná, continuamos la marcha. A las cinco de la tarde llegamos a las bocas el Tamaná en donde este río desagua en el caudaloso San Juan. Nos quedamos esa noche en sus orillas en una casa grande. Estando allí recibí un chasqui que me enviaba el gobernador con una orden para que continuase marcha hasta Citará a cumplir una comisión. (Acosta, 1901)

En Citará, rendida su tarea, recibió orden de Cancino para fortificar un punto ventajoso sobre las riberas atrateñas. El 27 estaba en Murrí al lado de Gamba y Valencia, de donde partió a Providencia a conferenciar con Aury, con las siguientes instrucciones:

> 1°. Pondrá en manos del expresado señor dos pliegos y algunos papeles públicos que lleva consigo;
> 2°. Le informará al Estado político del Reino todo, poniendo delante la libertad y franqueza con que puede aproximarse a bocas de este río, entrar en comunicación con el Supremo Gobierno y tratar a la vez con el Comandante de la fragata *Los Andes*, procedente de Chile;
> 3°. Le hará presente que siendo este el único puerto libre que sobre el Océano cuenta la Nueva Granada, se le ofrece esta ocasión de renovar sus servicios subiéndolo y protegiendo el comercio y las comisiones del Gobierno;
> 4°. Sin embargo de que aguardamos un gran número de elementos de Chile y también de Santafé, como por la distancia llegarán tarde para nuestras breves operaciones, y presentándose ahora la ocasión de hacer desaparecer la guerra del Sur, con el auxilio de este digno Jefe, le encarecerá lo necesario por lo pronto para el cumplimiento de nuestros proyectos;
> 5°. Con especialidad pedirá cuarenta mil cartuchos de fusil, y si no pólvora y plomo en parte para completar este número; fusiles, doce piezas de artillería de calibre de a 12 a 24 con sus correspondientes dotaciones; marineros; oficiales de marina; jarcias; carpinteros de ribera y galafates para cuatro buques con alguna tropa de línea y 400 fornituras;
> 6°. A los talentos y acreditada prudencia de este Jefe abandonará la meditación de las consecuencias favorables que resultarán a la Nueva Granada y a la causa entera de la nunca vista comunicación entre los escuadrones del Norte con el del Sur por el istmo de Tupicá;
> 7°. A los cuatro días de llegada debe volverse con los auxilios que por lo pronto se le presten, en un buque, ya sea en calidad de los servicios que comenzará a hacer este señor, o por el justo precio que será satisfecho a su llegada;
> 8°. Si por algún caso no estuviere el Almirante allí, y se hallase cerca, podrá detenerse hasta diez días con la certidumbre de que podrá volver, y si no, seguirá a Jamaica, y entregando al ciudadano Cabero el pliego, se interesará con él sobre el envío de quinientos fusiles con sus fornituras, y cuarenta mil cartuchos, y regresará de allí en el primer barco que venga.
> Traerá, además, cuatro cornetas con sus instrumentos, cuatro clarinetes, y dos trompas del mismo modo. (Acosta, 1901)

Pero dejemos a Acosta en Providencia, y volvamos a Cancino, que había partido de Nóvita el 16 de enero al encuentro de la corbeta *La Rosa de los Andes*, anclada en Buenaventura. Con armas y provisiones

regresó por la misma vía del San Juan, con la idea de que el fuerte de Murrí había sido atacado por los enemigos. Angustiado, aceleró la marcha. "Con la espada desnuda y lanzando gritos, sin dormir ni comer, alentando a los bogas, no les permitía un momento de descanso. Introducía el dedo índice de la mano derecha en el agua y no se encontraba satisfecho si la velocidad de la canoa no formaba una corriente que le hiciese llegar el agua hasta el codo. A la vez reclutaba en las orillas a todo hombre que consideraba capaz de manejar las armas".

> Así llegó al Arrastradera de San Pablo. Allí se le informó que había necesidad de pasar a espaldas de cargueros terciadores las personas y objetos y una vez en el punto de El Tambo, debía buscarse nuevas canoas para seguir a Quibdó. El Coronel encontró dispendioso el traslado y dispuso pasar arrastrando las embarcaciones en que iban soldados y elementos. Toda la tropa y cuanta gente pudo poner en movimiento emprendieron el arrastre de las canoas, las cuales corrían en seco con igual velocidad que en el agua, impulsadas por el esfuerzo humano. (Contraloría General de la República, 1943)

Del estado de la fortaleza de Murrí, dice Acosta:

> Los españoles habían levantado en Cartagena una expedición de 200 hombres y venían con una lancha cañonera y cuatro buques más de guerra a invadir el Chocó. Tardarían en llegar a lo más quince días, y nosotros nos hallábamos en la fortaleza improvisada sin municiones, sin pertrechos y por junto apenas contábamos cuarenta soldados.
> Las Provincias de Antioquia y del Valle del Cauca no podían socorrernos, porque no había tiempo de avisarles. Pero el entusiasmo por la libertad y el amor a la patria, todo lo pueden.
> Gamba y Valencia partió a Citará a enganchar algunos soldados más, traer la artillería que pudiese hallar, y fundir todo metal que encontrara para hacer balas. Yo —dice Acosta—, me quedé en Murrí con la guarnición, un cañón grande y cuatro pequeños que habíamos sacado de la goleta *Diana*. Situé esto lo mejor que pude para defender la posición; felizmente los indios de los contornos se manifestaron en esta ocasión muy adictos a la independencia, y nos enviaron alguna pólvora. (Acosta, 1901)

Carlos Ferrer y Xiques se presentó en Murrí el 29 de enero de 1820. De lo ocurrido en esa acción, cuenta Acosta:

> Apenas había regresado el Comandante Gamba a Murrí, se presentó el enemigo al frente de la fortaleza y atacó briosamente con un cañón, de a 24 que llevaba. Los españoles no aguardaban que la improvisada fortaleza pudiera defenderse con tanto valor. Durante diez días se vio asediada la valiente guarnición de Murrí por las fuerzas españolas, sin

> que lograsen amilanarla, a pesar de lo exiguo de sus recursos. Viendo aquello y temiendo sin duda que llegasen a auxiliar a los patriotas de la capital del Chocó, el Comandante español, después de sufrir algunas pérdidas, resolvió retirarse.
> Al ver que el enemigo se alejaba, los patriotas pensaron que aquello lo hacían para obligar a la guarnición a salir a perseguirlos, y entonces, fuera ya de los parapetos, acabar con ellos. Permanecieron, pues, detrás de los muros del pequeño fuerte, aguardando a que regresaran pero no fue así. Los españoles habían partido definitivamente, y cuando Gamba dio orden de que se pusieran en marcha para perseguirlos, era ya demasiado tarde, y se devolvieron sin haber logrado alcanzarlos. Dos días después llegó Cancino con cien hombres y pertrechos para reforzar a los sitiados. (Acosta, 1901)

Con el triunfo, muchos españoles radicados en Quibdó huyeron despavoridamente. Cancino designó jefe de la escolta que debía seguir la caravana de fugitivos al odiado Juan Aguirre, con orden de decapitar a los que aprehendiese. Fue así como en el Brazo del Inglés, sobre el Atrato, hallaron la muerte Ramón de Diego Jiménez, ex gobernador del Chocó; Inocencio Cucalón Joaquín Andrade y otros. Carlos Ferrer y Xiques escapó, para morir en Majagual, provincia de Cartagena, por orden del teniente José María Córdoba.

De regreso de la comisión, Cancino, ante el clamor de las familias perseguidas por Aguirre, pretextando no haber dado la orden por escrito, condenó al español a sufrir palos en las puertas de las casas de cada una de sus víctimas. En desagravio de la decapitación de Tomás Pérez, le hizo cortar las manos que, fritas en aceite, las expuso a la pública contemplación en el lugar donde tres años antes fuera colocada la cabeza del costeño inmortal (González, 1909).

De esta manera se liquidó para siempre el Gobierno español en nuestra comarca. En adelante, seguiría la lucha contra los esclavistas, la pobreza y la ignorancia, hasta que el negro pudiese entrar al escenario de la vida civil con sus creencias y supersticiones, mitos, cantos y danzas, concepciones mágicas y sicomentales del mundo, "libres sus padres, libres sus hermanos, libres los esposos y libres los hijos de su amor", como lo quiso Bolívar, en oposición a las sentinas de los barcos de trata, los socavones y las marcas, las ventas y castigos infamantes, la estrechez económica y los cimarronajes permanentes.

NOTICIAS DE LOS LIBERTADORES

JOSÉ MARÍA CANCINO

Nació en Bogotá en 1803. Hijo de don Salvador Cancino, fusilado en Cartagena por orden del general Morillo, llegó al Ejército a la edad de catorce años. En su hoja de servicios, se lee:

> Cancino José María, Alférez 2°. Cuerpos donde ha servido: En el Batallón de Milicias. En el Batallón Socorro. En el Batallón Barcelona. En el Batallón Vanguardia. En el Batallón Guardias. En el Batallón N° 1 de Infantería, Guardia Nacional.
> Campañas y acción de guerra: Hizo la de Popayán en el año de 1813 y 1814 a órdenes del General Nariño, hallándose en las acciones de Alto Palacé, Calibío, Juanambú y Tacines y en la de La Plata, a las órdenes del Comandante Pedro Monsalve, en la cual quedó prisionero, y sentenciado al 2° de Numancia hasta que en Paipa se fugó. Pasó de nuevo al Ejército Libertador de 1819. La conducta político-militar de este oficial ha sido la que por la Ley orgánica del ejército se exige.
> Waldo Vanegas, Sargento Mayor de Infantería y Jefe del Estado Mayor de la 1ª Columna, del Ejército, certificó que la anterior hoja de servicios está formada conforme a los documentos presentados por el interesado, los cuales están arreglados al Decreto de 4 de julio de 1833. Bogotá, 25 de julio de 1836. Waldo Vanegas.
> En 1836 tenía, treinta y tres años. Natural de Bogotá, soltero. / República de la Nueva Granada. / 15 de enero de 1811. Pito veterano. Tiempo de servicio en este empleo, 5 años, 5 meses, 25 días. 11 de Julio de 1816, Prisionero. Tiempo que duró en prisión, 8 años, 5 meses, 25 días. / Incorporado de nuevo a filas, 6 de Agosto de 1819. / Tiempo que figuró en filas de nuevo, 7 años, 5 meses, 4 días. / 1° de enero de 1827. / Sargento 1°. Tiempo que duró de Sargento 1°, 3 años, 7 meses, 2 días. Alférez 2°, 13 de agosto de 1820. / Tiempo de Alférez, 2 años, 10 meses, 2 días. / Indefinido. 15 de junio de 1833. Tiempo de doble campaña, 2 años. Tiempo de servicio hasta el 15 de junio de 1833, 24 años, 4 meses, 28 días.
> Se le consideró valor. Aplicación, regular. Capacidad, regular. Conducta, buena. Estado, soltero. En 1827 fue destinado al Batallón Vargas. (Velásquez, s/f)

Posesionados los patriotas del territorio chocoano, Cancino se preocupó por organizar la administración pública, procurando en todos sus actos dar alivio a las clases desvalidas. En 1822 volvió con el cargo de gobernador, estableciendo, de acuerdo con la Ley 14 de 1821, los cabildos y las autoridades indígenas. En 1823 fue gobernador por tercera vez y murió en su hacienda de Barragán, Provincia de Tuluá, en 1834 (Contraloría General de la República, 1943).

NICOLÁS GAMBA Y VALENCIA

Natural de Cartago. Sirvió la causa republicana desde 1814. Cuando los patriotas fueron vencidos en 1816, Gamba se ocultó hasta 1819, año en que volvió a presentarse para servir en las filas patriotas. Sirvió al Chocó con lucidez hasta cuando se unió a Sucre a su paso por el Cauca, pero tuvo la desgracia de morir en ese mismo año en el combate de Guachí, 12 de septiembre de 1821.

JOAQUÍN ACOSTA

Nació en Guaduas el 28 de diciembre de 1800. Presente ante el Libertador, pidió un puesto en el Ejército, plaza que se le confirió en el Batallón de Cazadores con el grado de subteniente. El 22 de septiembre de 1819 siguió al Cauca con la expedición que debía pacificar esa Provincia, que gobernaban Simón Muñoz y sus secuaces.

Después de la campaña del Chocó, se incorporó de nuevo a su Batallón, que acampaba en Popayán. Aquí sirvió activamente en favor de los patriotas que vencieron fuerzas de Sámano en Las Piedras y avanzaron hasta Cuchilla del Tambo, donde el 29 de junio de 1816 los realistas habían batido a los republicanos. El 22 de marzo de 1821 comandó la escolta de honor que acompañó a Sucre hasta Buenaventura, camino del Sur.

A fines de mayo de 1821, se dirigió al Chocó a estudiar las posibilidades de la comunicación entre el Pacífico y el Atlántico. La vía escogida fue la de San Pablo, que debería unir las corrientes de Atrato y San Juan.

Como secretario de gobierno de Cancino en 1822, Acosta conoce el territorio en toda su extensión. En este tiempo escribe sobre minas: trabaja en el proyectado canal del Arrastradera; instala la primera asamblea de Nóvita; traza rutas comerciales como las de Garrapatas a Naranjal, y, en busca de los indígenas, a quienes estudia ampliamente, atraviesa el golfo, cruza el páramo de Guanacas y las tierras tolimenses y vuelve a Bogotá, donde sigue trabajando al lado del general Santander.

Acosta fue geógrafo, hombre de ciencias, historiador, filántropo, profesor de Colegios, publicista del Semanario de Caldas y de los viajes de Boussingault a la América del Sur. Un gran colombiano, que, en los campos de batalla, en el mar, en las bahías, en los ríos, en las charcas lodosas del Atrato, labró con hierro y fuego los perfiles de su propia existencia.

MIGUEL MONTALVO

Había nacido en Honda en abril de 1872. Educado en el colegio del Rosario, ejerció la abogacía en Bogotá. En 1810 fue uno de los más activos. Con el doctor Joaquín Vargas fue relator de la Sala de Gobierno y de Hacienda. En 1812, en asocio de don Joaquín Caicedo y de don Tiburcio Echeverri, fue a celebrar con el presidente de Tunja y otros altos personajes los tratados de Santa Rosa, que no fueron cumplidos con los federalistas. Firmó el acta de Independencia de Cundinamarca el 19 de junio de 1803. Hizo campaña del sur al lado de Nariño y asistió a los combates de Alto Palacé, Calibío, Juanambú, Tacines, Cebollas, ejidos de Pasto y la batalla de Palo. Fue enviado en comisión al Chocó hasta caer prisionero (Ospina, 1941).

MIGUEL BUCH
Español decidido por la causa republicana. Nombrado gobernador en 1814, sirvió con actividad y energía en la defensa de Antioquia, con hombres, armas y dinero. Defendió a Chocó en el Fuerte de Murrí, en 1815, para terminar en Nóvita, después de resistir valientemente (Ospina, 1941).

BIBLIOGRAFÍA
Acosta de Samper, Soledad 1901 *Biografía del General Joaquín Acosta* (Bogotá: Librería Colombiana).

Álvarez Mejía, Juan 1955 "La Iglesia en América" en *Revista Javeriana* (Bogotá) N° 220.

Aragón, Arcesio 1936 *Fastos Payaneses 1536-1936* (Bogotá: Imprenta Nacional).

Arboleda Llorente, José María 1948 *El indio en la Colonia* (Bogotá: Prensas del Ministerio de Educación).

Archivo del Distrito de Nóvita s/f (s/d).

Archivo General del Cauca s/f *Salón de la Colonia* (s/d).

Archivo Nacional s/f *Salón de la Colonia* (s/d).

Arcila Robledo, Gregario 1951 *Las Misiones Franciscanas en Colombia* (Bogotá: Imprenta Nacional).

Banco de la República 1960 *Proceso histórico del 20 de Julio de 1810* (Bogotá: Documentos. Imprenta del Banco de la República).

Bargalló, Modesto 1955 *La Minería y la Metalurgia en la América Española durante la época colonial* (México, DF: Fondo de Cultura Económica).

Bohórquez Casalla, Luis Antonio 1956 *La Evolución Educativa de Colombia* (Bogotá: Publicaciones Cultural Colombiana).

Boletín Historial 1916 *Representación del Comisario Regio Del Antonio de Villavicencio* (Cartagena).

Caldas Francisco, José 1903 "Diario Político de Santa fe de Bogotá" en *Boletín de Historia y Antropología* (Bogotá) Año 1, N° 11.

Carrasca, Ricardo 1945 *Historia de los caminos del Nuevo Mundo* (Buenos Aires: Librería y Editorial El Ateneo).

Ciaurriz, Carlos s/f Archivo Nacional. Salón de la Colonia (s/d).

Contraloría General de la República 1943 *Geografía Económica de Colombia: Chocó* (Bogotá: Imprenta Nacional).

Contraloría General de la República 1943 *Geografía Económica de Colombia* (Bogotá / Chocó: Imprenta Nacional).

De Puga, Vasco 1878 *Provisiones, cédulas e instituciones de su majestad* (México: Impresor José María Sandoval).

De Vargas, Pedro Fermín 1944 *Pensamientos políticos y memorias sobre la población del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Biblioteca popular de Cultura Colombiana / Imprenta Nacional).

Domínguez y Gómez, Víctor M. 1915 "La Guerra de Independencia del Chocó" en *Boletín de Historia y Antropología* (Bogotá) Año X, N° 109.

Espinosa, Mario 1944 "Viaje al Chocó" en periódico *Comandos* (Bogotá).

Esquemelin, John 1945 *Piratas de América* (Buenos Aires: Editorial Colombia).

Garrigó, Roque E. 1929 *Historia documentada de la conspiración de los soles y rayos de Bolívar* (La Habana: Imprenta El Siglo XX).

Giraldo Jaramillo, Gabriel 1954 *Relaciones de Mando de los Virreyes de la Nueva Granada* (Bogotá: Publicaciones del Banco de la República. Imprenta del Banco de la República).

Gómez Hoyos, Rafael 1961 *La Iglesia de América en las Leyes de Indias* (Bogotá: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo).

González Zea, Abraham 1944 *El Chocó en la Historia* (Medellín: Publicaciones del Consejo de Medellín / Imprenta Municipal).

González, Heliodoro F. 1909 *Emancipación del Chocó. Ejecución del Capitán Tomás Pérez en 1816* (Panamá: Imprenta Santa Ana).

Groot, José Manuel 1890 *Historia Eclesiástica y Civil de la Nueva Granada* (Bogotá: Casa Editorial de M. Rivas y Cía.).

Henao, Jesús María y Arrubla, Gerardo 1952 *Historia de Colombia* (Bogotá: Talleres Editoriales de la Librería Voluntad).

Hernández B., Ernesto 1956 *Urabá Heroico* (Bogotá: Editorial ABC).

Hernández de Alba, Guillermo 1947 *Aspectos de la Cultura en Colombia* (Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura).

Martínez Delgado, Luis s/f *Curso Superior de Historia de Colombia,* T. VI (Bogotá: Imprenta Nacional).

Mendoza Varela, Eduardo 1963 "Mestizajes y mestizos, un mundo a dos vertientes" en *El Tiempo de Bogotá* (Bogotá).

Merizalde del Carmen, Bernardo 1921 *Estudio de la costa colombiana del Pacífico* (Bogotá: Imprenta del Estado Mayor General).

Merizalde del Carmen, Bernardo 1941 *Estudio de la costa colombiana del Pacífico* (Bogotá: Imprenta del Estado Mayor General).

Morales Benítez, Otto 1962 *Muchedumbres y banderas* (Bogotá: Publicaciones Tercer Mundo).

Nieto Lozano, Danilo 1955 *La Educación en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Editorial Santa Fe).

Ortega Ricaurte, Enrique 1921 *Historia Documental del Chocó* (Bogotá: Editorial Nelly).

Ospina, Joaquín 1941 *Diccionario biográfico* (Bogotá: Editorial Águila).

Ots Capdequi, José María 1941 *Manual de Historia del Derecho Español en las Indias* (Buenos Aires: Editorial Losada).

Pacheco, Juan Manuel 1955 "¿Fue un Jesuita el Fundador de Tumaco?" en *Revista Javeriana* (Bogotá) N° 220.

Pérez Arbeláez, Enrique 1959 *Alejandro de Humboldt en Colombia* (Bogotá: Ediciones de Empresa Colombiana de Petróleos / Editorial Iqueima).

Pérez Ayala, José Manuel 1951 *Antonio Caballero y Góngora. Virrey y Arzobispo de Santa Fe. 1723-1796* (Bogotá: Imprenta Municipal).

Posada, Eduardo 1935 *La Esclavitud en Colombia* (Bogotá: Imprenta Nacional).

Ramos Hidalgo, Nicolás 1944 "Monografía del Distrito del Dagua" en *Boletín de Historia y Antropología* (Bogotá) N° 361-362, Vol. XXXI.

Restrepo Sáenz, Eduardo 1930 "Los escoceses en el Darién" en *Boletín de Historia y Antropología* (Bogotá: Imprenta Nacional) Año XVIII, N° 209.

Restrepo, José Manuel 1858 *Historia de la Revolución de la República de Colombia* (Bogotá: Imprenta Nacional).

Restrepo, Vicente 1952 *Estudio sobre las minas de oro y plata de Colombia* (Bogotá: Publicaciones del Banco de la República / Imprenta del Banco de la República).

Rivas, Raimundo y Restrepo Sáenz, José María 1928 *Genealogías de Santa Fe de Bogotá*, Volumen 1 (Bogotá: Librería Colombiana).

Rojas Gómez, Roberto 1922 "La Esclavitud en Colombia" en *Boletín de Historia y Antropología* (Bogotá: Imprenta Nacional) Año XIV, N° 158.

Silvestre, Francisco 1927 *Descripción del Nuevo Reino de Santa Fe de Bogotá* (Bogotá: Imprenta Nacional).

Valencia Lozano, Jorge 1926 *El Chocó y la Guerra de la Independencia* (Quibdo: Imprenta Oficial).

Velásquez, Rogerio s/f "José María Cancino" en *Revista Bolívar* (Bogotá: Imprenta Nacional) N° 28.

Zuleta, Eduardo 1915 "Movimiento Antiesclavista en Antioquia" en *Boletín de Historia y Antropología* (Bogotá: Imprenta Nacional) Año X, Vol. 109.

BALANCE HISTORIOGRÁFICO DE LA ESCLAVITUD EN COLOMBIA, 1900-1990*[1]

Alfonso Múnera Cadavid

INTRODUCCIÓN

El número total de esclavos importados durante el período colonial a lo que hoy es el territorio de Colombia se calculó recientemente en unos 120.000 (Colmenares, 1979: 43). Según los datos de Francisco Silvestre, en 1789 había 51.999 de una población total de 738.523, o

---

1 Este ensayo fue el resultado de mi participación en el Seminario sobre Esclavitud en Latinoamérica, dirigido por Francisco Scarano en la Universidad de Connecticut, en el segundo semestre de 1989. Sin los numerosos y valiosos conocimientos aportados por el profesor Scarano en esta clase, habría sido imposible para mí escribir este trabajo. Apareció en la revista *Historia y Sociedad,* del departamento de historia de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, en 1991. Para su inclusión en este libro [*Nota de los eds.*: se refiere a Múnera Cadavid, Alfonso 2005 *Fronteras Imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano* (Bogotá: Planeta Colombiana)] hice algunos cambios menores, pero en lo sustancial se conserva tal como se editó hace trece años. En los últimos quince años se ha contemplado la publicación de nuevos trabajos sobre la esclavitud, en particular acerca del mundo de los esclavos en Colombia, sobre los que sería deseable escribir un nuevo balance historiográfico.

* Múnera Cadavid, Alfonso 2005 "Balance historiográfico de la esclavitud en Colombia. 1900-1990" en *Fronteras Imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano* (Bogotá: Planeta Colombiana) pp. 193-225.

sea que en ese momento, en el cual la esclavitud había alcanzado sus más altos niveles, los esclavos representaban apenas un 7% de la población (Silvestre, 1950: 32 y ss.).

Empero, estos datos no deben llamar a engaño. Si algo se advierte en los estudios recientes es que sobre este pequeño porcentaje de seres humanos descansó una parte esencial de la economía colonial. El oro, las grandes haciendas azucareras, los hatos extensos, las artesanías del Caribe y de buena parte del occidente colombiano fueron obra del trabajo esclavo, al menos durante el siglo XVIII. Así, en casi toda la región occidental del país, es decir, en las poderosas provincias de Popayán, Antioquia y Cartagena, la producción agrícola y minera se basó en gran medida en la esclavitud. Además, para 1789 una buena parte de la población estaba constituida por los mestizos, entre los cuales la proporción de mulatos y negros libres era bastante considerable. Pese a que se ha estudiado poco la participación de estos descendientes de esclavos, algunos datos, tales como que para esa fecha la minería de Antioquia, el algodón de las zonas cálidas y las artesanías de Bolívar dependían mayormente de ellos, nos llevan a pensar que su papel en la economía de transición de la colonia a la república debió ser muy importante.

Sin embargo, a pesar de que la colonia pudiera definirse como constituida por una economía y una sociedad esclavista, solo recientemente se ha despertado un interés por el estudio de esta parte, al parecer poco agradable, de nuestra historia. Y, en verdad, es muy poco lo que se ha hecho hasta ahora, y lo que hay es el resultado de un número muy pequeño de estudiosos, algunos de ellos extranjeros. Organizar el material existente de modo que se vea la trayectoria de los estudios relacionados con la esclavitud en Colombia, y dentro de esta trayectoria sus tendencias y hallazgos principales, ha sido el objeto de este balance. He preferido realizarlo cronológicamente por varias razones. Quizás la más importante sea la ausencia en ellos de una continuidad temática, y por otro lado el hecho de que solo a partir de los años finales de la década de los setenta se puede hablar de una intención de otorgarles una dimensión regional a estos estudios.

En este punto hay que hacer hincapié en que una deficiencia clave de la historiografía colombiana, solo parcialmente subsanada en el último cuarto de siglo, ha sido intentar estudiar el país en su conjunto sin antes acometer el conocimiento sistemático de sus partes. Esto, que podría señalarse como una conducta compartida en el ámbito más amplio de Latinoamérica, adquiere proporciones particularmente graves en el caso de Colombia, que durante la Colonia y todavía hasta finales del siglo XIX, no era otra cosa que un conjunto de regiones separadas por persistentes barreras naturales y cultura-

les. Entre esta profunda indiferencia hacia las realidades regionales y la aceptación del mito de una nacionalidad andina —nutrido de prejuicios ideológicos— hubo una intercambiable relación de causa y efecto. Prueba evidente de ello, en especial, es la historiografía sobre la esclavitud en Colombia.

LA CONCIENCIA DECIMONÓNICA

En 1910, con ocasión de los actos preparatorios de las festividades del primer centenario de la independencia, el gobierno nacional organizó un certamen para elegir una obra que sirviera como texto de enseñanza oficial de la historia colombiana en los colegios de todo el país. El jurado, integrado por miembros de la Academia Nacional de Historia, escogió el extenso tratado escrito por los historiadores Jesús María Henao y Gerardo Arrubla (1910). Este estudio, que abarca desde los orígenes mismos de la conquista hasta los inicios de la modernidad en el siglo XX, sería por más de medio siglo el texto en el cual las jóvenes generaciones aprenderían la historia colombiana[2].

A pesar de que ya en 1879 el exsecretario del virreinato, Francisco Silvestre, había señalado que negros y mulatos constituían una parte notable y creciente de la población de la Nueva Granada (Silvestre, 1950), Henao y Arrubla consideraron digno de importancia incluir en su historia un capítulo completo sobre la sociedad y las costumbres de sus venerables antepasados chibchas, pero no así la más compleja y oscura herencia afrocolombiana. Y, lo que es más importante, mientras a lo largo de este minucioso estudio los españoles e indígenas entran y salen, como una presencia viva y dinámica, la primera y única mención en extenso —22 renglones— de los negros aparece en la página 223. Se pudiera creer que se trata de un corto resumen sobre sus orígenes o, quizás, como se haría más tarde, de sus sufrimientos. Pues no. Los autores consideraron necesario referirse brevemente al fenómeno de la trata de esclavos al historiar las terribles pestes de la lepra y la viruela que azotaron la Nueva Granada en los siglos coloniales. La referencia en cuestión empieza así:

> Parece, pues, que la lepra fue introducida al Nuevo Reino de Granada por los conquistadores europeos, particularmente por los andaluces, y el mal tomó incremento cuando vinieron los esclavos negros africa-

2 No solo en esto descansa la importancia del texto de Henao y Arrubla. Quince años después de su premiación fue traducido al inglés por el historiador norteamericano Fred Rippy y adoptado como manual de enseñanza sobre Colombia en Estados Unidos. De modo que es probable que, al igual que en Colombia, en Estados Unidos este texto haya influido más que ningún otro en la formación de una idea del acontecer histórico de la nación colombiana (Henao y Arrubla, 1938).

> nos, raza muy infectada, procedente por lo general de Guinea, Congo, Berbería, etc. La trata de negros, iniciada a principio del siglo XVI… (Henao y Arrubla, 1910*:* 223)

Catorce renglones más en este párrafo y otras dos brevísimas menciones de no más de tres renglones es todo lo que merecieron los negros esclavos en casi 400 páginas de detalles y anécdotas sobre la conquista y colonia del antiguo reino de la Nueva Granada. Nada sobre sus orígenes, nada sobre su decisiva participación en la economía colonial, nada sobre sus gigantescos esfuerzos para crearse una humanidad a pesar de los horrores de la esclavitud y, lo que es más increíble, todo esto en un país que en el siglo XVIII no poseía una sola actividad económica que no descansase en los hombros de la población negra, mulata y zamba.

He creído saludable detenerme en esta obra fundamental, considerada por la mayoría de los historiadores colombianos como una de las mejores síntesis de la historia de Colombia, porque en cierto sentido Henao y Arrubla no hicieron otra cosa que llevar a un extremo el punto de vista dominante en la historiografía decimonónica sobre el papel de los esclavos. Lo interesante de esta concepción histórica es que la preocupación no era condenar o justificar la esclavitud, ni demostrar que los negros constituían una raza inferior. Simplemente se les omitía de la historia. Se les negaba toda existencia o solo aparecían como referencias tangenciales, necesarias para ilustrar otros procesos sociales. Como veremos a lo largo de este ensayo, tal opinión está presente en una u otra forma en los estudios históricos de este siglo hasta los años sesenta. Un balance de la historiografía colombiana a este respecto, en uno de sus sentidos más importantes, no es sino el registro fascinante de cómo poco a poco, en un proceso extremadamente tímido, se va delineando la presencia cada vez más significativa de la esclavitud negra en nuestra historia.

EL DEBATE MORAL EN TORNO A LA ESCLAVITUD

En el mes de febrero de 1922 apareció en el *Boletín de la Academia Nacional de Historia* un artículo con el sugestivo nombre de "La esclavitud en Colombia" (Rojas, 1922). Probablemente era la primera vez que esta institución se constituía en objeto central de las preocupaciones de un historiador colombiano. Por supuesto, más que un estudio sereno sobre cualquiera de los muy complejos aspectos de la esclavitud en Colombia, el autor lo que quiso hacer —e hizo muy bien— fue ofrecer un cuadro dantesco de la vida terrible de los esclavos.

Cinco años después Eduardo Posada, uno de los distinguidos historiadores de aquel tiempo y director del boletín de la academia, in-

cursionaba en el tema de la esclavitud. En varias entregas aparecidas a lo largo del año de 1927, y en homenaje al "preclaro escritor cubano don Fernando Ortiz", Posada organizó como pudo, casi sin ton ni son, la primera, rudimentaria y desordenada presentación histórica de la institución de la esclavitud (Posada, 1927). Básicamente, lo que hizo fue una colcha de retazos con datos dispersos, untada de la consabida pesadumbre moral, que lo único que dejaba claro era la casi total ignorancia que aun los historiadores más reconocidos tenían, en ese entonces, sobre la participación de los esclavos en la historia nacional.

En la década siguiente otro de los miembros de la academia, Carlos Restrepo Canal, en la conclusión de un pequeño artículo titulado "Documento sobre esclavos" mostró la esclavitud como una institución paternalista (Restrepo, 1937: 492). Sin embargo, en este enfoque patriarcal nadie llegaría, ni antes ni después, tan lejos como Gabriel Porras Troconis en su obra *Cartagena hispánica,* publicada en 1950. Según este autor, las negras esclavas que entraban al servicio de las familias españolas eran "tenidas como miembros de la familia, sin igualdad social, sí, pero con la afectiva y las debidas a la persona humana, como hijas de Dios" (Porras Troconis, 1950: 234-235).

En síntesis, un balance sobre la historiografía de la esclavitud en esta primera mitad del siglo se limitaría a la reseña de este tipo de explosiones emocionales y, en otros casos, de profundas ignorancias y terribles superficialidades, como las que hasta este momento he citado, si no fuera por la presencia salvadora de un trabajo de distinta índole y dimensión. Me refiero a la disertación doctoral de James F. King, "Negro Slavery in the Viceroyalty of New Granada" (King, 1939). Con el estudio de King se inició en serio la investigación histórica sobre la esclavitud en Colombia. Sobre sus contribuciones al conocimiento de nuestra historia hablaré en detalle al referirme en particular a los trabajos sobre la trata de negros por Cartagena de Indias.

EL ÉNFASIS ANTROPOLÓGICO

La influencia de Melville J. Herskovits fue decisiva en determinar el rumbo de los trabajos que se hicieron en Colombia en la década del cincuenta en torno al pasado esclavista de la Nueva Granada. En 1952, la *Revista Javeriana* publicó un ensayo titulado "Nuevas investigaciones afrocolombianas" (Arboleda, 1952: 197-206). Su autor, el jesuita José Rafael Arboleda, acababa de regresar de Northwestern University, donde había estudiado con la dirección de Herskovits. En este trabajo, Arboleda dio a conocer, de una manera muy didáctica, los principios básicos del método de su maestro y planteó que, ante la completa ausencia de trabajos sobre la esclavitud en Colombia, lo que había que hacer de inmediato era aplicar estos principios de la

etnohistoria al conocimiento de la herencia africana de las sociedades negras y mulatas de Colombia (Arboleda, 1952: 199-200). En una disciplina hasta ese momento totalmente dominada por el tema del amerindio, las reflexiones del padre Arboleda tuvieron el carácter de novísimas. Era como si después de décadas de indagación sobre el pasado colonial hubiéramos necesitado enviar a un hombre a los vientos fríos y distantes de Chicago para que entonces sí, desde fuera, empezáramos a intuir la verdad elemental de que Colombia era el resultado de una mezcla en la cual el negro había sido decisivo.

Los años cincuenta constituyeron un período bastante animado en torno a la etnografía del negro. De los varios ensayos publicados bajo la influencia de Herskovits, quizás el que tuvo mayor aliento y resonancia, a pesar de sus evidentes debilidades teóricas y metodológicas, fue "Palenque de San Basilio: una comunidad descendiente de negros cimarrones" (Escalante, 1954). Su autor, el sociólogo barranquillero Aquiles Escalante, presentó en este estudio las conclusiones de una investigación de campo realizada en el pueblo caribeño de San Basilio, situado en las cercanías de Cartagena, que, además de origen cimarrón, tenía la peculiaridad de ser una de las pocas comunidades afroamericanas con un grado de pureza racial y cultural extremadamente alto. Visto con la perspectiva de los años, el resultado desilusiona por el tono predominantemente descriptivo y carente de una interpretación sistemática sobre la cultura material y espiritual de los negros de San Basilio. Sin embargo, este trabajo tuvo aportes muy valiosos. Quizás el más importante sea el registro de una idea esencial: a pesar de las terribles condiciones en las que los puso el cimarronaje, obligados a vivir en una región aislada, insalubre y pantanosa, los negros del palenque de San Basilio construyeron una comunidad rica en expresiones culturales propias. Las danzas del bullerengue y el mapalé, los cantos fúnebres del lumbalú, la hermosa literatura oral y la creación de un lenguaje propio constituyeron algunas de esas manifestaciones descritas por Aquiles Escalante.

Mediados de siglo fue, por el contrario, un período de una gran pobreza en materia de estudios históricos. Al tiempo que el país se desangraba en una violencia sin par en nuestro cotidiano registro de violencias, los historiadores de aquel entonces, que en su inmensa mayoría eran políticos activos y aficionados a los estudios históricos, tuvieron aun menos tiempo y serenidad para dedicarse al oficio solitario y paciente de la historia[3]. De modo que otra vez la excepción vino desde afuera. Sin lugar a dudas "Colonial Place Mining in Colombia",

3 Entre las pocas excepciones que cabría señalar, la más notable es la de la obra del excelente historiador Luis Ospina Vásquez, 1954.

escrito en 1950 por el geógrafo norteamericano Robert C. West, como tesis de grado en la Universidad de Berkeley, es uno de los trabajos más valiosos de la historiografía colombiana (Cooper West, 1952). El estudio de West sigue siendo la introducción más completa y mejor organizada al conocimiento general de la minería del oro en Colombia durante el período colonial. Aquí aparece por primera vez una clasificación regional precisa de esta actividad económica, lo mismo que una descripción detallada de varios de sus componentes estructurales, tales como los tipos de técnicas y de mano de obra utilizadas.

En relación con el trabajo esclavo, West mostró que en 1544, y probablemente antes, ya había negros trabajando en las minas cercanas a Popayán; para 1550 los españoles habían introducido cuadrillas de esclavos negros en las minas de Buriticá, en Antioquia. "Sin embargo —agrega—, el influjo de los negros en las zonas mineras no se hizo aparente hasta fines del siglo XVI, cuando resultó evidente el colapso de la población indígena" (Cooper West, 1952: 81). La minería del oro de los siglos XVII y XVIII descansó casi por completo en los hombros de los esclavos negros. La organización de las cuadrillas en las minas fue otro campo al cual este autor aportó conocimientos muy valiosos. Ya en 1950 West había establecido que estas se integraban por hombres y mujeres, no solo en las minas sino también en la agricultura. Estas cuadrillas iban de un pequeño número de seis esclavos hasta más de cien (Cooper West, 1952: 84). Por otro lado, destacó la costumbre de concederles a los esclavos los domingos y otros días festivos con el objeto de que se dedicaran a trabajar para su propio beneficio. Estudios posteriores mostrarían la importancia de esta institución en la economía minera del Chocó. En síntesis, se podría decir sin temor a equivocaciones que con esta excelente monografía Robert West ofreció el primer análisis moderno de la esclavitud en Colombia como una institución económica.

En 1953 Harold Bierck, profesor en aquel entonces de la Universidad de Carolina del Norte, inició el estudio crítico del proceso de la abolición de la esclavitud en el período de la Gran Colombia. En un interesante artículo publicado en una revista norteamericana, Bierck adujo la existencia de fuertes intereses antiabolicionistas, incluso en las altas esferas del gobierno de la naciente república. Igualmente, mostró la ineficiencia de las medidas a favor de la libertad de los esclavos, no solo como consecuencia de la fuerte presión ejercida por la élite esclavista sino también debido a la inoperancia de una burocracia que poco o nada había cambiado después de la Independencia (Bierck A. Jr., 1953: 365-386). Sin embargo, a pesar de los nuevos horizontes abiertos por Bierck en un asunto tan estrechamente ligado al problema de la creación del Estado nacional, habría

que esperar 16 años para que un historiador colombiano volviera otra vez a tocar este tema.

LA HISTORIA DE LA ESCLAVITUD ADQUIERE CARTA DE CIUDADANÍA

La década de los sesenta vería la irrupción de varios trabajos mayores sobre diferentes aspectos de la esclavitud en Colombia. Jaime Jaramillo Uribe publicó dos interesantes artículos de larga extensión en la revista que él mismo dirigía y cuyo nombre, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* indicaba el deseo evidente de una nueva perspectiva. El primero de ellos apareció en 1963 (Jaramillo Uribe, 1963). Aquí, por primera vez en 150 años de historia nacional, un historiador colombiano planteó la importancia económica de los negros esclavos en el virreinato de la Nueva Granada. Basado en una extensa búsqueda en los archivos colombianos, Jaramillo Uribe analizó un amplio espectro de características sociales y económicas de la esclavitud colonial. Sin la pretensión de agotar el tema, y mucho menos sin intentar un análisis a fondo de la economía esclavista, el autor situó el estudio de la esclavitud sobre bases más científicas. A él se debe la formulación de que ya para el siglo XVIII no solo la minería, como se pensaba, sino las actividades económicas de mayor importancia, en general, estaban basadas en el trabajo de los esclavos. En uno de los pasajes más lúcidos de este ensayo, dice:

> La economía neogranadina del siglo XVIII reposaba sobre seis actividades: minería, agricultura, ganadería, artesanía, comercio y trabajo doméstico. Ahora bien, de estas, las de mayor importancia por su volumen y representación en la riqueza privada estaban basadas en el trabajo de la población esclava. (Jaramillo Uribe, 1963: 20)

Esta afirmación, que implicaba una revisión a fondo de la antigua concepción andina de colonia, debió producir desde aquel entonces un énfasis en la comprobación empírica de esta tesis y, por supuesto, en el estudio de las consecuencias sociales y culturales que se derivaron de este hecho esencial. Cosa curiosa, todavía estamos a la espera de esa reacción.

Jaramillo Uribe dedicó buena parte de este ensayo inaugural a discutir la mayor o menor bondad de las instituciones esclavistas hispánicas. Recuérdese que Frank Tannenbaum, pocos años antes, había publicado su famoso folleto comparativo de la esclavitud anglosajona e hispánica en tierras americanas (Tannenbaum, 1946). Pues bien, según Jaramillo nada permite afirmar que los esclavos de la Nueva Granada gozaron de mayor bienestar o de un mejor trato que los de otras regiones de América. Por el contrario, el tipo de documentación

encontrada por él lo llevó a la conclusión de que no solo el maltrato era la norma, como en cualquier otro sitio, sino que además la legislación y el aparato judicial habían actuado casi siempre en contra de los esclavos y a favor de los amos. Es posible que Norman Meiklejohn tenga razón en la crítica que le hace a este autor al señalar el insatisfactorio uso de las fuentes para apoyar este tipo de afirmación general (Meiklejohn, 1969). En realidad, la debilidad de este trabajo reside en la desmesurada ambición de sus propósitos: no era fácil en los años sesenta, en medio de la completa ausencia de investigaciones regionales, y en un ensayo de poco más de 50 páginas, cubrir temas tan complejos como el contenido económico de la esclavitud, los orígenes tribales de los esclavos, el trato a la población esclava, las relaciones sexuales entre amos y esclavos y la legislación colonial sobre la esclavitud, sin acudir a generalidades que, en la mayor parte de los casos, todavía esperan una comprobación empírica más exhaustiva.

En su segundo trabajo, Jaramillo Uribe retomó desde otro ángulo el tema de la abolición de la esclavitud iniciado por Bierck (Jaramillo Uribe, 1969). La ausencia de estudios precedentes sobre la rentabilidad de la mano de obra esclava y el trabajo libre en la minería y en la hacienda, el desconocimiento sobre la disponibilidad del trabajo asalariado y en general sobre las formas y dimensión de este último en amplias zonas del país durante este período, obligaron a Jaramillo Uribe a limitarse a la exposición de hipótesis, entre las cuales sobresale que los móviles políticos de la manumisión en la primera mitad del siglo XIX fueron más importantes que los económicos. Es decir, que debido a que no hubo una presión real a favor de la creación de un mercado de trabajo libre, por la ausencia de un desarrollo industrial, urbano o agrícola, la abolición de la esclavitud a mediados del siglo XIX debió originarse en los intereses políticos del liberalismo de aquel entonces, que hizo de esta reforma una de sus banderas favoritas.

A pesar de las posibilidades que abrió este pequeño y provocativo ensayo, en función de revelar el sentido real de ideología liberal de la naciente república, hubo que esperar otros siete años para que un historiador colombiano retomara el tema de la abolición. El excelente trabajo de una de nuestras mejores historiadoras, Margarita González, traería a la luz mucho más de lo que Jaramillo se había atrevido a sugerir. A este trabajo nos referiremos en detalle más adelante.

Un año antes, Jaramillo Uribe había publicado "Mestizaje y diferenciación social en la Nueva Granada" (Jaramillo Uribe, 1978). Aquí Jaramillo retomaba, para el caso colombiano, las viejas tesis de Freire para el Brasil, sobre la bondad del mestizaje en promocionar una sociedad más abierta y en facilitar el proceso mismo de creación de la nación decimonónica. A pesar de que el centro de las reflexiones de

este ensayo no es la esclavitud, hay que tenerlo presente en cualquier historiografía sobre dicha institución por una contribución fundamental: su análisis de la dinámica del mestizaje supone la afirmación de que en el siglo XVIII colombiano, y en la primera parte del XIX, la esclavitud sobrevivió al lado de formas muy abiertas de integración de la población negra a la sociedad libre mediante los procesos de mezcla con la raza blanca. A diferencia de otros lugares como el Perú, Ecuador, Bolivia y México, en la Nueva Granada el mestizaje entre las distintas razas fue particularmente intenso, aliviando de esta manera la aparición de conflictos y tensiones raciales en el período de la república. En relación con estas tesis de Jaramillo Uribe, me atrevería a sugerir que habría que mirar con más cautela los datos del censo de 1778-1780, de los que se deduce la intensidad del mestizaje en Colombia en fecha tan temprana como los años finales del siglo XVIII.

En los últimos años de la década de los sesenta y principios de la siguiente, Colombia pareció atraer de nuevo la atención de los investigadores estadounidenses, probablemente como consecuencia del interés por la esclavitud hispanoamericana que habían despertado los estudios comparativos de Tannenbaum y, también, por el hecho de ser tierra virgen en materia de investigaciones. De las grandes áreas esclavistas de la América colonial, el virreinato de la Nueva Granada seguía siendo el menos estudiado. Dos importantes disertaciones doctorales, fundamentadas en una detallada documentación de archivo, exploraron a fondo los temas de la legislación esclavista de las enfermedades de los negros asentados en este territorio (Meiklejohn, 1969; Chandler, 1972). La primera de ellas, "The Observance of Negro Slave Legislation in Colonial New Granada", escrita en 1968 bajo la tutela del maestro Lewis Hanke, intentaba demostrar todo lo contrario a lo que había sostenido pocos años antes Jaramillo Uribe, es decir, que la legislación y la justicia colonial habían adoptado una actitud positiva ante la humanidad de los esclavos. Según su autor, Norman Meiklejohn, la tesis de Tannenbaum de que los principios humanitarios contenidos en la Ley de las Siete Partidas de Alfonso el Sabio habían determinado la conducta de la justicia española hacia los esclavos en América era perfectamente verificable mediante el estudio de la esclavitud durante los tres siglos coloniales de la Nueva Granada. Así, uno de los resultados más interesantes de dicho trabajo se desprende de este postulado, y está dado por la diferencia que Meiklejohn plantea en los tipos de actitudes adoptados por los órganos de la justicia, por un lado hacia la legislación casuística y represiva contenida en la Recopilación de Indias, y por otro lado hacia los contenidos positivos de la Ley de las Siete Partidas. Este autor encontró que, en términos generales, las normas esclavistas de la Recopilación de Indias, relati-

vas al control de la población esclava, tuvieron poca aplicación en la práctica. Por el contrario, los principios humanitarios de la España medieval en relación con la protección y manumisión de los esclavos encontraron una positiva respuesta en el conjunto de instituciones que intervenían en la aplicación de las normas esclavistas.

Sin el ánimo de negar el valor de este trabajo, hay que señalar algunas anomalías metodológicas que, hasta cierto punto, comprometen la validez de sus conclusiones centrales. Una observación cuidadosa de la extensa documentación de casos judiciales utilizados por Meiklejohn muestra que la inmensa mayoría de ellos se refieren al siglo XVIII, y que, aun cuando él omite en muchos casos el origen de esta documentación, es muy probable que la mayor parte de ella se refiera al mundo urbano más que al rural. De modo que estas series judiciales son usadas sin tener en cuenta las características económicas y sociales que las hicieron posibles. En realidad, es difícil suponer una igualdad de acceso a la ley entre el Chocó minero y rural, apartado de la civilización, y los centros desarrollados como Cartagena, o entre los esclavos de las grandes plantaciones del Valle del Cauca o del sur de Bolívar y los esclavos artesanos o del servicio doméstico en Popayán. De todos modos, lo que sí se puede plantear con alguna certeza, como un resultado de este estudio, es que para el siglo XVIII en los centros urbanos de la Nueva Granada los esclavos contaban con toda una superestructura jurídica que los protegía de los excesos cometidos por los amos y que les facilitaba enormemente el proceso de obtención de la libertad. Ir más allá de esto es difícil debido a los problemas metodológicos antes señalados.

En 1972, David Lee Chandler escribió la segunda de las tesis aludidas. Es probable que este sea el único estudio extenso que existe sobre las enfermedades asociadas a la esclavitud en Hispanoamérica y uno de los más completos sobre este tema para América en general. El trabajo realizado por Chandler en los archivos colombianos fue más amplio y minucioso que el de Meiklejohn, pero al mismo tiempo presenta inconsistencias metodológicas más graves. Afirmaciones como las de que los negros esclavos fueron los responsables de la introducción en el interior del país de todas las grandes pestes del siglo XVI al XVII, incluso de aquellas asociadas a los españoles como la viruela, y que en consecuencia lo fueron del terrible aniquilamiento de la población indígena, resultan temerarias y sin ningún tipo de fundamento (Chandler, 1972: 120-136). Además, la organización de los datos estadísticos a partir de los cuales el autor extrae sus conclusiones centrales sobre la difusión de las enfermedades en la Nueva Granada, a pesar del enorme valor de esta información, resulta deficiente para los fines propuestos. Básicamente lo que Chandler hizo fue agrupar una muestra de 7.984 casos de enfermedades, de las cuales 1.641 aparecen como pertene-

cientes a esclavos que trabajan en las haciendas, 3.848 en las minas, 125 en el servicio doméstico y —aquí aparece el primer problema grave— 2.370 bajo los jesuitas (Chandler, 1972: 183). Además de que no logramos saber a qué tipo de actividad económica estaban ligados los que aparecen bajo el rubro de "jesuitas", tampoco llegamos a conocer la distribución regional ni temporal de todos estos esclavos. De modo que, si bien como muestra de tendencias generales el trabajo no deja de ser valioso, análisis más detallados acerca de prevalencias de ciertas enfermedades por actividad económica, por región o por período de tiempo son imposibles con base en esta organización de datos; en el mejor de los casos, sus resultados son poco confiables.

Sin embargo, al margen de la importancia que tiene la presentación que hace Chandler del cuerpo de enfermedades asociadas con la esclavitud en Colombia, su mayor contribución estriba en el relato de la epopeya que representaba el viaje de los esclavos que iban desde el puerto de Cartagena hasta las regiones mineras y agrícolas del interior. Por la absurda política comercial y fiscal impuesta por España a la Nueva Granada, la internación de los esclavos se convertía en una verdadera pesadilla que arrojaba un índice de mortalidad extremadamente alto —superior al 20%— y que contribuía al también altísimo índice de mortalidad en el período de aclimatación en los campos de trabajo. El viaje de los esclavos de Cartagena al Chocó, por ejemplo, que hubiese podido realizarse por el río Atrato en menos de 500 kilómetros, se convertía en un trayecto de más del triple, en el que había que subir y volver a bajar la cordillera, con sus terribles páramos y abismos sin fin.

En 1974, la historiadora colombiana Margarita González retomaría el tema de la abolición de la esclavitud en un excelente y extenso ensayo publicado en la revista *Cuadernos Colombianos* (González, 1974). Metodológicamente la autora se coloca en el extremo opuesto de la posición adoptada por tradición sobre este particular. A diferencia de Jaramillo Uribe, quien de antemano acepta la existencia de una voluntad antiabolicionista dominante desde las primeras décadas del siglo XIX, ella comienza por preguntarse si esta existió realmente. La conclusión a la que llega, apoyada por una evidencia documental incuestionable, es sorprendente y de profundas consecuencias para la comprensión cabal de la república del siglo XIX. Según González, la ley de manumisión aprobada por el Congreso de 1821 fue el resultado de la necesidad de conciliar la presión exterior de Inglaterra, la presión interior de los esclavos que habían combatido al lado de Bolívar, con base en la promesa de su liberación, y el afán de que los señores esclavistas no tuvieran ninguna pérdida. Dice lo siguiente:

> Por lo demás, como hemos visto, desde el punto de vista puramente local, era mucho más el interés por mantener la esclavitud que por suprimirla… La estipulación sobre supresión de tráfico negrero en la ley del 21 trata de conciliar el compromiso contraído con Inglaterra y la tendencia preponderante en el país, o sea la afirmación de la esclavitud. (González, 1974: 24)

Esta historiadora reveló dos notables hechos: la ley del 21 concedía libertad de partos, pero al mismo tiempo garantizaba la continuidad del sistema al imponer la obligación forzosa de trabajar para los amos de sus padres, hasta los 18 años, a los nacidos de ese año en adelante. Esto significaba que a partir de 1839 los nacidos del 21 en adelante recobrarían su libertad completa. Evidentemente esta no era la intención real del legislador, y en 1843 se estableció la institución del *concierto forzoso* para los libertos, mediante la cual se les obligaba a seguir sujetos a sus antiguos amos siete años más. Para González, a diferencia también de Jaime Jaramillo Uribe, quien no vio motivaciones económicas claras en este proceso, la posición dominante de mantener la esclavitud y, luego en los años cincuenta, de favorecer la manumisión forzosa y sin indemnización inmediata, están en estrecha relación con el hecho de que para la primera mitad del siglo XIX no existían "las condiciones sociales y económicas internas tendientes a la instauración del trabajo libre asalariado". Pero para "mediados del siglo la evolución económica interna, ligada a los mercados mundiales, exige cambios en las relaciones sociales que mediaban en la esclavitud" (González, 1974: 32). A pesar de su indudable importancia, esta tesis no está discutida en detalle en este ensayo y solo aparece mencionada para darles una explicación lógica a los cambios que se producen a lo largo del proceso de la manumisión de los esclavos en la primera mitad el siglo XIX. Habría que volver otra vez a la pregunta inicial de Jaramillo Uribe acerca de si el proceso de expansión de la producción de tabaco para la exportación, trabajado con mano de obra libre, fue en realidad el factor decisivo de la abolición definitiva de la esclavitud en Colombia. Por lo demás, habría que señalar que para 1851 el número de esclavos se había reducido a menos de 17.000 y se concentraban, principalmente, en las regiones de Popayán, Antioquia y las costas caribe y pacífica colombianas.

LOS ESTUDIOS SOBRE LA TRATA

Con el advenimiento en los años setenta de un renovado interés en los estudios sobre la esclavitud afroamericana, la trata de esclavos por Cartagena, puerto negrero de indudable importancia en el período colonial, sería objeto de dos estudios mayores. Los trabajos de Jorge Palacios Preciado sobre el comercio de esclavos en este puerto a fina-

les del siglo XVII y primera mitad del XVIII, y de Enriqueta Vila Vilar, arrojaron luz sobre el movimiento de esclavos en la Nueva Granada (Palacios Preciado, 1977).

A pesar de todos los defectos propios de su época, con la obra de James F. King, "Negro Slavery in Viceroyalty of New Granada" se iniciaron las investigaciones históricas sobre la esclavitud en Colombia. Como era de esperarse, este autor norteamericano se centró en los aspectos diplomáticos e institucionales de la esclavitud. King hizo un pormenorizado relato de la trata negrera a lo largo del siglo XVIII, empezando con el asiento inglés de 1713 hasta el establecimiento del comercio libre de negros en 1791. En realidad había que comenzar por el principio, porque todo estaba por hacerse en 1939. Así, además de organizar por primera vez el conocimiento de las distintas etapas institucionales de la esclavitud en el siglo XVIII, este autor tuvo el mérito de ofrecer en su obra el primer intento de sistematización de la distribución regional de la esclavitud en Colombia. Las áreas de Antioquia, Popayán y Chocó fueron definidas con claridad por King; no así, sin embargo, la otra área importante del Caribe. Pero, curiosamente, como lo veremos más adelante en detalle, esta ha sido una actitud típica de la literatura sobre la esclavitud en Colombia, más que una limitación suya. Con King empezó también la discusión sobre el carácter humanitario de las instituciones hispánicas en el trato hacia el negro. Mucho antes de que Tannenbaum publicara su estudio comparativo, King había destacado el carácter benefactor de las leyes, el Estado y la Iglesia hacia los esclavos, y había tenido también la suficiente sagacidad para ver, desde entonces, las diferencias económicas entre la Nueva Granada y Cuba, que permitieron que en la primera fuera posible esta actitud humanitaria, mientras que en la segunda no fuese así.

Ahora bien, en "Negro Slavery in Viceroyalty of New Granada" no hay el mínimo intento por estudiar las características económicas y sociales de la trata, más allá de la simple enunciación de su finalidad general de carácter productivo. Hubo entonces que esperar a que se publicara el documentadísimo trabajo de Palacios Preciado en 1973 para empezar a manejar con cierta precisión los datos sobre esclavos importados en este reino y algunas de sus condiciones demográficas (Palacios Preciado, 1977). El resultado más esclarecedor de este estudio fue la comprobación de que durante el período de mayor absorción de mano de obra en los centros mineros de la Nueva Granada (1680-1735), en Cartagena solo se vendieron cerca de 18.500 esclavos, es decir, un promedio anual de 336 esclavos, de los cuales dos terceras partes eran hombres. Según Palacios, en este período Cartagena perdió definitivamente su preeminencia como principal

puerto negrero de la América española. En realidad, solamente durante el asiento de la compañía Cacheau (1698-1702), Cartagena volvió a ser la factoría principal de esclavos, "honor" que había perdido desde mediados del siglo XVII.

En 1977, Enriqueta Vila Vilar llenó otro importante vacío al cuantificar, mediante métodos más confiables, el número de esclavos importados por Cartagena durante los asientos portugueses. Ella encontró que de 1595 a 1640 un mínimo de 45.000 esclavos habían sido legalmente introducidos por este puerto, y que el total, incluyendo los ilegales, había sido de 135.000 (Vila Vilar, 1977). Por supuesto, gran parte de estos esclavos venían con destino a territorios diferentes de los de la Nueva Granada, ya que esta ciudad fue el principal puerto de introducción de esclavos durante todo el período de los asientos portugueses. Vila Vilar no intentó discriminar las cifras relativas al número de esclavos que se quedaron en la Nueva Granada.

Dos años más tarde. Germán Colmenares ofreció por primera vez un número global de los esclavos introducidos al territorio colombiano durante toda la época colonial, basándose en los datos de Vila Vilar y Palacios Preciado, además de otros pocos dispersos en monografías y trabajos más generales. Según los cálculos de este historiador colombiano, "durante todo el período colonial la Nueva Granada habría recibido cerca de 80.000 esclavos de introducciones legítimas…"; estableciendo un promedio de introducciones de contrabando de un 50% de las legales, la cifra total sería aproximadamente de 120.000. Es decir, un poco más de la mitad de los 200.000 que Philip Curtin asignó a la Nueva Granada, Panamá y la audiencia de Quito (Colmenares, 1979: 42-43; Curtin, 1969).

Otros aspectos, como las variaciones de precios, se han tratado también en algunos de estos trabajos. Al respecto, Palacios Preciado ofreció una excelente discusión en su obra para toda la primera mitad del XVIII. En relación con otras magnitudes, tales como los índices de fertilidad y mortalidad, es poco lo que se conoce de manera global. Sin embargo, los estudios regionales, básicamente sobre el área minera de Popayán y el Chocó, han empezado a ocuparse de estos aspectos, fundamentales para entender la compleja dinámica de la esclavitud.

LOS ESTUDIOS REGIONALES

EL ÁREA MINERA DE LA ANTIGUA GOBERNACIÓN DE POPAYÁN

Los años setenta no solo son significativos por el mayor conocimiento que se obtuvo sobre el comercio de esclavos sino, especialmente, por una innovación de profundas consecuencias para la historiografía colombiana: el advenimiento de los modernos estudios regionales. De estos, uno de los más valiosos no solo para Colombia sino

incluso para los estudios latinoamericanos, es el escrito por William F. Sharp (1976).

Sharp estudió la evolución del Chocó desde los días iniciales de la Colonia, mucho antes del *boom* aurífero, y cuando no era otra cosa que una zona fronteriza de contrabando, hasta finales del siglo XVIII. Este estudio contiene importantes contribuciones al conocimiento de la esclavitud colonial. Quizás las de mayor trascendencia sean sus cálculos de rentabilidad para el sistema esclavista de las minas del Chocó y sus conclusiones en torno a las características demográficas de la población esclava. Influido por los hallazgos de Engerman y Fogel en torno a la rentabilidad de los esclavos del sur de Estados Unidos (Fogel y Engerman, 1974), Sharp introdujo, por primera vez en los estudios coloniales del área colombiana, un análisis de la rentabilidad de la mano de obra esclava. Él llegó a la conclusión de que en la región chocoana la minería esclavista fue una empresa de alta rentabilidad que produjo rendimientos del 34,32% en 1724; 12,69% en 1759; 7,96% en 1778; 5,16% en 1782, y 18,87% en 1804 (Sharp, 1976: 171-189).

A partir de estos resultados, Sharp pudo explicar en términos de su mayor o menor rentabilidad las fuertes fluctuaciones que se presentaron en la demanda de esclavos en la región. Las altas ganancias de la primera mitad del siglo pudieron haber llevado a los propietarios de minas a invertir grandes sumas de dinero en la compra masiva de esclavos entre 1759 y 1782. De una fecha a otra la población esclava pasó de 3.918 a 7.088. Pero a partir de este último decenio de 1780, la creciente baja de la rentabilidad provocó un descenso en la reinversión de capital, estimulando, por el contrario, una caída vertiginosa de la población esclava. En 1808 el número de esclavos había descendido a 4.968 y, con ello, la rentabilidad había subido otra vez. Según Sharp, las condiciones de la producción minera en el Chocó no permitían que esta fuera rentable "bajo los sistemas de trabajo y de suministro de los alimentos empleados", a menos que la población esclava se mantuviera por debajo de 5.000. Estas cifras pueden, por supuesto, arrojar mucha luz sobre los límites de crecimiento de la producción aurífera y del sistema esclavista de la Nueva Granada en términos comparativos con otras regiones del continente, sobre todo si se recuerda que el Chocó era el área productiva por excelencia durante todo el siglo XVIII.

En el análisis de las condiciones demográficas de la población esclava del Chocó, Sharp llegó a conclusiones sorprendentes. En primer lugar, señaló que a pesar de que el Chocó dependió de las importaciones para mantener el nivel de la población esclava, como el Brasil o las islas del Caribe, esto no debería llevar a la conclusión de que hubo un alto índice de mortalidad o un bajo índice de reproducción. Por

el contrario, aunque advierte que es imposible calcular los índices de mortalidad debido a la frecuencia de las manumisiones, el gran número de esclavos viejos mencionados en los inventarios de las minas y el hecho de que el crecimiento vegetativo de la población esclava no resultó particularmente alto, aunque entre la población negra en general sí lo fue, desmentirían la presunción de una elevada mortalidad (Sharp, 1976: 125-126). En segundo lugar, el alto índice de nacimientos encuentra una explicación en otro hecho sorprendente: "De 1778 a 1808 las mujeres esclavas nunca fueron menos del 45% del total de la población". Además, Sharp agrega que existe una evidencia fuerte de que los señores esclavistas preferían familias unidas a esclavos solos. En 1782 casi un tercio de los esclavos estaban casados y muchos de los solteros eran hijos que vivían con sus familias. Las mujeres embarazadas recibían raciones extra y privilegios especiales como incentivo para procrear (Sharp, 1976: 124).

Sharp examina otros temas de importancia, cuya sola reseña se haría muy extensa para los propósitos de este ensayo. Quizás valga la pena agregar, como conclusión, que con *Slavery on the Spanish Frontier* se dio un nuevo y poderoso impulso a los estudios sobre la esclavitud en Colombia, sobre todo por el enorme favor de dirigir la atención hacia los complejos problemas de orden económico y social que las recientes interpretaciones del fenómeno esclavista en Estados Unidos y el Caribe habían puesto sobre la mesa. Que esto sería una influencia benéfica para los estudios históricos colombianos lo demostraría plenamente el trabajo de Germán Colmenares sobre la sociedad esclavista de Popayán publicado tres años después (Colmenares, 1979: Tomo II).

La trascendencia que para esta época habían cobrado los estudios sobre la esclavitud en Colombia puede sintetizarse en palabras de Colmenares:

> Dada su importancia como elemento que contribuyó en la formación de minas y haciendas, se ha dado prelación al estudio de la esclavitud. Este tema se impone ahora como punto focal de cualquier estudio sobre la región (Popayán) en el siglo XVIII. (Colmenares, 1979: 7)

Pocos años antes esta idea habría sido impronunciable en los círculos académicos colombianos[4].

---

4 A pesar de que el estudio de Sharp debió ejercer un estímulo saludable en la producción de esta obra de Colmenares, es de justicia señalar que este último, en trabajos más generales sobre la economía y la sociedad colombianas, había mostrado evidente preocupación por el tema de la esclavitud años antes de que el primero escribiera sobre el Chocó.

El objetivo de Colmenares fue estudiar la región de Popayán como una totalidad determinada por el carácter esclavista de su producción, definida como evidentemente precapitalista. Esta formulación teórica, a la que Colmenares le dio mucha más importancia de la que él mismo acepta, está presente a lo largo del trabajo. En realidad, un elemento esencial de este libro es la discusión que plantea con las tesis de Engerman y Fogel y, por supuesto, con las conclusiones y el método empleado por Sharp. A este respecto resultan particularmente interesantes sus objeciones a dicho método en la determinación de la rentabilidad del sistema esclavista en el Chocó del siglo XVIII.

En otro sentido, Colmenares estableció un diálogo muy fructífero con la obra de Sharp. Por ejemplo, en relación con la estructura demográfica de la población esclava, reexaminó los hallazgos de este último, ofreciendo en algunos casos resultados más completos. Colmenares sugirió que la estructura poblacional de las cuadrillas en la gobernación de Popayán atravesó tres etapas definidas. Una en la cual se constituye el núcleo primordial de las cuadrillas alrededor de 1710. Otra, cerca de 1740, que culmina una etapa intensiva de compras, favorecida por una elevada productividad de las minas. Y la tercera, 30 años más tarde, hacia 1770, en la que las cuadrillas revelan una cierta estabilidad y cuya población activa no se reemplaza principalmente con bozales adultos sino con la incorporación al trabajo de una creciente población criolla. Con base en lo anterior, él piensa que, si bien como dice Sharp a partir de 1770-1780 pudo haber unas tasas de crecimiento poblacional positivas, por lo menos hasta esta fecha el crecimiento vegetativo de la población esclava debió ser negativo (Colmenares, 1979: 76-86).

Es también muy interesante la corrección que hace Colmenares a la hipótesis de Sharp de que las manumisiones fueron un factor decisivo en el descenso de la población esclava a fines del XVIII. Según el primero, este descenso fue el resultado del traslado masivo de cuadrillas completas del Chocó a otras minas o a las haciendas de Popayán (Colmenares, 1979: 84-87). La conclusión final de Colmenares sobre este problema de la reproducción vegetativa de la población esclava, en el sentido de que Colombia habría tenido una posición intermedia entre los dos casos extremos de Estados Unidos y las Antillas, "en la que los africanos parecían haberse adaptado —en la segunda mitad del siglo XVIII— a condiciones de vida que debían ser menos duras en las minas y haciendas neogranadinas que en las plantaciones antillanas y brasileñas", requerirá nuevas investigaciones que ofrezcan un cuadro más completo de la estructura demográfica de la esclavitud.

En 1981, David L. Chandler publicó un muy provocativo artículo titulado "Family Bonds and the Bondsman: The Slave Family in Colonial Colombia", en *Latin American Research Review* (Chandler, 1981:

107-131). Este es quizás el intento más serio y ambicioso por exponer un hecho del que antes teníamos apenas noticia: que los esclavos habían constituido, como una característica central de sus vidas, familias estables. Que estas no eran una excepción sino, por el contrario, un hecho bastante común en la esclavitud neogranadina. Al lado de lo anterior, Chandler trae nuevos datos a favor de la tesis de Sharp de que la manumisión fue una práctica bastante difundida, sobre todo en las zonas mineras del Chocó.

En una de sus tesis más llamativas, sostiene este autor:

> Una combinación de motivos —religiosos, humanitarios, paternalistas y económicos— llevaron a la Iglesia, a la corona y a los funcionarios coloniales y propietarios en Colombia a favorecer los lazos familiares entre los esclavos de la colonia. En general, ellos fueron extraordinariamente exitosos. Si las cifras son correctas y representativas, dos tercios de todos los esclavos adultos vivieron en unidades familiares. Las familias esclavas no solo existieron, sino que fueron duraderas, unidades familiares viables, con derechos de relaciones conyugales reconocidos y derechos sobre sus hijos.

Más adelante agrega:

> Los derechos de los esclavos a mantener sus familias, a tener una propiedad y a comprar su libertad tuvieron dos efectos. Creó, en Colombia con toda seguridad, una atmósfera en la que los negros pudieron libertarse ellos mismos con relativa facilidad, aunque fue probablemente más fácil en las áreas mineras que en cualquier otro lugar… A menudo creó también una cohesión entre las familias negras, que entonces trabajaron juntas hacia la liberación de otros miembros de la familia. (Chandler, 1981: 126-127)

La enorme y variada documentación utilizada por Chandler en este trabajo es, en esencia, la misma usada por él en su disertación doctoral antes comentada. Solo que aquí empleó principalmente la concerniente al siglo XVIII, y si bien algunos documentos y cifras se refieren a regiones tan disímiles como el Ecuador y la costa caribe colombiana, la mayor parte de estos se concentran en la región del viejo Cauca y el Chocó.

Finalmente, en 1984 la Universidad del Valle publicó el excelente libro *La abolición de la esclavitud en Popayán,* del historiador cubano Jorge Castellanos. Como su título lo sugiere, en este trabajo se reafirma el carácter regional de los nuevos estudios sobre la esclavitud, aportando otras luces sobre un tema del cual se había tenido siempre un conocimiento de sus tendencias generales, pero poco o nada de sus manifestaciones locales.

LOS ESTUDIOS REGIONALES

LA COSTA CARIBE

La costa caribe, entendida como una unidad regional, tenía a finales del siglo XVIII un mayor número de esclavos que cualquiera de las otras dos grandes regiones esclavistas, Popayán y Antioquia. Solamente en la provincia de Cartagena, con 9.622 esclavos en 1778, había más esclavos que en el Chocó en cualquier época de su historia, casi tantos como en Antioquia y más de 70% de los existentes en toda la provincia de Popayán para aquel entonces. En los siglos XVI y XVII, Cartagena fue el emporio de la trata de negros en la América hispana; con sus casi 6.000 esclavos en 1686, también fue la provincia esclavista por excelencia de la Nueva Granada. A pesar de todo lo anterior, no existe ningún estudio que se haya ocupado de la esclavitud en la provincia de Cartagena y en general en la región caribe colombiana, al igual que Sharp y Colmenares para el Chocó y Popayán, respectivamente. Solo es posible encontrar el breve ensayo en que Adolfo Meisel estudió la hacienda esclavista de la provincia de Cartagena (Meisel, 1980). Este trabajo, presentado como tesis de grado para obtener el título de economista en la Universidad de los Andes, es principalmente una mirada panorámica a la evolución de la hacienda esclavista desde 1588 hasta 1851. Sin embargo, tiene el valor de haber introducido las preocupaciones por el análisis económico social, en especial por las características demográficas de la población esclava, presente en Sharp y Colmenares, al conocimiento del entorno caribeño.

Meisel mostró varias cosas. La primera de ellas tiene que ver con la comprobación estadística de que para el siglo XVIII, al menos para el tercer cuarto de este siglo, la gran hacienda de esta región se trabajaba, básicamente, con mano de obra esclava. Ciertas haciendas de trapiche y de hatos eran trabajadas en algunos casos por más de cien esclavos. En segundo lugar, al estudiar la conducta demográfica de esta población esclava, llegó a resultados tan sorprendentes como los hallados en el Chocó. Mientras que para fines del siglo XVII la razón de masculinidad era de 492, el censo de 1778 mostraba una razón de masculinidad de apenas 106. Además, encontró que para esta última fecha el 33% de la población era menor de catorce años, contra 4,9% en el siglo XVII. Pese a que acepta el hecho evidente de que se trataba de una población joven con una natalidad significativa, Meisel se apresuró a advertir:

> Esto no implicaba, sin embargo, que la población total estuviera creciendo. En ausencia de un flujo migratorio, las altas tasas de mortalidad producían tasas de reproducción negativas. Entre 1777 y 1825, la población negra de la provincia de Cartagena se redujo en un 50%. (Meisel, 1980: 251 261)

El grave error aquí estuvo en confundir el decrecimiento de la población esclava con el de la población negra como tal. En realidad, lo que muestran estos datos es que esta última, al igual que la del Chocó para dicha época, estaba expandiéndose al mismo tiempo que la esclavitud declinaba de modo acelerado. Al calor de los debates ideológicos de entonces, Meisel denominó ingenuamente el proceso de transición de la mano de obra esclava a mano de obra libre en las haciendas del siglo XIX como un proceso de constitución de una sociedad feudal. Pese a lo anterior, no dejan de ser interesantes sus insinuaciones en torno a los métodos utilizados por los hacendados para disciplinar la fuerza de trabajo dispersa e integrada por mestizos y negros libres.

El ensayo de Meisel no es, por supuesto, equiparable a lo hecho por Sharp y Colmenares. No podía serlo, además, por la naturaleza misma de su escrito, diseñado como exploración inicial de un tema para obtener el título básico de economista. La diferencia de fondo quizás esté en que mientras el primero se propuso un estudio panorámico, y con una documentación muy limitada, los segundos, con una enorme documentación en las manos, estudiaron la región como una totalidad socioeconómica, en donde la estructura de la propiedad, el comportamiento demográfico de la población esclava, sus patrones de resistencia, las características del trabajo y otras variables importantes, como el tipo de relaciones dentro del ámbito urbano y de este con el mundo rural, fueron exhaustivamente analizados. En realidad, todo lo anterior está todavía por hacerse para el Caribe colombiano, pese a que otros estudios, no enfocados en el problema de la esclavitud, han arrojado nuevas luces sobre el particular. En este orden de ideas, es necesario referirse a los trabajos de Orlando Fals Borda y Hermes Tovar.

Fals Borda fue quizás el primero de los investigadores sociales colombianos en referirse a la necesidad de un estudio sistemático de las condiciones socioeconómicas del Caribe colombiano, entendido este como un área geográfica con características propias que la diferencian del resto del país. En un ensayo inicial, publicado en 1973, hizo un esquema del desarrollo de la costa caribe desde los días iniciales de la conquista hasta los orígenes del capitalismo en el siglo XIX (Fals Borda, 1976). En este trabajo estudió dos aspectos importantes de esta geografía: las tendencias centrales en el poblamiento costeño y la expansión de la hacienda. Sobre lo segundo mostró, incluso antes que Meisel, el carácter esclavista de esta producción, que definió como modo de producción señorial esclavista; pero fuera de su enunciación teórica, poco más fue lo que hizo al respecto. En cambio, sobre el tipo de poblamiento, el trabajo de este autor permanece insuperado. Con una precisión en los detalles, Fals reconstruye las corrientes de pobla-

ción de los siglos XVI al XVIII. De particular relevancia es el mapa en el que muestra los pueblos de negros y palenques establecidos en esta área del Caribe de 1533 a 1788.

Siete años después, Fals Borda publicó el primer libro de su serie titulada *Historia doble de la costa,* dedicado a estudiar la formación señorial esclavista en el sur de la antigua provincia de Cartagena, cuyo centro era Mompox. Aquí se concentró en el examen de los grandes señores de la tierra, los marqueses de Valdehoyos y Santa Coa (Fals Borda, 1980). Sin embargo, más que la economía de sus haciendas, la preocupación central de este trabajo es la vida urbana de estas grandes familias aristocráticas, a la par que pretende recrear la gesta social y cultural que fue surgiendo de nuevos pueblos campesinos formados por una intensa mezcla de negros cimarrones, mulatos libres y mestizos de todas las categorías en esta extensa área del sur de Bolívar.

En ese mismo año de 1980 apareció la obra de Hermes Tovar, *Grandes empresas agrícolas del siglo XVIII,* cuyo mérito ha sido poner aun más claro, a través de un análisis comparativo de la gran propiedad agraria de la Nueva Granada, que la costa fue una de las áreas de mayor desarrollo agrícola y ganadero en el siglo XVIII, y que este se basó en el trabajo esclavo. Pero en dicho libro no se logra explicar la significación de las haciendas azucareras y ganaderas en el conjunto de la economía caribeña y nacional, en términos de su participación real en la producción nacional y de su impacto sobre otras actividades económicas y sociales. Mucho menos amplía el conocimiento de las cuadrillas de esclavos vinculadas a estas haciendas (Tovar, 1980).

Además de estas obras que examinan o tocan la problemática socioeconómica del negro en la población caribe, poco más es lo que se ha hecho en otros campos. Quizás lo más valioso sea el trabajo de Nina S. de Friedemann sobre el palenque de San Basilio (De Friedemann, 1980). Mucho más sistemático en su concepción y con una visión histórica más elaborada, 26 años después de que Aquiles Escalante escribiera su ensayo sobre San Basilio, este trabajo expone el resultado de una larga investigación sobre los orígenes y los nexos africanos de esta singular comunidad de cimarrones del Caribe colombiano. La señora Friedemann estudia de modo por demás convincente la presencia de África en la organización económica, social y cultural de los habitantes del palenque. Las fotos que acompañan el libro constituyen otro acierto en el orden de la indagación antropológica y cultural.

El trabajo de recopilación documental de Roberto Arrázola, titulado *Palenque, primer pueblo libre de América,* es otra importante contribución, aunque de otro orden, a los estudios de las comunidades cimarronas del Caribe colombiano, en especial a la del palenque de San Basilio (Arrázola, 1970). Con mucha paciencia Arrázola, en

una época en la que muy pocos se interesaban en Colombia por estos asuntos, se dedicó a la búsqueda en el Archivo de Indias de Sevilla de documentos sobre la revuelta de esclavos en Cartagena. El resultado es un recuento minucioso de las luchas de los esclavos en esta región, a lo largo del siglo XVII y principios del XVIII, centrándose sobre todo en los finales del seiscientos, en que se produjo la gran revuelta esclava de los negros del palenque de San Basilio. Como la mayor parte del libro no es sino la reproducción literal de cientos y cientos de documentos, este se convierte en una verdadera mina de oro no solo para conocer los incidentes de esta sublevación, sino también de muchos otros aspectos de la vida de los esclavos. Tres años después de haberse editado el libro de Arrázola, la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla publicó *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII,* de María del Carmen Borrego Pla (1973). Este trabajo hace uso de una pequeña fracción de la documentación utilizada por Arrázola, siendo su interpretación del cimarronaje de los palenques de muy escaso valor analítico.

Lo último que se ha dado a conocer sobre la esclavitud en el Caribe colombiano es *La llave de las Indias,* obra escrita por el historiador Nicolás del Castillo Mathieu. Este es un libro muy valioso por la forma como ordena la información, dispersa en una variedad de trabajos, sobre el comercio y el origen tribal de los esclavos que llegaron a Cartagena durante el período colonial. Hay allí un primer y extraordinario esfuerzo, de enorme utilidad, por determinar las distintas procedencias de los esclavos africanos según el período de su arribo a Cartagena (Del Castillo Mathieu, 1981). El mismo autor escribió otra obra de contribuciones fundamentales al conocimiento del mundo espiritual y cultural de la población esclava, titulada *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos* (Del Castillo Mathieu, 1982). En los años ochenta el tema de los aportes lingüísticos fue uno de los más estudiados en la experiencia afrocolombiana. Esencial ha sido en este particular la contribución del Instituto Caro y Cuervo. Por consideraciones de método y de espacio he preferido no referirme en detalle a este aspecto, igualmente importante, de los estudios sobre la esclavitud en Colombia. De todos modos vale la pena señalar, además del ya mencionado de Nicolás del Castillo, los de Carlos Patiño Rosselli y Nina S. de Friedemann (1983), y el de William W. Megenney (1986).

CONCLUSIONES

Aun cuando ha sido inevitable dejar de lado un grupo numeroso de trabajos que se refieren al negro en Colombia, dispersos en decenas de revistas, creo haber mostrado un desarrollo cronológico de la historiografía sobre la esclavitud hasta finales de la década de los ochenta, sus

principales tendencias, hallazgos y debilidades. Sin embargo, considero necesario, para hacer de esta discusión un ejercicio más fructífero, exponer unas pocas reflexiones que ayudarán a situar mejor el análisis en torno al quehacer intelectual de los colombianos sobre un tema tan complejo y comprometedor como es este de la esclavitud.

Lo primero que parece evidente es que con excepción de la excelente monografía de Robert West, nada importante se había escrito en torno a las condiciones socioeconómicas de la esclavitud colombiana hasta hace 38 años. En 1963 Jaime Jaramillo Uribe llegó a la verdad elemental —vedada al resto de los colombianos durante más de 150 años de historia nacional por el poder de los prejuicios ideológicos— de que los esclavos en Colombia, pese a no ser siquiera 10% de la población, fueron durante el siglo XVIII la fuerza de trabajo clave no solo de la minería del oro sino también de prácticamente todas las actividades económicas importantes de aquel entonces. En verdad, en la década del sesenta, con los trabajos de Jaramillo Uribe y Norman Meiklejohn, la historia social de la esclavitud en Colombia ganó estatura.

No obstante, tan solo en los años setenta los estudios socioeconómicos en torno a la economía y sociedad esclavista adquirieron plena madurez en Colombia. Por primera vez se habló de la rentabilidad y de índices de mortalidad y natalidad de la población esclava, de patrones alimentarios y, lo que es más importante, de cómo toda una sociedad se construyó sobre los hombros del trabajo hercúleo y creativo de un grupo tan reducido de seres humanos.

Empero, todos estos trabajos posteriores a los años setenta, a pesar de concentrar sus esfuerzos en temáticas diferentes, tienen en común que se nutren básicamente de documentos sobre esclavos de las regiones mineras y agrícolas de la antigua gobernación de Popayán. Los estudios de Sharp y Colmenares sobre el Chocó y Popayán comparten, por supuesto, esta característica de trabajos sobre tal región; pero, incluso la investigación sobre morbilidad en la Nueva Granada de Chandler y el magnífico ensayo sobre la abolición de Margarita González se basan casi exclusivamente en una documentación proveniente del antiguo Cauca. De modo que una condición clave de los estudios sobre la esclavitud en Colombia tiene que ver con su connotación y desbalance regional. ¿Por qué se conocen mucho mejor la economía y la sociedad esclavista de Popayán que las de Antioquia y la costa caribe? Creo que esto merece una explicación.

En lo referente al departamento de Antioquia, pienso que la ausencia de estudios mayores sobre la esclavitud en esta región está relacionada con el peso enorme que ha tenido en los estudios históricos colombianos la tesis de Parsons de que la expansión antioqueña fue obra,

desde finales del siglo XVIII de hombres libres (Parsons, 1949). Sin embargo, aquí cabe recordar la sabia recomendación que Colmenares les hacía, hace ya algunos años, a los estudiosos de la realidad antioqueña de que examinaran con más prudencia el papel de las cuadrillas de negros esclavos en la minería de Antioquia a finales del siglo XVIII.

Con respecto a la costa caribe, la cosa es aun más compleja. No dudo de la enorme influencia que ha tenido en la casi completa ausencia de estudios sobre la economía y la sociedad esclavista de esta región entender a Colombia, en el conjunto de Latinoamérica, como un país andino, cuya actividad colonial era casi exclusivamente la producción de oro. Aun cuando en los últimos diez años esta idea ha comenzado a cambiar, la misma no dejó de ejercer un dominio sobre los estudios históricos colombianos. Hoy empieza a ser claro el profundo error que ha traído consigo concebir a Colombia como un país de los Andes, al igual que Perú o Bolivia. Profundas diferencias separan a Colombia de estos países. Piénsese, por ejemplo, que en Colombia la mayor parte de los centros mineros de importancia y las grandes haciendas de trapiche no estaban en las montañas andinas sino en los valles de tierra caliente. O en que la mano de obra en estas actividades no fue indígena sino negra, por lo menos a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Además, téngase en cuenta que si bien es cierto que el oro constituyó 90% o más de las exportaciones colombianas a lo largo del siglo XVIII, al parecer solo una minoría de la población económicamente activa se dedicó a su explotación directa. Por desgracia, en este campo, el de la distribución ocupacional de la población colonial, así como en tantos otros, no se han emprendido todavía estudios generales. Evidentemente, esta carencia se seguirá presentando en la medida en que sigamos ignorando la costa caribe.

Hoy sabemos también que para 1778 la población esclava de la costa caribe era tanto como un 25% de la totalidad de esclavos en Colombia en aquel entonces. Igualmente, conocemos que su participación en las actividades productivas de la región, sobre todo en la gran hacienda trapichera y ganadera, lo mismo que en las comunicaciones y en los oficios artesanales, fue clave. Pero nada de fondo, del tenor de lo hecho por Colmenares y Sharp para Popayán y el Chocó, se ha escrito sobre las cuadrillas de esclavos de las haciendas costeñas o sobre la creatividad de los negros artesanos. Poco sabemos todavía, en síntesis, sobre cómo trabajaban y vivían estos esclavos caribeños. Tampoco hemos intentado conocer el mundo urbano de la población esclavista de Cartagena que era, con Popayán, uno de los dos grandes centros urbanos de la esclavitud en la Nueva Granada. El día en que se haga esta historia los mismos cartageneros se van a sorprender de cuán negra era la Cartagena del siglo XVIII y

de cuán importante era la participación de estos negros en *todas* las actividades de la ciudad.

Algunos temas de carácter general deberán tratarse en un futuro próximo si queremos entender mejor la historia de Colombia. En primer lugar, habrá que estudiar este hecho singular por el cual, a diferencia de la experiencia general, en la Nueva Granada del siglo XVII florecieron las haciendas azucareras esclavistas en las tierras del interior, a cientos de kilómetros de los puertos, mientras que en las tierras caribeñas de fácil acceso a estos, las haciendas de trapiche no pudieron producir azúcar en el XVIII. Si se piensa en la pretensión de algunos virreyes ilustrados de exportar el azúcar de las tierras interiores, situadas a cientos de kilómetros del puerto más cercano, se verá que hay un factor regional que no hemos estudiado lo suficiente para comprender no solo lo relativo a la esclavitud, sino incluso todo el problema de la transición de la economía colonial a la republicana del siglo XIX. En segundo lugar, debemos abordar el conocimiento de cómo esta población negra y mulata creció a finales del XVIII y fue integrada al trabajo de las haciendas y las minas a lo largo del siglo XIX. Finalmente, y en estrecha relación con lo anterior, será necesario profundizar en la interpretación de Margarita González sobre la abolición de la esclavitud, lo cual nos enseñará muchísimo sobre aspectos tan interesantes como la nueva ideología de la república.

BIBLIOGRAFÍA

Arboleda, José Rafael 1952 "Nuevas investigaciones afrocolombianas" en *Revista Javeriana,* Vol. 37.

Arrázola, Roberto 1970 *Palenque, primer pueblo libre de América* (Cartagena: Ediciones Hernández).

Bierck A. Jr., Harold 1953 "The Struggle for Abolition in Gran Colombia" en *Hispanic American Historical Review,* Vol. 33.

Borrego Pla, María del Carmen 1973 *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos).

Chandler, David 1981 "Family Bonds and the Bondsman: The Slave Family in Colonial Colombia" en *Latin American Research Review,* Vol. 16, N° 2.

Chandler, David Lee 1972 "Health and Slavery: A Study of Health Conditions among Negro Slave in Viceroyalty of New Granada and its Associates Slave Trade, 1600-1810", disertación doctoral, Tulane University.

Colmenares, Germán 1979 "Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800" en *Historia económica y social de Colombia,* Tomo II (Bogotá).

Cooper West, Robert 1952 *Colonial Place Mining in Colombia* (Baton Rouge: Louisiana State University Press).

Curtin, Philip 1969 *The Atlantic Slave Trade: A Census* (Madison: University of Wisconsin Press).

De Friedemann, Nina S. 1980 *Mangombe palenque: ganaderos negros* (Bogotá: Carlos Valencia Editores).

Del Castillo Mathieu, Nicolás 1981 *La llave de las Indias* (Bogotá: Ediciones El Tiempo).

Del Castillo Mathieu, Nicolás 1982 *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo).

Escalante, Aquiles 1954 "Palenque de San Basilio: una comunidad de descendientes de negros cimarrones" en *Divulgaciones etnológicas* (Barranquilla), Vol. 3.

Fals Borda, Orlando 1976 *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la costa atlántica* (Bogotá: Ediciones Punta de Lanza).

Fals Borda, Orlando 1980 "Mompox y Loba" en *Historia doble de la costa* (4 vols.), Vol. I, (Bogotá: Carlos Valencia Editores).

Fogel, Robert W. y Engerman, Stanley L. 1974 *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery,* 2 vols. (Boston: Little / Brown).

González, Margarita 1974 "El proceso de manumisión en Colombia" en *Cuadernos Colombianos*, Vol. 1, N° 2.

Henao, Jesús María y Arrubla, Gerardo 1910 *Historia de Colombia* (Bogotá: s/d).

Henao, Jesús María y Arrubla, Gerardo 1938 *History of Colombia* (Chapel Hill: University of North Carolina Press) traducción de James Fred Rippy.

Jaramillo Uribe, Jaime 1963 "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII" en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (ACHSC) (Bogotá).

Jaramillo Uribe, Jaime 1969 "La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica y social de la esclavitud en el siglo XIX" en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (Bogotá: Universidad Nacional) Vol. 4.

Jaramillo Uribe, Jaime 1978 "Mestizaje y diferenciación social en la Nueva Granada" en *La nueva historia de Colombia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura).

King, James F. 1939 "Negro Slavery in Viceroyalty of New Granada", disertación doctoral, University of California.

Megenney, William W. 1986 *El palenquero: un lenguaje poscriollo de Colombia* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo).

Meiklejohn, Norman 1969 "The Observance of Negro Slave in Legislation in Colonial New Granada", disertación doctoral, Columbia University.

Meisel, Adolfo 1980 "Esclavitud, mestizaje y haciendas en la provincia de Cartagena, 1538-1851" en *Desarrollo y Sociedad,* Vol. 4.

Ospina Vásquez, Luis 1954 *Industria y protección en Colombia, 1810-1930* (Medellín: Editorial Santa Fe).

Palacios Preciado, Jorge 1973 *La trata de negros por Cartagena de Indias* (Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia).

Parsons, James J. 1949 *Antioqueño Colonization in Western Colombia* (Berkeley: University of California Press).

Patiño Rosselli, Carlos y De Friedemann, Nina S. 1983 *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo).

Porras Troconis, Gabriel 1950 *Cartagena hispánica* (Bogotá: Cosmos).

Posada, Eduardo 1927 "La esclavitud en Colombia" en *Boletín de Historia y Antigüedades*, Tomo XVI.

Restrepo, Carlos 1937 "Documentos de esclavos" en *Boletín de Historia y Antigüedades* (BHA), Tomo XXIV.

Rojas, Roberto 1922 "La esclavitud en Colombia" en *Boletín de Historia y Antigüedades*, Tomo XIV.

Sharp, William F. 1976 *Slavery on the Spanish Frontier. The Colombian Chocó, 1680-1810* (Norman: University of Oklahoma Press).

Silvestre, Francisco 1950 *Descripción del Reyno de Santafé de Bogotá* (Bogotá: Epígrafe).

Tannenbaum, Frank 1946 *Slave and Citizen: The Negro in the Americas* (Nueva York: Vintage Books).

Tovar, Hermes 1980 *Grandes empresas agrícolas y ganaderas: su desarrollo en el siglo XVIII* (Bogotá: Cooperativa de Profesores de la Universidad Nacional de Colombia / Ediciones CIEC).

Vila Vilar, Enriqueta 1977 *Hispanoamérica y el comercio de esclavos. Los asientos portugueses* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos).

REPARACIONES PARA NEGROS, AFROCOLOMBIANOS Y RAIZALES COMO RESCATADOS DE LA TRATA NEGRERA TRANSATLÁNTICA Y DESTERRADOS DE LA GUERRA EN COLOMBIA*[1]

Claudia Mosquera Rosero-Labbé

REFLEXIONES SOBRE LOS IMPACTOS DEL MULTICULTURALISMO CONSTITUCIONAL COLOMBIANO EN LA DISCUSIÓN ÉTNICO-RACIAL NEGRA, AFROCOLOMBIANA Y RAIZAL

Quince años después de la expedición de la Constitución de 1991, adjetivada de *pluriétnica* y *multicultural,* sus desarrollos retan hoy al campo

1 Agradezco los generosos aportes y comentarios críticos que hicieron a este escrito Farid Samir Benavides, Andrés Gabriel Arévalo, Ángela Inés Robledo, Fernando Visbal Uricoechea, Michel Maurice Gabriel Labbé, Michèle Baussant, y al maestro Bogumil Jewsiewicki-Koss, director de la Cátedra de Historia Comparada de la Memoria en la Universidad de Laval (Canadá) e investigador del Celat. Los argumentos que expongo son de mi entera responsabilidad y en ningún momento estas personas están comprometidos con ellos. En este escrito haré uso en muchas ocasiones del masculino universal para representar los dos géneros, práctica que no debe leerse como un ejercicio de discriminación frente a la producción intelectual de hombres y mujeres: lo hice simplemente con el objeto de aligerar el texto.

* Mosquera Rosero-Labbé, Claudia 2007 "Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la trata negrera, trasatlántica y desterrados de la guerra en Colombia" en Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Barcelos, Luiz Claudio (eds.) *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales) pp. 213-276.

académico a responder con honestidad intelectual a una serie de cuestionamientos que han aparecido y a analizar en detalle las paradojas, las contradicciones y los efectos perversos que han surgido en la implementación del multiculturalismo en el país. Por medio de la exposición de casos y a través de anécdotas podemos dar cuenta de las complejas dinámicas de las políticas de la cultura y de las políticas identitarias (Poirier, 2004: 9; Rojas, 2004; Rojas, 2005; Zambrano, 2006).

Es cierto que los colectivos organizados que representan las diferencias culturales constitutivas del espectro multicultural —los géneros, las discapacidades, las opciones sexuales, los cultos, las generaciones, la diversidad étnico-racial, etc.— hacen uso de esencialismos estratégicos, es decir, de solidaridades temporales dirigidas a la acción social, por medio de los cuales aceptan de manera transitoria una posición esencialista en cuanto a sus identidades para poder actuar como bloque (Spivak, 1994).

Pero es de anotar que, de manera poco instrumentalista, han realizado demandas particularistas y fragmentadas que en ocasiones parecen hacerle el juego a un Estado que se niega a pensar el cómo se ha ido reconfigurando en función de esta nueva fase del capitalismo mundial, borrando de manera paulatina su función de procurar bienestar social a las mayorías, y que parece bastante diligente en la acomodación de diferencias: *que todo cambie para que nada cambie* parece ser la consigna de la retórica reaccionaria que lo anima (Hirschman, 1991: 119). Pero, muy a pesar de todo esto, el espectro multicultural ha traído consigo, por medio de legítimas demandas, la emergencia de ciudadanías diferenciadas[2]. Lejos de señalarse con el dedo como un atentado a la democracia inclusiva, al modo de los académicos nacionales y extranjeros defensores de la *ciudadanía universal* y representantes de una élite intelectual cosmopolita que gira en torno a las nociones de *hibridación*, *mestizaje* y *creolización* (Werbner y Modood, 1997), esta situación debería verse como algo positivo, como un hecho social que ha permitido mostrar que las diferencias culturales se conectan con situaciones indeseables (Malagón, 2001; 2003) tales

2 Retomo la definición que surgió de las discusiones que sostuvo el Grupo de Ciudadanías Diferenciadas en la elaboración de la propuesta Centro de Excelencia Ciudadanías Inclusivas, de la cual hicieron parte la Universidad Nacional, la Universidad Javeriana y la Universidad del Valle, planteada ante Colciencias este año: "Las formas en que los grupos subalternos construyen sus identidades alrededor de nociones de etnicidad, raza, género, identidad sexual y ciclo de vida. Entiéndase por ciudadanías diferenciadas el conjunto de sujetos socialmente marcados por su relación conflictiva y antagónica con los modelos normativos de ciudadanía. Estas ciudadanías expresan las formas en que los grupos subordinados actúan frente al racismo, el sexismo, la homofobia y la inequidad social" (Documento Centro de Excelencia, 2006: 19).

como la pobreza, el sexismo, el racismo, el clasismo, la intolerancia y la homofobia (Viveros, 2006; Serrano y Viveros, 2006).

También hemos analizado cómo estas diferencias culturales retroalimentan las discriminaciones, las exclusiones, las marginaciones y las desigualdades sociales y económicas (Mosquera y Provensal, 2000; Viveros, 2006; Meertens, Viveros y Arango, 2005; Serrano y Viveros, 2006). La expresión política de las demandas por ciudadanías diferenciadas ha traído consigo tímidos amagos de "configuraciones culturales por medio de la redefinición de subjetividades y de relaciones sociales" (Moore, 1999), lo cual será siempre bienvenido en una democracia no solo inclusiva sino también participativa.

La implementación del multiculturalismo en Colombia también nos permite apreciar que un grupo subalternizado con una diferencia cultural étnico-racial construida desde afuera —por el Estado, la *cooperación internacional*, legislaciones nacionales e internacionales, cumbres y conferencias mundiales, funcionarios de todos los niveles del Estado, la banca multilateral— o desde adentro —por medio de los grupos organizados en torno a reivindicaciones— no es un todo homogéneo, pues internamente dicha diferencia cultural engloba otras diferencias culturales étnico-raciales microlocales: por ejemplo, dentro de la categoría *negros* o *afrocolombianos* habría que entender las diferencias construidas entre los *raizales* de San Andrés y Providencia, los *libres* del Chocó, los *champetúos de* la Cartagena negra popular, los palenqueros de San Basilio de Palenque, los *renacientes* de Tumaco, y los negros y afrocolombianos de las grandes ciudades, que nacieron en ellas y son hijos de gentes negras del Pacífico o del Caribe continental e insular llegadas en calidad de emigrantes años atrás. Pero lo interesante para estos grupos es reconocer que las desigualdades sociales y económicas y las discriminaciones los golpean por igual. El multiculturalismo del país no insistirá en estos significantes que los conectan; tampoco lo hará un grupo de académicos posmodernos interesados en mostrar las diversidades que desunen.

La identidad étnica negra emergente la representan también los últimos mencionados, aunque se sientan *rolos*, *afrobogotanos* o *negromestizos*. A ellos las personas que se consideran *auténticamente andinas* les preguntan habitualmente en qué lugar de la costa nacieron y si son de Cali, Buenaventura o Cartagena, o los interrogan acerca de su tiempo exacto de permanencia en Bogotá. Estas preguntas los acercan poco a poco al campo de los estudios afrocolombianos y a todo tipo de manifestación cultural exotizada de la cultura negra que organice la Alcaldía de Bogotá, donde se los encuentra afirmando públicamente que en el momento están interesados en la discusión negra porque se encuentran en *búsquedas personales*.

Escuché muchos de estos relatos en el evento que coordinó Madelaine Andebeng Labeau Alingué[3] en la Semana de la Afrocolombianidad, organizada en mayo de 2006. Estas personas me recuerdan procesos interesantes descritos por colegas que se desempeñan en el trabajo social intercultural y pertenecen ellos mismos a minorías étnicas. Me refiero, por ejemplo, al trabajador social australiano Janis Fook, quien cuenta que buscaba un grupo con el cual compartir su historia —la de alguien con una identidad étnica incierta: un individuo con apariencia de tener ascendencia china pero que había sido criado para pensarse a sí mismo como un australiano blanco— y sus características sociales, pero encontraba colectividades que le exigían compartir sus características culturales. En este orden de ideas, Fook recuerda que las más recientes teorías acerca de la etnicidad "reconocen que la concepción de este término, definido por la raza, la cultura, el lenguaje y la Historia, es anticuada en este momento". Señala que algunos teóricos argumentan que las nociones más dinámicas de *etnicidad* son apropiadas, particularmente, para comprender la de los emigrantes. La etnicidad de estos, particularmente la de quienes pertenecen a las más recientes generaciones de emigrantes, ha sido llamada *emergente* con el propósito de denotar un proceso en el cual la etnicidad y la identidad étnica se están construyendo a partir de una interacción dinámica con condiciones estructurales, culturales y contextuales (Fook, 2002).

Las mismas personas que están empeñadas en *búsquedas personales* ven el Pacífico como una zona tan exótica y desconocida como lo puede ser Nueva Delhi, Birmania o Zimbabwe y no manifiestan mayor interés en su comprensión ni están interesados en la importancia geopolítica y simbólica de estos territorios. Encuentran extrañísima la afirmación de que el Pacífico colombiano es para los negros y afrocolombianos lo que el Amazonas para los indígenas. En sus *búsquedas personales* África dice poco: ¿cómo identificarse con un continente que el discurso colonial y poscolonial construyó como un lugar de subdesarrollo, barbarie de odios tribales, hambrunas transmitidas por CNN y sida?

Por todo lo expuesto conocemos el riesgo que se corre de esencializar la cultura heredada de las naciones de proveniencia de los esclavizados y de olvidar que, como toda identidad étnico-racial, la cultura negra, afrocolombiana o raizal es un campo de violencia simbólica interna, de luchas e interpretaciones que se enfrentan dentro de su aparente homogeneidad (Deyanova, 2006: 158).

---

3 Coordinadora del Centro de Estudios Africanos de la Universidad Externado de Colombia.

El multiculturalismo esquemático de algunos funcionarios o de algunos intervinientes sociales también puede insistir en la presencia de procesos de desidentificación en personas o colectivos diferenciados, lo que hace a la vez que el grupo dominante imponga su identidad social y cultural incluso por medio de la retórica del respeto a la diferencia, pues estas personas diferenciadas se diferencian de ellos: hombres y mujeres, mestizos y mestizas, heterosexuales, pertenecientes a las clases medias y occidentalizados. Esta situación la encontré en una investigación que desarrollo en la actualidad en programas de atención psicosocial de población y en la cual analizo las prácticas profesionales que llevan a cabo intervinientes mestizas con población negra desplazada. El espacio de la intervención psicosocial transmite los valores sociales y culturales asociados a la sexualidad, a la procreación, a las relaciones de género y a la educación de la prole del grupo social dominante en el país[4]. Todo esto se hace acompañado del discurso de los derechos humanos —los de la niñez, los del adolescente, los de la mujer— y del de los derechos a la salud sexual y reproductiva. El discurso de los derechos también es un terreno de lucha.

De la misma manera sabemos hoy que un grupo o un individuo subalternizado puede ser portador de múltiples diferencias culturales: ser, por ejemplo, un hombre gay negro discapacitado y portador del VIH o una mujer lesbiana negra y pobre. En ambos casos, esta acumulación de *hándicaps* los sitúa la mayoría de las veces en el terreno de las poblaciones altamente visibles y vulnerables. Pero es muy probable que los programas de bienestar social y los intervinientes que atienden estos problemas sociales no incorporen estas diferencias a sus prácticas interventivas. Esto ilustra el hecho de que, en el espectro multicultural, "las diferencias culturales que se reconocen pueden ser superficiales: se trata de aquellas que son presentables y aceptables según los códigos morales de la sociedad dominante, aquellas que ofrecen la simulación de la diferencia pero sin cuestionar el orden social y moral dominante, ni los principios ontológicos y epistemológicos dominantes" (Poirier, 2004: 10).

Por otra parte, el *multiculturalismo a la colombiana* nos ha permitido observar que, en el terreno de la solicitud de reconocimiento de una determinada identidad cultural, se exponen, hablando de manera heurística, tres tipos de demandas, en ocasiones simultáneamente, en ocasiones no, lo que depende de la naturaleza del colectivo organi-

---

4 La investigación referenciada se titula "construcción de saberes de acción desde la intervención social con población afrocolombiana desplazada" y la financian Colciencias y la Dirección Nacional de Investigaciones de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. Contrato # 233-2005.

zado reivindicador. El primer tipo de demandas está asociado a una solicitud que se hace a la sociedad en general y al Estado en particular para que garanticen el respeto a unos derechos individuales que les permitan vivir de la mejor manera su diferencia en el ámbito privado, el desarrollo del *self*, la afirmación para la autorrealización. Aquí vemos que la diferencia cultural se respeta garantizando un conjunto de derechos y eludiendo "los aspectos dialécticos de las *diferencias culturales* y de las relaciones interculturales, como tampoco se expone qué se hará con los principios ontológicos que pueden residir en dicha diferencia" (Poirier, 2004).

El segundo tipo de demandas sitúa la diferencia cultural en la búsqueda de la justicia social para la reconciliación étnico-racial. El reconocimiento es visto como el derecho a la participación igualitaria en la interacción social. Quienes las hacen se adhieren a la sentencia Nancy Fraser (1999): "Todo el mundo tiene el derecho a buscar la estima social en condiciones de equidad y de igualdad de oportunidades".

El tercer tipo de demandas reclama el derecho a la diferencia para vivirla colectivamente, en medio de una jurisdicción especial, en un territorio de demandas históricas que les permitan a quienes las formulan seguir siendo *auténticos* —y ser modernos al mismo tiempo— por medio de un discurso de autoctonía de origen o de la domesticación de una naturaleza inhóspita. Sus impulsadores hablan de la necesidad de un proyecto de desarrollo propio —no exento de contradicciones ante las lógicas de esta nueva etapa en el capitalismo transnacional—: es el caso de los Consejos Comunitarios creados por la Ley 70 de 1993 (Arocha, 2004) y de los nuevos resguardos indígenas (Zambrano, 2006).

La manera como el Estado realiza la gestión política de las diferencias culturales ha permitido que nos demos cuenta de la falta de un contexto histórico y genealógico para entenderlas y situarlas. La forma como el Estado y sus instituciones entienden el multiculturalismo muestra bien que "la cultura se aborda como una *cosa* y no como un proceso histórico. Se le percibe como un objeto que el actor posee y no como constitutivo de la persona. La cultura es presentada como algo que el actor social tiene derecho a tener. Cuando se pone en énfasis en el *tener cultural* y no en el *ser cultural* las cuestiones sobre la diferencia y la alteridad quedan intactas" (Poirier, 2004: 11). En ocasiones parece que los funcionarios encargados de poner en marcha el multiculturalismo toman las diferencias culturales como si fueran de reciente constitución o, peor aún, pura invención. Esta es una de las razones por las cuales se observa

> un proceso de objetivación extrema de la cultura, por fuera de la corporeidad, de prácticas y de las conciencias individuales, fuera de la Histo-

> ria y por ende fuera de la redefinición de las relaciones sociales, de las relaciones de poder desiguales, con todo esto se tiende a un *culturalismo* de las diferencias culturales y a una *culturización* del Otro, en donde la cultura es reducida a consideraciones de orden estético, ocultando los valores morales y sus aspectos dialécticos subyacentes (Ibídem: 10).

En lo que concierte a los negros, afrocolombianos y raizales existen una fuerte resistencia a hablar de las relaciones de poder existentes en cuanto a la negación de la igualdad de oportunidades para este grupo subalternizado y una gran apertura y mucho apoyo a todo lo que signifique patrimonio inmaterial, representado en actos folclóricos, musicales, gastronómicos y deportivos, sofisma de distracción en el que ha caído una buena parte de los grupos que conforman el Movimiento Social Afrocolombiano.

Entiendo que el ejercicio de historización y esclarecimiento genealógico de una diferencia cultural trae consigo de manera inevitable la jerarquización de las diferencias. Las razones por las cuales un gitano puede estar inmerso en procesos de exclusión y discriminación no son las mismas que las de un negro chocoano ni las que explican la situación de un indígena del Cauca que vive en un barrio pobre de Popayán. En mi interés por la cuestión negra, afrocolombiana y raizal me pregunto qué pasa con los sujetos concretos de la diferencia cultural, es decir, con quienes llegaron a estas tierras a consecuencia de un acto ignominioso e imborrable de la historia de la humanidad y como partes clave de una institución que los *racializó* hasta nuestros días. ¿Tiene este hecho alguna repercusión en la manera de ver hoy el proyecto de vida de este grupo subalternizado? ¿O debemos adherir a Fook cuando nos recuerda que, según el pensamiento posmoderno, las más recientes teorías acerca de la etnicidad abogan por definirla por fuera de los conceptos étnico-raciales, del lenguaje y de la Historia, por considerar anticuado hacerlo así?

Acepto la importancia del reconocimiento de las identidades emergentes para entender las *búsquedas identitarias* de los descendientes de los emigrantes económicos que llegaron en calidad de mano de obra barata en los años sesenta a países del llamado *primer mundo* o de los descendientes de los *cerebros fugados* que encontraron allí una manera de escapar a la falta de oportunidades de sus países de origen. Si bien es cierto que en el país se registra el fenómeno de las identidades emergentes, estas no explican otras experiencias étnico-raciales de varios millones de descendientes de esclavizados, de aquellos cuya huella genealógica les escamotea la igualdad de oportunidades. En Colombia es urgente ampliar los debates étnico-raciales negros que denuncien la construcción social jerarquizada de

la raza negra —hecho social que afecta la calidad de vida de los descendientes de esclavizados y de las zonas geográficas de mayorías negras—, que se opongan a la folclorización, a la patrimonialización para el turismo étnico transnacional y a la esencialización de la cultura negra —que lleva a que todo lo negro sea exotizado como si no tuviera necesidad de materialidad para reproducirse—, que revoquen la mudez que les ha impuesto el Estado a las Memorias de la Esclavitud y que escriban una nueva narrativa sobre el aporte que hicieron desde su llegada los negros, afrocolombianos y raizales a la construcción de la nación, la cual entraría dignificada al Museo Nacional de Colombia, al Museo del Oro, al Instituto Caro y Cuervo y a los manuales oficiales de Historia.

Los estudiosos de las dinámicas sociales, políticas y culturales de las diversidades sabemos que las ciudadanías diferenciadas encuentran en el multiculturalismo un asiento para su desarrollo y sus reivindicaciones. No obstante, por saludable que sea, para una sociedad en donde reina la cultura de las desigualdades y las exclusiones, la aparición de ciudadanías diferenciadas, y por más que se promuevan los necesarios cambios culturales y sociales que la sociedad colombiana necesita, podemos preguntarnos si es posible construir un proyecto conjunto de humanidad en la Colombia del futuro, en donde nadie tenga que reivindicar diferencia alguna para existir como ser humano, para vivir con dignidad, para que todos los colombianos compartamos una historia colectiva hecha con retazos de múltiples voces.

Si bien es cierto que la aparición de un proyecto de humanidad compartida (Baumann, 2003) es un largo proceso, mientras este llega podemos ir avanzando con propuestas osadas para el cambio social y cultural de las relaciones étnico-raciales existentes. Podemos ir pensando sobre cómo alcanzar una sociedad en donde los afrocolombianos, negros y raizales puedan acceder a los indicadores básicos de calidad de vida y de dignidad histórica en una perspectiva de justicia reparativa. En el derecho internacional se legitima un proceso de descolonización y de afirmación de autonomía para los pueblos. La forma como esta legitimidad se manifiesta es por medio del reconocimiento de la autonomía política. En el caso que nos ocupa, estamos delante de sujetos excluidos de una nación agresora y que reivindican autonomía en los territorios colectivos rurales reconocidos como tales por la Ley 70 de 1993; pero el grueso de la población vive en las ciudades. Esta situación hace interesante el debate sobre justicia reparativa en Colombia.

En los siguientes apartes de este escrito me interesa plantear que la Constitución de 1991 no solamente fue una propuesta para realizar la gestión política de las diversidades culturales sino que también

puede verse como un pacto ético-político para la refundación de la Nación. En este sentido me pregunto si dicha refundación es posible únicamente con el reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural del espacio nacional, sin que el Estado repare el daño hecho al proyecto de vida colectivo del grupo subalternizado negro, afrocolombiano y raizal, sin que ese mismo Estado emprenda acciones de justicia reparativa.

LOS SUBALTERNOS PODEMOS ENUNCIAR

Mi interés en los temas que desarrollaré en este artículo surge de una preocupación ética y política sobre un crimen de lesa humanidad como la trata negrera transatlántica[5], de la imperiosa necesidad de releer este pasado de destierro histórico para contextualizarlo como *continuum* en la vida contemporánea de los descendientes de los sobrevivientes de ese crimen, quienes entraron en calidad de *piezas de Indias*, deshumanizados, por el puerto de Cartagena de Indias entre 1533 y 1810 a la Nueva Granada colonial como parte del proyecto de modernidad que en Europa lideró la España que *conquistó* el Nuevo Mundo. Era una España que necesitaba oro y otras materias primas, por lo cual instaló en sus colonias la institución económica de la esclavitud. Me pregunto por la suerte de aquellos seres, llegados en medio de las relaciones sociales coloniales, que los ubicaron en el rango de la *sub-humanidad*.

La creación de la República en el siglo XIX y sus pretensiones de producir ciudadanos libres e iguales hizo poco en la práctica por revolucionar las relaciones sociales coloniales heredadas del Imperio Español. Walter Mignolo (2000: 3-7) nos recuerda que el surgimiento de los Estados modernos se da en el marco del sistema-mundo moderno/colonial. Aunque la República pretendió adelantar un proyecto moderno de ciudadanía, este no se logró del todo debido a su entronque en un sistema capitalista moderno/colonial. Quizá esto explique por

5 Se denomina *crimen de lesa humanidad* a aquel acto que agravia, lastima, ofende e injuria a la humanidad en su conjunto. Según lo establecido por el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional se consideran tales las conductas tipificadas como asesinato, exterminio, deportación o desplazamiento forzoso, encarcelación, tortura, violación, prostitución forzada, esterilización forzada, persecución por motivos políticos, religiosos, ideológicos, raciales, étnicos u otros definidos expresamente, desaparición forzada o cualesquiera actos inhumanos que causen graves sufrimientos o atenten contra la salud mental o física de quien lo sufre, siempre que dichas conductas se cometan como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque. El crimen de lesa humanidad es uno de los delitos más graves según el derecho internacional, pues se atiene al principio de imprescriptibilidad, cualquiera que sea la fecha en que se haya cometido.

qué no se produjeron rupturas importantes en el orden de las relaciones raciales sino que, por el contrario, "los descendientes de africanos fueron declarados ciudadanos sin ningún tipo de previsión sobre la situación de suprema privación económica y política en la que los había colocado la institución de la esclavitud" (Mosquera, Pardo y Hoffmann, 2002: 16).

Pese a su validación progresiva como herramienta para pensar una nueva idea de nación, la ideología del mestizaje triétnico estaba llamada a resquebrajar las relaciones coloniales estructurales y estructurantes del tejido social de la época. Dicha ideología, con su lema "todos tenemos algo de las tres sangres que conforman la nación", buscaba un corte abrupto con una serie de principios hoy considerados absurdos, como la obsesión por la limpieza de la sangre o la defensa del honor (Castro-Gómez, 2005; Garrido, 1998). Por el contrario, de manera subrepticia, aunque el discurso repitió hasta la saciedad el nuevo ideario de mestizaje triétnico-racial nacional, este a la postre jerarquizó en una pirámide el legado de las sangres; en la práctica, de manera procesual y por medio de instituciones modernas estatales y eclesiásticas, se fortaleció un ideal de nación blanco-mestiza centralista, en el cual las zonas de fronteras y sus habitantes no tenían cabida (Serje, 2005; Múnera, 2005; Castro-Gómez, 2005). Las zonas de fronteras se convirtieron en el envés de la *civitas*, siendo esta "el espacio legal donde habitan los sujetos epistemológicos, morales y estéticos que necesita la Modernidad" (Castro-Gómez, 2004: 290).

Desde el punto de vista étnico-racial, el discurso político republicano trajo cambios sociales y culturales que favorecieron a unos, los descendientes de los criollos ilustrados, en detrimento de otros, los descendientes de africanos; por ejemplo, "el discurso político republicano y particularmente el geográfico, identificaron y definieron a los grupos negros como *raza africana* o como *descendientes de ella*, con el fin de excluirlos del proyecto nacional o, como mínimo, condicionarlos" (Almario, 2001: 26).

Aquí podría estar la explicación de la poca importancia que se dio a los resultados de la Comisión Corográfica, los cuales en el fondo justificaban científicamente un Estado más federalista en donde deberían valorarse lo regional como fuente de riquezas y la diversidad étnico-racial como hecho social que también merecía ser parte de la nación (Sánchez, 1998) y aportaban pocos elementos para optar por una organización política centralista del país, viraje que finalmente se hizo en la segunda mitad del siglo XIX:

> La Comisión Corográfica fue concebida como un proyecto donde el objetivo fundamental era netamente cartográfico y de generación de

> información geográfica adecuada para un gobierno más racional, tal como lo anotó Tomás Cipriano de Mosquera durante su primera presidencia, entre 1845 y 1849. Fuera de compilar la carta general del país, la Comisión también tenía a su cargo la creación de mapas corográficos de cada una de las provincias visitadas, en los que se resumieran las características más importantes de esa región. Adicionalmente, la Comisión buscaba hacer un inventario de recursos para el aprovechamiento del potencial del país, en particular los productos agrícolas que presentaban una ventaja comparativa para su exportación de acuerdo con el modelo liberal, que dominó la economía mundial durante el siglo XIX. En tercer lugar, la Comisión debía hacerse cargo de realizar observaciones sobre gentes y sus costumbres en las distintas zonas visitadas, de manera que fuera posible determinar las diferencias de región a región, y de esta forma contribuir a la formación de una identidad nacional, donde se enfatizaban los elementos comunes entre distintas zonas, pero a su vez las diferencias regionales. De todos estos objetivos […] el primero fue cumplido a cabalidad, mientras los otros dos tuvieron un desarrollo mucho menor debido en parte a la muerte de Agustín Codazzi en 1859, antes de terminar los trabajos de campo de la Comisión, y en parte al olvido al que fueron condenados los trabajos de la Comisión por razones políticas durante las últimas décadas del siglo XIX. (Guhl, 2005: 28)

> Esto implicó que en las zonas de mayorías negras o mulatas como el Caribe y el Pacífico […] se dio una relación entre región, desigualdad social y estructura de clase, cabe decir que en la región tendieron a coincidir fronteras, las sociales con las fronteras étnicas, dado el escaso mestizaje, mulataje y zambaje, el amplio predominio demográfico de los negros, la baja cantidad de efectivos blancos y la casi despreciable inmigración de estos o de mestizos hacia la región, así como por la precaria movilidad social y geográfica que se presentó en la región y desde esta hacia otras regiones y zonas del país. (Almario, 2003: 95)

En pleno siglo XXI se puede afirmar que, aunque la remozada nación pluriétnica y multicultural culturaliza los aportes de negros, afrocolombianos y raizales, el Estado sigue negándoles el derecho a una ciudadanía plena. Aún existen serias dificultades para su desenvolvimiento humano, y los indicadores de calidad de vida y de bienestar económico demuestran que, como grupo subalternizado, viven en condiciones de vida infrahumanas. Además, la guerra en su fase actual los convierte de nuevo en desterrados de los territorios en donde habían reconstruido la cultura de los rescatados del crimen de lesa humanidad ya mencionado.

Al mismo tiempo considero que no podemos seguir pensando la nación que pactamos en 1991 sin discutir los proyectos societales para el presente y el futuro, que tienen que reposicionar y reparar la

ignominiosa historia que se inicia con la llegada de los esclavizados al país. Es preciso debatir los silencios que existen alrededor de muchísimos elementos de la institución de la esclavitud —apropiación gratuita de mano de obra, contribución a la economía minera del oro en la Nueva Granada, muertes por maltrato, utilización de mano de obra infantil y femenina, asesinato de la mano de obra *inútil* como la de los esclavizados ancianos, negación de la raíz africana como parte de la nación, etc.— para pensar con nuevos elementos, y en un contexto generalizado de aceptación de la importancia de los derechos humanos y del derecho internacional, en la inclusión social con perspectiva reparativa de los negros, afrocolombianos y raizales al pacto de refundación de la nación de la mano de políticas públicas estatales redistributivas en lo económico, de reconocimiento cultural y simbólico y abiertamente antirracistas. Por ello se hace necesaria "una ética de la responsabilidad vuelta hacia el pasado" por parte del Estado (Ferry, 2001: 31).

No deseo ser señalada como una intelectual activista que ve a los afrocolombianos, negros y raizales como simples víctimas de la trata negrera transatlántica y de la institución de la esclavitud. Mis investigaciones y otras que ha desarrollado el Grupo de Estudios Afrocolombianos sobre estrategias de inserción urbana en Bogotá (Mosquera Rosero, 1998) así como las de otros agudos intelectuales negros —entre ellos Santiago Arboleda, quien utiliza el concepto de *suficiencias íntimas*—, muestran la animadversión de este grupo subalternizado a ser visto como víctima y devela las estrategias que se desarrollan para preservar la cotidianidad en medio de condiciones de vida infrahumana. Para Santiago Arboleda (2002: 417), las suficiencias íntimas son

> el reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su Historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas comunicadas condensadamente como orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias íntimas en la medida en que —no sin aludir a las carencias— insisten en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, y no propiamente en una actitud reactiva frente a los otros grupos.

Es de anotar que negros, afrocolombianos y raizales hemos construido como grupo a lo largo de los siglos discursos y prácticas, que pueden ser apropiadas por personas o colectivos que se reclamen de la cultura negra y que pueden presentárseles a extranjeros, sobre la capacidad de recuperación, la espiritualidad, la solidaridad, la ética del parentesco, el folclor, la música, el patrimonio oral, la gastronomía, la risa presta, la carcajada, el culto a la vida, la actitud trascendente ante

la muerte y el morir, el goce del cuerpo, el desarrollo de todos los sentidos y la asunción del erotismo, la algazara perpetua para sabernos rescatados de los puertos del no retorno, una cosmovisión auténtica y narrativas sobre nuestro aguante extremo ante la dificultad, sobre nuestra capacidad desmedida de hacerle frente a la mala vida y de ser eternos caminantes, como prueba de nuestra capacidad de supervivencia diaspórica. Todo esto para no morir simbólicamente y seguir inscritos en la saga de nuestros orígenes.

De la misma manera, este grupo ha creado un relato social apologético sobre la capacidad de los *subordinados insurrectos* (Ortega, 2004: 112) de resistir a la esclavización, sobre la memoria palenquera. Pero circulan menos, de manera social otros relatos sobre cómo se desarrolló la institución de la esclavitud, sobre sus dinámicas regionales, rurales y urbanas. ¿Cuántas personas murieron en el transcurso de esa travesía transatlántica? ¿Cuánto sufrimiento se les infligió a los esclavizados durante la institución de la esclavitud? ¿Cuánto sufrimiento social hemos heredado nosotros los descendientes de los esclavizados?

¿Serán las suficiencias íntimas y los relatos apologéticos los que justifican la negación sistemática que el grueso de la población negra, afrocolombiana y raizal hace del racismo y de las discriminaciones, primero, en sus vidas y, luego, en la sociedad colombiana? ¿Tendrá esto que ver con la insensibilidad y la falta de movilización social frente a la intersección de todas las discriminaciones en negros, afrocolombianos y raizales? ¿Por qué no nos conmueve la "fragmentaria y discontinua Memoria de la Esclavitud" que señala Anne Marie Losonczy? ¿Por qué no nos impresionan los fenómenos de olvido promovidos por el Estado y el ala más tradicional de la Iglesia católica sobre la execrable institución? La ausencia de respuestas sociales y culturales a la tal victimización no es incompatible con procesos de reflexión sobre un crimen que causó y sigue generando daños sociales, sufrimiento y condiciones de vida infrahumanas.

Acerca de la *violencia epistémica* (Spivak, 1994) que trajo consigo el poder colonial[6] y que continuó ejerciendo la República hasta nuestros días —y que deberá ser objeto de reparación inmediata—, Santiago Castro-Gómez nos recuerda que se ejerció sobre los indígenas; pero es interesante anotar que funcionó de la misma manera, y hasta con

6 En su artículo "Can the subaltern speak?" (1994), Gayatri Spivak la define como "la alteración, negación y, en casos extremos como las colonizaciones, hasta extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos". La violencia epistémica es una forma de invisibilizar al otro arrebatándole su posibilidad de representación.

mayor rigor, para los esclavizados negros a su llegada. La *violencia epistémica* guarda estrecha relación con el concepto de *colonialidad del poder* desarrollado por Aníbal Quijano:

> Según Quijano, los colonizadores españoles entablaron con los colonizados una relación de poder fundada en la superioridad étnica y cognitiva de los primeros sobre los segundos. En esta matriz de poder, no se trataba de someter militarmente a los indígenas y dominarlos por la fuerza, sino de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo, adoptando como propio el horizonte cognitivo del dominador. […] No se trataba de reprimir físicamente a los dominados, sino de conseguir que *naturalizaran* el imaginario cultural europeo como única forma de relacionarse con la naturaleza, con el mundo social y con la subjetividad. Estamos frente a un proyecto sui generis de querer cambiar radicalmente de las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, de convertirlo en un "hombre nuevo" hecho a imagen y semejanza del hombre blanco occidental. (Castro-Gómez, 2005: 62-63; Maya, 2005)[7]

Ante esta *violencia epistémica*, representada no solamente en la negación sistemática de los saberes y técnicas que trajeron consigo los africanos esclavizados (Maya, 1998: 45; 2005), sino también en

> la negación del acceso a la educación escolarizada y, por lo tanto, al terreno de las artes y las ciencias de corte occidental, los descendientes de los africanos solo pudieron cultivar las artes expresivas y las manifestaciones culturales e inmateriales a partir de la creatividad local. Ante la puerta cerrada de la cultura académica, la población negra ha tenido que expresarse creando y recreando una compleja cultura popular de múltiples expresiones. La música, el canto, la danza, integrados en un complejo festivo de intensa participación colectiva, es uno los rasgos vitales de las poblaciones de ascendencia africana. (Mosquera, Pardo y Hoffmann, 2002: 16)

En plena globalización neoliberal, los negros, afrocolombianos y raizales necesitan de otras armas, al lado de las que tienen, para enfrentar la violencia epistémica que impone hoy la *sociedad del conocimiento*.

Me interesa, pues, extender una invitación ampliada a las personas que integramos a este grupo subalternizado a hablar una vez más sobre este silencio histórico, a analizar estos procesos de olvido y a

---

7 El profesor Farid Samir Benavides, de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, sede Bogotá, me recuerda con tino que también se podría hablar de una violencia hermenéutica que hace parecer universal lo meramente local —de Europa—. El discurso de la globalización repite y consolida esa violencia.

desenmascarar la naturalización de las desigualdades sociales y económicas que golpean al grueso de la población negra, afrocolombiana y raizal que vive en los departamentos, ciudades, municipios, caseríos, veredas, ríos, archipiélagos e islas donde somos mayoría. Busco unir la mía a las voces de buscadores de utopías que denuncien y se opongan al racismo estructural, social y cotidiano, que se pronuncien frente a todas las discriminaciones y que le exijan al Estado que eleve los indicadores de calidad de vida para el grueso de los descendientes de esclavizados, sometidos a situaciones inaceptables de pobreza y extrema pobreza y cuyas vidas se desarrollan en medio del sufrimiento debido a esta condición.

Negros de todos los colores: si bien es verdad que no hablamos de la trata negrera o de la institución de la esclavitud en nuestras familias y hogares, sí nos sabemos, aunque sea inconscientemente, descendientes de una misma tragedia humana imperdonable cuando en la vida de todos los días usamos palabras como *familia*, *tío*, *primo*, *mi sangre*, *mi raza*, *mi corracial* o *mi gente* para dirigirnos a personas con quienes no tenemos parentesco biológico alguno, pero con las que nos sentimos conectadas por hilos invisibles como parte de una imaginada *familia afrodiaspórica*.

En mis investigaciones empíricas con personas y con grupos negros, afrocolombianos y raizales que no hacen parte de organizaciones u asociaciones étnico-raciales, de grupos culturales o musicales ni de colectivos de jóvenes en procesos de reflexión frente a lo negro, lo afro y lo raizal me he preguntado más de una vez: ¿por qué pocas personas han reflexionado acerca del origen del color de su piel?, ¿por qué han aceptado e interiorizado las desigualdades reales y simbólicas de la construcción histórica, social y cultural de lo que significa ser negro, sin contradecirlo de manera abierta?, ¿no será que necesitamos de un trabajo de duelo colectivo por nuestro destierro de África? Creo que hay que analizar calmadamente la afirmación de Martín Kalulambi: "La reconquista del *derecho al duelo* pasa por la clarificación y el reconocimiento del Crimen de Lesa Humanidad que representa la Trata Negrera y la del trabajo ligado de la Memoria al perjuicio histórico causado y asumido" (Kalulambi, 2002: 457). Somos descendientes de seres humanos a quienes se les infligió un daño ontológico al someterlos a un destierro criminal, de personas arrancadas ecológica y antropológicamente de su contexto y diseminadas por el mundo sin ancestros conocidos, sin lugar de nacimiento confirmado, sin apellido propio, sin familia estable y sin palabra (Memel-Fotê, 1998: 191). El Estado, sus legisladores y las políticas públicas tienen el deber ético y jurídico de reconocer y responder por este crimen, por sus efectos estructurales y dañinos en todos los órdenes y sus imbricaciones en la

historia pasada, reciente y futura del país para reparar los perjuicios ocasionados, al menos los reparables[8].

Intelectuales como Anthony Appiah (2004) y Michel Giraud (2004) sostienen, como argumento en contra de las reparaciones históricas a que debería dar lugar la trata negrera al ser considerada un crimen de lesa humanidad, que las exigencias de justicia y equidad para corregir las desigualdades no ganan nada invocando los daños del pasado. Por su parte, Bogumil Jewsiewicki-Koss, apoyándose en esta idea, sostiene que "hacemos parte del presente y tenemos la responsabilidad del mismo, debemos actuar en el presente honrando nuestros principios y nuestras responsabilidades. La genealogía del mal no tiene en ella misma la receta ni su razón de ser para extirparla, el presente debería encargarse de definir la acción y legitimarla" (2004: 8).

Por supuesto, yo me aparto de planteamientos como estos. Admito que existen varias formas de construir las identidades, pero hoy me inscribo en la corriente de intelectuales que les conceden importancia a las herencias del pasado, a los ancestros, para armar las identidades étnico-raciales, para elaborar una noción de autonomía frente a otros grupos subalternizados o hegemónicos y para reclamar una concepción de justicia social para el grupo con el cual se tiene un *vínculo constitutivo* (Sandel, 1982), reclamos que no serán la panacea pero sí tienen el estatus de justos. Pienso que "cuando buscamos apropiarnos o reapropiarnos de las significaciones del pasado, manifestamos el deseo de inscribirnos en una *comunidad de pertenencia*, en el lugar común de una Historia colectiva" (Kattan, 2003: 36) y creo en esta búsqueda más que nunca en tiempos como estos, que quieren arrastrarnos a la amnesia colectiva.

Para cerrar este aparte considero que una tendencia de la perspectiva culturalista sobre la gente negra, afrocolombiana o raizal ha sido poco crítica del problema de las desigualdades sociales y económicas, que ha sustituido el concepto de *cultura* por el de *raza*[9] y que ha mostrado que se puede estar en contra del racismo y presto a denunciar las estereotipias asociadas sin necesariamente cuestionar el orden sociorracial y económico vigente, pues, según esta perspectiva, "en nombre del pluralismo cultural, cada diferencia cultural existente debe ser perpetuada tal cual por el solo hecho de ser una diferencia" (Baumann, 2003). La perspectiva instrumentalista ha sostenido que las reivindicaciones amparadas en la existencia de la identidad ne-

---

8 En Estados Unidos se habló de reparación después de la Guerra Civil. Pero luego se dio la segregación racial legal. Es interesante traer a colación este hecho, pues se reconoce el deber ético y jurídico del Estado de reparar un daño que es imprescriptible.

9 Ver la crítica que realizan Barbary, Ramírez y Urrea (2004: 245).

gra, afrocolombiana o raizal son unas invenciones posteriores a la Constitución de 1991, al Artículo Transitorio (AT) 55 y a la Ley 70 de 1993 (Cunin, 2003; Hoffmann, 2000; Barbary, Ramírez y Urrea, 2004: 245). Es preocupante que esta perspectiva desconozca muchas veces la dimensión histórica de las demandas étnico-raciales negras en Colombia y los diálogos sostenidos durante décadas por líderes e intelectuales con el Movimiento Negro estadounidense y con el Movimiento Negro de Brasil (Angulo, 1999: 57-72). Por estas razones propongo que nos detengamos a reflexionar de nuevo sobre las memorias de la esclavitud y sus repercusiones en las desigualdades sociales y económicas de los descendientes de africanos traídos en calidad de esclavizados al Nuevo Reino de Granada, pues, aunque está implícito en las reivindicaciones sociales y culturales de algunas de las tendencias del Movimiento Social Afrocolombiano —sobre todo en las que lideran Carlos Rosero (el Proceso de Comunidades Negras) y Juan de Dios Mosquera (el Movimiento Nacional Cimarrón), que lo han establecido firmemente en su agenda de discusión con el Estado, sin mayor eco—, el tema de las repercusiones de la esclavitud en los proyectos de presente y futuro de los negros, afrocolombianos y raizales ha sido, a mi entender, el menos explorado tanto desde el punto de vista académico como desde el ético-político a pesar de las recomendaciones de la Conferencia de Durban de 2001 y de un contexto mundial de expansión de los derechos humanos y del derecho internacional.

MEMORIAS DE LA ESCLAVITUD, DESIGUALDADES SOCIOECONÓMICAS, RACISMOS Y JUSTICIA REPARATIVA

En 2001, las Naciones Unidas organizaron la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y la Intolerancia en Durban (Sudáfrica) con el fin de adoptar una declaración y un programa de acción para luchar contra el racismo y las discriminaciones. Allí se posicionó el tema de las *reparaciones*. ¿De qué reparaciones se trata? *Reparar* es restaurar o aliviar a una víctima de un daño causado. Esto se hace al menos de tres maneras: restituyendo los bienes o el modo de vida que ella tenía, reconociendo la responsabilidad del daño y reestableciendo la relación social lastimada (Appiah, 2004). Los miembros de la diáspora africana hacen parte de esta discusión, por lo que se recomendó a los Estados pensar en las respuestas locales a este crimen de lesa humanidad, el cual es imprescriptible. Colombia no ha realizado este paso pese a que firmó los compromisos que emergieron de la conferencia.

Los trabajos sobre la Memoria social coinciden en afirmar la estrecha relación entre memoria y pasado: "La Memoria no es todo el pasado, pero ella es todo lo que del pasado continua viviendo en

nosotros como producto de una experiencia directa, por transmisión familiar, social o política" (Barret-Ducroq, 1998). Creo que también es posible establecer un puente entre Memoria y nuevos proyectos societales, y es aquí en donde en parte justifico en la posibilidad de pensar en la justicia reparativa, es decir, aquella que procura devolverles a las víctimas, entendido el término en su acepción política e histórica y no psiquiátrica o psicologizada, lo que hayan perdido a causa de actos institucionalizados de violencia o de exclusión extrema. Entonces los negros y afrocolombianos, víctimas del racismo estructural que se instaló en el país con la institución de la esclavitud en su relación con la trata negrera y víctimas de la fase actual de la guerra, son doblemente sujetos, como grupo subalternizado, de este tipo de justicia.

El tema de la justicia reparativa puede abordarse desde la reflexión ética y desde la filosofía moral (Ferry, 2001). Por una parte, la justicia reparativa posiciona la demanda de la igualdad de oportunidades para los negros, afrocolombianos y raizales, quienes, a partir de la abolición formal de la esclavitud en 1821 y desde su ubicación geográfica en zonas de fronteras durante los procesos de automanumisión y post-esclavitud, no fueron considerados parte del proyecto de construcción de la nación republicana, situación que perdura. Una manera de concretar esta justicia es por medio de *Acciones Afirmativas*:

> Las Acciones Afirmativas tienen como objetivo no solamente impedir las discriminaciones del presente, sino que principalmente deben eliminar los efectos persistentes (psicológicos, culturales y comportamentales) de la discriminación del pasado (que tienden a perpetuarse). Estos efectos se reflejan en la llamada "discriminación estructural", reflejada en las abismales desigualdades sociales entre grupos dominantes y grupos marginalizados. (Massey y Denton, 1993; Dantziger y Gottschalk, 1995)

Desde el punto de vista del racismo y la discriminación estructural se pueden leer los resultados de un estudio realizado por Planeación Nacional y las Naciones Unidas (DPN-PNUD, 2006), en el que se señala que el Índice de Calidad de Vida (ICV) —según el cual la situación es mejor a medida que la escala se aproxima a 100— de todo el país alcanza los 77 puntos, pero que al respecto se han perdido dos décadas en la costa pacífica. El desarrollo de la calidad de vida de los habitantes de los departamentos de Chocó, Cauca y Nariño, que son los que integran la región Pacífica, parece detenido en el tiempo: respecto al Valle, Santander y Quindío, está atrasado dieciocho años. En efecto, esta región tuvo un retroceso de cerca de 12 puntos en el período señalado, al bajar de 74,3 a 62,6.

A escala nacional, el ICV tuvo una mejoría de 3 puntos entre 1997 y 2003, llegando a 77 puntos. Todas las regiones, con excepción de la Pacífica, registraron avances en el indicador, que recoge las variables *calidad de la vivienda* (riqueza física), *acceso y calidad de los servicios públicos domiciliarios* (riqueza física colectiva), *educación* (capital humano individual) y *tamaño y composición del hogar* (capital social básico).

En contraste con los tres departamentos del Pacífico, Bogotá —lugar en el cual se asienta el proyecto *andinocéntrico*[10]— tiene el ICV más alto del país (89), seguido por Valle (83), Antioquia (78) y la región oriental (75).

Al lado de Libia Grueso, Leyla Andrea Arroyo Muñoz, Julia Cogollo, Zulia Mena, Betty Ruth Lozano, Teresa Cassiani, Dorina Hernández, Isabel Mena, Doris García y Rosa Carlina García, por nombrar solo a algunas, yo hago parte de un grupo de intelectuales activistas que sostenemos que los descendientes de los esclavizados traídos en el marco de la trata negrera transatlántica a la Nueva Granada son un grupo subalternizado al cual el Estado colombiano actual debe reparar por tres razones.

Primero, por los grandes beneficios económicos que obtuvo la economía colonial de esta institución económica durante tres siglos: el oro, las grandes haciendas azucareras, los extensos hatos, las artesanías del Caribe y de buena parte del occidente colombiano fueron obra del trabajo esclavizado, al menos durante el siglo XVIII (Múnera, 2005: 194). Permítaseme apoyarme en un historiador de la talla intelectual de Jaime Jaramillo Uribe (1963: 20): "La economía neogranadina del siglo XVIII reposaba sobre seis actividades: minería, agricultura, ganadería, artesanía, comercio y trabajo doméstico. Ahora bien: de estas, las de mayor importancia por su volumen y representación en la riqueza privada estaban basadas en el trabajo de la población esclava".

Parte de esta acumulación no se utilizó como indemnización decorosa en el momento de la abolición de la esclavitud, lo cual habría tenido el mérito de no dejar desamparados a los nuevos *libres*. Cínicamente ¡fueron los antiguos propietarios de negros esclavizados a quienes se indemnizó! En este período de la historia colombiana se *racializa* al esclavizado negro, lo cual será un lastre que lo excluirá de las esferas en donde se operará el reparto de los bienes y privilegios. El término *racialización* —en inglés, *racialization*— se utiliza generalmente para designar los procesos por los cuales la sociedad les

10 Ver el artículo del maestro Jaime Arocha y Lina del Mar Moreno Tovar en este mismo libro.

atribuye una significación social a algunos grupos por motivos físicos superficiales, como el fenotipo o el color de la piel. Las personas que así se catalogan son reducidas al rol de minorías raciales inferiores en función de su relación con el grupo dominante (Li, 1994; 1998). Aunque la biología ha deslegitimado la idea de raza desde el punto de vista científico, existe una *raza social* históricamente construida de forma particular por cada sociedad.

El Virreinato de la Nueva Granada, que funcionó gracias a una economía y una sociedad esclavistas, se benefició de la deshumanización y la cosificación de los esclavizados, es decir, de su tratamiento como mercancías, lo que justificaba la apropiación su fuerza de trabajo para beneficio de la economía neogranadina en su engranaje con la consolidación del colonialismo europeo occidental en el Nuevo Mundo. El historiador Patrick Wolfe (2001) sostiene que la noción actual de raza es endémica de la modernidad, y modernidad y colonialismo van a la par:

> La Modernidad y la colonialidad pertenecen entonces a una misma matriz genética, y son por ello mutuamente dependientes. No hay Modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin Modernidad, porque Europa solo se hace *centro* del sistema-mundo en el momento en que constituye a sus colonias de ultramar como *periferias*. (Castro-Gómez, 2005: 50)

Aníbal Quijano (2005: 203) afirma que

> en América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del Mundo llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica del conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes.

El actual Estado colombiano, heredero y continuador de este proyecto colonial, debe responder, pues "un Estado no es una estructura abstracta, desvinculada de toda realidad histórica. Él tiene un pasado que debe —en virtud de la Justicia y de su propia justificación frente a sí mismo— consentir y asumir" (Kattan, 2003: 50).

En su interés en instalar un Estado liberal burgués, la República tampoco hizo gran cosa por quebrar esta construcción social, histórica y cultural que se hizo del negro esclavo durante la institución de

la esclavitud. El modelo de ciudadano abstracto, genérico, sin color, sexo ni clase social, junto al principio de igualdad sobre el cual se cimentó la República, no tuvo en la mira a los negros. La ideología del mestizaje triétnico tampoco cumplió con su función neutralizadora de las relaciones raciales coloniales. La construcción de diferenciaciones raciales asimétricas en la Colonia hacía parte de un proyecto económico mundial, de un nuevo patrón global de control del trabajo del Otro, que continuó en la República. Aníbal Quijano (2005: 204) afirma:

> De otro lado, en el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial. Quedaron incluidos la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. En tal ensamblaje, cada una de dichas formas de control del trabajo no era una mera extensión de sus antecedentes históricos. Todas eran histórica y sociológicamente nuevas. En primer lugar, porque fueron deliberadamente establecidas y organizadas para producir mercancías para el mercado mundial. En segundo lugar, porque no existían solo de manera simultánea en el mismo espacio-tiempo, sino todas y cada una articuladas al capital y a su mercado, y por este medio entre sí. Configuraron así un nuevo patrón global de control del trabajo, a su vez un elemento fundamental de un nuevo patrón de poder, del cual eran conjunta e individualmente dependientes histórico-estructuralmente.

De esta manera, la República representaba una continuidad de la consolidación del capitalismo mundial, por lo cual quebrar la matriz racial que se había creado para asentarlo no era tarea fácil. Solo de esta manera podemos entender los hallazgos de Margarita González en su análisis sobre la República del siglo XIX:

> Por lo demás, como hemos visto, desde el punto de vista puramente local, era mucho más el interés por mantener la esclavitud que por suprimirla […] La estipulación sobre supresión de tráfico negrero en la Ley 21 trata de conciliar el compromiso contraído con Inglaterra y la tendencia preponderante en el país, o sea la afirmación de la Esclavitud. (González, 1976: 24)

Por los estudios acerca de la colonialidad del poder sabemos que los rasgos fenotípicos y culturales son insuficientes para producir diferenciaciones raciales y que en efecto existe una confusión entre los rasgos fenotípicos utilizados para justificar la construcción de la idea de raza y las características sociales, culturales e históricas atribuidas

a los grupos racializados (Li, 1994; 1998). Por ello, los negros, afrocolombianos y raizales son un grupo social racializado como inferior, situación que naturaliza el que hoy sufran y vivan en condiciones de vida infrahumanas.

No es el color de la piel o los rasgos fenotípicos en sí lo que debe ser objeto de análisis científico social: es la construcción social, cultural e histórica que se ha hecho de los mismos y según la cual se justifican jerarquías asimétricas en el reparto de bienes y privilegios, que excluye a los negros, afrocolombianos y raizales. De todas formas, el color de la piel y los rasgos fenotípicos sí pueden utilizarse como marcadores sociales objetivos que nos permiten juzgar las diferencias entre grupos sociales, observar y hasta cuantificar el reparto de privilegios que resultan de tener tal o cual color de piel o esta o aquella apariencia (Li, 1998).

Este país, que desea ser inclusivo con su diversidad étnica-racial, no puede avanzar en este *desideratum* sin el reconocimiento público de la existencia de la institución de la esclavitud y de su carácter ignominioso, vejatorio y racializante. No puede continuar en la subvalorización del peso que ella tuvo en la base de la construcción de la diferenciación étnico-racial asimétrica en Colombia.

Es en la construcción social de la diferencia racial del ser negro donde debemos buscar las razones del racismo estructural, social y cotidiano y de todas las discriminaciones asociadas. Sin el reconocimiento de todo esto será imposible transmutar la huella genealógica que la trata negrera y la institución de la esclavitud nos dejaron.

Sabemos que como es una construcción social, cultural e histórica y no está genéticamente determinada, toda identidad étnico-racial puede modificarse con la acción política y la intervención estatal por medio de políticas públicas dirigidas y espaciales. La percepción que se tenga de la identidad racial de una persona puede cambiar de manera considerable con el tiempo. Las personas consideradas diferentes por su pertenencia étnico-racial en un espacio geográfico y en un tiempo determinado pueden verse colocadas en otra categoría, y hasta puede ocurrir que en otra temporalidad y espacialidad dicha pertenencia no se tenga en cuenta (Loury, 2002). El Estado colombiano debe trabajar en este sentido. De allí la necesidad de un debate sobre una justicia reparativa que promueva la inclusión social por medio de políticas y programas públicos audaces desde el punto de vista reparativo.

Las desigualdades sociales, económicas, simbólicas y políticas que sufren negros, afrocolombianos y raizales son de tipo sistémico y están cargadas de imaginarios y representaciones sociales que se instalaron a partir de la institución de la esclavitud, desde la cual se han

esencializado y naturalizado unas supuestas inferioridad y subhumanidad de los negros, afrocolombianos y raizales (Ibídem). El racismo que se desprendió de la economía esclavista del siglo XVI no es el mismo del siglo XXI —"El racismo debe entenderse como un fenómeno históricamente específico en constante mutación" (Kincheloe y Steinberg, 2000: 210)—, pero cumple con la misma función: impedir el reparto igualitario de oportunidades y privilegios valiéndose de cualquier explicación esencialista, por medio de cualquier discurso biológico, cultural, ontológico, cognitivo o histórico sobre un Otro.

La segunda razón por la cual el Estado colombiano debe reparar al grupo subalternizado que constituyen los descendientes de los esclavizados traídos en el marco de la trata negrera transatlántica a la Nueva Granada tiene que ver con la forma como dicho Estado *racializó* también la geografía nacional (Taussig, 1978; Wade, 1997; Almario, 2001; Múnera, 2005, Serje, 2005) para justificar la exclusión territorial de vastas áreas del proyecto republicano. Para el caso del Pacífico, "según los geógrafos decimonónicos, determinadas clasificaciones raciales se correspondían con unas formas de vida social y unos espacios geográficos diferenciados de poblamiento, que configuraron una suerte de *topografía racial* en esta parte del país" (Almario, 2001: 27). La nación se hizo por medio de la creación de unas *fronteras imaginadas* (Múnera, 2005) en donde negros e indígenas fueron ubicados; eran zonas de frontera, baldías o calientes, alejadas de la *civitas*, la cual estaba ubicada en los Andes. Alfonso Múnera (2005: 22) sostiene que

> desde la región andina se construyó una visión de la nación que se volvió dominante, hasta el punto de ser compartida por las otras élites regionales en las postrimerías del siglo XIX. La jerarquía de los territorios, que dotaba a los Andes de una superioridad natural, y la jerarquía y distribución espacial de las razas, que ponía en la cúspide a las gentes de color blanco[11], fueron dos elementos centrales de la nación que se narraba, sin que a su lado surgiera de las otras regiones una contraimagen de igual poder de persuasión.

Hoy esas zonas de Frontera contienen los recursos que una parte del capitalismo trasnacional necesita, es decir, los recursos asociados a la biodiversidad. En Colombia son las áreas de mayor pobreza. Mostrar el hecho histórico, social, cultural y político de la creación de una *geografía imaginada* tendría el efecto de desnaturalizar el alarmante

11 Santiago Castro Gómez (2005: 68) amplía esta idea cuando nos dice que "ser blancos no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir conocimientos".

abandono estatal que viven los departamentos negros, que durante la Colonia, antes de la imposición del mito de la nacionalidad andina, constituido durante el siglo XIX (Múnera, 2005: 197), tuvieron inmensa importancia. Es bueno recordar que el Chocó, uno de los departamentos más pobres de este país, fue el área más productiva para la minería esclavista durante el siglo XVIII. Los negros y afrocolombianos han sobrevivido hasta hoy en condiciones de gran desventaja frente a otros grupos sociales —habitantes de geografías de tierras frías— y se los acusa de vivir con los peores indicadores de calidad de vida por carecer de iniciativa individual y empresarial, por poseer un *ethos de la dejadez* que les impide ver que son dueños de zonas de gran riqueza y por haberse acostumbrado a sobrevivir en un mar de pobreza, discursos que los negros y afrocolombianos en unos casos han aceptado y a los que en otros se han opuesto afirmando que ellos han creado cultura en la adversidad, establecido pautas pacíficas de convivencia con los indígenas, cuidado la selva húmeda tropical antes de que llegara la guerra a estos territorios y, por medio de una eficaz ética del parentesco y de procesos de movilidad dentro y fuera del país, garantizado la permanencia en la zona de familias negras que han sido las guardianas de la hoy codiciada biodiversidad.

La última razón tiene que ver con la forma como el Estado colombiano salvaguarda una *memoria nacional neutra* sin pensar que esta nunca puede ser única, que la memoria nacional "debería estar compuesta de una multiplicidad de tramas e hilos narrativos, a menudo heterogéneos y contradictorios, que remitan a una diversidad de interpretaciones del devenir histórico" (Kattan, 2003: 50). Con la salvaguarda de esta memoria nacional neutra se han promovido el olvido y el silencio ante la institución colonial de la esclavitud, algo que se ha logrado de manera parcial. Reconozco que, en la Modernidad, el olvido hace parte de nuestra forma de sociabilidad y de nuestras ideologías culturales (Meléndez, 2002: 394) y que no es un fenómeno potestativo de la sociedad colombiana, pues es común "a toda una serie de sociedades donde el pasado se mitifica a partir de negar/olvidar determinados aspectos que cuestionarían la(s) identidad(es) construida(s)" (Ibídem). La institución de la esclavitud y sus secuelas de hoy hacen parte de fenómenos sujetos a procesos de olvido y silencio, abanderados por varios tipos de actores: el Estado, la Iglesia católica, la disciplina histórica, las ciencias sociales y humanas y una buena parte de los descendientes de la trata negrera transatlántica, de manera individual y colectiva.

La sociedad colombiana, en su conjunto, necesita crear más conciencia de su pasado esclavista y asumir los perjuicios del *continuum* que esta institución económica les causó a los esclavizados

y les sigue ocasionando actualmente a sus descendientes por medio de los racismos. El silencio que se ha guardado frente a esta institución económica muestra varias dimensiones del asunto. La primera de ellas es que se trata de un hecho histórico del pasado que causa molestias porque se mira según los valores éticos del hoy. La segunda es el recelo de las antiguas familias esclavistas, que no desean ser señaladas como tales hoy y que también pretenden ocultar que sus fortunas de hoy tienen su origen en esta ignominiosa actividad, aunque desde la creación de la República, quizá desde mucho antes, han permanecido en puestos importantes de poder tanto en el Estado como en la actividad económica privada, acumulando privilegios históricos, cuidando celosamente la memoria neutra del Estado y asumiendo el rol de guardianes del orden sociorracial heredado de la Colonia. Es curioso, pero con excepción de los pocos historiadores expertos en la trata negrera transatlántica y en sus relaciones con el Virreinato de la Nueva Granada, con la institución de la esclavitud y con una parte de la élite económica, casi nadie sabe en Colombia cuáles fueron las familias ligadas a la economía esclavista ni qué papel desempeñó en ella la Iglesia católica, en especial la Compañía de Jesús[12], junto a otros agentes económicos de la época ligados al comercio esclavista. Volveré a referirme a los fenómenos de olvido y silencio más adelante.

Con la aceptación de la existencia de grupos racialmente subalternizados de manera histórica, la sociedad colombiana en su conjunto necesita reflexionar sobre las afrorreparaciones, las cuales pasan por pensar la justicia social, pero con perspectiva reparativa. No se trata de ver a los negros, afrocolombianos o raizales como faltos de *competencias mestizas* (Cunin, 2003) o incapaces de adherirse a los principios liberales clásicos, con su insistencia en la iniciativa y en un proyecto de vida individual: se trata de verlos como un grupo subalternizado que ha sido sometido a variados procesos de dominación y opresión, de racismo y discriminaciones, y al que se le ha negado la igualdad de oportunidades:

> La fusión de la justicia distributiva y de la política del reconocimiento es la consecuencia natural de la promesa moderna de justicia social en un contexto de *modernidad fluida* [...] Este contexto es el de la reconciliación con la coexistencia perpetua, luego entonces de

12 Es interesante recordar la preocupación exclusiva por la salvación de las almas y la indiferencia frente a los maltratos infligidos al cuerpo y a la libertad tan fuertemente enraizados en la tradición cristiana. Esta dicotomía cristiana sirvió para legitimar la esclavización de los cuerpos de los africanos, cuya alma recibiría la fe cristiana (Fredj, 2001: 390).

> una situación que más que otra necesita del arte de la cohabitación pacífica y humana. Es una época que no puede más (o no desearía) entretener la esperanza de la erradicación radical y súbita de la miseria humana, liberando la condición humana de todo conflicto y de todo sufrimiento. Porque la idea de *humanidad compartida* tiene sentido en el contexto de la *modernidad fluida*, ella debe significar simplemente la preocupación de *darle a cada uno oportunidades* y suprimir de una vez por todas aquello que impida aprehender esta igualdad de oportunidades que se pone de manifiesto en las sucesivas reivindicaciones de reconocimiento. Todas las diferencias no tienen el mismo valor, ciertos tipos de vida en comunidad son más *deseables* que otros. Pero no hay forma de descubrir cuáles, en la medida en que cada uno de estos tipos no ha tenido la oportunidad equitativa y real de reclamar, de mostrar que eran válidos estos reclamos. (Baumann, 2003: 35)

MEMORIAS DE LA ESCLAVITUD HECHAS DE FRAGMENTOS, PROCESOS DE OLVIDO Y COMUNIDAD DE RESENTIMIENTO

Al recibir la literatura académica asociada a los temas de la memoria y el olvido, parece que el debate socioantropológico, político, jurídico y ético actual sobre un pasado traumático de guerras, genocidios, desplazamientos forzados, tráfico de seres humanos y dictaduras militares se encuentra inmerso en tres corrientes. La primera es la que aboga por el olvido en pos de la reconstrucción en el presente de la vida cotidiana, la que propende a impedir que la víctima se constituya como tal y aboga por la aparición del individuo como agente capaz de renacer haciendo *tabula rasa* del pasado doloroso.

Desde aquí se argumenta que "desarrollar relaciones sociales cotidianas, a partir del vivir, implica no solo la reproducción del presente, sino la constante producción de olvidos de procesos, sujetos y experiencias cuya presencia actualizada limitaría la posibilidad de vivir/convivir" (Meléndez, 2002: 394). La segunda corriente ve en el pasado una fuente de enriquecimiento de la identidad social por medio del ejercicio de la anamnesia como derecho y de la posibilidad de reclamar un *vínculo constitutivo* con los ancestros y con aquellos que han sufrido a causa de un crimen de lesa humanidad. Y la tercera corriente se pregunta por el impacto que puedan tener en la comunidad política las *comunidades de resentimiento* (Das, 2003)[13].

---

13 En la Escuela de Fráncfort se resalta la idea de la "Memoria del sufrimiento". Pues debe recordarse que el presente se funda en el dolor de sujetos pasados, y recordar ese dolor permite determinar la justicia o la injusticia del bienestar presente. En todo caso es curioso —parte del prejuicio eurocéntrico— que las sociedades occidentales acepten con más facilidad la reparación cuando las víctimas son grupos blancos (Alemania) que cuando la reclaman sujetos de color.

Ante estos dilemas, Emmanuel Kattan, uno de los defensores de la segunda corriente expuesta, realiza un ejercicio reflexivo que me parece interesante; se pregunta:

> ¿Esta preocupación acentuada por el pasado no entra en contradicción con uno de los principios fundamentales de la Modernidad: la libertad del individuo de escoger su propia existencia, de darle forma a su vida, de liberarse de las obligaciones que lo ligan a su *comunidad,* a su pasado, a sus ancestros? Los deberes que nos damos en torno al pasado, los esfuerzos que desplegamos para conmemorar las tragedias de nuestro siglo, para perpetuar la Memoria de las víctimas de genocidio parecieran incompatibles con una vocación de libertad que nos implica a cuestionar las certezas del pasado y a definir nuestra existencia separándonos del peso de la Historia y de la tradición. (2003: 36)

Una pregunta pertinente para quienes nos afiliamos a esta corriente.

Desde otra orilla, Veena Das se pregunta sobre cómo hablar del pasado sin formar una comunidad de resentimiento. Y encuentra que ante esta preocupación parecen existir dos respuestas: "en la primera, el énfasis en el sufrimiento de las víctimas dentro de una cultura popular herida hace difícil reconocer el pasado, y por lo tanto, comprometerse con la creación de sí en el presente. En el segundo se pregunta si el resentimiento es visto como el destino inevitable de un intento por enfrentar el problema del sufrimiento y la reparación" (Das, 2003). Ante esta bipolaridad, la misma autora se interroga: "no obstante, aún me pregunto si es posible una imagen diferente de las víctimas y de los supervivientes en la que el tiempo no esté congelado sino que se le permita hacer su trabajo" (Ibídem). Tomando el caso de los descendientes contemporáneos de africanos esclavizados en la Nueva Granada, creo que el temor a ser considerados una comunidad de resentimiento ha impedido mirar el pasado como un acto insurgente; no se ha querido enfrentar de manera pública ni en el interior de la vida privada el tema del sufrimiento social y de las huellas de la trata y de la institución de la esclavitud. Creo que, en un primer momento, asumir colectivamente el debate de la afrorreparación pasa por asumirnos como resentidos, pasa por aceptar el costo público pero emancipador de sabernos miembros de una comunidad de resentimiento y por admitir que tenemos razones para ello. Veamos.

Según la Defensoría del Pueblo (2003), la población afrocolombiana presenta unas tasas de analfabetismo de 43% en las áreas rurales y de 20% en las zonas urbanas; estos mismos datos son, para todos los colombianos, de 23,4% a nivel rural y de 7,3% en las zonas urbanas. La cobertura de la educación primaria es de 60% en las áreas urbanas y de solo 41% en las zonas rurales, siendo los promedios nacionales

87% y 73%, respectivamente. La cobertura de la educación secundaria llega apenas a 38%, siendo exclusiva de los centros urbanos, mientras para la zona andina del país alcanza el 88%. En la región del Pacífico, cuya población negra supera 92% del total, de cada cien jóvenes afrocolombianos de ambos sexos que terminan la secundaria solo dos logran ingresar a la universidad. El 95% de las familias no pueden enviar a sus hijos a la universidad por carecer de recursos suficientes. La calidad de la educación secundaria en el Pacífico es inferior en 40% a la de otras zonas del país. El Pacífico colombiano, con más de 1.300 kilómetros de costa y 1.264.000 habitantes, solo posee dos universidades públicas, ubicadas en Quibdó y Buenaventura, y estas tienen déficit de presupuesto, personal docente y adecuación tecnológica.

La educación en la costa pacífica ha sido deficitaria con respecto a la demanda educativa. Las tasas de analfabetismo en 1997 eran de 43% en lo rural y 20% en lo urbano, mientras en todo el país fueron de 23,4% en lo rural y 7,3% en el urbano. La cobertura de la educación primaria para el mismo año fue de 60% en las áreas urbanas y de 41% en las rurales, siendo de 87% y 73% respectivamente a escala nacional. La cobertura de secundaria es de 38% mientras que el promedio nacional es de 88%. El ingreso a la universidad es de 2%, y la calidad de la educación es 40% menor que en el interior. Existen 148 colegios de bachillerato, pero solo 54 tienen el programa completo. Ocho universidades prestan sus servicios en forma presencial y a distancia.

En Colombia, el desempleo afecta con fuerza especial a los jóvenes, a las mujeres, a los más pobres y a otras poblaciones en situación de vulnerabilidad, y dentro de estos la población afrocolombiana es la que con mayor frecuencia presenta niveles inferiores a la línea de pobreza. El desempleo ha llegado a 44,7% entre los menores de diecisiete años y a 34,8% entre los jóvenes de hasta veinticuatro años; la situación de las mujeres de estas mismas edades se torna más grave todavía, pues los índices llegaron a 51,9% y 39,1%, respectivamente. En ciudades de mayor concentración afrocolombiana, como Buenaventura, el nivel de pobreza se explica, entre otras causas, por la alta tasa de desempleo (29%) y subempleo (35%) y los bajos niveles salariales (63% de los ocupados ganan menos de un salario mínimo), que impiden que las cabezas de hogar lleven los recursos necesarios para cubrir las necesidades de alimentos y el consumo de otros bienes y servicios básicos (Conpes 3310/2006).

En su estimulante artículo sobre el trauma y el testimonio, Das (2003) muestra —y se distancia de ella— la manera como un importante intelectual zaireño, Achille Mbembé, explica por qué el sujeto africano ha tenido tanta dificultad para contarse su propia historia y ha sido incapaz de dejar de sufrir por la que han contado otras voces.

Para Mbembé existe una necesidad de "hablar con su propia voz" sobre aspectos del pasado africano.

Dice Das que, para Mbembé,

> la Historia como magia parte de la premisa de que, a diferencia de la memoria judía del Holocausto, no hay, propiamente hablando, una memoria africana de la esclavitud, la cual, en el mejor de los casos, se experimenta como una herida cuyo significado pertenece al dominio de lo inconsciente, más en el ámbito de la brujería que en el de la Historia. Entre las razones que explican la dificultad del proyecto de recuperar la memoria de la esclavitud, Mbembé identifica la zona de penumbra en la cual la memoria de la esclavitud entre los afroamericanos y los africanos continentales oculta una escisión. Para los africanos, se trata de un silencio de culpabilidad y la negación de los africanos a enfrentar el aspecto perturbador del crimen que compromete su propia responsabilidad en este estado de cosas. Argumenta, adicionalmente, que el eliminar este aspecto del sufrimiento de la esclavitud negra moderna consigue crear la ficción (o ilusión) de que la temporalidad de la servidumbre y el sufrimiento eran iguales a ambos lados del Atlántico. (Ibídem: 298)

Creo comprender por qué Das se aparta de la creación del metarrelato que parece defender Achille Mbembé (2002) y muestra la importancia de lo micro en la reconstrucción de una historia trágica. Para el caso colombiano asumo el riesgo de parecer esencialista, pero aunque comparto que "no hay un sujeto colectivo unitario […] sino formas de habitar el mundo en las que intentamos apropiarnos de él o hallar nuestra propia voz, tanto dentro como fuera de los géneros que están disponibles en el descenso a la cotidianidad" (Das, 2003), veo plausible la creación de una narrativa menos micro, sin que con ello implique adoptar una narrativa generalizante. Negros, afrocolombianos y raizales necesitamos de un gran relato compartido, conformado de retazos de la tradición oral y de fuentes históricas y contemporáneas acerca de las diferentes memorias de la esclavitud en Colombia, y que transcienda, por ejemplo, "las identidades locales ancladas al río o al estero, a la vereda o a la parentela" (Restrepo, 2001: 53). No veo otra vía para frenar la perpetuación y la difusión de las historias distorsionadas existentes en las áreas negras del país, desde las cuales se afirma, entre muchos ejemplos, que las gentes negras del Pacífico aceptaron la Esclavitud, que los del Caribe continental la resistieron y los del Caribe insular no la sintieron por su naturaleza benévola y laxa. Hay que crear un gran relato compartido que conecte todas las maneras de ser negro, afrocolombiano o raizal que existan en el país.

Pienso, como lo señala Das (2003), que

> es posible la creación de sí (tanto de manera individual como colectiva) por medio de una nueva ocupación (de manera simbólica y reconciliada con el pasado) de un espacio marcado por la devastación (en nuestro caso, el dolor del sufrimiento diaspórico, del destierro a causa de la guerra) acogiendo los signos de la injuria y convirtiéndolos en maneras de convertirse en sujeto.

Pienso que esto no solo es posible sino también deseable, sin necesidad de quedarse en el tropo de la víctima. Por otra parte, Das habla de la necesidad de impedir que la victimización les arrebate a personas la vida cotidiana (Ibídem). En defensa de su propuesta nos dice:

> No hay aquí pretensión alguna de un grandioso proyecto de recuperación, sino simplemente, la pregunta acerca de cómo pueden realizarse las tareas de sobrevivir —tener un techo para cobijarse, ser capaz de enviar a sus hijos a la escuela, ser capaz de realizar el trabajo de todos los días sin temor constante a ser atacado—. Encontré que la construcción de la identidad no estaba ubicada en la sombra de algún pasado fantasmal, sino en el contexto de hacer habitable la cotidianidad. (Ibídem)

Entiendo el argumento como salida individual frente a la parálisis que nos impone la barbarie, pero me pregunto dónde queda la responsabilidad moral de quienes cometieron los hechos: el nacimiento de un agente o de un actor social ¿tiene acaso como corolario la desaparición de la Memoria de lo que pasó?; hacer habitable la cotidianidad ¿equivale a adoptar prácticas de silenciamiento o de olvido? Aquí deseo poner en diálogo lo que plantea Das con la situación de los negros y afrocolombianos. La situación de guerra en Colombia nos obliga a pensar en dos registros históricos del sufrimiento social: el del pasado y el del presente. Antonio Caicedo, de 35 años, un interviniente que entrevisté en Cali en agosto de 2006, ante una pregunta sobre la percepción que tenía de la Ley de Justicia y Paz del actual gobierno —la cual, de la manera más inmoral, favorece la impunidad de los hechos violentos cometidos por los paramilitares—, expresó lo siguiente refiriéndose a las personas negras desplazadas que él atiende:

> Ante cada persona que nos llega me pregunto qué espera del Estado o de la sociedad en relación con la Justicia, qué sentimientos morales abriga respecto de sus victimarios o qué les transmite a sus hijos respecto de lo que le ocurrió. Las respuestas son diversas y no es procedente generalizar, pero la impresión que recojo es que la gente busca ante todo vivir en paz, asegurar el futuro de sus hijos, poder llorar a sus

> muertos, poder saludar a sus vecinos y poder ofrecer algo al visitante en vez de tener que mendigar. No es la venganza ni el castigo lo que aparece en primera línea en la mayoría de los casos.

Ante estos casos habría que esperar, en efecto, que la vida cotidiana de estas personas se reestablezca, pero en un mundo irrigado por el derecho internacional, por el discurso de los derechos humanos, por pactos éticos aceptados por la Humanidad (Heller, 1990: 51-66). Las personas que han sido víctimas de actos de barbarie y atrocidades de la guerra tienen el derecho a saber qué paso, a conocer la verdad, a que se haga justicia, a que se castigue a los culpables y a que el Estado se comprometa a que algo así no se repita.

Volviendo a la perspectiva histórica de un crimen de lesa humanidad, ¿qué pasa cuando la vida cotidiana de los descendientes de las víctimas de dicho crimen ha estado signada durante siglos por las afugias y el desespero diario ante la falta de oportunidades claras para vivir de la mejor manera el presente y proyectar el futuro? Los negros, afrocolombianos y raizales han tenido que vivir durante siglos la experiencia corporal y psíquica del racismo estructural, social y cotidiano, en el día a día, en todos los rincones del mundo de la vida, desde hace varias generaciones ya. Volvamos a los indicadores sociales y económicos de hoy; allí está la impronta de la huella genealógica de lo que se lee como un remoto pasado *casi inexistente*, que justifica que las posibilidades de enviar a la prole a la escuela disminuyan frente a las de otro grupo social, no subalternizado. Yo veo un vínculo entre la construcción racializada de los territorios de frontera en donde habita el grueso de la población negra —a la que aún se ve como salvaje— y la justificación de que allí se cometan muchos de los atropellos de la guerra actual (Bello, Mantilla, Mosquera y Camelo, 2000: 40).

Los subalternos contemporáneos, escolarizados o no, con poco, medio o mucho mestizaje biológico y cultural, podemos hacer uso de la *anamnesia*; es decir, podemos evocar voluntariamente el pasado, recordar en el espacio público la ignominia, no dejarnos amedrentar por el orden sociorracial vigente, que nos acusa de resentidos —aunque lo seremos hasta que los indicadores sociales y económicos mejoren, hasta que se juzguen los crímenes de lesa humanidad que esta guerra ha cometido contra los nuestros—. Podemos oponernos a la cooptación pública estatal, relativizar las sirenas de la movilidad social ascendente, que nos pide a cambio negar la existencia del *techo de vidrio* —sobre todo a los más negros entre nosotros—, que nos pide desconocer o negar la existencia de los racismos y de las discriminaciones por origen étnico-racial. No todos los sujetos subalternos son seres racionales en el sentido elsteriano, dispuestos

a maximizar sus beneficios (Elster, 1991); también existimos sujetos morales, como bien lo explicó Max Weber (1959). Para mí, esta sería *una* de las vías para explorar la búsqueda de una mejor forma de humanidad (Baumann, 2003).

EL LUGAR DEL SILENCIO-OLVIDO EN LA PRESERVACIÓN DE LAS MEMORIAS DE LA ESCLAVITUD POR PARTE DE LOS NEGROS, AFROCOLOMBIANOS Y RAIZALES

La terapeuta y antropóloga húngaro-belga-francesa Anne Marie Lozonczy es quien más ha insistido en la inexistencia de un registro oral importante sobre la esclavitud en Colombia, y ha argumentado que este silencio indicaría que

> los pobladores negros de las áreas rurales del Pacífico labraron un mundo social guardando silencio sobre la esclavización, experiencia que desapareció de la *memoria narrada,* de su historia. El silencio remedió el dolor pasado, cerrando antiguas cicatrices […] una suerte de amnesia tácita de un grupo subalterno sirvió para distanciar el dolor que inflige el recuerdo y así persistir, la lucha explícita, racional y emocional a la vez. (Gnecco y Zambrano, 2000: 20)

Es cierto: en Colombia no existe un registro oral importante, como sí ocurre en Brasil y en Cuba. Pero este hecho no implica un olvido total: existen retazos de recuerdos o, como los llama Anne Marie Losonczy (1999), "regímenes de memoria dispersos y discontinuos" sobre la llegada de África y la implantación de la institución de la esclavitud. Pese a la importancia del Chocó y del Pacífico Sur en la economía minera del oro habría que mencionar que existen lugares y procesos de memoria individual y colectiva entre negros y afrocolombianos sobre la institución de la esclavitud en Colombia, lo que demuestra que no existen el silencio total ni el olvido total señalado por la autora. En Cartagena de Indias, los guías turísticos les explican a los turistas que las piedras con las cuales se ensamblaron las murallas que hoy hacen parte de la ciudad Patrimonio Mundial de la Humanidad se pegaron con la sangre de los esclavizados, la cual se utilizó como cemento. En el norte del Cauca se dice que en algunas haciendas las paredes quedaron manchadas de la sangre derramada por los esclavizados en el laboreo y que es imposible deshacerse de ella limpiándola porque vuelve a aparecer (Mina, 1975). Los palenqueros se presentan ante el resto de negros, afrocolombianos y raizales no solo como lo auténticos herederos de las huellas de africanía, sino también como los que se resistieron a la institución de la esclavitud, y esta memoria cimarrona es transmitida a las generaciones si-

guientes. Algunas abuelas del Pacífico corrigen la corporeidad sumisa de sus nietas reprendiéndolas por cierta manera sumisa de presentar el cuerpo y recordándoles que esa actitud correspondía a la época de la esclavitud, en la cual las esclavizadas se presentaban así ante sus amas para demostrarles obediencia.

No obstante la existencia de estos fragmentos memoriales, lo que no existe en Colombia son expresiones activas de esa memoria (Meléndez, 2002: 392), sobre todo a nivel político reivindicativo, que se expresen en el espacio público, que pongan en entredicho la narrativa de la institución de la esclavitud que los historiadores oficialistas han transmitido y según la cual los esclavos fueron pasivos ante esta institución y las negras esclavas que entraban al servicio de las familias españolas eran "tenidas como miembros de la familia, sin igualdad social, pero sí con la afectiva y las debidas a las persona humana, como hijas de Dios" (Porras, 1950: 234). Dichas narrativas presentan la esclavitud como un fenómeno marginal y distanciado, sin relación con la contemporaneidad, con la vida concreta de los descendientes de los esclavizados. Óscar Almario y Eduardo Restrepo complejizan la discusión con su trabajo de campo en el Pacífico sur, una de las zonas esclavistas por excelencia, al lado del Chocó y Antioquia. Óscar Almario encontró en el río Tapaje, municipio de El Charco, un fragmento de memoria de la existencia del último gran esclavista local (Almario, 2001; 2002). Restrepo, por su parte, rechaza el supuesto de la perspectiva instrumentalista, según el cual, después de la Constitución de 1991, el AT 55 y la Ley 70 de 1993, se dio una invención de comunidad por parte de los líderes étnicos y los funcionarios que estaban a favor de dicha ley:

> Si este silenciamiento en el registro de la tradición oral del origen y de la esclavitud responde a una modalidad de memoria dispersa y discontinua, en el proceso de etnización de comunidad negra nos enfrentamos a una reacomodación de las identidades, memorias y olvidos. No es que ahora sí las comunidades negras conocen su verdadero pasado, que por extrañas razones (quizás por lo doloroso del mismo) habían arrojado al silencio colectivo en lo que a su tradición oral se refiere. No es que ahora la real historia perdida haya sido recuperada definitivamente por la toma de conciencia de las comunidades resultado del proceso organizativo. Tampoco es que unos personajes de afuera vienen a imponer a las poblaciones locales una historia que no es la de ellas. Menos aún que las modalidades de memoria dispersa y discontinuas desaparecen como por arte de magia, de la noche a la mañana, porque por fin recibieron la buena nueva que había sido escurridiza hasta entonces. (Restrepo, 2001: 51)

El análisis de los fenómenos de olvido de la institución de la esclavitud es una buena razón para revisar el papel que desempeñó la Iglesia católica en este proceso: durante el dominio colonial, la Iglesia fue la piedra angular del sistema simbólico de diferenciación étnica, exclusión social y estigmatización cultural que acompañaba la sobreexplotación de las poblaciones autóctonas y de los esclavizados africanos (Almario, 2003: 43). Una lectura cuidadosa de la producción intelectual de Rogerio Velásquez nos recuerda el papel que cumplen los mitos y leyendas de la tradición oral, nicho privilegiado del universo simbólico, y la manera como también inscriben en lo divino la aceptación de las asimetrías sociorraciales existentes:

> Dios hizo a los hombres de un solo color. Queriendo diferenciarlos, los dividió en tres montones y les ordenó bañarse cierta mañana que hacía mucho frío. A la hora de caer al pozo hizo tronar, llover, relampaguear y ventar. El primer grupo, sin decir esta boca es mía, se dedicó a hacer lo que se le mandaba. Al hundirse en el agua cada hombre notó que cambiaba de piel a medida que se frotaba la mugre. En una hora quedaron blancos los bañistas. Al salirse se arrodillaron y dieron gracias a Nuestro Señor por el beneficio que les había proporcionado. Como premio a su humildad Dios los puso de gobernadores de otros hombres. Al ver esto, el segundo montón se metió al agua, que se iba secando a medida que la tocaban los hombres. Para estos ya no hubo liquido bastante, por lo que quedaron del color de la caña amarilla y con el pelo pasudo. Fueron los mulatos. Quedaron como alguaciles o segundones en el gobierno que se formaba. Tarde, después de muchos ruegos, pasó el tercer grupo al pozo, que ya no tenía agua. Los componentes solo pudieron tocar la arena del fondo con los pies y con las manos. Puesto que no se hicieron ni blancos ni morenos, no bendijeron al que los había criado. Fueron, en adelante, los negros del pueblo. Así se operó la diferenciación de las razas y la manera como ganó una el sitio que ocupa en la sociedad. Esto lo contaban los amos en las minas de Barbacoas. (Velásquez, 2000: 184)

No obstante, en el curso de un trabajo de campo en el Chocó, doña Bárbara Mena, anciana de cien años para entonces, les contó a Dolores Palacios y al antropólogo Eduardo Ariza sobre la existencia de un personaje llamado Juanico Mena, testimonio que debe ser justipreciado por quienes sostienen el olvido de la época de la esclavitud o del origen africano:

> Juanico Mena era un hombre negro de África o de Jamaica. Era extranjero. Él se voló porque era esclavo, le tuvo miedo a la esclavitud y entonces huyó y llegó y se instaló en una quebrada que se llama Guayabal. Entonces allá en un tiempo en Semana Santa, como Viernes

> Santo, vio el monte ardiendo y creyó que la candela lo andaba persiguiendo, por lo que se asustó y llamó a su mujer y le dijo que estaba perseguido. La candela subía y bajaba sobre un peladero grandísimo que tenía oro (el oro en Semana Santa arde). Así fue que después cuando ya amaneció y señaló el puesto y fue a buscar el oro y con el primer metal que sacó fue a comprar su libertad […] Así compró su libertad y también la de su mujer. (Vargas, 1999a: 55-56)

Por otra parte, Óscar Almario también realiza valiosos aportes a esta discusión con la información empírica de su trabajo de campo realizado en el Pacífico sur y un fino análisis de esta Memoria, en el que nos plantea:

> La limitada conciencia de su etnicidad por parte de estos grupos, como consecuencia de los obstáculos que para la misma representación representaba el discurso hegemónico, se expresa en las dificultades para construir una definición propia. […] En cambio lo que sí debió aumentar en forma creciente fue el sentimiento de pertenencia a algo que iba más allá de las sociedades locales, el sentido de distinción y de la diferencia. La religiosidad popular debió ser el instrumento o medio fundamental para dotar a estos grupos negros de un sentido de identidad más amplio que el río, de lugar y de familias fundadoras. En este contexto, año tras año, los ciclos de la vida cotidiana —la formación de familia (la nuclear y la extendida), los nacimientos y la muerte— eran ritualizados con las celebraciones religiosas como las fiestas patronales, las de Navidad y Semana Santa, con la finalidad de reafirmar la etnicidad y la identidad. La difusa *ancestralidad africana* debió ser ritualizada también, perviviendo en distintos saberes y prácticas cada vez más selectivas, pero sobre todo en la música y los cantos, esos sí colectivamente compartidos, en los cuales la emblemática marimba y sus evocadores tonos oficiaban de resonancia de la Memoria. En estas condiciones, ya que no podían definirse como *descendientes de africanos* por el temor de ser excluidos, por lo menos pudieron sentirse como renacientes de sí mismos, reproduciendo a escala humana el ciclo sobrenatural de nacimiento, muerte y resurrección de Jesucristo. Aunque para ser plenamente conscientes tuvieran que esperar otras etapas de su trayecto étnico. (Almario, 2001: 27)

Lo que queda claro es que, si bien es cierto que no hay un relato de la memoria de la esclavitud ni de la ancestralidad africana, sí existe

> otro tipo de recuerdos —recuerdos alternos, muchas veces recuerdos disidentes— que, aun cuando no logran el estatuto de memoria explícita, permanecen en leyendas, chismes, hábitos, rituales, instituciones, y en el mismo cuerpo humano. Una comprensión crítica de la memoria colectiva nos obliga a tomar en cuenta tanto los relatos socialmente

> aceptados del pasado como estos fragmentos que permanecen y operan desde el mismo seno de la sociedad, a veces sin que ella misma lo sepa. (Ortega, 2004: 104)

MIRARNOS HACIA ADENTRO: LA RECONCILIACIÓN DE LOS SUJETOS ÉTNICO-RACIALIZADOS NEGROS, AFROCOLOMBIANOS Y RAIZALES CON LAS MEMORIAS DE LA ESCLAVITUD

Empero, mirar el pasado esclavista y las repercusiones contemporáneas que aún tiene en el presente no es una tarea que incumba solamente a la sociedad colombiana como conjunto. Es una obligación moral de todos los descendientes de las víctimas de este crimen, como debe serlo recordar a quienes perecieron por diversas razones durante la travesía del Atlántico, habiendo partido de África y pasado por cualquier puerto europeo hasta llegar al Nuevo Mundo. Las reacciones de los negros, afrocolombianos y raizales, supuestos interesados en este debate, no es homogénea. Por ello es posible catalogar dichas reacciones por grupos.

El primer grupo lo conforman los negros y afrocolombianos que, perteneciendo o no a organizaciones, se saben descendientes de esclavizados y además reconocen ese pasado histórico pero argumentan que la esclavitud es un hecho que debe olvidarse, pues su rememoración los inferioriza delante de los grupos hegemónicos de la nación y frustra sus aspiraciones de movilidad social.

Al segundo grupo pertenecen quienes desconocen el efecto histórico del color de su piel. Se trata de hombres y mujeres alienados por la ideología del mestizaje triétnico e inmersos en dinámicas de *blanqueamiento*, que, aunque sean de piel oscura y tengan rasgos fenotípicos negros, niegan cualquier pertenencia a él o cualquier *vínculo constitutivo* (Sandel, 1982: 10) con este grupo étnico-racial. Aquí, la memoria de la esclavitud es algo que no aparece en el repertorio cognitivo por falta de una reflexión histórica. En este sentido habría que elogiar a las organizaciones étnicas reivindicativas, las cuales han desempeñado un papel muy importante en el desarrollo de la Ley 70 de 1993 y en la activación de esta Memoria en la reivindicación étnico-territorial.

La tercera reacción la encarnan los líderes del Movimiento Social Afrocolombianos, quienes asumen la existencia de esa institución y han reflexionado sobre el *continuum* de la misma hasta hoy. Ellos se oponen a la negación de nuestra raíz africana y a la invisibilización del legado de esta memoria y las denuncian. Saben de dónde vinimos y qué trajimos. Hablan en términos de la *deuda histórica* de esta nación con los negros y afrocolombianos. Han sido activos en la discusión de Durban y Santiago +5. Denuncian además el genocidio que

ocasiona el conflicto armado interno. Esta es la tendencia más activa en la denuncia del racismo en el país. Aquí hay que mencionar a los líderes Carlos Rosero, del Proceso de Comunidades Negras; Juan de Dios Mosquera, del Movimiento Nacional Cimarrón, y a Pedro Ferrín y a Carolina Cortés, de la revista *Afro América*.

La cuarta reacción la representan aquellos para quienes la esclavitud fue algo de tan poco impacto en la historia de la nación que casi niegan su existencia. Hablan en términos de una supuesta benevolencia de esta institución en la vida cotidiana de los esclavizados. Aquí se escuchan expresiones como esta: "*Nosotros* hemos sido parte de una transformación humana: por medio de *eso* somos nuevas personas, armamos nuevas lenguas, nuevas culturas, nuevas músicas, todo esto en medio de *eso*. Si tal cosa existió, ¡*nosotros* triunfamos sobre ella!". Muchos líderes del movimiento raizal de San Andrés, Providencia y Santa Catalina emiten este tipo de discursos.

El último grupo lo encabezan los guardianes de la narrativa de los movimientos cimarrones y de arrochelados o de procesos del automanumisión. Ellos, en lugar de víctimas de la esclavitud, fueron agentes que se le resistieron y la doblegaron; de ellos recibimos la continua invitación a utilizar categorías como *esclavización*: no se nace ni se es esclavo sino que existen una condiciones estructurales de sometimiento, y no hubo "esclavos" sino "esclavizados". No obstante la importancia de la narrativa que preconiza este grupo, es bueno recordar que el cimarronaje fue una práctica marginal en ese período: siempre fue la excepción, no la regla, en la vida del grueso de los esclavizados, pese al número de palenques que se registran durante el siglo XVII. Los palenques no debilitaron la institución económica de la esclavitud. Para este grupo el palenque es la identidad étnico-racial máxima por reivindicar.

Como intelectual activista, yo me pregunto qué hacer con estas múltiples voces que indican las diferentes formas de apropiación de las Memorias de la Esclavitud. Sostengo que la coexistencia de estas distintas formas de ver, entender y apropiarse de las Memorias de la Esclavitud no es incompatible con la catarsis de esta Memoria trágica para entender mejor la dimensión contemporánea de este destierro.

EN BÚSQUEDA DE POLÍTICAS PÚBLICAS DE INCLUSIÓN SOCIO-ÉTNICO-RACIAL NEGRA CON PERSPECTIVA REPARATIVA. LAS ACCIONES AFIRMATIVAS: ¿UNA POSIBLE VÍA?

Sabemos que, en un esquema de ciudadanías diferenciadas, es decir, de aquellas integradas por el conjunto de sujetos y colectivos socialmente marcados por su relación conflictiva con, antagónica y subalternizada por los modelos de ciudadanía universal, esta relación antagónica se

despliega en un contexto de violencia social y estructural, expresada como negación, exclusión y discriminación. Estas violencias están asociadas a desigualdades sociales en términos de capacidades y de capitales simbólicos acumulados en un contexto de relaciones de dominación. La acción de los grupos sociales frente a estos procesos tiene como objetivo el reconocimiento de la igualdad en la diferencia y genera ejercicios de participación para la reivindicación de los derechos sociales, económicos, políticos, culturales y ambientales. En algunos casos, estos derechos están ligados a reclamos de reparación histórica (Kymlicka, 1996; Taylor, 1994; Documento de Ciudadanías Diferenciadas, 2006: 15).

Como parte de las demandas de igualdad en la diferencia nace el debate sobre las Acciones Afirmativas[14]. A nivel internacional, la Acción Afirmativa se entiende como un conjunto coherente de medidas de carácter temporal dirigidas a corregir la situación de los miembros del grupo al que están destinadas en un aspecto o varios de su vida social para alcanzar la igualdad efectiva (Naciones Unidas, 2001). En Colombia, la Corte Constitucional se pronunció así a este respecto:

> Obsérvese que las Acciones de Afirmación positiva, a diferencia de las medidas legislativas que se originan en el mandato del Artículo 55 transitorio de la Constitución Política y de otras del mismo género, no se orientan a preservar la singularidad cultural de un grupo humano. En aquellas el dato socioeconómico pone de presente una situación de debilidad manifiesta o de asimetría en relación con el resto de la sociedad. En este sentido, la ley se propone integrar dicho grupo humano a la sociedad de una manera más plena. De ahí que la función de la norma sea la de suprimir barreras que se opongan a la igualdad material y enfrentar las causas que la generan, sin eliminar —desde luego— los rasgos culturales típicos de una determinada comunidad. (Sentencia T-422/96: 4)

Esta importante sentencia tiene otro mérito adicional: puso en evidencia las distintas denominaciones que el Estado y las legislaciones internacionales han construido para designar a los descendientes de los africanos que viven en el país: "población constitutiva de la diversidad étnica y cultural de la nación en situación de riesgo", "grupo étnico", "pueblo", "población vulnerable", "raizal" y "población afrocolombiana en extrema pobreza y discriminación".

De conformidad con la sentencia de la Corte, las Acciones Afirmativas beneficiarían a los negros, afrocolombianos y raizales que no

14 Ver la excelente disertación de Libardo Herreño (2002) sobre este tema en lo que respecta a Colombia.

viven en la cuenca del Pacífico colombiano o que no hacen parte de las *comunidades negras,* tal como las define la Ley 70 de 1993.

En esta perspectiva, los sujetos de las Acciones Afirmativas están inmersos en situaciones de extrema pobreza, sufren otros tipos de discriminación que se intersectan con la pertenencia racial negra y están expuestos a prácticas racistas de manera constante e insidiosa.

Antes indiqué tres razones con las cuales se podrían argumentar las afrorreparaciones en Colombia. En estos tres argumentos deben asentarse las políticas públicas que concreten un programa viable de Acciones Afirmativas temporales.

Si se trata de reparar los efectos de la *racialización* por medio de investigaciones cuantitativas, el CITSE de la Universidad del Valle ha demostrado que el mercado laboral es uno de los espacios reproductores de la construcción social, cultural e histórica de qué es un negro (Urrea, Ramírez y Viáfara, 2004). Por esta razón, una política pública con perspectiva reparativa tendría que facilitar el ingreso masivo de personas negras y raizales racializadas a empleos públicos en niveles intermedios y altos de responsabilidad y visibilidad. Autores ya reseñados en este escrito han mostrado la existencia de una *geografía racializada*; por ello es necesario emprender diversas acciones públicas de carácter territorial que abarquen las zonas deprimidas de mayorías negras en los departamentos, municipios y barrios de las ciudades. La existencia de dicha *geografía racializada* impone la focalización territorial del gasto público social en los departamentos de mayorías negras y raizales. Las Acciones Afirmativas deben trascender la mera focalización asistencial de programas sociales ya establecidos para el universo de colombianos pobres o en extrema pobreza.

En este sentido se encuentra el documento 3310 del Consejo Nacional de Política Económica y Social (Conpes), titulado *Política de Acción Afirmativa para la población negra o afrocolombiana*. Pese a su nombre, este documento *no* responde al enfoque de derechos que inspira las Acciones Afirmativas, pues se adhiere a las estrategias del Plan de Reactivación Social (PRS) diseñado por el gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez, para *todos* los colombianos en situación de pobreza. Por esta razón, la *Política de Acción Afirmativa para la población negra o afrocolombiana* resulta más bien un catálogo de buenas intenciones para con los negros, afrocolombianos y raizales como individuos, en donde se hacen recomendaciones a instituciones estatales del nivel nacional, departamental y local para que trabajen en las áreas de salud, vivienda y educación básica primaria y con población rural, pero sin ningún carácter de obligatoriedad. Lastimosamente, este documento Conpes es demasiado general y no contiene un enfoque de justicia reparativa. Busca responder por los derechos

individuales básicos o de primera generación que cualquier Estado moderno debe proporcionarle a cada uno de sus ciudadanos, y las políticas asistenciales diseñadas buscan llevar condiciones mínimas de supervivencia a los afrocolombianos. Pero en él no se aborda un tema tan sensible como lo referente a un sistema de cuotas para permitir el acceso de afrocolombianos al sistema público de educación superior y garantizar su permanencia en las universidades que lo conforman. Tampoco se menciona el acceso masivo de negros, afrocolombianos y raizales a empleos públicos ni se tratan la posibilidad de su participación en las licitaciones públicas que abre el Estado en la búsqueda de proveedores para todas las áreas de su funcionamiento ni su acceso masivo a cargos de nivel decisorio en la estructura de la Administración Pública.

Como la honorable Corte sentenció que "en este sentido, la Ley se propone integrar dicho grupo humano a la sociedad de una manera más plena. De ahí que la función de la norma sea la de suprimir barreras que se opongan a la igualdad material y enfrentar las causas que la generan, sin eliminar —desde luego— los rasgos culturales típicos de una determinada comunidad", es necesario que las Acciones Afirmativas a la colombiana piensen en la importancia de impactar el espacio público con los nombres de los y las grandes adalides de la larga lucha negra, afrocolombiana y raizal bautizando o rebautizando con ellos avenidas, calles, aeropuertos, plazas, autopistas, etcétera.

De la misma manera no se puede dejar de lado el desarrollo de acciones que tengan un impacto simbólico intersubjetivo. Pierre Nora afirma que los museos cumplen con esta función. Por esta razón, el Museo Nacional de Colombia debe asumir en serio la inauguración de una sala permanente sobre cultura negra y raizal en sus diálogos con África y la contemporaneidad de los descendientes de esclavizados. Pero no se puede desechar la idea de crear museos comunitarios locales que implementen otras formas de representación museística en los lugares de mayorías negras, afrocolombianas y raizales.

La *violencia epistémica* inaugurada en la Colonia ha ignorado los saberes que trajeron los esclavos africanos, saberes que contribuyeron a forjar la nación (Maya, 2005) y también ha impedido el ingreso masivo de gentes negras a las universidades públicas del país, en especial a la Universidad Nacional de Colombia. El ingreso masivo de gentes negras y raizales a la Universidad Nacional de Colombia es perentorio, pues esta es la universidad pública que más recursos recibe del presupuesto nacional y se considera patrimonio de todos los colombianos. Boaventura de Sousa Santos ha propuesto que las universidades públicas ubicadas en los países latinoamericanos que se han declarado pluriétnicos y multiculturales deben responderle a este

tipo de nación, algo que no se está haciendo (De Sousa Santos, 2004: 54-72). Las universidades públicas latinoamericanas y caribeñas son cada vez más cuestionadas por los contribuyentes por su carácter corporativo, por tener unos excesivos costos de funcionamiento y sobre todo por no responder de manera real a los retos de la inclusión social. El autor mencionado afirma que la universidad debe responder positivamente a las demandas sociales de su democratización radical y ponerle fin a la historia de exclusión de varios grupos sociales y de sus saberes de la cual las universidades de estas latitudes —tan ligadas a la reproducción del saber eurocéntrico— han sido protagonista a lo largo del tiempo.

Por ello, la universidad debe responder a los retos que contiene la construcción de una nación pluriétnica y multicultural como Colombia, para lo cual se debe pensar en otras formas de acceso a los cupos universitarios. Si bien es cierto que la Universidad Nacional se asienta en la idea del mérito y de la excelencia académica, esta no puede desconocer que ha existido una *violencia epistémica* que ha excluido a grupos sociales y a personas portadoras de diferencias culturales ni que la nuestra es una sociedad en donde el racismo es un factor de discriminación que ha impedido el acceso a este centro del saber de grupos étnicos racializados asentados en zonas racializadas de la geografía nacional. Esto demuestra la importancia de pensar en programas de Acción Afirmativa para negros y raizales en ese ente educativo. Dichos programas deberán garantizar no solo el acceso sino también el acompañamiento para impedir la deserción escolar de esta población. Por otra parte, la Cátedra de Estudios Afrocolombianos y otra de estudios africanos deberán entrar a este espacio emblemático y transversalizar todas las áreas del saber académico y profesional que se imparte en este centro de pensamiento liberal.

Si bien soy partidaria de las Acciones Afirmativas para afrocolombianos, negros y raizales, también soy consciente de la necesidad de emprender varias reflexiones; el debate apenas empieza, y no creo que nadie tenga ya la receta de la implementación de acciones afirmativas para este grupo. Pienso que los planteamientos de Nancy Fraser (1999) en cuanto a la necesidad mezclar demandas de reconocimiento con demandas culturales deben tenerse en cuenta. Una propuesta de acciones afirmativas debe entrar en diálogo con el contexto en el cual se ubica el debate. Por este motivo no se trata de importar un debate estadounidense o brasilero al país, pero sí de analizarlos todos con cuidado para adoptar las lecciones y asimilar los aprendizajes de otras experiencias.

Las Acciones Afirmativas deben pensarse en Colombia en relación con los derechos colectivos y en relación con los derechos individua-

les. No obstante debe tenerse en cuenta el fenómeno de cooptación de las élites por parte del Estado que emergen de este tipo de medidas. Deben pensarse lo rural y lo urbano, y no debe olvidarse que existen personas racializadas inscritas en otros vectores de discriminación: por género y generación, por ejemplo.

Las Acciones Afirmativas deben también atender las reparaciones en lo simbólico. Por ejemplo, hay que establecer en el Museo Nacional de Colombia una sala permanente de cultura negra y raizal; esta sala hoy no existe pese a la voluntad expresada en el Plan de Desarrollo del museo y de la iniciativa de crear un comité encargado permanentemente de este delicado asunto y liderado por Doris de la Hoz y Consuelo Méndez, del Ministerio de Cultura; por la directora del museo, Gladys de Robayo, y por las curadoras Cristina Lleras y Carolina Vanegas. Este comité debe hacer suya la discusión sobre reparaciones simbólicas desde el Museo Nacional.

LAS REPARACIONES POR LA GUERRA EN COLOMBIA PARA NEGROS Y AFROCOLOMBIANOS

En este libro, un artículo se refiere a la masacre de Bojayá. Me interesa en este punto llamar la atención sobre el hecho de que, en la actualidad, la reflexión en torno al tema de las reparaciones está circunscrita a los actores ilegales del conflicto armado interno: las guerrillas y los paramilitares. Me parece, por lo tanto, importante superponer a esta discusión el tema de las reparaciones étnico-raciales. El tema de las reparaciones en el contexto de la guerra en Colombia se toca en la llamada "Ley de Justicia y Paz". El Pacífico, algunas áreas de los Montes de María y el Magdalena medio son zonas en disputa de los actores armados legales e ilegales, pero también territorios ancestrales de negros y afrocolombianos quienes, como grupo étnico o como "ciudadanos sin ciudadanía", se convierten en sujetos que hacen parte de esta manera contemporánea de ver las reparaciones por la guerra. Las masacres de Machuca, Bojayá y el alto Naya, en las que perecieron tantos negros y afrocolombianos, serán juzgadas en su momento crímenes de lesa humanidad. Ni la Ley de Justicia y Paz ni ninguna otra ley creada para resarcirlas por la barbarie podrá nunca reparar la experiencia del dolor de las víctimas y de sus familiares; tampoco el dolor que se le infligió al tejido social comunitario. La Ley de Justicia y Paz nunca dimensionará "toda la materialidad herida del recuerdo: densidad psíquica, volumen experiencial, huella afectiva, trasfondos cicatriciales de algo inolvidable que se resiste a plegarse con tamaña sumisión a la forma meramente cumplidora del trámite judicial" (Richard, 1998: 66).

Deseo ilustrar la experiencia del dolor de las víctimas de la guerra con una narración del ya citado Antonio Caicedo, un interviniente de

una ONG que atiende a diario a personas y familias desterradas por la guerra del Pacífico colombiano en la más brasilera de las ciudades colombianas desde el punto de vista de las relaciones raciales —me refiero a Cali—, relato que muestra cómo esta persona comprende la fuerza del impacto diferencial de la guerra en las mujeres negras cuando se las inscribe en un *continuum* histórico de destierro; ayer el de la trata negrera transatlántica, hoy el del desplazamiento forzado:

> La de Cándida es una historia muy dura, ella es hija de un Colono que se va para el Putumayo cuando ella era niña —familia negra, tumaqueños creo que son, en todo caso de la costa pacífica—, se van para el Putumayo. Allá se fundan y hacen una finca y construyen una vereda y el papá de ella se vuelve como un líder local y ayuda a construir la escuela, cuando fueron construyendo la vereda, el camino vecinal, las moliendas de caña entre todos, las mingas para levantar la escuela, para arreglar el camino; todo lo que es esa historia un poquito heroica de las primeras… de la colonización cuando se empieza, de las solidaridades que se tejen y tal.
> Luego viene… va entrando la guerra, va entrando el conflicto. Por un tiempo sobreviven, el papá de todas formas es un hombre muy respetado y tal, y no lo tocan mucho, pero llega un momento a él también lo tocan. Y finalmente pues muy en contra de la voluntad del papá tienen que salir de allá porque pues si el hombre no sale lo matan. Entonces la familia pierde su finca, pierde todo su trabajo, todo lo que tenían allá y ella sale para Tumaco… desplazada pues para Tumaco. Siempre se queda pues con la nostalgia, se ve que ella tenía muchos nexos allá. Sale para Tumaco, en Tumaco zona rural, se fundan por ahí en algún sitio y ella empieza a interesarse por el tema de la palma africana, la industria de la palma y consigue que algún ingeniero la acepte para trabajar en la cosecha de palma, en la… como palmicultora. Enfrenta muchas resistencias por negra y por mujer. "¿Cómo es posible que una negra de allá va a ser la que coordine un grupo de hombres que recogen palma?, ¿usted sí se siente capaz de eso?" "Sí, yo me siento capaz de eso, es que yo me crié amarrando las mulas… es que yo sé de eso, eso es lo que he hecho toda la vida". Es una mujer despierta y empieza a aprender algunas cosas. Finalmente logra que la vinculen en su tarea y entonces deja un poquito su tarea de finquera pequeña se va convirtiendo en una persona pues vinculada a la empresa… a la gran empresa de la palma, como una jefe, o jefa de una cuadrilla de hombres, y negra, y mujer y joven, pues una mujer de veintisiete —puede tener más, pero puede estar por los treinta años, no es mucho mayor—.
> Sobrevive pues con todos los retos a eso, prueba que es capaz y empieza a generar una asociación de palmicultores pobres, que consigan un crédito para hacer pequeños cultivos de palma de dos, tres hectáreas, vendérselo obviamente para beneficio de las empresas grandes, pero

ser pequeños empresarios, digamos de la palma. Entonces esta mujer que viene del Putumayo, del monte, de la colonización se va convirtiendo primero en una contratista jefe, de una escuadra, esas que recogen la palma para llevarla, y luego en una empresaria.

Me llamó mucho la atención esa historia por la… esa capacidad de ir asumiendo cosas que nunca habían estado en su programa y que nadie la educó para eso. Se mete con el tema de los créditos, de los estudios de factibilidad, de la explotación de la palma, de aprenderles a los ingenieros los detalles del cuento, cómo se hace, las plagas, el manejo de toda esa cosa. Y se va volviendo no solamente una pequeña empresaria de palma, sino una líder de una organización de pequeños palmicultores que no recuerdo ahorita el dato —que ella me lo dio— pero pueden ser cuarenta o cincuenta, es decir, es una mujer con capacidad de generar cosas nuevas y organizar.

Bueno, uno mira los tropiezos ¿dónde van apareciendo? El primer tropezón grande que la llevó a salir de ahí fue que uno de esos ingenieros empieza a acosarla y que "si usted no se acuesta conmigo, pues no tiene más contratos", eso termina en que ella tiene que abandonar su trabajo allí por eso, porque después de poner las quejas y todo eso… pues eso lógicamente no prospera y su única salida es perder el trabajo, dejar el trabajo… no la echaron pero le tocó irse. Le quitaron vuelo. Y no hubo ningún camino para ponerle orden a eso, digamos que se hiciera justicia, no claridad, ni nada de eso.

Se concentra en su pequeña finca y pues… tuvieron un crédito que no será como varios millones de pesos para sembrar y tal. Siembra unas tres hectáreas de palma y cuando ya está empezando a producir llega el vecindario de la coca, empiezan a sembrar coca alrededor de la finca. "Que si quiere sembrar coca". "Yo no quiero sembrar coca". Ahí se teje su enemistad con los coqueros porque ella no quiere y los otros sí quieren. Se le empieza a perturbar su nuevo proyecto de ser una pequeña empresaria de la palma.

Finalmente o no finalmente pero pues el paso siguiente a eso es que llega la fumigación y barre con la coca de los vecinos y con la palma de ella. Bueno… desconsuelo pues de ella y se le plantea el dilema: bueno la ley dice que yo tengo derecho a que me indemnicen porque esto no debe ser así, la fumigación, un cultivo legal debe ser indemnizado. Dos obstáculos para eso que no logra remontar uno… sabe que denunciar el hecho y morirse es lo mismo, y otro es que si llegara a denunciar y no la matan ella tendría que documentar pues que sí fue por fumigación y tal, y ella no está en condiciones de mostrar porque ella no maneja los aviones, ni los itinerarios, ni nada eso; ella no tiene pues modo de probar eso.

Esa historia… pues todas las historias lo impactan a uno mucho, pero esa historia me impactó mucho porque uno ve por una parte un país que produce gente así y que la sigue produciendo, es un país extraordinario, es decir, gente realmente extraordinaria. Y por otra parte esa incapacidad de las instituciones, de las empresas, de tantas cosas, de ver

> lo que hay detrás… es que detrás no hay simplemente una trabajadora que corta palma, ni la otra que siembra palma… todo lo que significa como asesinato simbólico derrotar una persona de esas, es decir lo que significa para ella y para sus hijos ese mensaje ¿no?, y lo que siembra en algunos casos a lo menos de resentimiento y de… en ella no creo, pero en su hija sí… en ella o en sus hijos… lo que se siembra con eso. No sé si me haga entender. Lo que me impacta es como esa incapacidad de ver… que eso es muy grave, que el daño que se hace con eso es tan grave como una masacre; no es que las masacres no sean graves, pero que eso es tan grave como una masacre, eso masacrar una historia de esfuerzos, de esfuerzos honrados, ¿no?, de creatividad, de iniciativa, de defensa de su dignidad como mujer negra, de protección de sus hijos, de abrir otros espacios de organización social, de… muchas cosas. Ella sufre por medio de la guerra el mismo destierro de hace siglos, es otro destierro más de una historia de destierros.

También reproduzco, para ilustrar todo el dolor que la guerra le ha causado a la gente negra y afrocolombiana, un documento epistolar que llevó un desterrado a una ONG que trabaja en el distrito de Aguablanca de Cali para que le hicieran el favor de "ponerla como marconi"[15] al comandante del grupo armado ilegal que había producido su desplazamiento y que hoy domina el territorio ancestral negro. La carta de esta persona negra desplazada muestra la desesperanza ontológica de no encontrar cómo reconstruir la vida cotidiana en una ciudad tan racista y discriminatoria como Cali.

> Marzo 25 de 2001
> Señor Comandante […]:
> Apresiado señor humildemente le solicito a usted si algun dia llo puedo tener la oportunidad de volver a mi tierra o si por lo contrario debo perderlas para siempre las esperanzas de poseerlas de nuevo […] mi esposa i llo somos 2 viejos cansados no tenemos otra esperanza que esa pequeña fincaohi me encuentro en cali pero es mucha la tristesa que me agobia en una ciudad como esta que esta llena mendigo i que uno como campesino no tiene nada que ofreserles […] tambien le pongo en conocimiento los 6 niños oerfanos estan sufriendo calamidades por aberlos desalojados de su funca […] le ruego comandante pongase en mi lugar como hombre como padre i como hijo i mire si merezco un poco de consideración de su parte.
> Atte., Epifanio Balanta Mena

15 El *marconi* o telegrama fue hasta los años ochenta el medio a través del cual las personas se comunicaban entre sí de manera expeditiva. Ha sido superado con la llegada del correo electrónico a nuestra cotidianidad.

UNA PEQUEÑA PRÁCTICA A MANERA DE CONCLUSIÓN

Para quienes hemos aceptado de manera individual que poseemos un vínculo constitutivo con la trata negrera transatlántica y que esta memoria trágica también hace parte de nuestra identidad social, propongo un sencillo ejercicio personal de actualización de la memoria contra la desmemoria de la actualidad (Richard, 1998: 77) para interiorizar este vínculo en nosotros mismos y luego transmitirlo a nuestra descendencia social o biológica. Propongo que de manera tranquila todos los *negros, negritos, mulatos, morenos, renacientes, timbos, niches, palenqueros, fifty-fifty, half-and-half, raizales, lavaditos, coloraditos, morochos*, etc., que hacemos parte de la diáspora africana en Colombia al mirarnos al espejo nos digamos con dignidad:

> Sé que mi genealogía familiar alberga la presencia de por lo menos un ancestro que llegó a la Nueva Granada colonial en calidad de esclavizado y que mi color de piel, mi corpo-oralidad, algún rasgo de mi apariencia fenotípica, algo en mi carácter cimarrón o sumiso guarda la huella indeleble de ese crimen de lesa humanidad. También sé que este hecho ha naturalizado en este país que unos vivan mejor que otros y que tengan la mayoría de las veces inmerecidos privilegios. Me laceran la crueldad de la guerra en Colombia y el nuevo destierro que está ocurriendo en los territorios ancestrales negros. Mientras esto no se solucione con acciones públicas estatales decididas con perspectiva reparativa, me declaro miembro permanente de una comunidad de resentimiento.

El olvido y la no recreación de las memorias trágicas tienen un costo ético, político y psíquico muy alto. Aceptar estas reglas de juego de la modernidad nos hace cómplices de un Estado inmoral y nos expone a repetir la historia del genocidio, la barbarie, el abuso y el atropello del Otro por alimentar el olvido y no tener memoria. Hay que oponerse firmemente a la amnesia que exculpa al Estado de su incumplimiento del Contrato Social y lo exime del cumplimiento de su deber de proteger física y simbólicamente a todos sus ciudadanos. Saberse subalterno, subalternizado o vinculado de manera constitutiva a una memoria trágica no tiene nada de vergonzoso ni de inhabilitante, no impide que se pueda aspirar a tener éxito desde el punto de vista de la economía de mercado; también puede ser parte del repertorio de la doble conciencia o del trabajo que hay que realizar para aspirar a ser sujetos emancipados sin el peso de la historia contada por otros. Para concluir pienso como Hugo Vezetti, quien asegura que

> si la Memoria es una dimensión activa de la experiencia, si la Memoria es menos una facultad que una práctica […], el trabajo de la rememoración requiere de quienes (políticos, pero, sobre todo, intelectuales,

escritores y artistas, instituciones y espacios colectivos de producción) sean capaces de sostener una compleja construcción permanente. La actualización del pasado depende de cierta *elección*, de cierta libertad, en el presente, de modo que el pasado no nos impone su peso sino que es recuperado por un horizonte que se abre al porvenir. (1996: 2)

BIBLIOGRAFÍA

Almario, Óscar 2001 "Tras las huellas de los Renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o 'afrocolombianos' del Pacífico sur" en Pardo, Mauricio (ed.) *Acción colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico colombiano* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Colciencias) pp. 15-39.

Almario, Óscar 2002 "De la diferenciación étnica negra en el Pacífico sur colombiano. 1749-1810: desesclavización y territorialización: el trayecto inicial" en Mosquera, Claudia; Pardo, Mauricio y Hoffmann, Odile (eds.) *Afrodescendientes en las Américas, Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Institut de Recherche pour le Développement (IRD) / Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos) pp. 45-73.

Almario, Óscar 2003 *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico sur colombiano* (Medellín: Colección Pensamiento Político Contemporáneo, Universidad Pontificia Bolivariana / Concejo de Medellín).

Angulo, Alberto 1999 *Moros en la Costa: vivencia afrocolombiana en la cultura colectiva* (Bogotá: Docentes Editores).

Appiah, Kwame Anthony 2004 "Comprendre les réparations. Une réflexion préliminaire" en *Cahiers d'Etudes Africaines*, Vol. XLIV (1-2), N° 173-174, pp. 25-40.

Arboleda, Santiago 2002 "Paisanajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano" en Mosquera, Claudia; Pardo, Mauricio y Hoffmann, Odile (eds.) *Afrodescendientes en las Américas, Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Institut de Recherche pour le Développement (IRD) / Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos) pp. 399-420.

Arocha, Jaime 2004 *Utopía para los excluidos* (Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Colección Centro de Estudios Sociales).

Barbary Olivier; Ramírez, Fabio, Héctor y Urrea, Fernando 2004 "Identidad y ciudadanía en el Pacífico y Cali" en Barbary, Olivier y Urrea, Fernando (editores) *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico* (Medellín: Editorial Lealon, CITSE / Universidad del Valle, IRD, Colciencias) pp. 245-279.

Barret-Ducroq, Françoise 1998 *Académie Universelle des Cultures: Pourquoi se souvenir?* (París: Grasset Éditeur).

Baumann, Zygmunt 2003 "L'Humanité comme projet" en *Anthropologie et Société*, Vol. 27, pp. 13-38.

Bello Albarracín, Martha Nubia; Mantilla Castellanos, Leonardo; Mosquera Rosero, Claudia y Camelo, Ingrid 2000 *Relatos de la violencia: Impactos del desplazamiento forzado en la niñez y la juventud* (Bogotá: Unibiblos).

Castro-Gómez, Santiago 2004 "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'" en Dube, Saurabh; Banerjee Dube, Ishita y Mignolo, Walter D. (coords.) *Modernidades coloniales* (México: El Colegio de México) pp. 285-306.

Castro-Gómez, Santiago 2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana).

Cunin, Elizabeth 2003 *Identidades a flor de piel: lo "negro" entre apariencias y pertenencias. Categorías raciales y mestizaje en Cartagena* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Universidad de los Andes / Instituto Francés de Estudios Andinos / Observatorio del Caribe Colombiano).

Das, Veena 2003 "Trauma and Testimony: Implications for Political Community" en *Anthropological Theory* (Londres: Sage Publications) pp. 293-305.

De Sousa Santos, Boaventura 2004 *A universidade no século* XXI*: para uma reforma democrática e emancipatória da Universidade* (Río de Janeiro: Cortez).

Defensoría del Pueblo 2003 *Informe del desplazamiento en Colombia* (Bogotá) portal electrónico.

Deyanova, Liliana 2006 "Commentaires sur les textes de C. M. Rosero-Labbé, K. Sindani et D. D. Dibwe dia Mwembu" en Baussant, Michèle (ed.) *Du Vrai au Juste, la Mémoire, l'histoire et l'oubli* (Québec: Les Presses de l'Université Laval) pp. 157-163.

DNP-PNUD 2006 *Los municipios colombianos hacia los objetivos de desarrollo del milenio* (s/d).

Documento para la Constitución de un Centro de Excelencia sobre Ciudadanías Inclusivas 2006 (Bogotá: Universidad Nacional /

Universidad del Valle / Instituto Pensar de la Universidad Javeriana, Centro de Estudios Sociales - CES).

Elster, Jon 1991 "Racionalidad, moralidad y acción colectiva" en Aguiar, Fernando (comp.) *Intereses individuales y acción colectiva* (Madrid: Pablo Iglesias) pp. 43-69.

Ferry, Jean-Marc 2001 *La ética reconstructiva* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Embajada de Francia / Siglo del Hombre).

Fook, Janis 2002 "Emerging Ethnicities as a Theoretical Framework for Social Work" en Dominelli, Lena; Lorentz, Walter y Soydan, Haluk (eds.) *Beyond Racial Divides: Ethnicities in Social Work Practice* (Aldershot: Biddles Limited, Guilford and King's Lynn) pp. 9-21.

Fraser, N. 1999 "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation" en Claussen, D. y Wertz, M. (dirs.) *Kritische Theorie der Gegenwart* (Hannover: Institut für Soziologie an der Universität Hannover) pp. 37-60.

Fredj, Jacques 2001 "L'Esclavage des nègres est-il un crime contre l'humanité?" en *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, Vol. 3, pp. 385-399.

Garrido, Margarita 1998 "Honor, reconocimiento, libertad y desacato: sociedad e individuo desde un pasado cercano" en Restrepo, Gabriel; Jaramillo, Jaime Eduardo y Arango, Luz Gabriela (eds.) *Cultura política y modernidad* (Bogotá: CES, Universidad Nacional) pp. 99-121.

Giraud, Michel 2004 "Le Passé comme une blessure et le Passé comme un masque. La réparation de la traite négrière et de l'esclavage pour les peuples des départements français d'Outre-mer" en *Cahiers d'Etudes Africaines*, Vol. XLIV (1-2), N° 173-174, pp. 65-79

Gnecco, Cristóbal y Zambrano, Marta (eds.) 2000 *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia* (Bogotá: Universidad del Cauca / ICANH / Ministerio de Cultura).

González, Margarita 1976 "El proceso de manumisión en Colombia" en *Cuadernos Colombianos* (s/d).

Guhl Corpas, Andrés 2005 "La Comisión Corográfica y su lugar en la geografía moderna" en Codazzi, Agustín (dir.), Guido, Barona; Gómez, Augusto y Domínguez, Camilo (eds.) *Geografía física y política de la Confederación Granadina. Vol. IV: Estado de Antioquia, Antiguas provincias de Medellín, Antioquia y Córdova* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia / Universidad EAFIT / Universidad del Cauca) pp. 27-41.

Heller, Agnès 1990 *Más allá de la justicia* (Barcelona: Crítica).

Hirschman, Albert 1991 *Deux siècles de rhétorique réactionnaire* (París: Fayard).

Hoffmann, Odile 2000 "La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)" en Gnecco, Cristóbal y Zambrano, Marta (eds.) *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia* (Bogotá: Universidad del Cauca, Instituto de Antropología e Historia).

Jaramillo Uribe, Jaime 1963 "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII" en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (ACHSC), Vol. 20.

Jewsiewicki-Koss, Bogumil 2004 "Déconstruire/reconstruire le corps politique: de la vulnérabilité" en Saillant, Francine; Clément, Michèle y Gaucher, Charles (eds.) *Identités Vulnérabilités Communautés* (Québec: Nota Bene) pp. 325-333.

Kalulambi, Martín 2002 "Memoria de la esclavitud y polémica sobre las reparaciones" en Mosquera, Claudia; Pardo, Mauricio y Hoffmann, Odile (eds.) *Afrodescendientes en las Américas, Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Institut de Recherche pour le Développement (IRD) / Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos) pp. 453-477

Kattan, Emmanuel 2003 "Le sujet libéral à l'épreuve du devoir de mémoire: John Rawls et le souvenir des morts" en *Politique et Sociétés*, Vol. 22, N° 2, pp. 36-51

Kincheloe, Joel y Steinberg, Shirley 2000 *Repensar el multiculturalismo* (Madrid: Octaedro).

Kymlicka, Hill 1996 *Ciudadanía multicultural* (Barcelona: Paidós).

Li, Peter 1994 "Unneighbourly Houses or Unwelcome Chinese: The Social Construction of Race in the Battle over 'Monster Home'" en Juteau, Danielle (ed.) *La Différenciation sociale: modèles et processus*, Vol. 1 (Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal) pp. 14-33.

Li, Peter 1998 "The Market Value and Social Value of Race" en Satzewich, V. (dir.) *Racism and Social Inequality in Canada*, pp. 113-130 (Toronto: Thomson).

Libardo Herreño, Ángel 2002 "Las políticas de discriminación positiva como formas de reparación" en Mosquera, Claudia; Pardo, Mauricio y Hoffmann, Odile (eds.) *Afrodescendientes en las Américas, Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (Bogotá: Universidad

Nacional de Colombia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Institut de Recherche pour le Développement (IRD) / Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos) pp. 477-509.

Losonczy, Anne-Marie 1999 "Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó" en Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo (eds.) *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia* (Bogotá: Fundación Natura / Ecofondo / Instituto Colombiano de Antropología) pp. 13-46.

Loury, Glen 2002 *The Anatomy of Racial Inequality* (Cambridge: Harvard University Press).

Malagón Bello, Edgar 2001 "Hipótesis sobre la historia del trabajo social en Colombia" en *Trabajo social*, N° 3 (Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia) pp. 11-27.

Malagón Bello, Edgar 2003 "Trabajo Social: ética y ciencia" en *Trabajo social*, N° 5 (Bogotá: Siglo del Hombre / Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia) pp. 11-22.

Massey, D. y Denton, N. 1993 *American Apartheid* (Cambridge: Harvard University Press).

Maya Restrepo, Luz Adriana 1998 "Demografía histórica de la trata por Cartagena, 1533-1810" en *Geografía humana de Colombia. T. VI: Los afrocolombianos* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispanica) pp. 11-50.

Maya Restrepo, Luz Adriana 2005 *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo* XVII (Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia).

Mbembé, Achille 2002 *African Modes of Self-Writing* (Berkeley: University of California Press).

Meertens, Donny; Viveros, Mara y Arango, Luz Gabriela 2005 "Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población negra en sectores populares de Bogotá", ponencia presentada en el seminario internacional *Pobreza, Exclusión Social y Discriminación Étnico-Racial en América Latina y en el Caribe* (Cali: CLACSO-Crop-CITSE).

Meléndez, Eduardo 2002 "El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia e historicidad" en *La parte negada de la cultura* (Barcelona: Bellaterra) pp. 309-396.

Memel-Fotê, Harris 1998 "La mémoire honteuse de la traite et de l'esclavage" en *Forum International Mémoire et Histoire, Pourquoi se souvenir?* (París: Bernard Grasset) pp. 187-222.

Mignolo, Walter 2000 *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press).

Mina, Mateo 1975 *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (Bogotá: La Rosca).

Moore, H. L. 1999 "Anthropological Theory at the Turn of Century" en Moore, H. L. (dir.) *Anthropological Theory Today* (Cambridge: Polito Press) pp. 1-23.

Mosquera Rosero-Labbé, Claudia 1998 *Acá antes no se veían negros: estrategias de inserción de la población negra en Santafé de Bogotá* (Santafé de Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Alcaldía Mayor de Santafé de Bogotá).

Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Provensal, Marion 2000 "Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de la champeta" en *Aguaita*, Vol. 3, pp. 98-112

Mosquera Rosero-Labbé, Claudia; Pardo, Mauricio y Hoffmann, Odile 2002 "Las trayectorias sociales e identitarias de los afrodescendientes" en Mosquera, Claudia; Pardo, Mauricio y Hoffmann, Odile (eds.) *Afrodescendientes en las Américas, Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Institut de Recherche pour le Développement (IRD) / Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos) pp. 14-42.

Múnera Alfonso 2005 *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano* (Bogotá: Planeta).

Organización de Naciones Unidas, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos 2001 *El concepto y la práctica de la acción afirmativa*. Documento de Naciones Unidas, E/CN.4/Sub.2/2000/11; E/CN.4/2001/15.

Ortega, Francisco A 2004 "La ética de la historia: una imposible memoria de lo que olvida" en *Desde el Jardín de Freud,* N° 4 ("Memoria, olvido, perdón, venganza") pp. 102-118.

Poirier, Sylvie 2004 "La (dé) politisation de la culture? Réflexions sur un concept pluriel" en *Anthropologie et Société*, Vol. 28, N° 1, pp. 7-21.

Porras Troconis, Gabriel 1950 *Cartagena Hispánica* (Bogotá: Cosmos).

Quijano, Aníbal 2005 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO) pp. 201-242.

Restrepo, Eduardo 2001 "Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano" en Pardo, Mauricio (ed.) *Acción colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico colombiano* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Colciencias) pp. 41-70.

Richard, Nelly 1998 "Políticas de la memoria y técnicas del olvido" en Arango, Luz Gabriela; Restrepo, Gabriel y Jaramillo, Jaime Eduardo (eds.) *Cultura política y modernidad* (Bogotá: Panamericana) pp. 62-85.

Rojas Martínez, Axel Alejandro 2004 *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro* (Cali: Universidad del Cauca).

Rojas Martínez, Axel Alejandro y Castillo, Elizabeth 2005 *Educar a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia* (Popayán: Universidad del Cauca).

Sánchez, Enrique 1998 *Gobierno y geografía: Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica en la Nueva Granada* (Bogotá: Banco de la República / El Ancora Editores).

Sandel, Michael 1982 *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press).

Serje, Margarita 2005 *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras, y tierras de nadie* (Bogotá: Uniandes-Ceso).

Serrano Amaya, José Fernando y Viveros, Mara 2006 "Regímenes de ordenamiento social y representaciones de diferencia en Colombia contemporánea" en Cáceres, Carlos; Sala, Mariella y Uziel, Anna Paula (eds.) *Sexualidad, estigma y derechos humanos. Desafíos para el acceso a la salud en América Latina* (Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia / Clam).

Spivak, Gayatri Chakavorty 1994 "Can the Subaltern Speak?" en Williams, P. y Chrisman, L. (eds.) *Colonial and Postcolonial Theory. A Reader* (Nueva York: Columbia University Press).

Taussig, Michael 1978 *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico* (Bogotá: Punta de Lanza).

Taylor, Charles 1994 *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós).

Urrea Giraldo, Fernando; Ramírez, Héctor Fabio y Viáfara López, Carlos 2004 "Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a

comienzos del siglo XXI" en Pardo Rojas, Mauricio; Mosquera Rosero, Claudia y Ramírez, María Clemencia (eds.) *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) / Universidad Nacional de Colombia).

Vargas Sarmiento, Patricia (comp.) 1999 *Construcción territorial en el Chocó*. Vol. I: *Historias regionales* (Bogotá: ICANH).

Velásquez, Rogerio 2000 *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro* (Bogotá: ICANH).

Vezetti, Hugo 1996 "Variaciones sobre la memoria social" en *Punto de Vista*, N° 56, p. 2

Viveros, Mara 2006 "De diferencias y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género" en Arango, Luz Gabriela y Puyana, Yolanda (comps.) *Género, mujeres y saberes en América Latina. Entre el movimiento social, la academia y el Estado* (Bogotá: Escuela de Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia).

Wade, Peter 1997 *Gente negra. Nación mestiza* (Santafé de Bogotá: Universidad de Antioquia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Siglo del Hombre / Uniandes).

Weber, Max 1959 "Le métier et la vocation de savant et le métier et la vocation d'homme politique" en *Le savant et le politique* (París: Plon).

Werbner, P. y Modood, T. (dirs.) 1997 *Debating Cultural Hibridity* (Londres / Nueva Jersey: Zed Books).

Wolfe, Patrick 2001 *Land, Labor, and Difference: Elementary Structures of Race* (Washington: American Historical Review).

Zambrano, Carlos Vladimir 2006 *Ejes políticos de la diversidad cultural* (Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Nacional de Colombia).

¿BICENTENARIO DE QUÉ?

IMÁGENES DEL AFROCOLOMBIANO EN EL PROYECTO NACIONAL: CANDELARIO OBESO*

Santiago Arboleda Quiñónez

"Desconfíen de la literatura de los opresores si desean ser libres."
Manuel Zapata Olivella

I

Este trabajo busca mostrar de qué manera el libro *Cantos populares de mi tierra* (1877) del escritor afrocolombiano Candelario Obeso representa un momento específico de la situación afrocolombiana en el trámite del proyecto de Estado-nación en Colombia, durante la segunda mitad del siglo XIX. Es decir, planteando la relación entre literatura y proyecto nacional, se asume este poemario como representación de las tensiones, pugnas y transacciones que movilizó y moviliza este proceso en la ubicación que las élites criollas blanco-mestizas, le asignaron a la población afro y cómo esta se autopercibió en la forja de su identidad y su lugar en el naciente país. Los *Cantos populares de mi tierra* cuestionan el mestizaje como proyecto y retórica homogeneizante y excluyente al tiempo, común a las naciones latinoamericanas, develando que esta disonancia y choque de propósitos entre mestizos y afros asignan una impronta dinámica, cambiante y altamente conflictiva al contexto socio-histórico de larga duración, en el cual se ha desenvuelto esta relación, de tal suerte que los textos de este poemario se pueden considerar como iconos de los imaginarios sociales fragua-

* Arboleda Quiñónez, Santiago 2009 "¿Bicentenario de qué? Imágenes del Afrocolombiano en el Proyecto Nacional: Candelario Obeso" en *Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, N° 7, pp. 106-112.

dos en tal proceso, sin perder desde luego la particularidad y el ángulo específico del autor.

Lo anterior también revela como lo ha indicado el profesor Handelsman (2001), a partir del caso de la literatura ecuatoriana, que lo afro debe verse y abordarse como un asunto relacional y complejo, en su devenir, con sus intercambios y mutaciones, no como una realidad aislada y autocontenida[1]. Lo cual para nada quiere negar la marginalización estructural e histórica que ha soportado este grupo humano, pero justamente esta, testimonia el carácter relacional de la constitución de lo afrolatinoamericano en cada uno de los países y las asimetrías en el plano social, económico y cultural. En tal dirección las comunidades de descendencia africana son constitutivas de manera insoslayable y lógicamente conflictiva tanto en Colombia como en las otras naciones del continente. Siempre han estado en un lugar imaginado, asignado y subrayado en los proyectos nacionales, lugar a la vez también siempre cuestionado e interpelado por estas poblaciones, en el entramado social.

Partiendo del invaluable estudio del profesor Laurence E. Prescott "Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia" (1985), que constituye el primer estudio sistemático sobre este escritor tanto en el país como a nivel internacional, la dirección de análisis que propongo busca complementar tal esfuerzo, mostrando en un plano tópicos que en la obra de Prescott aparecen dispersos por razones metodológicas y expositivas y, que requieren una mirada renovada y de conjunto en la perspectiva propuesta aquí, de otro lado se ha tratado de brindar otros elementos especialmente temáticos en conexión con el momento socio-político y personal del autor, que aproxima una explicación al surgimiento del poemario en el marco de su prolija obra, sustancialmente explorado por Prescott. Dado los límites de este trabajo aunque hago mención a la totalidad del poemario, me detendré en cuatro poemas que muestran cierta línea del pensamiento político y la percepción social del autor sobre la situación étnico-racial de la comunidad a la cual pertenecía, en los cuales toma abierta posición sin desmedro de su calidad estética. De igual manera, se debe destacar el lenguaje usado y su ubicación en la genealogía de la poesía colombiana y afrodiaspórica, esto último especialmente en relación con el negrismo y la negritud. De entrada se debe señalar que se requieren nuevas indagaciones sobre la obra de Obeso, este abordaje sociopolí-

1 El trato accesorio del tema en las narrativas de historia y literatura nacionales, constata el aislacionismo metodológico y la marginalización epistémica que se configura en una convención de violencia disimulada, pero ampliamente aceptada por el mundo académico. Al respecto ver Arboleda Quiñónez, 2006.

tico pretende solo indicar posibles entradas a una comprensión más completa de dicha obra, en la reconstrucción del pensamiento afrocolombiano en el marco de los avatares de la nación y en el contexto de la diáspora africana.

II

Candelario Obeso (1849-1884), periodista, político liberal, educador y sobre todo escritor y poeta, aparece como uno de los primeros intelectuales letrados hasta ahora conocido, para una genealogía del pensamiento afrocolombiano. Nacido en Mompox en la costa caribe, pasó buena parte de su corta vida en Bogotá; con su poemario de una lado reta las imposiciones de la real academia de la lengua con los que sostenía relación permanente y, de hecho pone en tela de juicio los cánones de producción poética del momento, sobre todo por el lenguaje que propone y en gran medida por la temática que enfrenta cuando focaliza de manera específica la situación del negro, al verter la lengua vernácula de los campesinos negros del río Magdalena a la poesía. Es decir, habla desde su tierra natal y con su lengua en nombre de y como uno de los bogas, montareces y pobres. Este autor sirve de faro al planteamiento posterior de Zapata Olivella, acerca del papel de los pueblos analfabetos en la creación de las lenguas y de la literatura. Examinemos con detenimiento algunos de los argumentos:

> Cuando todos los pueblos que han sufrido siglos de colonización se rebelan contra la distorsión avasalladora que impone la tecnología de las potencias superindustrializadas, la tarea del escritor es combatir por la desalienación de su cultura; afirmar su identidad y asumir la voz de los ágrafos. Deseo repetir aquí, en este paraninfo de la Universidad Nacional de Colombia, como novelista, antropólogo y médico, que mi identidad mestiza de pueblos letrados y analfabetos no está en venta; que mi literatura no es para agradar a los colonizadores de ayer y de hoy. Por el contrario, hago declaración de fe en nuestros valores más genuinos, en la infatigable acción del pueblo por liberar su cultura. (Zapata Olivella, 1997: 18)

Bien se puede sugerir que al reafirmar el lenguaje popular negro como código de una profunda potencialidad poética, Obeso ejerció una eficaz fragua de desalienación, que intervino la literatura de ese momento en Colombia y hasta cierto punto en Latinoamérica. El costo de tal osadía fue el ostracismo, el desdén y el ocultamiento en un contexto de fuerte jerarquización y exclusión racial[2]. Se puede leer en esta de-

2 Laurence E. Prescott muestra que pese a que Obeso es relativamente conocido en el mundo literario colombiano capitalino, en la época de publicación el libro fue

cisión estética una propuesta política subvertora como lo esclarece Zapata Olivella; de igual manera se expresó William Edgar Dubois (1903), en el sentido de plantear con autenticidad sin la menor preocupación de querer agradar ni acomodar a los blancos. Podríamos hablar entonces de una conciencia histórica existencial que apunta a la práctica de una estética de liberación, que reside y se alimenta en la sabia nutricia del pueblo, en sus creaciones, preocupaciones y visión de presente y futuro. Asumir su tradición que para nada remite a ningún purismo como bien lo expresa Zapata Olivella al declararse radicalmente mestizo desde la experiencia histórica, implica reconocer un ángulo de análisis en la constitución de estas culturas, este es su carácter esencialmente transcultural en términos de Fernando Ortiz. Transculturación que para el caso que nos ocupa, la podemos comenzar a situar en la propuesta lingüística y de estilo que desarrolla Obeso en poemario; letrado y analfabetas, romanticismo y llamemos aquí negrocentrismo, se convocan en una fusión parturienta de algo nuevo. Este elemento aparece revelado en su conflicto, en su tensión irresoluta; en esta transculturación da cuenta de un campo de batalla real que se expresa simbólicamente, hace referencia a una realidad social concreta, que se representa bastante bien en la obra. En tal sentido Zapata Olivella reafirma:

> Quiero advertir a quienes puedan sorprenderse por la inclusión de los no letrados en la familia nacional y universal de la literatura, que el carácter fundamental del discurso poético o narrativo no lo constituye el alfabeto, sino el pensamiento y el lenguaje articulado. En consecuencia, el fenómeno llamado "literatura" es el resultado de la creación colectiva de analfabetos y letrados; de adultos y niños; de varones y mujeres; de sabios y profanos, nuestra obligación como escritores y estudiosos de las ciencias sociales, es rescatar y dignificar este acervo colectivo de los raseros impuestos por los usurpadores, cuando dividen a los pueblos en "civilizados" —los conquistadores— y "bárbaros" —los oprimidos—. En esta forma son marginados de la literatura universal millones de creadores de la palabra viva en las tres cuartas partes del planeta, escenario de sus tropelías. (Zapata Olivella, 1997: 19)

De otro lado, en los *Cantos populares de mi tierra* se aúna música y poesía; la poesía para Obeso es canto, mostrando una veta de lo que posteriormente en el siglo XX se va a resaltar como rasgo africano, especialmente por el movimiento literario Negritud. En el poema si-

---

ignorado, suscitando solo dos cortos comentarios periodísticos al margen. Efectivamente se trataba de una corta obra difícilmente clasificable por la crítica literaria en los cánones temáticos predominantes, aun con su aire romántico.

guiente se observará un panorama poco esperanzador, un cuadro que no se transforma, a manera de una acuarela pero sentidamente oscura; es la denuncia de la inmovilidad social para la mayoría de ascendencia africana; es el canto de la exclusión, soledad, ausencia y el confinamiento a los oficios que venían desempeñando desde la colonia, a pesar de las promesas republicanas de igualdad, que solo veinticinco años antes habían abolido formalmente la esclavitud. La oscuridad, las aspiraciones sin horizonte, nublan los ojos de Obeso, dada su frustrante experiencia en su constante intento por "integrarse al proyecto nacional" y ser aceptado como un ciudadano más, recibiendo a cambio un rechazo mimético, laceración expresada con un gran dolor y lucidez. En su último gran esfuerzo, según nos lo hace saber Prescott (1985), como soldado de la patria en la guerra partidista de 1876, entre liberales y conservadores, este se alistó en las filas de los liberales, partido en el cual militó hasta ese momento en que la decepción, frente a las promesas incumplidas, lo separaron definitivamente. Tal panorama se perpetuaba en su vida y en la de los afrocolombianos como un sino demoledor. El poema revela la realista y descarnada situación que el poeta ve en ese presente y futuro para la población negra del país y hasta cierto punto de Afrolatinoamérica, corresponde a su poemario, situar esta voz desde el interior mismo de la población negra. Este caso se constituye tal vez en una excepción al esquema explicativo planteado para la literatura afrolatinoamericana: Negrismo-negritud-afrocentrismo; en que se destaca los antecedentes de la llamada poesía negra o mulata como le llamaría Nicolás Guillén, en el negrismo; mirada de borde construida con base en la insistencia en lo exótico, el ritmo, la sensualidad y en general en el folclor. Lo excepcional consiste en que Obeso tempranamente muestra en el caso colombiano una tradición que parte de un posicionamiento endógeno en el cual raza / clase / adscripción política se entremezclan de manera muy amalgamada.

La diáspora africana en Colombia aparece así en las letras con una personalidad propia, erigiendo la profundidad de sus "huellas de africanía" (Friedemann, 1986)[3], concreción de *muntú* americano (Zapata Olivella, 1999) que la conecta al resto de la diáspora en el mundo y a lo más destacado de la tradición africana. Observemos el poema que aparece como el más difundido del autor en diferentes publicaciones, incluso para los textos escolares del país.

---

3 Las Huellas de africanía para esta autora son orientaciones epistémicas y vivenciales profundas, que dan sentido a la situación diaspórica en contextos específicos, se pueden expresar en movimientos, colores, olores y sabores, en fin, en claves cognitivas concretas trasmitidas por generaciones.

Canción der boga ausente
Qué trite que etá la noche;
La noche qué trite etá;
No hay en er cielo una etrella.
¡Remá, Remá!

La negra re mi arma mía
Mientras yo brego en la má,
Bañao en suró por ella,
¿Qué hará? ¿Qué hará?

Tar vé por su zambo amao
Doriente sujpirará
O tar vé ni me recuerda…
¡Llorá! ¡Llora!

La jembras son como toro
Lo r'eta tierra ejgraciá;
Con acte se saca er peje
¡*Der má, del má!…*

Qué ejcura que etá la noche,
La noche qué ejcura está;
Asina ejcura é la ausencia
¡Bogá, bogá!…

Para Laurence E. Prescott (1985), es Obeso con este poemario quien da origen a la poesía negra en Colombia. Dado que es el primer negro que versifica desde su cultura, con su palabra, diferente según este a todo el fenómeno caribeño de finales del siglo XIX hasta 1934, aproximadamente, cuando se encuentra con el movimiento Negritud. En el caso caribeño se trata de una poesía negrista, cuyo tema era el negro, pero tratado por autores "no negros", que se autoidentifican como mulatos y/o blancos, por lo que el abordaje resulta "externo" y transitorio en la obra total de sus autores, incluso en obras como las de Nicolás Guillén ampliamente conocido por esta temática, en quien lo negro según Prescott se convierte en icono revolucionario y denuncia del imperialismo norteamericano de Cuba, sin tocar muy de fondo el colonialismo interno y las condiciones reales de marginamiento estructural que estos grupos vivían en la isla, "en la poesía negrista lo negro fue explotado pero explorado en sus dimensiones más profundas y humanas" (Prescott (1985: 47). Es decir, no hay un proyecto en sí que emancipe a este grupo social[4].

4 Guillén va a insistir en entrevistas y ensayos en que a este movimiento poético no se le debe llamar poesía negra, dado que Cuba es la confluencia de razas, por lo

Sin embargo en Obeso, la poesía negra es proyecto de transformación radical, se denuncia el desarraigo y el racismo, como problema a resolver de manera urgente y muy seria por estas nacientes repúblicas, esto se puede observar en el poema canto del montaras —*canto rel montara*—. En el poema anterior por ejemplo, la noche triste sin estrellas nos habla de la desesperanza, del desasosiego que encuentra un halo de posibilidad en la mujer, en su relación de pareja, en su hogar, recurso y figura que es constante en la obra; cielo, agua, mujer, remo, configura un universo que confina al negro a un lugar con mínimas opciones, de profundo dolor; agua en el río, en el mar y en el cuerpo que se esculpe en llantos; llorá/llora; lugar desde donde debe construir su proyecto de vida e inventar la felicidad ahora en condición de liberto, como sucede en los dos poemas que se muestran a continuación.

En su obra Obeso se responsabiliza y compromete con su condición sociorracial. El compromiso es impostergable para el autor, este lo lleva a una defensa regional, a enaltecer unos valores que encuentra en la gente del pueblo, en los zambos y negros campesinos, que opone a la propuesta ético-política de las élites nacionales en quienes señala su avaricia, mezquindad y racismo. Las visualiza como autoridades derivadas de la colonia, que se han perpetuado en la república como un obstáculo para los proyectos colectivos del pueblo; de autonomía y de expansión de sus sentidos existenciales y vitales. Eso nos lo hace saber en este poema que se convierte en la proclama o manifiesto de un proyecto liberador, que nos informa de la plenitud de las suficiencias en el ejercicio de las resistencias de los afrocolombianos.

Canto rel montara
Eta vira solitaria
Que aquí llevo,
Con mi jembra y con mis'hijo
Y mi perros,
No la cambio por la vira
Re lo pueblos…
No me farta ni tabaco
Ni alimento;
Re mi pacmas ej er vino
Má que güeno,
Y er guarapo re mi cañas

---

que propone mejor llamarle poesía mulata. Lo que es acogido también por Fernando Ortiz, posteriormente comparte la denominación de Afrocaribe y luego aunque sigue defendiendo su postura por el mulataje, con lo cual él se identificaba en ese complejo clasificatorio de pigmentaciones y fenotipos que es el Caribe, termina indiferente frente a la denominación de Afrocubana.

¡Etupendo…!
Aquí nairen me aturruga;
Er Prefeto
Y la tropa comisaria viven lejo;
Re moquitos y culebras
Nara temo;
Pa lo trigues ta mi troja
Cuando ruecmo…
Lo alimales tiene toros
Su remerio;
Si no hay contra conocía
Pa er gobiecno;
Conque asina yo no cambio
Lo que tengo
Poc la cosas que otro tiene
En lo pueblos…

Es importante recordar que la diáspora africana llega en categoría de piezas, les toca dar forma a la familia aquí en América, según el contexto de producción en que estuvieran inscritos. De ahí, lo central en la defensa de la familia en tanto núcleo que produce tranquilidad y seguridad en una vida separada de las autoridades. En otras palabras se reafirma la clave de los palenques como proyecto válido, el distanciamiento físico es una marca de independencia plena. Hijos, mujer, perros, alimentos, conexión armónica con el medio, para un hombre que pocos años antes no tenía certeza de poder conservar nada. Su mujer y sus hijos no eran suyos, podían ser vendidos como se sabe. Es a ese desgarramiento que se cuestiona y rememora y que se aspira a superar según alude Obeso. Es entonces una posición que plantea salidas frente a la diversidad y al lugar otorgado por los republicanos. Es en últimas tratar de ser pobremente feliz en su posicionamiento inicial dentro de la nación. En el siguiente texto, observamos al poeta fuertemente satírico; el negro liberal marginalizado dialoga con el blanco liberal español asilado en Colombia, a quien le brinda su amistad partiendo de la reafirmación de su posición lugareña, campesina en que ha construido un nicho de sosiego como ya se había señalado, sin embargo a manera de mofa le habla de la igualdad de los ciudadanos en Colombia. El proyecto de ciudadanía se muestra como un fracaso y se compara en tono de burla con la situación del negro en Cuba donde todavía estaba vigente la esclavización justamente en manos de los españoles. En tal sentido el negro pone de relieve su libertad en Colombia, pese a los desmanes de los políticos, y vemos en primer plano cuestionadas las relaciones raciales más allá de las pertenencias políticas: blanco-indígena-negro todos son ciudadanos y en tal senti-

do se pueden comparar con el presidente y los ministros, mostrados como humildes por Obeso. Se desnuda el racismo estructural a estas sociedades. ¿Hasta qué punto el panorama denunciado en este poema no es el mismo de otros países en América Latina? Por lo demás, el negro se presenta como pobre y analfabeto. Extrañamente este poema ha sido interpretado a menudo como la declaración abierta de Obeso de su militancia en el partido liberal, haciendo caso omiso del conjunto de metáforas y temas que parecen tratados; nótese por ejemplo que en el supuesto diálogo se denominan por el color de la piel. Sin embargo, como comentario final que no hace más que presentar un encuadre introductorio del poema debe destacarse que desde el punto de vista del negro, pese a su situación, él no se manifiesta con odio por los blancos o indígenas.

Expresión de mi amistad
Cuando soy un probe negro
Sin má cencia que mi oficio,
No inoro quien se merece
Argún repeto y cariño…
Sobre mí tiene el caráter
Un particular rominio
Re un gallo güeno a la patas
Epongo hata er carzoncillo…
Por un nochoroco guapo
Y sobre guapo enstruido,
Soy capá re mocdé er suelo
Y re mucho sacrificio…
Óigame, branco, tar vé
No é bien claro lo que aficmo.
A eplicacme yo no arcanzo
Tar como un Roja Garrido…
Re toro lo grande y bello
Que er mundo encierra, no etimo
Sino ros cosa, que son:
Mi hembra amá y mi arbedrio.
Re aquella ni ar Paire Etecno
Le riera un solo peacito;
Re ete sí suelo un poco
Cere a tar cual amigo;
Má nunca jamá al fuerza
Pocque soy rey re mi mimo.
Uté, Branco, vecbo y gracia…
Manqe en la España nació
Puere rijponé re mi
Poc sé rojo re tocnillo…
Rignese acéta er presente

Si ya su merito he rico;
Fue muy rara la persona
A quién ri tanto cariño…
Como er pájaro a su nío,
Como la flore a la lluvia,
Como ar agua er bocachico.
E mi ley sé como er viento
Y rueño en mi hogá efertivo.

En cambio re mi amitá
Solo una cosa le piro
Conviene a sabé: que apena
Se halle en su romicilio
Le cuente a toito er mundo
Lo que aquí en Colombia ha vito;
Riga cómo ciuraranos
Son er negro, er Branco, er indio,
Cómo el señor presidente
Usa re humilde vestíos;
Cómo en raras ocasione,
Siendo tan libre toiticos,
Ocurre un caso que epante
Re un robo ore un homicidio.
No orvire en su relación
Que pa sé seño minitro
No se necesita e má
Que cencia y re servicios.
Eto se lo recomiendo
Poc que cuando fui marino
Poc mano re mi pecaos,
Tuve en la Habana y mardito
Si tope un Zambo richoso
Siendo má que aquí un pollino…
Ni pure un solo momento
Hocgame re mi arbedrio…
Cuar eché re meno entonce
Mi humirde rancho pajizo
Jecho re la magalena
Sobre un arto… Allí tranqilo
Paso la vira otra güerta
Que en mi rejtierro Río quiso
Un colombiano apárcame
Que crujiera a mi shijo,
Re lo cuale y re mi eposa
Si gúervo a ausentacme endino
Solo será poc la efensa
Re los jueros der partió…

Ta'r sucucho a su mandá,
Etá con suj atractivos;
Tiene vecdura divecsas
Fruta que son un prodigio
Rejre la caña re azúca
Hata er coco y er caimito
Ojalá que arguna ve
Se mire a uté entre lo mío
Vera bien cuanto mi negra
Tiene trataimiento fino
Y cuando é felíla suecte
Der humirde de campesino.
He aquíeta tierra dichosa
En tanto vario sentío…
Asiento re la iguardá
Maire re lo hombre rigno,
Re lo hombre como uté,
Mochoroco a temple y jilo
Juto como la justicia
Y canto re lo rivino…
Siga Branco y nunca ejmaye;
Re toro hay técmino fijo,
Con acte y mañana se cura
Hata er mejmo romatijmo;
Si hoy anda errante y sin patria
Manque aquí tiene su asilo,
Tar ve re hoy en poco tiempo
Güerva a calentá su nío…
Yo tuve, rije en la Habana
Re probe humirde marino,
Y me he güerto a ve en mi casa
Con mi esposa y con mi s'hijo;
Golivar, según me cuentan,
También andó peregrino,
Ma tuvo való y cotancia
Y libecctaró se jizo…

Ya para cerrar este breve acercamiento a la poesía de Candelario Obeso, puntualicemos que en esta obra el negro no aparece con la voluptuosidad o exotismo propio del negrismo, no hay tales bailes y músicas originarias de África, no hay mulatas que seducen o hipnotizan con el movimiento de caderas. La representación es de un grupo humano con una ubicación socio-racial muy específica, cuyas imágenes lo muestran trabajando en oficios coloniales, sin movilidad social y forcejeando por dar sentido a su proyecto en un afianzamiento de su libertad, destacando una visión de futuro proyectada en los hijos. De-

jemos la voz de su interpretación socioeconómica y política del proyecto nacional al propio poeta:

Canción del pescador
Ahí viene la luna, ahí viene,
Con su lumbre y clarirá;
Ella viene y yo me voy
A pejcá…

Triste vira é la der probe
Cuando er rico goza en pá;
Er pobre en er monte sura,
O en la ma.

Er rico poco se efuecza,
Y nunca le farta ná,
Toro lo tiene onde mora
Poc remá.

El probe no ejcansa nunca
Pa porese alimentá;
Hoy carece re pecjcao
Luego é sá.

No sé yo la causa re eto,
Yo no sé sino aguantá
Eta conrición tan dura
Y ejgraciá…

Ahí viene la luna, ahí viene
A racme su clarirá…
Su lú consuela la penas
Re mi amá.

BIBLIOGRAFÍA

Anson, Luis María 1971 *La negritud* (Madrid: Revista de Occidente).

Arboleda Quiñónez, Santiago 2006 "La representación de lo afro en la historia andina: Colombia, Ecuador y Perú". Ponencia presentada en el Congreso de Historia Ecuatoriana (Ibarra) julio.

De Friedemann, Nina S. 1986 *De sol a sol. Génesis y presencia de los negros en Colombia* (Bogotá: Plantea).

Fanon, Frantz 1973 *Piel negra máscaras blancas* (Buenos Aires: Editorial Abraxas).

Fanon, Frantz 1975 *Por la revolución Africana* (México: Fondo de Cultura Económica).

Fanon, Frantz 1988 *Los condenados de la tierra* (México: Fondo de Cultura Económica).

Handelsman, Michael 2001 *Lo afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura* (Quito: Abya-Yala).

Jahn, Janheinz 1970 *Muntú. Las culturas de la negritud* (Madrid: Ediciones Guadarrama).

Miranda, Franklin 2005 *Hacia una narrativa afroecuatoriana. Cimarronaje cultural en América Latina* (Quito: Abya-Yala).

Obeso, Candelario 1988 *Cantos populares de mi tierra* (Bogotá: El Ancora Editores).

Ortiz, Adalberto 2004 *Juyungo* (Quito: Antares).

Prescott, Laurence E. 1985 *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo).

Soyinca, Wole 1983 *Del renacimiento cultural Africano, en la afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en África contemporánea* (s/d: Serbal/Unesco).

Ulloa, Astrid (comp.) 1993 *Contribución africana a la cultura de las Américas. Memorias* (Bogotá: ICAN-COLCULTURA).

Zapata Olivella, Manuel 1990 *Changó el gran putas* (Bogotá: Oveja Negra).

Zapata Olivella, Manuel 1997 *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura* (Bogotá: Ediciones Altamira).

LA DIÁSPORA AFRICANA COMO ACONTECIMIENTO HISTÓRICO*

José Caicedo Ortiz

HABLAR DE LA DIÁSPORA AFRICANA obliga inevitablemente a retomar la historia de la esclavización de los pueblos africanos por parte de los europeos, específicamente en lo que significó la trata negrera, en cuanto proceso que produjo uno de los mayores genocidios padecidos por hombres y mujeres en la historia de la humanidad. El destierro de pueblos y culturas africanas traídas por la fuerza al continente americano entre los siglos XVI y XIX, período del tráfico legal e ilegal de africanos marca el inicio de un nuevo momento de la historia mundial, sin precedente alguno.

La trata negrera como parte del sistema colonial mundial[1] es fundamental para comprender dos rasgos esenciales de la diáspora africana. En primer lugar el que se refiere a la diáspora como aconte-

1 Como lo ha planteado Wallerstein (1992), para referirse al fenómeno de formación del *sistema mundo moderno* que se produjo mediante la colonización de pueblos y territorios como el continente africano y que conllevó a la expansión de un régimen capitalista global como antecedente indiscutible de la formación del capitalismo moderno a nivel mundial.

* Caicedo Ortiz, José 2013 "La diáspora africana como acontecimiento histórico" en *A mano alzada: memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana* (Popayán: Sentipensar Editores) pp. 51-87.

cimiento histórico, concretamente por las implicaciones que para la historia de la humanidad conlleva el proceso de la esclavización, en términos de la configuración de un orden mundial; en segundo lugar, por los procesos de reinvención de África y los africanos que tuvieron lugar por fuera de las "geografías de origen", dando lugar a la historia afrodescendiente en tierras del exilio[2]. Este segundo rasgo contiene la otra cara de la diáspora, es decir, el proceso de reinvención, adaptación y transformación de la condición africana en el contexto de la esclavización. Los planteamientos de Patterson y Kelley complementan la comprensión de esta doble perspectiva de la diáspora africana:

> Como proceso se está reelaborando constantemente mediante el movimiento, la migración, y re-imaginada por medio del pensamiento, la producción cultural y el debate político. Sin embargo, como condición está directamente ligada al proceso por el cual es construido y reconstruido… la diáspora africana existe en el contexto de las jerarquías globales de raza y de género. (Patterson y Kelley, citados por Laos-Montes, 2007: 51)

De este modo, mientras la primera perspectiva de la diáspora africana alude esencialmente al hecho histórico como tal, en el cual se inscriben las relaciones de poder racial, geocultural, epistémico y subjetivo que originaron la esclavización y la colonización europea; la segunda está en la reconfiguración de lo africano surgido en el marco de las sociedades esclavistas y coloniales, que resultaron en estrategias de insurrección en lógica de suficiencias-resistencias (Arboleda, 2011) de cimarronismo como la formación de territorios de *palenques* (Colombia), *quilombos* (Brasil) y *maroons* (Estados Unidos), además de acciones de inserción táctica en el sistema colonial por la vía de la adaptación, creando dinámicas de sincretismo cultural y religioso, así

---

2 La diáspora como acontecimiento histórico aparece por primera vez en el siglo III AC, en el texto *Septuagint*, que corresponde a la traducción griega de las escrituras hebreas dirigidas a la comunidad de Alejandría, y se usa de modo concreto para describir la vida de los judíos por fuera de Palestina, considerado su lugar de origen. Desde entonces, el término diáspora ha sido utilizado para dar cuenta de los pueblos y comunidades que se han visto enfrentados a reconstruir su existencia por fuera de sus territorios originarios (Izard, 2005). Desde la perspectiva de los estudios culturales la diáspora refiere a un "término tradicionalmente asociado con el exilio judío, pero ahora utilizado en Teoría Cultural para cubrir un abanico de desplazamientos territoriales, tanto los involuntarios (por ejemplo, el trabajo forzado y la esclavitud) como la emigración voluntaria. Las definiciones recientes no solo han destacado los vínculos complejos de la memoria, la nostalgia y la política que unen al exiliado con una patria de origen; también buscan iluminar los ejes laterales que relacionan las comunidades en la diáspora con otras múltiples comunidades de población dispersa" (Payne, 2006: 141).

como la apropiación de las "tecnologías del poder", como por ejemplo la escritura. Todos estos mecanismos permitieron a los sujetos esclavizados irrumpir con sus acciones rebeldes y adaptativas en medio de la *noche colonial* como lo enuncia la metáfora del maestro Manuel Zapata Olivella (1989), para referirse al oscuro capítulo de la esclavitud; y de este modo iniciar la existencia de un *pensamiento diaspórico* que cuestiona el carácter inhumano de este sistema. Esta otra cara de la diáspora, menos visible, permite reconocer la genealogía epistémica de la diáspora africana, es decir, aquella que se produjo entre las geografías del exilio y las estructuras del poder racial-colonial.

Por consiguiente, puedo señalar al menos cinco rasgos fundantes de este proceso diaspórico, que en el devenir histórico han configurado los horizontes de interpretación de la africanidad por fuera de África, y que han conducido a teorizaciones sobre las afrodescendencias. Por esta razón, inicio este abordaje con una descripción de la diáspora africana como condición histórica mundial que llevó a la invención de América como *acontecimiento* y que se expresa en los territorios específicos del exilio, en términos de las trayectorias de las poblaciones negras en este continente. Mi visión de la diáspora corresponde entonces a su análisis como proceso de larga duración que contiene fenómenos de los pueblos africanos en la reconstrucción de sus vidas en América. En este sentido, la noción de trayectorias afrodescendientes que utilizo se refiere exclusivamente a la existencia de un campo de acciones intelectuales y políticas, las cuales no pueden ser pensadas por fuera de su condición diaspórica.

En su sentido histórico, la diáspora africana permite pensar de una manera distinta el pasado y el presente de los africanos y sus descendientes en América y en Colombia, con el propósito de entender y reconocer críticamente las presencias y las trayectorias de los diferentes pueblos de descendencia africana en los múltiples puntos geográficos del continente. Por esta razón, conocer las trayectorias afrodescendientes permite relacionar los tiempos de la historia con los espacios donde esta acontece, insistiendo en los entramados del poder colonial que han determinado la posición de los sujetos en dichas relaciones. Esto permite vislumbrar las travesías diaspóricas como una historia afectada por las marcas del poder colonial, al igual que por las suficiencias/resistencias o puntos de fuga a dicho poder. Se revela entonces un saber histórico que da cuenta de las continuidades y discontinuidades del pasado colonial en los procesos contemporáneos de las comunidades negras, afrocolombianas y raizales.

La condición histórica de la diáspora africana articula tiempos y espacios históricos distintos, como planos convergentes en el escenario África-América-Europa, y enfatiza que el desplazamiento forzado

de africanos al "Nuevo Mundo" fue sobre todo un desplazamiento de culturas con sus respectivas cosmovisiones y prácticas de existencia que se han prolongado de modos cambiantes hasta el presente. En este sentido, la perspectiva de la diáspora que asumo en este trabajo, destaca sobre todo el protagonismo de los sujetos de las culturas de origen africano a lo largo del continente americano y durante cuatro siglos. Así mismo, como tronco común, contiene las múltiples expresiones que los afrodescendientes han producido y asumido en esta larga historia; sus dispersiones, sus fracturas, sus diversas formas de existencia[3] y especialmente, su *pensamiento diaspórico*, al punto de constituir hoy en día un campo de producción intelectual que da cuenta de dicha historicidad.

AMÉRICA Y ÁFRICA: DOS CARAS DE UN ACONTECIMIENTO

Empezaré por afirmar que la historia de los africanos y sus descendientes en el llamado "Nuevo Mundo" no inicia con el denominado "descubrimiento". Hacia el siglo XIV lo que hoy conocemos como el continente Africano, estaba constituido por una compleja y diversa red de sociedades y pueblos, con diferentes formas de vida, de organización política, con diversos sistemas religiosos, formas lingüísticas y estructuras de organización social. En ese sentido, 1492 como un tiempo histórico se va a relacionar con tres lugares: América, Europa y posteriormente África. Por esta razón, estos territorios como espacios de poder político tendrán posiciones diferenciadas en la narración histórica producida por los colonizadores en relación con el denominado "descubrimiento de América".

Esta narración colonial de la historia funda un tiempo y una manera de pensar la temporalidad de los pueblos, según la cual, antes de los procesos colonizadores no hay historia, no hay civilización. Mirada que limita la historia africana a las relaciones impuestas por Europa a partir del siglo XV, y con ello dará lugar a lo que Nina S. de Friedemann (2009) ha denominado la invisibilización de África en la historia. Una de las consecuencias del saber histórico colonial, es la reducción de la existencia de los africanos a los episodios de la esclavización y la colonización de su continente. Se trata entonces de una *historia colonial* sobre África y sus descendientes, no de la historia africana. En otras palabras asistimos al imperativo de lo que Troui-

3 Me refiero por ejemplo, a la existencia de distintas formas de reconocimiento y autorreconocimiento de los afrodescendientes a lo largo del tiempo, manifiesta en identificaciones históricas como esclavos, bozales, cimarrones, negros, afrocolombianos, morenos, palenqueros y raizales, maneras distintas de nombrar y de sentir la "negritud", pero todas originadas en la experiencia común de la diáspora africana.

llot denomina los "universales noratlánticos", entendido como la hegemonía del Atlántico Norte como geografía de administración y de imaginación, delineada por los discursos modernos del renacimiento y la ilustración y sus procesos modernizadores, que siendo locales, adquirieron estatus de universales, dejando por fuera la historicidad africana (Trouillot, 2011).

A finales del siglo XV, lo que entendemos como comercio internacional estaba restringido al Mar Mediterráneo y el Océano Índico, y se encontraba monopolizado por mercaderes árabes que habían explorado, mucho antes que los europeos, las costas africanas, estableciendo intercambios de telas, especies y algunos esclavos. Este intercambio comercial y cultural también supuso relaciones de dominio que no aplicaron formas similares a las de la esclavización europea (Inskeep, 1959; Tamsir, 1979). Respecto a la situación de África para este mismo período, existen estudios históricos que refieren la existencia de relaciones de dominio. Un texto clásico sobre este asunto es el de Walter Rodney, "De cómo Europa subdesarrolló a África" de 1972, quien apoyado en la teoría marxista explica el proceso de "atraso" económico de los africanos como resultado de la colonización y la injerencia europea en este continente a lo largo de cuatro siglos.

El trabajo de Rodney es sugerente porque muestra entre otras cosas, el modo de desarrollo existente en África antes de la esclavitud, evidenciando que el sometimiento del hombre por el hombre, no fue el medio más utilizado de acumulación en esta parte de la tierra. Por el contrario, argumenta que el comunalismo fue el modelo de organización social paralelo al feudalismo europeo, lo cual estableció relaciones jerárquicas diferentes al sistema esclavista a partir del siglo XV.

> En gran parte de Europa, cuando el comunalismo se desintegró, dio origen a la esclavitud generalizada como la nueva forma de movilizar fuerza de trabajo. Duró a lo largo de toda la Edad Media, época en que las cruzadas entre cristianos y musulmanes fueron una excusa adicional para esclavizar… En África hubo pocos esclavos y ciertamente no hubo una época de esclavismo. La mayoría de los esclavos se encontraban en África del Norte, y en otras ciudades musulmanas, en la que un hombre y una mujer mantenían su condición de esclavos durante generaciones, aunque dentro de una estructura social predominantemente feudal. En el resto de África las sociedades comunalistas conocieron el concepto de apropiarse de seres humanos extraños cuando se les capturaba en la guerra. Aunque al principio tales prisioneros se encontraban en posición muy desventajosa, comparable a la de los esclavos, posteriormente ellos o su progenie se iban incorporando como miembros ordinarios de la sociedad porque no existía la perspectiva de perpetuar la explotación del hombre por el hombre en un contexto que no era ni feudal ni capitalista. (Rodney, 1982: 49-50)

Desde esta perspectiva, el acontecimiento de la trata fue definitivo en la configuración de un modo de producción basado en esclavización, sistema desconocido por los africanos, quienes habían implementado formas de dominio de unos seres humanos sobre otros, pero sin alcances, siquiera parecidos, al que se instituyó después del siglo XVI. Como lo señala Wabgou (2008), las relaciones jerárquicas entre los africanos eran sobre todo de cautiverio:

> En este contexto, se desarrolló la esclavitud mediante la cual el mundo islámico se abasteció de esclavos negros, oriundos del sur del Sahara, quienes contribuyeron en el desarrollo económico de Egipto, de países del Oriente Medio y de varios países asiáticos, principalmente del Suroeste asiático. En este punto, es necesario precisar que, excepto el caso egipcio, la esclavitud no era una práctica común en África antes de la llegada de los europeos: en general, tras conflictos de invasión de tierras, los grupos victoriosos se llevaban a los "cautivos"; son estos últimos quienes son considerados erróneamente por algunos historiadores europeos como "esclavos", en el sentido estricto del término. (Wabgou, 2008: 101)[4]

De acuerdo a lo planteado por Wabgou, la vida en África entre los siglos VII al XIV estuvo marcada por la influencia musulmana, especialmente por guerreros nómadas quienes por varios siglos cimentaron relaciones comerciales con el propósito de difundir el Islam, por lo que la influencia árabe, berebere e islámica consolidó un modelo comercial dominante, y a la vez propició afectaciones en el orden de la cultura, el pensamiento y el arte de los diferentes pueblos africanos antes del periodo de la esclavización (Mauny, 1959).

Develar estos hechos es esencial para comprender la historia de los pueblos africanos antes del siglo XV, como un fenómeno rico y potente en términos culturales, económicos y sociales, que después de la

---

4 Refiriéndose a la situación de los africanos en el sistema de plantación en el Caribe, especialmente en Haití, Jean Casimir establece una diferencia entre el esclavo y el cautivo, el primero como aquel que no se rebela contra la ignominia y el segundo como sujeto de rebelión. En ese sentido afirma: "Un esclavo es un cautivo domado. Todo lo que produce en tanto tal pertenece a su amo. Un cautivo está encadenado porque se niega a bajar la cabeza. Cuando obedece al amo, de buena o de mala gana, actúa como esclavo. Cuando consigue defender sus intereses, aun disimulando o comportándose como un cimarrón, adopta la actitud de un cautivo. La vida de un esclavo que trabaja en la plantación se despliega en una dirección opuesta a la del cautivo, incluso si se confina en su fuero interno" (Casimir, 2004: 62-63). Esta distinción es clave porque permite asumir la diferencia entre el esclavo y el esclavizado, asumiendo el análisis de Casimir. Por consiguiente, los intelectuales diaspóricos de la etapa colonial se ubican en un ámbito de la suficiencia-resistencia como esclavizados o cautivos.

invención de América será afectada de forma radical, dando paso a la diáspora africana como nuevo acontecimiento que generó las condiciones de posibilidad, para que a partir del siglo XVI se configurara el triángulo de la trata negrera —África-Europa-América—, y por tanto la emergencia de las nuevas geografías continentales en la lógica de centro-periferia[5]. De este modo inicia el tráfico de esclavos a través del comercio esclavista, como práctica constitutiva del régimen colonial en su relacionamiento con África, y que produjo la expatriación de millones de africanos, la configuración del sistema mundial moderno y la emergencia del fenómeno de larga duración de la diáspora africana en América.

Este hecho es central para comprender la diáspora en sus trayectorias afrodescendientes de suficiencia/resistencia, adaptación social, producción de pensamiento y acción política, agenciadas desde el siglo XVI hasta la actualidad. Para el siglo XIII en Europa se presentaba una situación compleja, su condición de atraso con relación a los califatos árabes y a los imperios chinos en la edad media, hizo vulnerable su sistema feudal, y produjo desventajas para su sostenimiento económico, dando paso a lo que Wallerstein (1992) denomina el triple colapso: el de los señores feudales, el de los Estados y el de la Iglesia. Entre 1250 y 1450, tuvieron lugar una serie de hechos que llevaron al derrumbamiento del sistema feudal y la paulatina emergencia de un nuevo sistema social a nivel global: el sistema mundo moderno.

De otro lado, situaciones como el enfriamiento del clima, las enfermedades producidas por la llamada "peste negra", la invasión de los mongoles en Europa oriental, contribuyeron al abandono de las aldeas agrícolas, las cuales condujeron a guerras internas como la de los Cien Años. Wallerstein (1992) señala que estos acontecimientos anuncian el derrumbamiento de los tres poderes de la sociedad feudal, debido a que con la peste y las guerras mermó la servidumbre disponible, permitiendo a los siervos capacidad de negociación debido a la escasez de fuerza de trabajo, lo que les posibilitó mayor maniobra para exigir a los señores feudales participación en la producción, lle-

5 A partir del siglo XV se empieza a establecer contactos entre las tres partes del mundo que configuraron el triángulo de comercio de esclavizados. Antes de este siglo solo existían relaciones comerciales entre África y los comerciantes árabes y algunos portugueses que habían penetrado las costas occidentales del continente africano extrayendo marfil, piedras preciosas, maderas y la extracción de oro, que desde 1481 hacía parte de una práctica económica de explotación. Para los africanos, América como continente no existía, a la vez que los imperios aborígenes no tenían el mínimo conocimiento, ni de los africanos, ni de los europeos colonizadores desde una perspectiva continental.

vando con ello al debilitamiento de las relaciones serviles. De otra parte, esto desestabilizó las estructuras estatales sostenidas en las economías feudales, por lo cual los propietarios de este sistema perdieron poder frente a los siervos, a la vez que se desplomaban los aportes a los Estados, por lo que se fueron desmantelando las pequeñas burocracias. Finalmente la Iglesia, tercer pilar del feudalismo, comenzó su desplome debido a que los cambios en la explotación de la tierra propiciaron su crisis financiera dado su carácter terrateniente.

En esta encrucijada, las clases dominantes encontraron el terreno abonado para "reordenar la casa" y es a finales del siglo XV cuando se inicia la era de los descubrimientos, los grandes cambios a nivel científico, político y económico que impactaron de modo trascendental. Por un lado, en Europa, especialmente España y Portugal, se despierta el afán expansionista, por lo cual estas regiones a partir del siglo XV amplían sus fronteras hacia el norte y occidente de África. Este tiempo de los *descubrimientos*, es resultado de las nuevas rutas comerciales hacia estos territorios, y se convierte en la salvación a la crisis económica, social y política del Estado feudal y el sistema político de las monarquías. Con los descubrimientos se expandieron las tecnologías de la navegación que incidieron profundamente en la aceleración de los procesos de colonización.

Con la expansión europea se produce el "descubrimiento de América" y por primera vez se establece una relación entre las sociedades de Europa y lo que ellos llamaron América. Este hecho marca un nuevo rumbo en la historia de las civilizaciones aborígenes, de las sociedades europeas y las africanas, debido a que este encuentro se caracterizó por el saqueo, la dominación y el sometimiento violento que los europeos ejercieron sobre los "indios americanos" y la esclavización de los africanos, quienes empezaron a ser exiliados para su explotación en el "nuevo mundo". En consecuencia, con lo señalado anteriormente, debo reiterar que después de este hecho se establece por primera vez en la historia el contacto colonial entre América, Europa y África. Un contacto que va dar paso a la formación del sistema de dominación de las sociedades europeas sobre las no europeas y con ello la génesis de lo que conocemos como capitalismo mundial, para el que la explotación de los pueblos aborígenes y la esclavización de los africanos y sus descendientes, se constituyó en uno de sus principales pilares.

Debido a las riquezas encontradas en las tierras de América, se desarrolla un sistema de explotación de los recursos naturales y minerales, así como de las poblaciones. En este sentido, las sociedades aborígenes enfrentaron una dramática transformación histórica que les desplazó de su condición de civilizaciones, a la de poblaciones sometidas a la servi-

dumbre por parte de los europeos[6]. Hay que añadir que estos cambios implicaron también el doble extrañamiento con el poder físico y cultural impuesto por seres portadores de rasgos fenotípicos arios. La eliminación física de los aborígenes, sumado a la voracidad de los europeos por explotar el oro, el azúcar, el algodón, el cacao, entre otros recursos naturales, impulsó a los colonizadores para acelerar los procesos de esclavización de los africanos iniciados por los portugueses en el siglo XIV. A partir de la trata esclavista, como ya lo mencioné, se inaugura una nueva geografía económica y cultural entre Europa, África y América.

El proceso de la trata esclavista y el régimen colonial incidieron en el fenómeno diaspórico, pues sus formas de expresión y materialización en la vida cotidiana, a través de las relaciones de sometimiento, evangelización, castigo, explotación e incorporación a los ámbitos de producción material y cultural del sistema, produjeron igualmente hechos de suficiencia/resistencia, rebelión, adaptación y apropiación de dichos rasgos.

En consecuencia, con lo anteriormente expuesto, se debe reconocer como un hecho histórico incuestionable que las sociedades africanas después del siglo XVI fundamentalmente, enfrentaron un cambio radical en su condición de existencia y pasaron a ser objetos de la triada colonial, convertidos en bienes de compra y venta. Estas condiciones influyeron profundamente en la díada esclavización-colonización que determina la doble historia de África, la de su sometimiento y la de su diasporización en América, dos caras del mismo acontecimiento.

LOS RASGOS CONSTITUTIVOS DE LA DIÁSPORA AFRICANA EN AMÉRICA

El modelo de esclavización europea se sostuvo en la concepción de deshumanización de los africanos, pues así era posible hacer legítimo y moralmente aceptable las relaciones de sometimiento y dominio impuestas. A pesar del poder totalitario de este régimen, los africanos y sus descendientes mantuvieron, reprodujeron y/o adaptaron de distintos modos y en diferentes condiciones aspectos esenciales de sus tradiciones culturales (gastronómicas, lingüísticas, espirituales, artísticas, intelectuales, etc.). De este modo, el mundo de los africanos con sus saberes y sus prácticas se hizo parte esencial de la historia cultural del nuevo continente, y un ámbito central en la configuración de hibridaciones con tradiciones indígenas y europeas. Este pla-

6 Esto no significa que por fuera de Europa no existieran conflictos, jerarquías de poder, "cautivos" por guerras, es decir, que las comunidades africanas vivieran en absoluta armonía, lo que intento destacar es la diferencia radical que significó la esclavitud europea en el sentido de la condición humana.

no de la historia diaspórica contiene las trayectorias de adaptación, dispersión e hibridación que dieron existencia a la afroamericanidad y a la afrocolombianidad[7].

Lo que me interesa resaltar es que, si bien es cierto, los africanos y sus descendientes fueron inferiorizados en el marco de las relaciones coloniales y sus culturas instrumentalizadas para beneficio del sistema, muchas de sus concepciones sobre el mundo y sus prácticas de vida lograron desplegarse por diferentes puntos del continente americano. Obviamente por efectos del desplazamiento, algunos de estos legados desaparecieron, pero otros encontraron formas de conservación. Esta posibilidad generada por los africanos y sus descendientes en la adversidad de la esclavización, es la que nos permite ver la condición dialéctica de la diáspora africana, en tanto experiencia de dolor y sufrimiento, a la vez que de existencia y reinvención de la vida. Por esta razón fue posible la existencia de la libertad en la esclavitud (Díaz, 2002) a través de la automanumisión, las fugas, el cimarronismo, entre otras estrategias de adaptabilidad. Esta tensión diaspórica es fundamental para comprender la complejidad contenida en las trayectorias afrodescendientes en América y en Colombia.

Me refiero concretamente a la posibilidad de reconocer en las expresiones de lo africano, no solo la continuidad cultural, las marcas de ancestralidad, sino sobre todo la historicidad de estos fenómenos, es decir sus continuidades y discontinuidades en materia simbólica, política, territorial y epistémica. Por consiguiente, la diáspora nos permite entender las ausencias, las presencias y las reconstrucciones de los legados africanos en esta parte del mundo, ligando los tiempos de la historia con los espacios de esa historia en la larga duración. A continuación describo los rasgos que a mi modo de ver son inherentes a la diáspora africana[8].

---

7 Un ejemplo concreto fue la música que al llegar con los barcos negreros dejó un sello de africanía que está presente en los ritmos musicales afrolatinos contemporáneos, como lo señala De Carvalho: "En barcos negreros llegados África se escuchaba música africana, incluyendo la *mbaqanga*, el *soweto*, el *juju* y el *sukus,* muy popular en Francia. La versión distorsionada de estos ritmos africanos condujo a la creación de la champeta, género que permitió expresar nuevos contenidos y hablar de la experiencia de la discriminación racial de los jóvenes negros marginados, de un modo análogo a lo que pasa con el funk, rap, hip-hop y reggae" (De Carvalho, 2005: 35-36).

8 En este apartado retomo la estructura tipológica que desarrollé en el artículo "Diáspora africana. Claves para comprender las trayectorias afrodescendientes" publicado en el libro *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aporte para maestros* (2008), en el cual formulo una perspectiva descriptiva para entender el fenómeno de la afrodescendencia en Colombia. Una caracterización similar de los rasgos constitutivos de la diáspora los desarrolla Martha Maffia al analizar la diáspora caboverdana

EXILIO Y DESTERRITORIALIZACIÓN DE LAS CULTURAS AFRICANAS

"Todo pueblo que camina deja rastros evidentes, aunque la selva sea muy densa y los senderos apenas visibles."
Agnés Agboton, *Na Mitón* (2004)[9]

Lo primero que habría que decir es que la noción de *exilio africano* no se puede reducir al desplazamiento físico al cual fueron sometidos los africanos, pues se trata de la desterritorialización de sujetos portadores de culturas, legados ancestrales, memorias y prácticas; en ese sentido, el exilio diaspórico es un fenómeno que afecta a las culturas africanas y sus miembros, así como a los procesos que acontecen en los territorios originarios y en los lugares de llegada. El exilio produce en primer término una ruptura con el lugar de referencia, por esta razón, el primer rasgo de la diáspora africana es el *desplazamiento del lugar originario***,** lo que nos remite a la condición de expatriación como resultado de un violento proceso de movilidad forzada al que fueron sometidos millones de seres humanos por más de cuatrocientos años. Este rasgo da cuenta de pueblos africanos que fueron convertidos en comunidades desterradas y culturas exiliadas. De esto se trata el exilio y la desterritorialización de las culturas africanas en el marco del *desplazamiento geográfico forzado*, inherente a todo proceso diaspórico.

Hablamos de pueblos y culturas desarraigados de su continente ancestral, por ello los hombres, mujeres y niños africanos perdieron sus vínculos familiares primarios y parte de sus tradiciones culturales, debido a que la trata esclavista cambió dramáticamente sus condiciones de existencia, en el sentido de que nunca más volvieron a ser lo que fueron. Desde el momento en que dejaron de ser comunidades libres, con familias constituidas, con formas lingüísticas, creencias religiosas y estilos de vida propios a sus cosmovisiones y pasaron a ser esclavizados, se afectó radicalmente su sentido colectivo presente y se instauró un vínculo colectivo con el pasado que se expresa en las memorias del retorno, sea físico o simbólico.

Por ello, los africanos y sus descendientes, quienes nacían también esclavizados en tierras americanas, fueron convertidos por los europeos en exiliados, tratados como mercancía y fuerza de traba-

---

en Argentina, para quien los rasgos esenciales o "marcadores" como los denomina serían cinco: "dispersión (por varios puntos), alejamiento (con relación al origen), identificación (con el origen ancestral), tiempo (más allá de las generaciones) y adopción de referencias (las de la cultura de origen)" (Maffia, 2003: 240).

9 Según Agboton, escritora africana originaria de Burkina Fasso, *Na Mitón* significa "nuestra madre", un vocablo utilizado también para denominar al *vodún*, la diosa de la fertilidad femenina.

jo para la explotación en las minas de oro y en las plantaciones de azúcar en el Caribe, de algodón en Norteamérica y el trabajo servil en las haciendas y plantaciones del resto de América, a través de un sistema que los creó como esclavos (Casimir, 2007). En este sentido la diáspora africana como desplazamiento geográfico marcó la vida de pueblos enteros que tuvieron que soportar la tragedia de perder su condición de pueblos originarios y asumir una nueva territorialidad: la diaspórica. Esta dramática situación de los africanos y sus descendientes se produce, como ya lo mencioné, por un complejo proceso de esclavización y colonización cultural, que definió de modo trascendental la vida de los africanos y sus descendientes en América. Según Tuttolomondo:

> Una vez llegados a destino los esclavos solían ser cebados o incluso drogados para que lucieran saludables, eran sometidos nuevamente a un examen anatómico pormenorizado y luego, eran comprados por algún plantador o minero ávido de explotarlos. Su calvario comenzaba un nuevo capítulo. En las plantaciones o en las minas, el hambre, la falta de sueño, las condiciones de trabajo inhumanas y los malos tratos, terminaban por agotar el vigor del esclavo, y una vez sin fuerzas, el amo prefería comprar uno nuevo que cuidar de su esclavo enfermo. El círculo mortal comenzaba de nuevo. (Tuttolomondo, 2005)

Los planteamientos de este historiador africano nos ayudan a complementar la descripción del primer rasgo de la diáspora africana como exilio y desterritorialización hacia las tierras de la esclavitud, que expresa no solo un desplazamiento de lugar sino de posición ontológica, es decir, dejar de ser pueblos libres para convertirse en esclavizados. Esta experiencia constituye un hecho trascendental en las narrativas del pensamiento diaspórico contemporáneo, toda vez que contiene el significado político de las memorias del exilio, la huella de los eventos más emblemáticos del desprendimiento.

Estas memorias serán reconstruidas e incluso mitificadas por los descendientes de los africanos expatriados en América, en versiones que incluyen la pervivencia de las voces antiguas, las imágenes producidas en la distancia y los lazos de pertenencia tejidos en medio de las nacionalidades impuestas como marco de referenciación poscolonial a los sujetos y las comunidades diaspóricas. Representan la batalla persistente contra el recuerdo del "crimen huérfano" del que nos habla Kalulambi (2002), mediante el cual se intenta mantener en silencio el genocidio de la esclavitud africana en la memoria historiográfica. Por lo tanto, las memorias del exilio solo son posibles en las

vivencias de la desterritorialización de la africanidad en la americanidad, y en ese sentido contienen emblemas concretos de libertad en la vida colonial, de igualdad en la vida republicana y de reconocimiento en la nación multicultural, como una manera de recuperar la dignidad robada por los efectos de la experiencia esclavista. Por ello, en la conciencia diaspórica reposa la esperanza de la dignificación de los afrodescendientes en América.

Cabe anotar que el proceso de dignificación del hombre negro en las tierras del exilio inicia en el momento de la expatriación y se puede constatar en las tradiciones orales que evocan, rememoran y añoran el tiempo de la libertad en África. Sin embargo, las memorias de la africanidad van a ser reconstruidas en medio de la sujeción esclavista, del cimarronaje colonial, de la esperanza republicana y de la afroamericanidad contemporánea, todos estos periodos contienen fragmentos dispersos de una geografía "ancestral" que sirve como vínculo simbólico para miles de hombres y mujeres nacidos en lugares distintos de sus pueblos tribales.

En el caso colombiano, el exilio enfrentó una dimensión profundamente colonial continuada en su fundamento ideológico en la república liberal y conservadora, o lo que Antonio García llamó la "República Señorial" (García citado por Jaramillo Uribe, 1989), lo cual devela las exclusiones concretas que tuvieron los descendientes de africanos en la "nueva sociedad" que operó bajo concepciones neocoloniales, donde los hijos de la diáspora mantuvieron el emblema del exilio histórico. Este largo camino evidencia una *dispersa continuidad*, apenas visible, tal como lo sugiere la escritora africana Agnés Agboton. Es precisamente esta condición de exilio la que en el siglo XX será razón y palabra en las posturas epistémicas de los intelectuales diaspóricos de la América postcolonial.

Para cerrar este apartado, quiero dejar planteado que la experiencia de los africanos en América surge como un suceso triste y doloroso, como una experiencia violenta de desterritorialización, que con el tiempo, llevó a que los territorios apropiados en el nuevo mundo se transformaran en territorios de identidad. Para los afroamericanos y afrocolombianos, América como lugar de esclavización se convirtió con el tiempo en metáfora de libertad. Aquello que hizo sufrir tanto, se fue transformando por los hijos de la diáspora en símbolos de sus sueños y mayores aspiraciones políticas.

LA AFROESPIRITUALIDAD COMO REINVENCIÓN DE LAS CULTURAS AFRICANAS EN LAS GEOGRAFÍAS DEL EXILIO

"Hoy enterramos el mijo
la semilla sagrada
en el ombligo de la madre África
para que muera
se pudra en su seno
y renazca en la sangre de América
caiga tu maldición sobre nuestras espaldas
renazca en cada herida nueva llama
pero revélanos, Changó, tu rostro mañana
hacia donde corre el desconocido río del exilio."
Manuel Zapata Olivella, *Changó el gran putas* (1983)

Entendida la complejidad del exilio como un fenómeno estructural que transformó radicalmente las formas de existencia de los africanos y sus culturas, es importante ahora centrar la mirada en los mecanismos de reinvención que se produjeron en las diferentes geografías de llegada. En este sentido, el segundo rasgo de la diáspora se refiere a las capacidades que los africanos exiliados y sus descendientes tuvieron para rehacer sus prácticas culturales tradicionales y sus referentes simbólicos, como colectivos y personas en territorios de exilio y en condiciones impuestas por el sistema esclavista.

Los africanos traídos a América provenían de distintos lugares del continente originario, y en esa medida estaban vinculados a los diversos pueblos existentes, por ello sus rasgos de identidad cultural (lenguas, pertenencia territorial, religiones, formas de organización social, hábitos alimenticios, modos de producción agrícola y artística, entre muchos otros) hicieron más compleja las dinámicas de adaptación en el nuevo mundo, y por supuesto en la Nueva Granada (Palacios, 1973; De Friedemann, 1993; Gutiérrez, 2000). Esta complejidad se refiere básicamente a dos asuntos, en primer lugar, porque la mirada de los esclavistas no consideró en ningún momento la pluralidad de culturas africanas, más bien se fundamentó en el referente totalizador africano como sinónimo de "esclavos" y/o "negros". En otras palabras, la diversidad misma de África, quedó reducida a la categoría supraétnica[10] de *lo negro*, con lo que se borraron las identidades cultu-

10 Esa categoría fue planteada por Guillermo Bonfil Batalla en 1972, para referirse a la invención del indio como un concepto genérico creado por los colonizadores, cuyo sentido histórico corresponde a la necesidad de clasificar la multietnicidad indígena bajo una noción colonial. En ese sentido, hago uso de esta categoría, para extrapolarlo al fenómeno similar africano. Ver Bonfil, 1995.

rales bajo la noción racial. En segundo lugar, el modo como procedió la trata esclavista desintegró a muchas familias y comunidades, con lo cual se produjo una reconfiguración de los vínculos primarios en el exilio. Esto llevó a situaciones en las cuales miembros de diferentes etnias, como Bantúes, Congos, Carabalíes, Mina, Arará entre otros, dejaron de ser parte de comunidades "tribales" para pasar a ser piezas del mercado esclavista y trasladados a diferentes lugares del mundo colonial. De acuerdo con varios investigadores:

> Esta experiencia, históricamente traumatizante contribuyó, queramoslo o no, a perfilar el inconcluso proyecto cultural americano. Quedando atrás la tierra de los sueños, vino el exilio nostálgico, obligado, con presagios de muerte, pero también de encendidas esperanzas… Se trataba, también, de una diáspora cultural, que desde el mismo momento en que fue embarcada en las costas africanas, fue descalificada, racializada, llamada atrasada, salvaje y sometida a trampas ideológicas, en las que siguen cayendo los llamados expertos de las culturas negras americanas. (Mendoza *et al.*, 2008: 107-108)

En las condiciones descriptas, la reinvención de las culturas africanas en las geografías del exilio procedió como un largo proceso en el que se fundaron modos de vida comunitaria en condiciones de desterritorialización, se configuraron nuevas identidades africanas y se produjeron las bases de nuevos patrones culturales de origen africano. De otra parte es necesario recordar que esta reinvención aconteció en medio de condiciones de vida dramáticas, en las cuales la esclavitud implicaba no solo prácticas de sometimiento físico y maltrato, sino también violentos mecanismos de colonización, con los cuales se buscaba extinguir de la vida cotidiana las expresiones africanas consideradas como amenazantes al régimen católico y señorial de la época. Por las anteriores razones, las poblaciones debieron en muchos casos, mimetizar y ocultar sus culturas, lo que a mi modo de ver corresponde a un esquema de *adaptación cultural* en medio del sometimiento.

Es en el plano de la espiritualidad donde se concentran de modo importante estas prácticas de reinvención cultural, como un proceso simbólico que conlleva a radicalizar en la esfera emocional y de la conciencia, la pervivencia de creencias y vínculos de identificación con las culturas africanas originarias. Debido a las desventajas objetivas en las que se encontraban los esclavizados, sin continente originario, ni mecanismos societales de aceptación, más bien inmersos en un régimen religioso y cultural que los satanizaba y subordinaba, fueron las corporalidades de hombres y mujeres africanos sus territorios de reinvención de las espiritualidades originarias, es decir un ámbito central de su ancestralidad, o parafraseando a Arboleda (2011), un

reservorio espiritual de suficiencias íntimas o como lo señala García (2006) un encuentro con el yo interior.

> La afroespiritualidad en el espacio Caribe es uno de los aspectos distintivos y complementarios de todas las civilizaciones que convergieron en este espacio. Aferrarse a la fe, es aferrarse a la vida para poder combatir todas las formas de opresión. Cuando decimos afroespiritualidad estamos diciendo lo que algunos introyectan como religión, otros como culto. Para nosotros la afroespiritualidad es lo más profundo, ya que es la decisión por la que optamos para el encuentro de uno mismo donde las energías ancestrales nos sirven como guía. El espíritu es quien puede resistir a los maltratos físicos, morales, materiales… como decimos, te podrán destruir parte de tu cuerpo, flagelarlo, pero cómo pueden reprimir los espíritus ancestrales, cómo pueden encarcelar los espíritus. Por eso es que la mayoría de las expresiones de origen africano en el espacio Caribe se mantuvieron después de medio siglo de opresión continua. (García, 2006: 45)

Desde la perspectiva de Jesús "Chucho" García, la dimensión espiritual en tanto encuentro de sí y para sí con la africanía, constituye una dimensión trascendental de la caracterización diaspórica. La importancia de la espiritualidad en esta larga historia de la diáspora es que representa un universo simbólico, emocional e identitario, el cual se constituyó en una especie de depositario de la fuerza africana para resistir las épocas más duras de la esclavización, pero también para emprender las experiencias emocionales que acontecen a partir del siglo XIX, porque la espiritualidad es un rasgo transhistórico y transcultural, independientemente de las pertenencias étnicas y en el escenario de las nuevas territorialidades, es ahí donde se ha sostenido la imagen de la africanidad, como noción que se superpone a la categoría supra étnica del poder colonial y se sitúa en el escenario de las culturas africanas, es decir, de culturas profundamente espirituales y reinventadas en América. Es en este sentido que argumento que la diáspora africana significó también la posibilidad de reinventar las vidas en el exilio, haciendo renacer la sangre africana en América como lo muestra la narrativa mítico-histórica de Manuel Zapata Olivella en *Changó el gran putas*.

AFRICANIZACIÓN DE AMÉRICA, LA NEGRITUD EN EL NUEVO CONTINENTE

"Me contaba mi abuelita que su abuelo le contó
que su abuelo le contaba que su abuelo le contó
que a Santa María de la Antigua del Darién un día llegó
cargada una carabela con gente de mi color
que en las selvas del río Atrato con el nativo compartió
vejámenes y maltratos como pago a su labor.
La epopeya de una era de ignominias y maldad
la que ayer vivió mi raza allá en su África ancestral.
Cuando esos barcos malditos, malditos barcos negreros
sus aldeas asolaron con sadismo criminal
llevándose en sus entrañas al otro lado del mar
a esos de mi sangre y raza a tierras del nunca jamás."
Alfonso Córdoba "El Brujo"[11], *Oda raizal*

Sobrevivientes en la América señorial, los africanos debieron enfrentar a lo largo de los siglos XVII y XVIII un sistema administrativo y político que se había perfeccionado e institucionalizado en la vida cotidiana de la colonia. De cierto modo el acontecimiento diaspórico iniciado sistemáticamente desde el siglo XVI, propició su inserción en el mundo americano como seres esclavizados para las economías de las minas, las plantaciones y las haciendas. Pasados dos siglos de vida colonial se produjo un cambio importante por cuenta de la vinculación de hombres y mujeres descendientes de esclavos en los oficios y funciones de la vida cotidiana de ciudades como Santa fe de Bogotá, La Habana, Saint Domingue, Cartagena y Popayán entre otras, que devino con su participación en el escenario cultural de la colonia. Ello dio lugar a nuevas formas de adaptación diaspórica por cuenta de un sistema sostenido entre el mundo del catolicismo y el feudalismo, una combinación de piedad y sometimiento, un binomio emocional profundamente útil y necesario para este proceso de incorporación de quienes habían estado hasta entonces ubicados en las fronteras de la esclavitud.

La necesidad de especializarlos para nuevos trabajos, así como la inserción en ámbitos como los talleres de artesanos y las casas de familia, configuró otro escenario de adaptación de los esclavos a la vida colonial con lo cual se completó el sistema colonial y su institucionalización. El fenómeno de la evangelización, planteado inicialmente

11 Cantautor chocoano. Tomado del trabajo discográfico "El Brujo y su timba. Música del viejo Chocó".

como un asunto de obligaciones para los esclavistas se convirtió en un dispositivo de cristianización de los esclavos en las colonias americanas, con lo que los legados de la afroespiritualidad enfrentaron igualmente una importante transformación por parte de los cautivos (Akomo, 2008).

Su función en la vida colonial les llevó entonces a ocupar nuevos lugares en la configuración del orden cotidiano, tanto en la esfera económica como en la esfera simbólica, pues su presencia no solo fue física, también se trató de una presencia que comporta prácticas, actitudes y significados que actualizan la idea de África en América. Presencias que vistas como trayectorias culturales van a complejizar el campo de las adaptaciones y las suficiencias/resistencias diaspóricas, en un movimiento que va de las rebeldías cimarronas a las resistencias tácticas. Se trató de un mundo colonial que contenía en su interior la crudeza de la trata esclavista y la incorporación estratégica de sus descendientes en el sistema, razón por la cual las formas de racialización que sustentó este modelo no sufrieron modificaciones estructurales en su ideología, aunque los mecanismos de tratamiento a la población negra expresaran ciertos cambios de forma.

Una dimensión importante en este proceso de institucionalización de la vida colonial tiene que ver con la ampliación en las relaciones e intercambios. Quiero decir con esto, que se presentó una afectación de las fronteras raciales, con lo que se produjeron dinámicas de mestizaje, que ya para el siglo XVII, reportaban la existencia de mulatos en todos los virreinatos de la América española y portuguesa[12]. De este modo, se enfrenta la emergencia de un nuevo tipo de población mestiza y la necesidad de adecuar las regulaciones propias de una empresa colonizadora en clave de orden societal colonial, por ello fue la iglesia un actor central en esta nueva etapa de sometimiento del cuerpo y el alma de los descendientes de África. Es un período en el cual la sociedad colonial ya no vería africanos, sino negros, es decir, la racialidad adquirió un nuevo sentido, en la medida que los hijos de los antiguos esclavos se convirtieron en *los negros* de la colonia.

Para el fenómeno diaspórico estos acontecimientos implican un escenario central de incidencia africana en la historia cultural de América, pues la presencia de sus descendientes en la vida colonial es sobre todo una presencia cultural que actualiza en los oficios de artesanos y roles domésticos, los rasgos de africanidad que sobrevivieron al sometimiento físico y que se expresan en formas variadas como la gastrono-

12 Para el caso de Nueva España, ver Fracchia, 2009; para la Nueva Granada, ver Díaz, 2005; Tardieu, 2006; para el virreinato del Perú, ver Fisher, 2000; para el virreinato del Río de la Plata, ver Díaz, 1998.

mía, la oralidad, la corporalidad, la estética y el pensamiento. En esta configuración de las sociedades coloniales en América, los legados africanos, asumidos como resistencias y adaptaciones en la vida cotidiana, pasaron a constituirse en parte de una nueva matriz cultural. Fue un tiempo en que el funcionamiento de la trata esclavista no terminó, y por cuenta de ello, siguieron arribando esclavos bozales, quienes con su presencia revitalizaron las marcas ancestrales de africanidad.

Por ello, lo diaspórico se funda en lo americano, en un contexto profundamente jerarquizado en términos de racialidad, pero que no logra blindarse al efecto cultural africano, porque justamente los saberes y las prácticas culturales venidas de este continente, se convirtieron lentamente en parte constitutiva de su vida cotidiana. Es a este complejo proceso al que denomino *la africanización de América*, como un rasgo de la diáspora africana que nos permite ver la forma como África se impuso sigilosamente en el "Nuevo Mundo", a través de los afrodescendientes que con sus disímiles modos de enfrentar la esclavitud, lograron permear con la fuerza de la cultura, la espiritualidad, la inteligencia y la corporalidad un mundo al que no decidieron llegar, pero que finalmente apropiaron como suyo.

LA RAZÓN DIASPÓRICA COMO CONDICIÓN HISTÓRICO-ONTOLÓGICA DE LOS SUJETOS

> *"Nunca me había dado cuenta de las terribles desventajas de un ambiente de escorias, hasta el día en que la pandilla a la que yo pertenecía se encontró en guerra con los chicos blancos que vivían al otro lado de las vías…"*
> Richard Wright, *Los hijos del tío Tom* (1952)

La historia de los afroamericanos, las comunidades negras, los afrocolombianos, palenqueros y los raizales, es también la historia política del sometimiento y la liberación en el continente. En ese sentido, desde el poder colonial instaurado en el siglo XVI, hasta los nacionalismos mestizos del siglo XX, las luchas diaspóricas han enfrentado con sus distintos matices ideológicos, el racismo, la exclusión y la marginalidad. También han tenido en todos los casos y episodios de la historia un elemento común compartido, la lucha por recuperar la condición de libertad que África otorgaba y que Occidente nunca podrá devolver, aun en medio de sus ofrendas de igualdad. Me refiero a una lucha histórica que no solo es política, es también ontológica, pues apela a una condición de existencia arrebatada por cuenta del proceso colonizador ya referido.

La diáspora entendida como un acontecimiento histórico entraña también las propias elaboraciones e interpretaciones que los africanos y sus descendientes han hecho a posteriori, de un episodio que para muchos se localiza en un pasado lejano, pero que por los significados que contiene, siempre se torna en objeto de evocaciones y motivos para no olvidar, y para enfrentar acciones políticas de reclamación y demanda en relación con la libertad robada. En ese sentido, toda existencia de la diáspora negra encarna esta historia africana, sus ideales y sus nuevas reconfiguraciones, ya sea en relación con el pasado más lejano o con el presente inminente. Por ello, toda lucha diaspórica, es decir, la de los sujetos autoafirmados en su existencia afrodescendiente, contiene la razón histórica ontológica primaria.

En la medida que se han ido esclareciendo los distintos impactos que el fenómeno diaspórico ha tenido para la historia de los afrodescendientes, especialmente en el continente americano, es irrefutable que junto a la pérdida de la libertad y la dignidad a causa de la esclavización, se suman las condiciones de marginalidad y exclusión que desde el siglo XVI hasta el XXI, condujeron a una condición estructural de pobreza material que padecen gran parte de las poblaciones de origen diaspórico. Me refiero al fenómeno de la pobreza que resulta de esta historia de larga duración que se puede reconocer en la metáfora de Fanón, "los condenados de la tierra", que no ha desaparecido, ni siquiera con el desmonte del sistema esclavista, ni de las administraciones coloniales. Una marca imborrable que Césaire, poetizó en su "Cuaderno de un retorno a la tierra natal", mediante el cual mostraba la huella de la esclavitud en el cuerpo, la biología y la geografía, con sus secuelas perennes en los siglos posteriores.

> Y mi original geografía también; el mapa del mundo trazado para mi uso, iluminado, no con los colores arbitrarios de los sabios, si conforme con la geometría de mi sangre derramada, acepto… y la determinación de mi biología, sin ser la prisionera de un ángulo facial, de una nariz suficientemente chata, de un tiente suficientemente melánico, y la negritud, ya no es índice cefálico, o plasma, o soma, se mide con el compás del sufrimiento. (Césaire, 2008: 69)

En la medida que estos acontecimientos se condensan de formas disímiles en las biografías de hombres y mujeres afrodescendientes, es posible afirmar que la condición diaspórica de los sujetos, es sobre todo una condición política que se localiza en las formas de poder que actualizan muchos de estos aspectos y que se expresan en las relaciones más contemporáneas, así como las más coloniales de racismo, estereotipia e invisibilidad. Por ello, es poco probable que exista una persona negra en el mundo, que no haya enfrentado en algún nivel del registro

simbólico, lingüístico y/o material las secuelas de estos modos como el mundo no africano asumió su relación con lo diaspórico. Esto ocurre incluso, para quienes ubicados en mejores posiciones del orden social, consideran que estos son asuntos superados con el paso de la historia. La prueba más contundente de este fenómeno es que todavía, pasados cinco siglos, es necesario escribir sobre lo negro como un una manera de dignificar su existencia y no solo como un motivo académico.

Si bien la experiencia diaspórica es asumida de maneras distintas por los sujetos de la afrodescendencia, y en ello cuenta de modo determinante las esferas de localización política e ideológica de las poblaciones, si podemos reconocer que este asunto ha oscilado entre el ocultamiento o la afirmación del ser negro como condición constitutiva de las personas en su condición racial-diaspórica. El ocultamiento ha llevado a fenómenos tan complicados como el endo-racismo; mientras que la afirmación a experiencias tan trascendentales como las luchas por la dignificación de "la negritud", en cabeza de políticos e intelectuales negros y afrodescendientes.

De ahí que todo asunto relacionado con la afrodescendencia es un asunto político, está inscrito en el problema histórico del poder que se manifiesta en relaciones racistas, de exclusión, de marginalidad, y aun de inclusión, sostenidas a la largo del tiempo, dado que permiten constatar que no hemos resuelto del todo el estatus de *dignidad* de los hijos de África. En el fondo, la negritud es un hecho inevitable en las relaciones de aquellos que portan esta condición, independientemente del grado de concienciación o enajenación asumida, pues está atravesado por la ideología histórica de la "superioridad racial".

Los anteriores planteamientos permiten señalar entonces un rasgo central en la experiencia de la diáspora africana, la existencia de una *razonabilidad diaspórica* que se fundamenta en los acontecimientos histórico-ontológicos que transformaron de manera irreversible la posición, la condición y la dignidad de los africanos en la historia de la humanidad, sostenidas a lo largo del tiempo como un motivo central para las luchas y las batallas que los descendientes de africanos han librado en los distintos lugares de las geografías del exilio, en donde esta dinámica se ha producido con matices distintos, pero con un común denominador: *la subalternización étnico-racial*. Para los propios sujetos de la diáspora, este rasgo se manifiesta en la tensión dialéctica de la negación y/o afirmación de la negritud, con todo el contenido simbólico y político que esto tiene para los hombres y mujeres negros localizados en democracias incompletas del continente americano. Para cerrar este apartado, las palabras de la poetisa afrobonaverense Mary Grueso Romero, logran recoger de modo profundo la razón ontológica de la diáspora en un fragmento de su poema "Orishas":

En un reino africano / Entregándome los poderes
Para convertirme en una diosa más / Y en medio de ese ceremonial
Me dieron el poder de la palabra / Para viajar en el tiempo
Y así convertirme / Por siempre y para siempre,
En una fiel exponente / De la cultura negra.
(Grueso, 2008: 81)

LA DIÁSPORA AFRICANA COMO EXPERIENCIA SUBJETIVA DE LA NEGRITUD INMANENTE

"Siento lo que vivo porque no vivo de espaldas a las cosas que me aluden, por las razones de mis siglos que eran las edades cuando yo no me encontraba y sin querer, los míos ya hacían… largas travesías."
Sancy Mosquera, *Vivencias* (1981)

Las razones centrales que me permiten hablar de la diáspora como una experiencia subjetiva, residen en el reconocimiento que debemos hacer de esta como un acontecimiento de los sujetos y para los sujetos de la negritud; en tanto que contiene, sobre todo, elementos de dignificación que se han sedimentado a lo largo de la historia, para llevar a la existencia de una condición étnica que hoy se reivindica positivamente por su capacidad de resistir y reinventar en medio de la adversidad y la opresión del poder racial. En este sentido, este apartado pretende hacer entendible la razón por la cual, a pesar del peso implacable de la esclavización, la subjetividad diaspórica se mantiene como un deseo existencial en quienes se siguen reconociendo como negros, afroamericanos, afrocolombianos, palenqueros o raizales. Las razones esenciales, íntimas, que explican este acto de afirmación, hacen parte del propio hecho diaspórico y su expresión en las diferentes geografías del exilio.

La diáspora africana es también la historia del poder de pueblos y culturas sometidas, que revirtieron los mecanismos de subalternización como posibilidades de su perennidad, así los procesos diaspóricos han sido a la vez el paso y la huella que marca los caminos recorridos por hombres y mujeres esclavizados, que guardaron el poder para sí, para la perpetuidad de su existencia como herederos de un motivo de liberación. La condición diaspórica en su sentido más literal: *la negritud*, contiene también una historia continua de reinvenciones personales y colectivas que trazada desde muchas orillas fue dando poder a las *subjetividades de la negritud*, una terquedad del alma negra, que se mantuvo en secreto, pero vigente en formas intangibles como la conciencia, la memoria y la palabra antigua.

Este último rasgo al cual me refiero, entraña la pregunta por la existencia de la experiencia del exilio, luego de tantos años de dominio colonial, por eso requiere ser pensada desde los linderos de la subjetividad, en esas gestas secretas y anónimas de quienes mantuvieron para sus hijos y sus descendientes, una dosis suficiente de dignidad a través de los actos simbólicos de la africanidad, esto es, de las trayectorias diaspóricas como experiencias de formación identitaria y moral.

De otra parte, la diáspora como experiencia de afectación subjetiva ha sido una importante vivencia de autorreconocimiento que ha permitido que muchos hombres y mujeres asuman su existencia en la negritud como un triunfo, como una forma de renunciar a claudicar ante las presiones de un sistema que durante mucho tiempo y de muchas maneras ha buscado el blanqueamiento de las sociedades y sus gentes. Por ello puedo afirmar que la existencia diaspórica, es ante todo un hecho de continuidad, seguramente ampliado y transformado, de una conciencia de la negritud "originaria", que con el tiempo ha aprendido a cargarse de nuevos recursos simbólicos y culturales para su sostenimiento.

El contexto histórico que he descrito, ha hecho de la experiencia de la travesía del exilio una victoria para quienes en un momento dado estuvieron condenados a desaparecer de forma definitiva, pero que lograron a través de múltiples estrategias de rebelión, suficiencia/resistencia y adaptación, mantener su vigencia cultural y racial. Tal vez en ello reside el poder simbólico que hoy evoca el fenómeno diaspórico como un hecho global que trasciende las geografías locales y recuerda la historia de un drama compartido por millones en América, África y Europa.

La negritud como la experiencia subjetiva que sostiene la existencia de la diáspora, es un acontecimiento que contiene importantes rasgos de emocionalidad, tenacidad y conciencia, que de otro modo, no hubiera hecho posible impactar lentamente las condiciones objetivas de existencia para miles de generaciones posteriores. En esta dimensión, lo diaspórico es un proceso en el cual los afrodescendientes trascendieron en sus acciones y pensamientos más inmediatos dando lugar a la emergencia de intelectuales, artistas, políticos y militantes que a lo largo y ancho del mundo hicieron visible la historia y el pensamiento de origen africano como una experiencia política y no solo cultural.

Aunque sobresalen las voces y nombres de algunos y no de todos, es importante en justicia a la verdad, reconocer que este entramado de posibilidades se conjugó magistralmente en la labor de muchas personas, quienes desde Nueva Orleans hasta Uruguay, desde la cocina fami-

liar y el culto de domingo, hasta las manifestaciones multitudinarias, tejieron cada pieza de este mapa de dignificación que recorrió a la América desde el sur hasta el norte, muy a pesar de los poderosos, hasta entonces convencidos de su carácter invencible. Con la mirada puesta en los hijos segregados, asumieron una tarea sin precedente en la historia: *encarar el poder de la raza blanca desde el poder de la gente negra*.

Por estas razones al hablar de la diáspora como acontecimiento de la subjetividad, es obligado referirme a los efectos que su trasegar tiene y tendrá en la conciencia de los afrodescendientes, pues representa un capítulo valeroso que transmite esperanza. Se trata de una memoria colectiva que ha permitido en este siglo revivir los rostros y las palabras de Zapata Olivella, Artel y Martán, en la valentía ejemplar de Rosa Parker, en el sueño de Martin Luther King, la irreverencia furiosa de Malcolm X, los cantos populares de la tierra de Candelario Obeso, lo cantado y evocado en el soul, la música del alma, en los redoblantes de la chirimía chocoana, en los encantos de la marimba del Pacífico, en la asombrosa espiritualidad de la santería cubana, en el enigma del Vudú haitiano, en la corporalidad de Delia Zapata, en la negritud de Senghor y Césaire, en la rebeldía anticolonial de Fanón, Cabral y Lumumba, para nombrar solo algunos; pero también en todos los rostros anónimos de la diáspora afrolatina que impregna de tenacidad la vida de todos los días.

Esto también es un triunfo en la historia, una disputa contra el olvido y la amnesia que por ejemplo la escuela ha promovido por muchos años, a sabiendas que colonizar los recuerdos es también una manera de someter el respeto hacia unos en detrimento de *otros*. Pero como en el acto de memoria la lucha contra el olvido es innegable, según nos dice Vergès (2010), puesto que si bien es cierto, la esclavitud fue abolida, los recuerdos no, sentimiento palpable que acude al pasado desde el presente, manifiesto en muchas de las obras de los escritores de la diáspora africana.

La diáspora africana como conciencia histórica de los sujetos, es depositaria de profundas rebeliones y revelaciones. En primer término porque sin ellas no hubiese sido posible enfrentar las lógicas del blanqueamiento y el mestizaje en el siglo XIX y XX. En segundo término porque estas dieron lugar a los motivos para conocer, para dar vuelta a las páginas del pasado y encontrar los puentes entre el aquí y el ahora de la africanidad ancestral. En ese sentido preciso, la diáspora ha sido también una batalla por conquistar una historia de las subjetividades, a partir de las memorias de la dignificación y no solo de la dolorabilidad. Allí reside su movilidad en el tiempo, en la capacidad de juntar las complejas y dispersas experiencias de la negritud en relatos que convergen como parte de una misma *utopía*.

En ello reposa su capacidad articuladora, en la inmensa necesidad de los afrodescendientes de contar con un horizonte compartido, un sueño común que funde razón y deseo de la gente negra. Porque la diáspora es también la historia de quienes han hecho del dolor una resignificación histórica de dignidad y libertad, y sobre todo porque el poder de la diáspora reposa en las trayectorias individuales y colectivas de la gente negra de este continente, cuya fortaleza ha salvaguardado lo esencial de una condición ontológica: la negritud, debe entenderse como una trayectoria epistémica producida en la invisibilidad del racismo y con la capacidad insospechada de quienes en la posición subalternizada de la racialidad, han levantado la voz y la mano para decir y para escribir sobre sí y sobre sus hermanos.

Para finalizar este apartado quiero plantear que la diáspora representa para mí una importante experiencia de reconciliación, que sin abandonar el pasado, es capaz de mirar el presente en una aspiración colectiva para que nunca más se repita lo acontecido en la oscuridad colonial. Por ello, la diáspora africana va en este siglo de multiculturalismo neoliberal como una experiencia sostenida en el orden simbólico, político y espiritual, avanzando en las batallas jurídicas del reconocimiento, pero sobre todo en la contundencia que celebra la perpetuidad de lo africano en América.

DE HUELLAS Y AUSENCIAS DE LA AFRICANIDAD. A MANERA DE CONCLUSIÓN

> *"El bisabuelo francés y el bisabuelo de Sudán, en alas de libertad coincidieron alguna vez, en la trocha de Chanzará por el camino de Iscuandé. El bisabuelo de Sudán apodaba el blanco Mesié, pero él decíale Ñor Juan y a su nieto negro bebe y a su hermana negra mamá en la trocha de Chanzará por el camino de Iscuandé. Hízose así la integración racial en nuestro litoral entre la hermanita de Ñor Juan y el intrépido francés, en la trocha de Chazará por el camino de Iscuandé. Así el Martín se hizo Martán y en señor trocase mesié y recordándolo bisnieto que vino aquí desde Chanzará por el camino de Iscuandé."*
> Helcías Martán Góngora, *Los ancestros* (2008)

Los rasgos diaspóricos que he expuesto hasta aquí nos sugieren pensar la historia de la diáspora como un fenómeno de larga duración de las poblaciones afrodescendientes. La idea de larga duración implica una temporalidad de más de quinientos años, que evidencia la tensión

entre lo que los descendientes de africanos han logrado mantener y reconstruir de sus ancestros, así como lo que se perdió definitivamente, lo que conduce a reconocer los rastros de las rupturas y las continuidades en este largo camino. Por consiguiente, entender la diáspora africana como proceso de rupturas y continuidades implica comprender las condiciones históricas que la hicieron posible y los procesos de adaptación, reinvención y reificación de las tradiciones africanas en América.

Como rupturas podemos identificar especialmente dos hechos: en primer lugar que los africanos esclavizados perdieron el *vínculo físico con su territorio originario*, puesto que el exilio los ubicó en lugares distintos a los de su origen, a los cuales jamás regresaron físicamente**.** Un segundo hecho es que esta experiencia, *cambió profundamente su condición de existencia*, al perder su posición de personas libres y pasar a la condición de objetos de propiedad del poder colonial. En este sentido hablamos de las *rupturas existenciales y territoriales*. Estas son las rupturas más visibles, aunque podríamos hablar de aquellas que se expresan en prácticas culturales, formas organizativas, saberes que con el paso del tiempo y la procreación de los esclavizados, sobre todo en los territorios andinos, no lograron mantenerse.

Las rupturas producidas con el fenómeno diaspórico, por lo tanto dan cuenta de aquello que se fragmentó en la extensa temporalidad, debido a diversos sucesos históricos, culturales, políticos y económicos que afectaron las culturas africanas en los diferentes territorios del exilio. De otra parte, es necesario señalar que la historia de la diáspora en América implica fenómenos de pérdida de legados ancestrales, pues dadas las dramáticas características que contuvo el proceso esclavista-colonial, fue imposible el mantenimiento de prácticas culturales, como por ejemplo las referidas al uso de las lenguas africanas. En otras palabras, la diáspora como acontecimiento histórico-cultural contiene un lado oculto, que todavía no es del todo legible, el referido a los legados que se perdieron en la larga travesía de África al mundo colonial, es decir aquellos rasgos de las culturas africanas que no lograron sobrevivir. Este punto es central para comprender la ruptura en el doble plano de lo que significó para quienes fueron exiliados, pero igualmente para las poblaciones africanas que se quedaron en el continente originario, para quienes la historia también cambió de forma definitiva.

De otro lado, cuando me refiero a *continuidades legibles* estoy enunciando aquellas expresiones culturales que dan cuenta del mantenimiento de significados y simbologías contenidos en objetos y el uso de estos en prácticas concretas, como el tambor y los instrumentos de percusión, que han logrado sobrevivir, mantenerse e in-

cluso impactar las tradiciones musicales continentales; del mismo modo, podemos incluir prácticas y saberes ligados a las tradiciones gastronómicas, medicinales y artísticas, que en muchas ocasiones se hibridaron con otros saberes y prácticas indígenas y europeas, dando paso a manifestaciones culturales renovadas. Están también las *continuidades imperceptibles* que se refieren a los rasgos de lo africano que lograron perdurar en el orden simbólico de la palabra, la corporalidad, la memoria, la conciencia y la espiritualidad, todas estas localizadas en la esfera de las subjetividades de la negritud, y que pudieron mantenerse y reelaborarse por la fuerza de la transmisión intergeneracional.

En esta perspectiva la diáspora como fenómeno de rupturas y continuidades de larga duración, me refiero a una categoría que nos permite vislumbrar lo que los afrodescendientes dejaron atrás, lo que mantuvieron de sus ancestros y lo que lograron reconstruir en las nuevas tierras. Por estas razones, la Diáspora tiene una marca histórica para todos los grupos comprometidos en ella, pero no puede verse como algo fijo en el tiempo, sino como un proceso en constante movimiento.

Figura N° 1

Para acotar los planteamientos centrales expuestos hasta aquí, quiero recoger tres planos transversales que permiten pensar de forma dinámica e interdependiente las trayectorias afrodescendientes diaspóricas. El primero es el referido a la diáspora africana como un fenómeno global que ha afectado la historia del mundo, y por lo tanto representa un acontecimiento universal que contiene la historia de la humanidad. En segundo lugar, está el plano de la historia de América en general y de Colombia en particular, los cuales se encuentran determinadas en su propia constitución como continente y nación respectivamente, y por lo tanto no pueden ser comprendidas al margen de la historia de la diáspora africana.

La forma en que en estos cinco siglos nos hemos constituido en continente y sus respectivas naciones, "es también la historia de los africanos y sus descendientes, quienes han forjado, no solo desde el dolor, sino también con la esperanza, la posibilidad de estar siempre reinventado la vida, contribuyendo con ello a la riqueza de nuestro país, lo que se expresa en la diversidad que nos constituye" (Caicedo, 2008: 96). Pues si bien es cierto muchas de esas presencias son visibles en los objetos materiales de las culturas africanas dispersas por las geografías del mundo, me interesa resaltar en este trabajo, sobre todo, las formas que han permanecido en el pensamiento y la reinvención que se produce con la palabra, que de modo perenne contiene "esencialidades" diaspóricas, manifiestas en las producción de poetas, escritores, políticos y académicos, que surgen para romper la invisibilidad epistémica.

Finalmente, el tercer plano se refiere a la producción en la larga duración de un pensamiento y una intelectualidad diaspórica, hechos que se actualizan de distintos modos, y contienen en sus distintas versiones, las complejas formas de existencia de la diáspora africana como condición y como proceso epistémico y político. En ese sentido, la escritura, la oralidad y las ideas de los intelectuales afrocolombianos son sobre todo las voces y los testimonios de la experiencia existencial de la diáspora africana en Colombia, que aun estando por fuera de África se resisten a perder el vínculo ancestral, su marca originalmente negra.

BIBLIOGRAFÍA

Agboton, Agnés 2004 *Na Mitón. La mujer en los cuentos y leyendas africanos* (Barcelona: RBA Libros).

Akomo, Zoghe 2008 *La religiosidad Bantú y el evangelio en África y América. Siglos XVI-XVIII* (Colombia: Ediciones Pluma de Mompox).

Arboleda Quiñónez, Santiago 2011 "Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano", tesis doctoral. (Quito: Programa de Estudios Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar) mimeo.

Bonfil Batalla, Guillermo 1995 *Obras Escogidas*, Tomo I (México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional Indigenista / Dirección General de Culturas Populares).

Caicedo Licona, Carlos Arturo 2008 "Diáspora africana. Claves para comprender las trayectorias afrodescendientes" en Rojas, Axel (coord.) *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aportes para Maestros* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca) pp. 82-98.

Casimir, Jean 2007 *Haití, acuérdate de 1804* (México, DF: Siglo Veintiuno Editores).

Césaire, Aimé 2008 "Cuaderno de un retorno a la tierra natal" en Ollé-Laprune, Philippe (selección y presentación) *Para leer a Aimé Césaire* (México, DF: Fondo de Cultura Económica) pp. 33-76.

De Friedemann, Nina S. 1993 *La saga del negro: Presencia africana en Colombia* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana).

De Friedemann, Nina S. 2008 *La etnoeducación afrocolombiana. Escenarios históricos y etnoeducativos, 1975-2000* (Cali: Editorial Valformas).

Díaz, Rafael Antonio 2002 "¿Es posible la libertad en la esclavitud? A propósito de la tensión entre la libertad y la esclavitud en la nueva granada" En *Historia Crítica* (Bogotá: Universidad de Los Andes) pp. 67-77.

García, Jesús 2006 *Caribeñidad: afroespiritualidad y afroepistemología* (Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana).

Grueso Romero, Mary 2008 "Orishas" en Cuesta Escobar, Guiomar y Ocampo Zamorano, Alfredo (comps.) *Negras Somos. Antología de 21 Mujeres Poetas Afrocolombianas de la Región Pacífica* (Cali: Programa Editorial Universidad del Valle).

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso 2000 *La población negra en América. Geografía, historia y cultura* (Bogotá: Editorial El Búho).

Inskeep, R. R. 1959 "La ruta del hierro a través del África" en *Una nueva visión del pasado africano* (París: UNESCO) Sumario N° 10, Año 12, pp. 20-22.

Jaramillo Uribe, Jaime 1989 "Temas de historia de Colombia. Segunda parte" en *Ensayos de historia social. Tomo II. Temas americanos y otros ensayos* (Colombia: Tercer Mundo Editores / Universidad de los Andes) pp. 11-131.

Kalulambi, Martin 2002 "Memoria de la esclavitud y polémica sobre las reparaciones" en Mosquera, Claudia; Pardo, Mauricio y Hoffman, Odile (eds.) *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Institut de Recherche pour le Développement / Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos) pp. 453-477.

Laos-Montes, Agustín 2007 "Hilos decoloniales. Translocalizando los espacios de la diáspora africana" en *Tabula Rasa, Revista de Humanidades* (Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca) N° 7, pp. 47-79.

Martán Góngora, Helcías 2008 *Poesía afrocolombiana* (Cali: Impresora Feriva).

Mauny, Raymond 1959 "Kumbi Saleh, capital del "país del oro" en *Una nueva visión del pasado africano* (París: UNESCO) Sumario N° 10, Año 12, pp. 24-26.

Mendoza, Marina Irma et al. 2008 *Resonancias de la africanidad* (Caracas: Fondo Editorial Ipasme).

Mosquera Pérez, Sancy 1994 *Conversaciones sobre extravíos y reencuentros* (Colombia: ABC Editores).

Palacios Preciado, Jorge 1973 *La trata de negros por Cartagena de Indias* (Tunja: Ediciones La Rana y El Águila).

Rodney, Walter 1982 (1972) *De cómo Europa subdesarrolló a África* (México, DF: Siglo Veintiuno Editores).

Tamsir, Niane Djibril 1979 "El fabuloso imperio del Mali" en África en su historia (París: UNESCO) Año XXXII, pp. 60-66.

Trouillot, Michel-Rolph 2011 (2003) *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno* (Bogotá: Universidad del Cauca / CESO-Universidad de los Andes).

Tuttolomondo, Trinidad 2005 "La trata negrera" en *Pasado y presente de la esclavitud africana*. Disponible en <www.lainsignia.org>, acceso: 23-11-2007.

Vergès, Françoise 2010 (2006) *La memoria encadenada. Cuestiones sobre la esclavitud* (Barcelona: Anthropos Editorial).

Wabgou, Maguemati 2008 "Historia del África entre los siglos VII y VIX" en Rojas, Axel (coord.) *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aporte para maestros* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca) pp. 98-110.

Wallerstein, Immanuel 1992 "Creación del sistema mundial moderno" en AAVV *Un mundo jamás imaginado 1492-1992*

(Bogotá: Santillana / Ministerio de Educación Nacional / Comisión Quinto Centenario) pp. 201-209.

Wright, Richard 1952 (1946) *Los hijos del tío Tom* (Buenos Aires: Sudamericana).

Zapata Olivella, Manuel 1983 *Changó el gran putas* (Bogotá: Editorial Oveja Negra).

Zapata Olivella, Manuel 1989 *Las claves mágicas de América. Raza, clase y cultura* (Bogotá: Plaza & Janes Editores).

AFROCHOCOANAS VISIBLES: UN ENFOQUE DE GÉNERO Y ETNIA*

Zulia Mena García y Sergio Mosquera

PRESENTACIÓN

"Hasta que los leones tengan sus propios historiadores,
las historias de cacería seguirán glorificando al cazador."
Proverbio africano

El libro que presentamos a la comunidad es el resultado de diálogos de pareja sobre manteles, pero también entre sábanas, sobre visiones compartidas de etnia, género, inequidad, diversidad, entre otras, y de cómo entender las relaciones que de ellas se derivan. La comprensión de la diversidad también la hemos enfocado en lo relativo al género, y es sabido por todos que las mujeres han estado presentes, no invisibles; el problema es que han sido invisibilizadas por las ciencias sociales entre ellas la historia, la sociología, la antropología, y la economía, en cuyos estudios ha predominado la tendencia androcéntrica con un alto sesgo masculinista. Quizás el acceso al conocimiento, y entre ellos al conocimiento social, haya sido el arma más poderosa utilizada por los hombres para hacer de una diferencia biológica una

* Mena García, Zulia y Mosquera, Sergio A. 2015 *Afrochocoanas visibles: un enfoque de género y etnia* (Quibdó: Alcaldía Municipal) pp. 5-35.

desigualdad social. Por eso durante mucho tiempo a las mujeres les fue prohibido ingresar al sistema educativo, había que mantenerlas ignorantes para poderlas dominar. Cuando ellas pudieron ingresar a la educación fueron colonizadas con la ideas masculinas y machistas para que siguieran repitiendo el discurso alienador, hegemónico, y falocéntrico porque las relaciones de dominación ya habían "adquirido" un carácter "natural", eternas e invariables. Así que los leones, sin historiadores y sin armas, fueron vencidos por los hombres, los dominadores, quienes contarían y glorificarían sus hazañas. Por esta razón la historia de los grupos dominados, vencidos, minorizados; es decir, los subalternos, merece ser contada y analizada. No para tomar revanchismo sino para iluminar los espacios y relaciones que han permanecido ocultos, poco iluminados e invisibilizados.

Debido a lo anterior el estudio de las mujeres reviste importancia en el siglo XXI porque estamos en una era de lucha por derrumbar las injusticias, las inequidades y desigualdades que han mantenido excluidos a unos grupos, considerados minorías, por fuera de los beneficios del Estado lo cual ha retrasado su pleno ingreso a la modernidad y post-modernidad. Un mundo más igual y equitativo requiere de iguales oportunidades para todos sin importar a cual colectivo de género o etnia se pertenece. Se necesita desestructurar, derrumbar, las "lógicas" y prejuicios de la exclusión fundadas en y sobre la visión de género masculino porque, como señalan Alda y Lorena, el pensamiento dicotomizado, jerarquizado y sexualizado que dividió todo en cosas o hechos de naturaleza o de cultura, sitúa al hombre y lo masculino en el espacio de lo público, donde se toman las decisiones, y a la mujer y lo femenino, en lo privado, lo íntimo y su entorno social, con menos prestigio y poder del que se les da a los hombres (Facio y Fries, 1997). Esto será posible si aceptamos y reconocemos que la perspectiva de género implica una percepción de la realidad que reconoce la diferencia sexual, física y biológica entre hombre y mujer; pero a su vez lucha por acabar con las ideas, percepciones y representaciones que a partir de esa diferencia le otorgan a las mujeres diferencias sociales, económicas, psicológicas, entre otras, inferiores y discriminatorias.

A partir de las visiones expresadas y al tener la oportunidad, desde la administración municipal de Quibdó, de trazar las políticas públicas debíamos buscar la forma de hacerlo y plasmar esas visiones en acciones concretas, las mismas fueron vertidas en el "Plan de Desarrollo Quibdó MIA", desde el cual iniciamos planteando y reconociendo la diversidad entre las culturas Mestizas, Indígenas y Afrodescendientes que comparten un mismo territorio. Uno de los primeros espacios construidos fue la "Escuela de Formación Política y Liderazgo Doryla Perea de Moore", como un centro de pensamiento y transformación

de mentalidades. Con el compromiso de cambiar el rumbo de las cosas hemos logrado, en algunas áreas, modificar la estructura administrativa para propiciar políticas de mayor participación; la que nos ocupó en este caso fue la Secretaría de Inclusión, Género y Diversidad; creada mediante Acuerdo 0090 del 8 de marzo del 2012. Este reto constituye un espacio institucional para ir logrando el desarrollo de planes y programas que posibiliten la real participación de aquellos sectores. En concordancia con el Plan de Desarrollo "Quibdó MIA" 2012-2015; es decir, Mestizo, Indígena y Afrodescendiente por excelencia, significamos que todas nuestras políticas recogerían esa realidad multiétnica existente en nuestro territorio; en donde los asuntos de género, y diversidad sexual, no escaparían a recibir un tratamiento en relación con lo étnico.

El recorrido que presentamos en esta publicación nos acercará a ir penetrando en el entramado social y conociendo la forma como dichas exclusiones, desigualdades e inequidades relativas al género, y su relación con lo étnico, fueron apareciendo, sosteniéndose y manteniéndose a través del tiempo como formas de dominación "naturales". Además, exponemos nuestro fundamento histórico, sociológico y filosófico para desde estas instancias gubernamentales propiciar los cambios sociales que Quibdó necesita, porque las estructuras que producen relaciones inequitativas de poder no pueden eternizarse. Está en nosotros contribuir a esos cambios, los cuales no pueden quedar sujetos a la voluntad o capricho de los gobernantes; la implementación de ellos es un compromiso con nuestros gobernados porque constituyen un mandato popular. Siendo conscientes, y sin intentar ningún tipo de justificación, que los desarrollos normativos en Colombia le han asignado a los entes territoriales muchas funciones para las cuales no están estructuralmente preparados ni adecuados; peor aún, hemos sido testigos de la negativa, omisión y negligencia de varias administraciones para buscar esa adecuación e implementar las políticas que beneficien a amplios sectores tradicionalmente excluidos y marginados.

Finalmente, aquí hablaremos desde la perspectiva de género femenino conscientes que las desigualdades, inequidades y exclusiones también se presentan al interior de este colectivo; el cual tradicionalmente ha reproducido internamente la hegemonía de las mujeres blancas. Esta situación también ha contribuido para que socialmente existan miradas, ideas, visiones, consideraciones y tratamientos superiores hacia las mujeres blancas. Si hay algo común a todas las mujeres es su condición sexual y de pertenecer al grupo de los excluidos, dominados y oprimidos; pero desde lo social y lo étnico se presentan grandes diferencias en detrimento de la condición de ser mujer indí-

gena y ser mujer negra. Este trabajo está centrado sobre las mujeres negras con el fin de contribuir a su visibilización, esperamos poder hacer algo similar con las mujeres blancas, indígenas y población LGTBI desde su propia peculiaridad histórica y social.

INTRODUCCIÓN

La vida de Isabella es la suma y síntesis de la experiencia de vida de muchas mujeres negras esclavizadas en cualquier parte del Nuevo Mundo durante aquel periodo, e inclusive más allá del mismo. Solo que Isabella se irguió, dijo lo que tenía que decir, e hizo del resto de su vida algo útil para la humanidad y especialmente para un sector de la misma: las mujeres, y las mujeres negras. Ella trajo a colación un problema que estaba latente, que la sociedad se negaba a descubrirlo y abordarlo: la discusión sobre género y etnia. Muchas de las mujeres negras todavía deambulan sin encontrar la ruta, sin cuestionarse, sin interpelar a la sociedad desde un perspectiva histórica, sociológica, política y antropológica para encontrar respuestas al papel que les fue asignado; y por tanto asumen pasivamente la exclusión, la marginación, la explotación, la violación, la violencia de todo tipo, y la victimización padecida porque consideran todo esto como un hecho "normal", que siempre ha sido así, y por tanto no vale la pena intentar cambiarlo.

La historia de Isabella es la historia de una vida de inconformidad, de lucha y sacrificio por lograr abrir espacios sociales para las mujeres, y para las mujeres negras. Isabella no figura entre las precursoras del movimiento feminista debido a su condición de mujer negra, porque estos estudios han estado dominados por cierta hegemonía de mujeres blancas. Ella soñó que era posible el empoderamiento social, político y económico de las mujeres negras antes que muchas feministas blancas, indígenas y negras pensaran extender su lucha por los derechos de las mujeres negras. Por las razones anteriores hemos escogido la pequeña gran historia de su vida, y especialmente la intervención suya en un una reunión sobre mujeres realizada en 1851 como introducción a nuestro trabajo. Conozcamos este gran incidente a través de un testigo de la época.

¿ACASO NO SOY UNA MUJER?: ISABELLA BOMEFREE (SOJOURNER TRUTH) (1797-1886)

Figura N° 1
Retrato de Isabella Bomefree

Nació como Isabella Bomefree (convertido en Baumfree más tarde) en 1797 en Ulster County, Estado de Nueva York, en el seno de una familia de esclavos con 13 hijos. Sin embargo no pudo convivir con sus hermanos puesto que todos fueron vendidos como esclavos a muy corta edad, al igual que ella. Los amos de sus padres eran la familia Hardenbergh, en su vida Isabella tuvo 5 dueños distintos hasta el 4 de julio de 1827, cuando la esclavitud se abolió en el Estado de Nueva York: en 1806 fue vendida a los Neeley (junto a un a rebaño de ovejas), por 100 dólares; en 1808 a los Shriver por 105 dólares; en 1810 a los Dumont por 300 dólares; en 1828 a los Van Wagener, quienes compraron a Isabella y a su hija Sophie para liberarlas.

Isabella habló solo holandés hasta que a los 11 años tuvo que aprender forzosamente inglés al ser vendida a un nuevo amo. Jamás se desprendió de su acento holandés y jamás aprendió a leer ni escribir en ninguno de los dos idiomas. En 1817 Isabella se casó con otro esclavo, llamado Thomas, con quien tuvo hijos. Dumont, su amo por aquel momento, no tenía ninguna intención de liberarla a pesar de la ley del Estado de Nueva York que pretendía abolir la esclavitud en el año 1827; Isabella huyó y encontró refugio en el matrimonio Van Wagener quienes la compraron para liberarla. Fue entonces cuando Isabella se metió de lleno en un mundo espiritual que le cambió la vida y desde ese momento Isabella aseguraba que podía comunicarse directamente con Dios. En esa misma época Isabella protagonizó otro

capítulo que la iba a hacer ganarse un nombre en la historia: fue la primera mujer negra en la historia de Estados Unidos en ganar un juicio a un hombre blanco. Llevó a juicio a un terrateniente blanco del Estado de Alabama por haber comprado ilegalmente a su hijo Peter, y sorprendentemente ganó el caso con la ayuda de un buen abogado.

Después de eso se mudó a la ciudad de Nueva York con su hijo Peter recién recuperado de la esclavitud, y se unió a Elijah Pierson, extraño personaje que se hacía pasar por profeta y que reunió a su alrededor a varias personas de características místicas y poseedoras de una fe extrema, como Isabella. Otro iluminado llamado Mathias se unió al grupo y juntos formaron una comunidad religiosa en la ciudad de Sing Sing en el suroeste de Nueva York, corría el año 1833. En esos años nuestra protagonista se vio envuelta en varios asuntos turbios, finalmente el mesías Mathias fue acusado del asesinato del Profeta Elijah Pierson, e Isabella fue acusada de cómplice. Los Folgers, otros miembros del grupo religioso, la acusaron de intentar envenenarlos. Fue declarada inocente en el caso del asesinato de Pierson y una vez más rompió barreras legales al convertirse en la primera mujer negra en poner un juicio por perjurio a personas blancas (los Folgers) y además ganarlo.

Isabella, después de esos encontronazos con la justicia, se vuelve a mudar a la gran ciudad y vive sirviendo en una casa acomodada. Su hijo Peter, después de una adolescencia tormentosa, se convierte en marino y marcha a trabajar en un barco ballenero. En 1843 Isabella decide que su misión en el mundo es predicar la palabra de Dios y decide dedicarse a esa tarea, al mismo tiempo que cambia su nombre por el de Sojourner Truth. Con la palabra de Dios como bandera Sojourner viajó por todo el este de Estados Unidos, sobreviviendo como podía hasta que decidió unirse a la Northampton Association, una comunidad del Estado de Massachussets fundada en las ideas de la igualdad y la libertad; ahí Sojourner conoció a otras figuras esenciales en la lucha por la igualdad, como Frederick Douglass. Eran tiempos donde el tema de la esclavitud estaba muy candente en los Estados Unidos, y la lucha se hacía necesaria pero muy complicada. Por eso hacían falta personas como Truth, quien durante las década de los cincuenta se dedicó a dar charlas y discursos contra la segregación. Viajó hacia el oeste del país donde conoció a muchas mujeres envueltas en la lucha a favor de los derechos de las mujeres y del abolicionismo. Entonces su lucha se duplicó: se dio cuenta que no solo lo tenía difícil por ser una antigua esclava de color si no también por ser mujer, ya que eso le impedía votar y participar en los cambios del país.

Uno de los discursos de Sojourner Truth más apreciados y recordados fue el que pronunció en 1851 en la Convención de Derechos de

las Mujeres en Akron, Ohio. Aunque no existe un registro de ese discurso, varios testimonios que lo escucharon han dejado sus impresiones en artículos, libros, etc. La frase "Ain't I a Woman" (¿Acaso no soy una mujer?) pronunciada por Truth en ese discurso se ha convertido en un lema para la lucha de los derechos de las mujeres. Uno de los testigos de esa convención lo transcribió años después de este modo:

> A esa convención acudieron varios ministros que no disimularon sus opiniones sobre la superioridad del hombre respecto a la mujer, despertando agitación entre las mujeres presentes. De repente, Sojourner se dirigió al estrado para hablar, y en su tono de voz fuerte y con ese peculiar acento que la caracterizaba habló: "Ese hombre dice que a las mujeres hay que ayudarlas a subir a los carruajes, y que hay que ayudarlas a pasar los charcos, y hay que cederles siempre el mejor puesto. A mí nadie me cede el mejor puesto. ¿Acaso no soy una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mis brazos! He labrado, he plantado y he cavado con mis propios brazos. Y ningún hombre me ayudó. ¿Acaso no soy una mujer? Puedo trabajar tanto como un hombre, y puedo comer tanto como un hombre (cuando consigo comida, claro) y he soportado también los latigazos. ¿Acaso no soy una mujer? He dado a luz a hijos y he visto cómo han sido vendidos como esclavos y cuando he gritado como una madre, solo Jesús me ha escuchado. ¿Acaso no soy una mujer?".

Las mujeres del público aplaudían y animaban a la ponente. Ella continuó:

> "Él habla de eso que tienen en la cabeza, ¿cómo lo llaman?". "Intelecto", contestó una de las mujeres del público. "Eso es, chica, eso es. ¿Qué tiene que ver el intelecto con los derechos de las mujeres o con los derechos de las personas de color? Si en mi copa cabe medio litro y en la tuya cabe solo un cuarto, ¿no me dejarías a mí tener mi copa medio llena? No tengáis miedo de que tomemos más derechos de los que nos tocan, cogeremos los derechos que quepan en nuestra copa. Ese hombre de ahí dice que las mujeres no podemos tener los mismos derechos que los hombres porque Cristo no era una mujer. ¿Y de dónde vino Cristo? Cristo vino de un Dios y una mujer, ¡ningún hombre tuvo nada que ver en su creación! Si la primera mujer que Dios creó fue capaz de poner el mundo patas arriba, todas estas mujeres juntas pueden ponerlo patas arriba y volverlo a poner en su lugar, así que ahora que os lo están pidiendo, hombres, será mejor que las dejéis hacerlo".

En esa misma década, Sojourner publicó una autobiografía que tuvo buena acogida. Ese libro y sus frecuentes y exitosos discursos a lo largo y ancho del país le ganaron una reputación y unas ganancias que ella invirtió en una casita en Battle Creek, Michigan. Durante los

años sesenta del siglo XIX, con ocasión de la Guerra Civil Americana, Sojourner visitó a las tropas para ofrecerles su apoyo, también consiguió reunirse con el presidente Abraham Lincoln en 1864 y trabajó en el Estado de Virginia ofreciendo sus consejos a esclavos negros recién liberados.

Después de la Guerra, Sojourner siguió luchando a favor de la integración de las personas de color. Muy significativo fue su trabajo en la ciudad de Washington, donde encabezó todo tipo de protestas después de romperse un brazo al caer de un tranvía del que fue arrojada por el propio conductor por ser negra. Siguió muy activa hasta casi los últimos momentos de su vida, cuando ya su salud se resintió y no le permitía seguir con ese ritmo de viajes y apariciones públicas. Se retiró a su casa de Battle Creek, donde murió el 26 de noviembre de 1886 con casi 90 años de edad.

MUJERES Y ESCLAVIZACIÓN

IMÁGENES SOBRE LA MUJER NEGRA

La organización de la sociedad es un reflejo de las imágenes que tienen los grupos sociales dominantes sobre el lugar que deben ocupar las personas en ella, el cual corresponde a las concepciones, prejuicios y estereotipos que previamente han sido elaborados durante mucho tiempo; ellos regularmente son presentados como naturales, permanentes e invariables para que la sociedad pueda mantenerse. Las sociedades latinoamericanas son herederas del Modo de Producción Colonial el cual estuvo conformado por una mezcla de servidumbre, esclavismo y capitalismo, cuyas ideas se formaron en Europa. En el caso colombiano primó en algunas zonas la esclavitud sustentada en mano de obra africana, y la esclavización se nutrió, al igual que el capitalismo, de ideas racistas para mantener la dominación y explotación de esta gente. Con esas ideas se ordenó jerárquicamente la sociedad colombiana atribuyéndole a determinadas "razas" un lugar en la sociedad de acuerdo a sus características, lógicamente que las "razas" consideradas inferiores le asignaron un lugar inferior.

Esta sociedad, basándose en el derecho de gentes, en la doctrina católica y en "teorías seudocientíficas", otorgó un lugar y estatus tanto a los hombres como a las mujeres negras, estas últimas también se diferenciaban si eran libres o esclavizadas. Las mujeres negras esclavizadas se encontraban totalmente desposeídas, sin el amparo de ningún derecho, no podían heredar, tampoco recibir dotes, mucho menos ser dueñas de alguna propiedad e inclusive ni de su propio cuerpo pues el vientre, una parte muy importante de su cuerpo, le pertenecía al amo; cuya propiedad ellas recuperaron a partir de 1821 con la expedición de la "Ley de libertad de vientres o de partos".

Durante la esclavización las imágenes sobre las africanas, y sus hijas, connotaban varios aspectos que conformaban o hacían parte de su identidad: mujer, mujer negra y mujer esclava. El derecho las convirtió en objetos, cosas, en bienes muebles, propiedad de una persona. En esa sociedad frecuentemente estaban destinadas a los oficios domésticos, aunque la gran mayoría eran ocupadas en las minas y las haciendas. Ellas no solo fueron utilizadas como productoras sino como reproductoras de una mano de obra gratis para el amo. Esto dio origen a la "racialización" del sexo y a la sexualización de la "raza" donde los estereotipos elaborados hicieron del cuerpo de la mujer negra un objeto de placer, razón por la cual eran continuamente abusadas por los hombres blancos, y así la sociedad se fue llenando lentamente de mulatos[1] porque el mulataje se daba con frecuencia en el vientre de la mujer negra y no en el de la mujer blanca. Para esta última la virginidad, la pureza y la castidad hacían parte del honor de la familia; en cambio la mujer negra era vista como la desviación del amor, la liberalidad sexual y el desenfreno pasional, para ella no existían consideraciones morales.

Por lo anterior debemos considerar la esclavización también desde el punto de vista de la violencia y la violación sexual ejercida contra las mujeres negras porque donde haya existido o exista una sociedad con "jerarquía social y esa jerarquía tiene dimensiones racializadas (es decir, que se juega con imágenes y discursos raciales y se constituyen y se reproducen identidades raciales), una técnica común en la dominación es el control sobre la sexualidad y el sexo: sea por medio del abuso sexual (por ejemplo, la violación), sea por el control sobre las relaciones sexuales y el comportamiento sexual, sea por medio de la cosificación y fetichización del subalterno en términos sexuales (como objeto del deseo y la repugnancia). De ahí sigue la racialización del sexo" (Wade, 2008: 41). En la sociedad esclavista los hombres blancos ejercieron un control sobre el sexo, bien imponiendo barreras morales y sociales para impedir las uniones interétnicas, o bien porque tuvieron un dominio sobre las mujeres negras con lo cual disponían de ellas. Ese poder creó unas imágenes o estereotipos atribuibles a dichas mujeres por su condición étnica, es lo que llamamos racialización de la sexualidad.

A continuación presentamos algunos ejemplos sobre el destino de las mujeres negras durante la esclavización producto de las imágenes que fueron elaboradas sobre ellas.

---

1 Término surgido durante la esclavización para referirse a los hijos de blancos con negras. Es una extensión de lo que sucedía entre el caballo y la burra cuyo resultado era el mulo.

NAY (FELICIANA): EL AMA DE CASA

"Cuando sea grande quiero trabajar en el servicio doméstico como mi mamá."
Sueños de una niña esclava[2]

Más allá de toda consideración que pone el énfasis en la importancia de la mano de obra masculina esclavizada para el funcionamiento del régimen el estudio detenido, pormenorizado y de casos demuestra que sin la mujer negra esclavizada, en tanto productora y reproductora, el sistema esclavista tampoco se hubiera desarrollado. Como productora trabajó junto a los hombres en las minas y haciendas de la Nueva Granada, igual como lo hizo en oficios "exclusivos y especializados" dentro de "la casa grande" donde atendió la cocina, la mesa, la alcoba y los hijos de los amos.

El cuidado de la cocina requería un alto conocimiento en cuanto a la mezcla de condimentos y alimentos para producir agradables olores, colores y sabores en las narices, los ojos y los paladares blancos que pudieran despertar el apetito; esta labor era ejecutada por manos negras muy expertas que produjeran un "toque" singular capaz de cautivar a los amos. Además, la cocina de "la casa grande" solo se le podía confiar a mujeres aseadas, dóciles y leales, porque la vida del amo y de su familia podía depender de esas manos negras; pues perfectamente como actitud de rebeldía y venganza podían resultar envenenados. Valga la pena anotar que esta mano de obra especializada permanecía mucho tiempo en las familias, frecuentemente hasta la muerte, porque en ellos, además de la confianza, se había invertido tiempo y dedicación para "formarlos" en buenos modales, obediencia, respeto, cuidado y atención.

Para fijarnos una idea e ilustrar el servicio doméstico describamos una casa de un esclavizador de la época muy ligado al Chocó[3]. Se trata del esclavizador George Henry Isaacs, padre de Jorge Isaacs Ferrer, cuyo número de sirvientes domésticos en su familia era considerable y la atención de la cocina estaba confiada a varias mujeres bajo la dirección de la esclavizada Marta. El comedor de la casa era atendido por diversos esclavizados, en una ocasión Jorge Isaacs Ferrer cuenta que "concluida la cena, los esclavos levantaron los manteles; uno de ellos rezó el padrenuestro, y sus amos completamos la oración" (Isaacs, 2001: 10). Lo cual deja ver que se trataba de un número plural y

2 Expresión anónima que sintetizaba las aspiraciones de una niña durante la esclavización.

3 También puede verse en Palacios, 1995.

que estos tenían un avanzado grado de catequización para dominar ciertos rezos cristianos. De todo el servicio doméstico que acompañó a la familia Isaacs Ferrer, durante su existencia, sobresalen algunos de ellos como el esclavizado Pedro, las esclavizadas Estefana, Feliciana (Nay) y su hijo Juan Ángel, e igualmente Lorenzo.

De todos ellos, sin lugar a dudas, Nay (Feliciana) desde el momento que llegó a aquella familia empezó a ocupar un lugar sobresaliente, que le duró hasta después de su muerte. Jorge Isaacs, refiriéndose a Juan Ángel, hijo de Nay, dice: "Feliciana, su madre, había desempeñado en la familia funciones de aya y disfrutado de todas las consideraciones de tal, procuró siempre hacer de su hijo un buen paje para mí. Mas fuera del servicio de mesa y de cámara y de su habilidad para preparar café, en lo demás era desmañado y bisoño" (Isaacs, 2001: 67). Feliciana llegó a esa familia para atender los niños de la casa, especialmente a María, quien era huérfana, y a Jorge y sus hermanos; toda su vida la consumió en el desempeño de sus funciones. Ella, junto a su hijo, al esclavizado Pedro y a Estefana, había acompañado esta familia desde su conformación en Quibdó y con ella se trasladó a Cali. Su hijo Juan Ángel creció dentro de esa familia, pues era un niño de brazos cuando don George Isaacs la compró en las bocas del Atrato; el destino de aquel niño sería también el servicio doméstico por lo cual su madre se empeñaba en hacer de él un buen paje de los muchos que existían en aquella casa, pues es muy frecuente la referencia a estos.

Estefana era una esclavizada propiedad de don George Isaacs la cual figuró en la lista de esclavizados que este señor le dio como dote a su esposa doña Manuela Ferrer Scarpeta a poco de verificarse el matrimonio; además en aquella dote figuraba una negra llamada María, una negrita llamada Isabel, un negrito llamado José Joaquín (Notaría Primera de Quibdó. Libro de registros de 1828, f 45rv). Estefana, al parecer, fue la única de este grupo que entro al servicio doméstico; sobre ella Jorge Isaacs nos da más información al manifestar que "era Estefana una negra de doce años, hija de esclavos nuestros: su índole y belleza la hacían simpática para todos. Tenía un afecto fanático por su señorita María, la cual se esmeraba en hacerla vestir graciosamente" (Isaacs, 2001: 92). Aquella grácil niña negra esclavizada tuvo empatía con la otra niña blanca de la casa, María, con quien seguramente jugaban, y se prodigaban afecto; además María se preocupaba por su buena apariencia.

Por último, la casa Isaacs Ferrer era administrada por un hijo de negra y blanco, un mulato, que por su condición étnica gozaba de una posición privilegiada donde siendo esclavizado lo consideraban como si no lo fuera. De él se decía que "Lorenzo no era esclavo. Compañero fiel de mi padre en los viajes frecuentes que este hizo durante su vida

comercial, era amado por toda la familia y gozaba en casa fueros de mayordomo y consideraciones de amigo" (Isaacs, 2001: 216).

Finalmente, las casas de los amos siempre estuvieron concurridas por personas negras, y de acuerdo a su condición económica así mismo era el número de esclavizados dedicados al servicio doméstico, a mayor capacidad económica mayor número de sirvientes, quienes usualmente estaban bien vestidos para demostrar a los visitantes su estatus porque ello constituía una exhibición, ostentación y manifestación pública de su riqueza. Lo que nos permite considerar que los esclavizados domésticos eran una extensión más del lujo y boato que adornaban las casas de los amos, y del poder que estos tenían. Regularmente hombres y mujeres esclavizadas hacían parte de aquel séquito, pero eran ellas quienes realizaban oficios más especializados y se ganaban la confianza de la casa; donde la jornada de trabajo era más larga que la de las minas y las haciendas, con un tiempo de descanso menor. El trabajo que ellas realizaban no era un trabajo para mujeres, era un trabajo para esclavizadas.

AGUSTINA: EL ABUSO SEXUAL

Las mujeres negras en el imaginario europeo encarnaban el pecado, la liberalidad sexual, la conducta desviante, la pasión sin límites que deleitaba y atraía a los hombres blancos, quienes las hicieron objeto de placer y en muchos ocasiones las lanzaron a la prostitución, y como estaban en el último peldaño de la estratificación socio-racial sobre ellas no se ejerció un efectivo control al igual que en las mujeres blancas. Para estas últimas la moral, el honor y la virginidad eran determinantes para lograr un matrimonio, porque cuando se sabía que una de estas jóvenes no era pura, casta, y virgen sus posibilidades matrimoniales disminuían. Yessica Spicker al estudiar estas situaciones afirma que "la mujer negra estuvo sometida a presiones demográficas que en algunos casos llevaron al blanco a abusar del cuerpo femenino de su propiedad de manera indiscriminada. Por un lado, estaban la moral y las leyes de los españoles y por el otro la realidad vivida por los esclavos" (Spicker Morales, 1998: 145). Esa realidad implicaba la condición de dominadas, de cosificadas, que llevaban frecuentemente a los amos blancos a abusar sexualmente de las esclavizadas. Nada importaban las prohibiciones cuando las pasiones demostraban ser más fuertes que las razones de índole moral, legal o social.

Cuando de los abusos sexuales resultaban hijos los hombres blancos y mestizos procuraban a toda costa, y valiéndose de muchos medios, mantener oculta la paternidad fruto del pecado. Ellos, en ocasiones, se llevaban a la tumba el secreto de las relaciones "ilíci-

tas" con sus esclavizadas para guardar el honor y la vergüenza social; pero el color de la piel de sus hijos no lo podían esconder, y tarde o temprano ese secreto a voces terminaba siendo público. Así ocurrió con don Felipe Pontero, quien creyó llevarse a la tumba el resultado de sus relaciones clandestinas, pero su madre doña Ana María de la Cuesta dijo que "… se les otorgue carta de libertad la mulatica llamada Melchora, y Rosalia, mis esclavas por ser estas hijas naturales del citado mi hijo don Felipe Pontero"[4]. Estas situaciones fueron muy frecuentes porque alejados en aquellos distritos mineros, rodeados de mujeres negras, tal vez los mineros y dueños de minas estaban "expuestos" a "caer en la tentación" al observar los gráciles cuerpos semidesnudos de estas laboriosas mujeres y cobijados por la oscuridad cómplice de la noche se deslizaban hacia el dormitorio de ellas sin hacer el menor ruido para abusarlas sexualmente. Igualmente expuestas a las tentaciones de los amos estuvieron las esclavizadas del servicio doméstico, a quienes los hijos de los amos, y estos mismos, las violaban en repetidas ocasiones.

Frecuentemente la mancha del pecado intentaba ser borrada, bien recurriendo al infanticidio o al aborto, para eliminar la "mácula africana" que no debía ser introducida en las familias blancas. Un caso de aborto muy sonado, naciendo la criatura muerta, se registró en Tadó (Chocó) el cual motivó el seguimiento de un juicio cuando la esclavizada, que había sido abusada sexualmente en repetidas ocasiones, tuvo la valentía de denunciar la agresión. A partir del trabajo realizado por Yessica Spicker lo presentamos a continuación:

> El día trece del mes de octubre de 1788 hacia las nueve de la noche, se presentó en la casa del señor Corregidor Don Manuel de Sanclemente una negra de Don Joaquín de la Flor pidiéndole que por amor a Dios y en mérito a la justicia la amparase. La esclava Agustina, de treinta años, temía por su vida debido al excesivo castigo que acababa de recibir de manos de su amo Don Joaquín. Este la había amenazado con volverla a castigar a pesar de haberla mandado a la casa de Patricia Salinas para ser curada por sus heridas de un anterior castigo. Al ser cuestionada la esclava por la causa o motivo del castigo respondió que eran los celos que tenía su amo de un esclavo suyo llamado Juan de Dios. Luego se le preguntó qué razón tenía su amo para celarla y confesó que había mantenido con él una ilícita amistad de la cual se hallaba embarazada. Inmediatamente, el Señor Corregidor mandó que se reconociera la negra y le encontraran llagas desde la punta de las nalgas hasta las corvas y llena de cicatrices. Según la esclava el fin primario

4 Ver testamento de doña Ana María de la Cuesta, Cláusula 18, en Mosquera Mosquera, 1997: 57.

> de los castigos era el que abortase el hijo que esperaba para que no se verificara a la hora del parto que la criatura era de Don Joaquín.

Se prosiguió a interrogar a Don Joaquín de la Flor quien respondió que era cierto que había tenido que ver con la negra pero que el hijo que la esclava esperaba no era suyo y que el castigo que le había dado era porque sabía que la negra andaba diciendo que estaba embarazada de su amo:

> … miren que infame negra, Señores, es cierto que he tenido que ver con la negra, pero el hijo no es mío y que las amenazas que le había hecho en la casa de la Patricia, eran por el mismo motivo, porque sabía andaba diciendo esto mismo contra su honor […] esta negra me ha desacreditado diciendo que pierde la cabeza si no es el hijo mío, vayan ustedes y examinen…

El doce de mayo de 1796, en el pueblo de Tadó y siguiendo las diligencias de la investigación, se recibió la declaración de la esclava Agustina. La esclava relata cómo fue depositada en la Real Cárcel luego de que su amo la hirió con múltiples azotes, allí fue curada por la mujer Patricia Salinas:

> … preguntada que diga por qué la castigó su amo, que estaba su amo con ella en comercio carnal de cuyas resultas estaba embarazada como lo declaró entonces y lo ratifica ahora tuvo celos del negro esclavo y por esto y no por otra cosa se la castigó… que estando ella ya en las últimas horas de su preñez y dándole a la declarante un dolor fuerte no estando en su casa su amo cuando este vino; como por causa de estar la declarante rendida no estaba la comida le mandó a un esclavo que tiene llamado Tomás que la levantase a castigo como lo verificó y que con el dolor y el castigo se levantó a componerle la comida…

A pocos días de este incidente le sobrevino el aborto. Agustina parió un hijo muerto en la casa de su amo con la asistencia de Patricia Salinas y la negra Prudencia Inostroza. Estas dos mujeres fueron llamadas por Don Joaquín para que asistieran como parteras a la negra Agustina.

> … que a pocos días arrojó su criatura muerta en la casa de su mismo amo asistiéndole al parto la negra Prudencia y la mujer Patricia… que su criatura tiene entendido que se hizo un hoyo debajo de la casa donde parió y allí se enterró…
> Tanto Patricia como Prudencia declararon que el hijo de Agustina era blanco y que no nació a tiempo pues le faltó un mes y medio para completar el ciclo de su embarazo. Después de la recuperación del parto, Agustina fue vendida por su amo a Doña María Manuela Murillo en

> trescientos cincuenta patacones. A consecuencia de este proceso, se le llama la atención a Don Joaquín de la Flor para que en lo sucesivo se abstenga de corregir a sus esclavos con el rigor que aparece en el proceso. Se le condena a todos los costos que este ocasionó. (Spicker Morales, 1998: 143-145)

El amo, Joaquín de la Flor, reconoce que ha tenido con la esclavizada Agustina "comercio carnal"; es decir, relaciones "ilícitas", pero niega la paternidad del hijo esperado por ella. Esas relaciones no fueron producto de la voluntad de Agustina; pues ella tenía amores con otro hombre de su condición del cual el amo estaba celoso, fueron violaciones, abusos sexuales, llevadas a cabo por el amo aprovechando la condición social, racial y jurídica de la esclavizada que la equiparaba a otra de sus propiedades con las cuales podía hacer lo que quisiera. En el juicio no está en discusión el abuso sexual sino la forma de salvar el honor, la dignidad y la honra del hombre blanco porque la mujer negra no tenía ninguna. Finalmente, don Joaquín de la Flor es condenado a pagar los costos del juicio, los cuales se redujeron a papelería, tinta y honorarios; pero jamás fue castigado por el daño causado así como tampoco a reparar a la víctima.

ANTONIA RITA: AMANTES, CONCUBINAS Y COMPAÑERAS

"Mejor de blanco moza, que de negro esposa"[5]

La sociedad esclavista se caracterizó, entre otras cosas, por estar edificada sobre una rígida pirámide "racial". En la base de aquella pirámide se encontraba la gente africana y sus descendientes con quienes un mulato, un blanco criollo o mestizo, y mucho menos un blanco europeo, estaban dispuestos a efectuar una unión matrimonial porque ese acto era considerado como una degradación debido a que "un matrimonio con un inferior racial significaba echar marcha atrás en el propósito de ascender en la escala de estratificación racial impuesta a todos. Para los mestizos un matrimonio de un hijo con un *mulato* era introducir en la familia el oprobio de las castas. Para los mulatos una unión con un negro era acentuar la mácula de su origen: la infamia de la esclavitud" (Rodríguez, 1997: 176). Por esta consideración el sistema matrimonial entrañaba un rechazo a la gente afrodescendiente por parte de los demás grupos étnicos, lo que a la larga pudo generar en la gente negra así mismo el sentimiento de huida. Como a menudo las celebraciones

5 La folcloróloga Madolia de Diego me hizo saber que este fue un refrán muy extendido en Quibdó durante la segunda mitad del siglo XX.

matrimoniales abrían las puertas a la riqueza, a los cargos públicos y al aprecio social, las personas de piel negra, o que tuvieran orígenes en ellas, fueron marginadas, excluidas, sometidas al ostracismo.

En esta sociedad, como se puede entender, el color de la piel se convirtió en rechazo si era oscuro, y el blanco fue el ideal pretendido. Para Pablo Rodríguez "el carácter de estratificación racial de esta sociedad condujo a que las uniones legítimas se dieran en forma férrea entre miembros de un mismo grupo. Era normal que un joven deseara contraer nupcias con alguien de su misma condición racial, o de una superior, pero jamás de una inferior" (Rodríguez, 1997: 159). Los prejuicios sociales y raciales pesaban más sobre las mujeres que sobre los hombres. Si para una mujer negra el "blanqueamiento" significaba una mejoría en sus hijos, para una mujer blanca o mestiza la afrodescendencia de sus hijos era un retroceso, un desmejoramiento, una vergüenza, una tragedia familiar que evitaban sucediera. A pesar de todas las barreras e impedimentos sociales siempre quedaban orificios por donde se filtraban los transgresores de las normas, hombres que olvidándose de los prejuicios socio-raciales, y dominados por las pasiones, vieron en las mujeres de piel negra un objeto sexual con quienes podían tener uniones ilegítimas, pasajeras, muy pocas veces estables. Ellas fueron las víctimas de los desenfrenados apetitos sexuales y de una sociedad que las empujaba a buscar hijos con un "superior racial" para "mejorar la raza".

En ocasiones, y como casos excepcionales, algunos hombres blancos se enamoraban "locamente", "perdidamente" de una mujer negra que la hacían su concubina, amante o compañera; pero siempre se cuidaban de los prejuicios, de no traspasar ciertas barreras, y nunca establecían con ellas un vínculo matrimonial. Ellas, con amor o por presión, aprovechaban esa condición como un mecanismo de ascenso socio-racial para sus hijos por medio del cual podían llegar a obtener la libertad. Una evidencia de estas situaciones se observó cuando don José María Gil se presentó al escribano interino de la Provincia de Citará y dijo:

> … que tiene una negra su propia esclava llamada Antonia Rita, soltera, en quien como hombre frágil ha tenido en la mencionada Antonia Rita su esclava, los hijos siguientes: Carmela, Teresa, Pedro, Francisco, y Nicolás, a quienes por no poder ser esclavos estos, ni su madre les da carta de ahorro y manumisión… (Notaría Primera de Quibdó. Escritura de libertad. Libro de 1820, f44v)

La "fragilidad" de aquel hombre lo llevó a tener cinco hijos con su esclavizada, lo cual no se trató de una relación ocasional e inestable,

sino de una compañera sentimental permanente por la cual fue frágil y transgredió las normas, los prejuicios socio-raciales, y su honor.

MARÍA CRISANTA: LA DEFENSA DE LOS HIJOS

Aceptando que los nombres pueden tener influencia en el destino de las personas diríamos que esta esclavizada desde su bautismo quedó signada para hacer algo grande en honor a sus nombres, porque ellos están relacionados con personalidades de la iglesia cristiana: María la madre de Cristo, el ejemplo de una mujer que sufrió por su hijo. Ella es la madre de la cristiandad. Crisanta es la forma femenina de Crisanto, que a la vez es una variable derivada de Cristo. María Crisanta es el ejemplo de las madres esclavizadas que se sacrificaron por la liberación de sus hijos, por rescatarlos de la esclavización y poder tenerlos en el hogar, bien es sabido, y como lo veremos más adelante, que los hijos de las esclavizadas le pertenecían a los amos. Ellos frecuentemente desintegraban "las familias" pues vendían separadamente a los hijos o a los padres y en ocasiones estos jamás se volvían a encontrar, se perdían para siempre. María Crisanta, consciente de ello, evitó que sus hijos corrieran esa suerte y por eso trabajó con mucha constancia hasta conseguir el dinero de su precio. Lo cual quedó testimoniado en la escritura de libertad, la que reproducimos parcialmente:

> En el pueblo de San Francisco de Quibdó, capital de la provincia de Citará, a veintiocho de marzo de mil ochocientos ocho ante mí Don Dionicio de Villar, Teniente Gobernador y Corregidor de Naturales de este dicho pueblo, y de los testigos con quienes actúo por impedimento del único escribano pareció presente Don Francisco Javier de Conto, Corregidor de los Naturales del pueblo de Lloró, a quien certifico conozco: que como apoderado de Agustín Calvo, y en virtud de la misiva que se agrega y de su tenor el siguiente otorga: que da a nombre de su parte, carta de ahorro y libertad en forma a cinco piezas de esclavos madre e hijos llamados María Crisanta, Bernardino, José, Manuel e Isidro todos esclavos de dicha su parte y por el precio y cantidad de novecientos sesenta pesos de plata que confiesa tener recibidos su parte en dinero de manos de la referida María Crisanta,… y desde hoy en adelante se desapodera desiste quita y aparta del derecho de acción, posesión, propiedad, de dominio y señorío que a dichos esclavos tenía adquirido su parte, y todo, a su nombre lo cede renuncia y traspasa a favor de los libertos, dándole como les da el poder irrevocable en su favor y causa propia como se requiere y es necesario para que traten y contraten, compren y vendan, parezcan en juicio, otorguen escrituras y testamentos, memorias, codicilos y poderes, y hagan todo cuanto una persona libre y no sujeta a servidumbre pudiera hacer, usando en todo de su libre y espontánea voluntad… (Notaría Primera de Quibdó. Escritura de libertad. Libro de registros de 1813, ff 28rv-30r)

Esta proeza permite apreciar a María Crisanta como una mujer valiente, luchadora, trabajadora, inconforme, que no se resignó ni doblegó ante la esclavización en defensa de su libertad y la de sus hijos. Demostró conocer el sistema y enfrentarlo por medios legales que le permitieran auto-rescatarse junto a su prole. En esta escritura no se menciona el nombre de su marido, tampoco el nombre del padre o de los padres de sus hijos, por tanto suponemos que se trataba de otra mujer negra responsable de su núcleo familiar, lo cual eleva más su sacrificio, su coraje, para tener un sueño y realizarlo. María Crisanta, por este hecho, no debió pasar desapercibida, ignorada e invisibilizada entre sus contemporáneas; seguramente se convirtió en un ejemplo a emular, en una expresión de liderazgo, que alentó a otras mujeres a seguir su camino obteniendo significativas victorias por los medios legales que el régimen concedía, y con ello contribuir a su debilitamiento y posterior derrumbe. María Crisanta, una vez conquistada la libertad de sus hijos, también adquirió la propiedad sobre ellos y debió luchar para mantener su familia unida y no perder jamás a sus criaturas.

Cuando las madres negras obtenían "la propiedad" de sus hijos los mantenían unidos a ellas; esto es lo que da origen a lo que llamamos "el no destete" donde los vínculos afectivos son tan fuertes que las madres negras nunca "destetan" a sus hijos. Es decir, nunca los sueltan, los retienen hasta adultos y en ocasiones asumen la crianza de los hijos de estos quienes son sus nietos; de esta manera empiezan a conformar una familia extensa donde en una misma casa conviven varias generaciones. Ese tipo de familia también es una estrategia para prestarse ayuda, colaboración, solidaridad, y así mitigar las necesidades.

LA NO FAMILIA DE LA FAMILIA ESCLAVIZADA

Empecemos puntualizando que la captura, la trata negrera y la esclavización cambiaron los roles de las mujeres negras en África como en América. En el continente de origen ellas estaban integradas a los procesos de producción agrícola, especialmente. Con la captura y la trata, que privilegiaron a los hombres, ellas tuvieron que hacer frente de unos hogares que perdieron a los maridos y hombres jóvenes; en consecuencia se responsabilizaron de los niños y los ancianos. Ellas, en los comienzos de la esclavización en el Nuevo Mundo, fueron traídas en proporción menor que los hombres, pero pronto esa proporcionalidad aumentó por razones económicas: a los esclavizadores les resultaba más barato obtener esclavizados criollos[6] que comprar bozales[7].

6 Para referirse a los esclavizados nacidos en América y que no tuvieron un contacto directo con la cultura africana. Su precio era más barato que el de los bozales.

7 Referido a los esclavizados nacidos en África y que llegaron en calidad de prisioneros. Ellos tuvieron contacto directo con la cultura de origen cuyos rasgos conser-

Rápidamente las mujeres negras empezaron a ser valoradas no solo como productoras sino como reproductoras, y por tanto el derecho le arrebató la propiedad de sus vientres. Se trajeron a colación leyes de la antigüedad basadas en el principio esbozado por Santo Tomás quien había sentenciado que:

> […] el vientre de la mujer tenía la misma relación con la simiente del hombre que una parcela de la tierra con un sembrador; de ahí que el dueño de una mujer, como el dueño de la tierra, tenía derecho a toda la producción. (Brion Davis, 1996: 93)

Como consecuencia de esta disposición el esclavizador no solo era dueño de la esclavizada sino también de su "producción"; es decir, de sus crías o hijos, los cuales no le pertenecían a ella. Esto conllevó a que las esclavizadas fueran valoradas como reproductoras induciéndolas a tener altas tasas de natalidad, las cuales representaron un crecimiento natural de la población esclavizada a su vez que un decrecimiento de la importación de bozales por resultar ser más costosos y un riesgo en dicha inversión. De esta manera las minas, las haciendas, y las plantaciones del Nuevo Mundo, se convirtieron en productoras de esclavizados "in situ", inclusive en algunas partes y épocas se llegó a la superpoblación permitiendo la exportación o ventas a otros sitios, dando origen una trata interna. Todo ello redundó en mayores beneficios económicos para los esclavizadores porque la esclavización planteaba el problema de la reposición de la mano de obra. Esta tenía un límite dado por la edad, los accidentes de trabajo, las enfermedades, e inclusive la muerte, que afectaban negativamente su capacidad de producir y por tanto las ganancias de los amos.

Esta situación no fue ajena a las minas del Chocó porque en esta región para satisfacer las necesidades internas de cada mina estas fueron convertidas en "criaderos" de esclavizados, quienes a través de la reproducción natural mantenían una reserva laboral para reemplazar la mano de obra que se le iba dando de baja, e inclusive poder tener un excedente comercializable que se le podía vincular a una Trata Negrera exterior. Por ejemplo en 1812 el esclavizador don Melchor de Barona y Betancourt despachó desde Quibdó hacia Paita (Perú) un cargamento de 50 esclavizados para ser vendidos allá, aduciendo que en esa región se pagaban a mejor precio (Mosquera Mosquera, 2004: 190-192). Por razones de orden económico los esclavizados fueron "obligados" a reproducirse, a constituir "familias".

---

vaban bajo las difíciles condiciones de la esclavización. Tenían un precio más alto y representaban una inversión riesgosa para los amos porque ellos no abandonaban el sueño de la libertad.

El hecho de la mujer esclavizada ser valorada como productora y "reproductora" lo podemos inferir al realizar un análisis de la población esclavizada existente en las minas del Chocó en 1759, según el censo de minas esclavos realizado en ese año[8]. Para ello hemos tomado una muestra de 15 minas, de un total de 56, cuya población de esclavizados útiles supera el número de cien. Solo en un caso, observado en la mina del Playón, en la provincia de Nóvita y cuyo propietario era don Salvador Gómez de la Espriella el número de mujeres esclavizadas útiles superaba el número de esclavizados, 218 contra 146. En todas las demás minas las esclavizadas representaban aproximadamente la mitad del número de hombres existentes, lo cual demuestra que la esclavización retenía más a los hombres que a las mujeres; pero a su vez demuestra que esa proporción era suficiente para mantener una alta tasa de muleques, o sea niños que por su corta edad no son una mano de obra productiva, constituyen la reserva laboral. Nótese que en casi todas las minas los muleques superan la población de mujeres esclavizadas, y en algunos casos inclusive sobrepasan el número de hombres. Esta población, al margen de otras consideraciones, podía convertirse en una carga negativa para el rendimiento de las minas porque como ellos eran "propiedad" de los amos estos debían incurrir en algunos gastos para su alimentación. Por esta razón cuando se expidió la ley de libertad de vientres o de partos en 1821 se incluyeron tres artículos que mantenían a los menores de 18 años en condición de esclavizados por los gastos que los amos habían incurrido, y quienes los fueran a libertar tenían que indemnizar a los amos[9]. En la siguiente tabla se puede observar la muestra en mención:

8 Archivo General de la Nación, Fondo Negros y Esclavos, Censo de minas y esclavos realizado en las provincias del Chocó en 1759.

9 Ver artículos 2°, 3° y 4° de la ley de libertad de vientres expedida en 1821.

Tabla N° 1

Nombre de la mina	Propietario	Esclavos útiles		Muleques	Total
		Hombres	Mujeres		
Cértegui	Francisco Trespala	47	37	41	125
San José de Doatá	José L. de Córdoba	61	39	108	208
El Salto	Francisco Gómez	57	27	63	192*
Indipurdú	José de la Cuesta	35	25	45	105
Ntra. Sra. del Rosario	Tomás Murillo	57	27	28	132
Playón	Salvador Gómez	146	218	203	567
Rosario	Francisca de Borja	44	25	35	104
San Ignacio de Sipí	Francisco Mondragón	30	25	65	120**
San Joaquín de Iró	Fco. Javier Mosquera	28	32	50	110
Santa Bárbara	Tomasa Gómez	98	68	103	269**
Santa Bárbara de Iró	Cristóbal Mosquera	61	47	71	179
Santa Rita de Iró	José Mosquera	33	31	69**	129**
Taparal y Quiadó	Colegio de Popayán	42	36	61	139
Tapeda	Ignacio Rentería	41	27	33	101
Tauchigadó	Miguel de la Cuesta	35	19	47	101

Notas:
* Están incluidos los inútiles por viejos.
** Contiene los esclavizados viejos y de chusma (muleques) sin especificar la cantidad.

Fuente: Notaría Primera de Quibdó.

Es probable que no todas las mujeres esclavizadas tuvieran una "familia" conformada, o que tuvieran hijos; el censo no nos permite ver esa información porque se trató básicamente de contabilizar los esclavizados, no de hacer un inventario de "familias esclavizadas". Esta información empieza a emerger al revisar otros documentos como cartas de compra-venta o testamentos, en donde nos encontramos con el inventario de los bienes de los esclavizadores y entre ellos figuran las "familias de los esclavizados". Por ejemplo, cuando el ciudadano Pedro Eduardo Córdoba dio en hipoteca al ciudadano Eduardo Coutin algunos bienes como son "las personas siguientes que son sus esclavos nombrados Pedro Pablo, Dolores, Ana Ignacia, Antonio José y una vaca con su ternero…" (Notaría primera de Quibdó. Libro de registros de 1825, f 58r). Nótese que los esclavizados y los animales están equiparados en el mismo estatus de cosas enajenables, cambiables. Quizá algunos de esos esclavizados y esclavizadas que estaban siendo objeto de una transacción dejaban tras de sí "su familia". Esta ruptura familiar fue la que se intentó evitar con la Real Cédula expedida el 31 de mayo de 1789, la que en su Artículo VII, sobre matrimonio de los

esclavos establecía: "Los dueños de los esclavos deberán evitar los tratos ilícitos de los dos sexos, fomentando los matrimonios, sin impedir el que se casen con los de otros dueños; en cuyo caso, si las haciendas estuvieran distantes, de modo que no puedan cumplir los consortes con el fin del matrimonio, seguirá la mujer al marido, comprándola el dueño de este a justa tasación de peritos nombrados por las partes […] si el dueño del marido no se conviene en la compra, tendrá la misma acción el que lo fuere de la mujer". Todo esto eran simples deseos, buenas intenciones, letra muerta, y se "obedece pero no se cumple", porque en estas regiones pesaban más los intereses de los amos que los mandatos del Rey. A falta de clero los amos no iban a impedir las uniones entre sus esclavizados si de ello obtenían ganancias; y no solo fomentaban los tratos "ilícitos" entre sus esclavizados sino que ellos mismos lo practicaban como lo hemos visto en los casos de don Joaquín de la Flor y su esclavizada Agustina, y de José María Gil con su esclavizada Antonia Rita; situaciones como esta eran muy frecuentes en las minas Chocó.

En los testamentos otorgados por los esclavizadores podemos apreciar una importante información sobre las "familias de los esclavizados", vamos a tomar uno de ellos en el entendido que no se trata de la cantidad de estos documentos sino del análisis e inferencias que se pueda hacer de los mismos[10]. Se trata del testamento de doña María Catalina Maturana, cuyos bienes fueron heredados por su esposo Francisco García y Ruiz, en dicho documento se relacionan las siguientes "familias de esclavizados":

> FAMILIAS: 1. Narciso, el capitán, su mujer Mariana, e hijos Benigno, Mariana Ignacia, Aniseto, y Manuel de la Concepción. 2. Vicente, mulato, su mujer Juana Gualberto, e hijos Manuel de la O., Antonio Cucufate, José Ciprian, Petrona, y Genaro. 3. Sebastián, fiscal, María Encarnación, su mujer, e hijos Francisco, Rufina, Saturnina, María Ignacia, Juliana, Faustina; Marcelino, Serapio, Facundo, Antolín y Rufino Cirilo hijos de Rufina; Simona hija de Saturnina; María Jacoba hija de María Ignacia; María Luciana, María Damiana y Fabián Canuto hijos de Juliana. 4. Fermín, herrero, María su mujer, e hijos Benito, Leocadia y Florencia. 5. María Mercenaria, viuda, e hijos Inocencio, María Mercenaria, Lorenzo, Francisco Antonio, Nicolás, Felipe Antonio, Santiago, Melchor, y María Ángela; Wenseslado hijo de María. 6. Felipe, su mujer María Magdalena e hijos José Trino, Ángel María, Francisco Javier y

10 Ver otros como Carlos Miguel de la Cuesta, Ana María de la Cuesta y Carlos María de Andrade en Mosquera Mosquera, 1997. Igualmente ver las familias de esclavizados en la transacción de bienes testamentarios de los herederos de don Joaquín Palomeque. Notaría Primera de Quibdó, Libro de Registros de 1814, Ff 126v-127rv.

> Clemente. 7. Nicolás, libre, Antonia, su mujer, liberta, sus hijos Toribio Antonio, libre, Salvador, y Juan Nicolás. 8. Juan Pablo, murió, Leonarda su mujer e hijos Eustaquio, Juan Bautista; y María Magdalena, su nieta. 9. Domingo Sabanero, Rosa su mujer e Hijos Matías, Florencio, María Ignacia, Juan, Bernardo, y Andrés Teodoro. 10. Catalina, viuda, sus hijos Pedro Ignacio, Dionisio, Ceferino, Carmela, Santiago, y Pedro Hilario quien murió. 11. Bartola, viuda, e hijos Rosalía, Fernando, e Isabel. 12. Josefita Mancilla, viuda, e hijas María Concepción, María Catalina y María Avelina; Lino, Manuel Encarnación, Jerónimo, y Eugenio, hijos de Concepción. José María Magdalena, María de la Cruz, y Felipe, hijos de Avelina. 13. Dionisio, María Joaquina, su mujer, e hijos Carlota, María Casilda, Joaquina, Victoria, Rosalía, y Cayetana. 14. María Candelaria, viuda, e hijas María del Carmen, y Cuilia. 15. Bruno, y Petrona su mujer. 16. Francisco Lupe, Lucía su mujer, e hijos José de la Cruz, y Pedro Nolasco. 17. Leonardo Antonio María de los Santos su mujer, e hijo Mariano. 18. Juan de la Rosa, María Petrona su mujer. 19. Florián, Juliana su mujer, e hijo Segundo. 20. Manuel María, María Dominga su mujer, e hijo Julián. 21. Fernando, viudo, e hijos María Antonia, Francisca de Paula y Pío Quinto. 22. Juana, viuda, e hijo Bernabé Antonio. SOLTERAS: Josefa Berrios, viuda; María Gregoria, y sus hijas Antonia y María Eugenia, y Álvaro Gabino hijo de Eugenia, e Indalecio y Florián Placido hijos de Antonia. 23. María Tecla e hijas María Águeda, Claudio, y Escolástica. 24. María Liberata e hijos Pedro Pablo, Bernardo, María Amalia, y Teodoro. 25. María Francisca, libre, e hijos Manuel Ascensión y María de Jesús Paula, e hijas Teresa de Jesús, libre, y María Casiana. 26. Gertrudis, e hijos Juan Bautista, y María Gervasio. 27. María Andrea, e hijos Juan Ignacio, Estanislao, y María Tomasa. 28. Rafaela, e hijas María Teresa, Manuela y Juana Eustacia. SOLTEROS: Joaquín, Gregorio, Manuel Antonio, Francisquito, Juan José de soldado pero esclavo, Ambrosio, Ramón, y José Nonato. (Testamento de María Catalina Maturana. Notaría Primera de Quibdó. Libro de registros de 1819. Reproducido en Mosquera Mosquera, 1997: 165-171)

Empecemos por resaltar que el número de esclavizados solteros es muy inferior al de esclavizadas; además, probablemente algunos de ellos son padres pero "sus hijos" se quedaron con las madres quienes deben pertenecer a otros amos. En contraste con las madres que se dicen solteras no es porque no tengan hijos sino porque ellas están al frente de su prole y el padre no está muerto, por cuanto no se especifica la calidad de viuda como se hace cuando efectivamente lo son. ¿Dónde están los padres de esos hijos? Debieron ser vendidos separando de este modo la "familia", y en ocasiones sin ninguna posibilidad de reencontrarse. De otro lado, si a partir de las teorizaciones actuales abordamos el análisis e interpretación de estas familias nos encontraríamos con todo tipo de categorías, desde la familia nuclear, incompleta, extensa, entre otras; donde estas dos últimas empiezan a

caracterizar a la familia de la gente negra[11]. Pero a partir del mismo análisis debe entenderse que los esclavizados y esclavizadas fueron "obligados" a constituir ese tipo de familia por las necesidades socioeconómicas de los esclavizadores.

Parte de lo anterior también se puede inferir al revisar los libros de registros de compra-venta de esclavizados existentes en la Notaría Primera de Quibdó, en ellos realizamos un seguimiento a las transacciones efectuadas donde se vendían familias esclavizadas.

Tabla N° 2
Compra-venta de familias esclavizadas

Marido	Mujer	Hijos	Valor	Año
Antonio	Victoria	—	760	1808
Pedro	—	Eulalia	580	1808
Juan	Brígida	Lucía, Miguel y Gregoria	1260	1808
—	Victoria	Martina	480	1808
Julián	Vicenta	José Andrés, Matías y Gregorio	1300	1800
—	María Ignacia	María, Juana	460	1808
Joaquín	Polonia	Juan	600	1810
Antonio	Micaela	—	600	1810
—	Andrea	Isidra	260	1812
Ciro	Josefa	Hermenegilda	850	1812
—	María Encarnación	José Andrés	400	1813
Crispín	Feliciana	—	600	1813
Tomás Romero	Francisca	—	375	1813
Juan Bautista	Jacinta	—	510	1814
Pedro	Juana	Silvestre, Pedro José y Marcelino	1000	1818
—	Manuela	Juan de la Cruz	280	1819
—	Dominga	Dionisia	400	1819
—	Gervasia	Jorge Matías	200	1821
—	Rufina	Manuel Sinforoso	250	1823
Manuel José	Petrona	Fabiana, Felipa, María y Ascensión	1150	1823
—	Bernardina	Juan Bautista	250	1823
—	Cecilia	Baltazar	272	1823

Fuente: Notaría Primera de Quibdó. Libros de registros de los años respectivos.

En esas familias el papel de la madre es importante en tanto cohesionadora del hogar porque los hijos seguían la suerte de las madres debido a que la figura del padre era a menudo ausente, distante. En

11 Sobre una interpretación de la familia afrocolombiana pueden consultarse trabajos como los de Virginia Gutiérrez de Pineda, Norman Witten, Nancy Motta, y Nina S. de Friedemann, entre otros.

cualquier análisis sobre la génesis de la familia de la gente negra debemos comprender que no es fácil intentar explicarla en una sociedad con categorías conceptuales que le eran totalmente extrañas, que en su momento eran inexistentes. En este caso la exposición sobre la "familia esclavizada" debe hacerse entendiendo una dualidad que suena contradictoria: su existencia en una sociedad en que ellos estaban por fuera de la sociedad, debido a que no eran personas, eran objetos parlantes, y su lugar estaba donde estaban las cosas. De este modo podemos afirmar que las "familias de los esclavizados" eran consanguíneas en el sentido de la progenie, pero jurídicamente sus hijos no les pertenecían; en muchos casos se rompían los conceptos de madres y padres (*mater* y *pater familias*) en el entendido de la jefatura, de la responsabilidad, del cumplimiento de los deberes, de la cohesión, e inclusive del afecto y el amor, para situarlos en el lugar de simples procreadores o reproductores. Las parejas de esclavizados procreaban hijos, constituían "familias", pero eran "familias para el amo" en cuanto estos podían disponer de ellas.

En la tabla anterior pudimos ver algunos casos donde los padres esclavizados estaban junto "a su familia", pero aquello era más bien la excepción y no la regla porque la mayoría de las compra-ventas de esclavizados, al igual que las cartas de libertad, eran más bien individual y no familiar. Haciendo un barrido en los libros existentes en la Notaría de Quibdó para observar las compra-ventas y las manumisiones en relación con el sexo pudimos observar lo siguiente:

Tabla N° 3

Compra-Venta		Libertad		
Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Año
23	19	9	7	1808
29	19	5	4	1810
17	11	3	3	1812
22	16	9	12	1813
25	18	13	9	1814
8	10	5	3	1816
11	13	6	14	1818
6	11	11	10	1819
3	5	10	7	1820
5	9	10	7	1821
8	2	4	6	1822
10	12	3	1	1823
Total	Total	Total	Total	
163	145	88	83	

Fuente: Notaría Primera de Quibdó. Libros de registros de los años respectivos.

De una primera lectura se desprende que al realizarse las ventas por sexos implicaba la separación de "las familias", y probablemente tanto los hombres como las mujeres se veían obligados a reconstruir o conformar otro núcleo familiar, dando origen a sucesivas "familias" en las cuales los hijos seguían más a la madre que al padre. De otro lado, la demanda por esclavizados y esclavizadas era casi simétrica con una ligera inclinación por ellos, sin duda se debía a que los esclavizados tenían un precio superior asociado a sus conocimientos, habilidades y resistencia. En el caso de las mujeres debió tratarse a su valoración productiva pero también reproductiva. El comportamiento en las cartas de libertad sorprende también la poca diferencia entre sexos, a menudo el incremento de la obtención de la libertad de la mujer se debió a la estrategia de que sus futuros hijos nacieran libres porque ellas lo eran. El sexo femenino dejaba de ser un interés de rentabilidad económica para el amo y se convertía en una maniobra para la libertad para los esclavizados.

EL SEXO FEMENINO DURANTE LA ESCLAVIZACIÓN

En términos generales las mujeres durante la esclavización estuvieron en un lugar inferior al de los hombres, pero si se trataba de mujeres blancas las consideraciones sociales eran diferentes frente a las mujeres negras. Para entender un poco esta situación dirijamos brevemente nuestra atención a la perspectiva de las mujeres en la educación, porque no fue lo mismo para ellos que para ellas; además, si ellas eran negras carecían de derechos y de espacios para su formación. En cambio si eran blancas la sociedad machista por lo menos las consideran personas que podían acceder a algún tipo reducido de educación. El modelo ideal de mujer fue extraído del santoral católico y se encarnó en la Virgen María, virgen antes del parto, en el parto y después del parto; lo cual reforzó la valoración de la virginidad en la mujer blanca y de la mujer-madre como destino natural femenino; por consiguiente el mundo de la mayoría de las mujeres blancas era la casa. La educación femenina en el hogar se reducía a coser, tejer, bordar, en algunos casos leer libros sagrados para imitar la vida de las madres-santas. Igualmente aprendían los oficios del hogar y a dirigir la economía doméstica, próximas al matrimonio venían los consejos de las abuelas, madres y madrinas acerca de cómo tratar al marido y otros secretos para que les fuera bien en el hogar. Las mujeres blancas pasaban gran parte del tiempo en estas casas-escuelas donde recibían aquel tipo de educación.

Muy pocas mujeres blancas tuvieron otro destino: el de ser santas-madres, es decir siervas de Dios. Para ello se enclaustraron en los

conventos donde recibieron la formación de monjas, estos centros eran casi inexistentes en la Nueva Granada, lo que al parecer hizo más difícil que mujeres blancas chocoanas accedieran a ellos.

Como las mujeres blancas eran personas con derechos podían acceder a tener alguna propiedad, regularmente antes de casarse recibían dotes por parte de los padres, el esposo o familiar. En otras ocasiones también recibían propiedades por vía de herencia, lo que les permitía entrar a la vida en condiciones económicas distintas frente a las mujeres negras. Ellas, con ese capital, estaban en capacidad de empezar una vida independiente o por lo menos acrecentar su fortuna. Estos casos los podemos evidenciar en algunas mujeres blancas que fueron prósperas esclavizadoras.

MUJERES BLANCAS ESCLAVIZADORAS

Doña María Catalina Maturana, vecina de esta Provincia de Citará, era la más rica de entre las mujeres blancas esclavizadoras a comienzos del siglo XIX. Su poder económico no solo estaba representado en el número de esclavizados sino en una valiosa suma de dinero y bienes que recibió en 1784 por herencia de su abuela doña María Francisca de Borja, de su madre doña Teresa de la Romaña, y de su tío don Jacinto de la Romaña, los cuales ascendieron a la nada despreciable suma de veintiún mil ochocientos veinte patacones (21.820)[12]. Esta fortuna debió pasar a manos de su esposo, el español Francisco García y Ruiz, con quien no dejó descendencia; él solo había aportado al matrimonio cuatro esclavizados.

Doña Nicolasa Becerra fue otra poderosa esclavizadora, fallecida el 23 de abril de 1809, cuyos bienes después de realizados los avalúos ascendieron a la suma de diecisiete mil cuatrocientos ochenta y dos pesos de plata (17.482); es decir, treinta y cuatro mil novecientos sesenta y cuatro patacones (34.964). Doña Nicolasa nombró como única y universal heredera a su madre doña Gertrudis Pacheco (Testamento e inventario de bienes de doña Nicolasa Becerra, 1810. Reproducido en Mosquera Mosquera, 1997: 91-119).

Junto a estas dos mujeres blancas esclavizadoras también pudimos ubicar a Rosa Bejarano, Gertrudis Polo y Ana María de la Cuesta, quienes seguramente eran damas acaudaladas; pues el número de esclavizados que poseían así lo sugieren. La primera poseía 45 esclavizados, 16 y la tercera 41[13].

---

12 Testamento de doña María Catalina Maturana. Cláusulas 5ª-10ª. Reproducido en Mosquera Mosquera, 1997.

13 Ver los respectivos testamentos en Mosquera Mosquera, 1997.

MUJERES NEGRAS ESCLAVIZADORAS

Los estudios sobre la esclavización han estado marcados por una perspectiva machista y masculinista, en ellos la referencia que domina es la del esclavizado, muy poco sobre la esclavizada. Como lo hemos visto, cuando a ella se dirigen regularmente la ubican en el contexto del servicio doméstico, bien sea en la cocina o como nana de leche; en otras ocasiones se le mira como el objeto de placer de los amos blancos quienes frecuentemente las violaban o convertían en objetos sexuales. Igualmente, se les atribuía como principal destino la procreación con el fin que los amos obtuvieran esclavizados gratis, pues el vientre de la mujer esclavizada no le pertenecía; solo en 1821 con la expedición de la ley de libertad de vientres o de partos ella pudo recuperar la propiedad de su cuerpo.

Aquella mirada empezó a cambiar cuando fuimos descubriendo, paralelamente a los testamentos de mujeres blancas esclavizadoras[14], la existencia de testamentos de mujeres afrodescendientes como propietarias de esclavizados. Lo primero que entendimos es que a pesar de los roles secundarios que los estudios del tema de la esclavización le han asignado a las mujeres, especialmente afrodescendientes, ellas traspasaron la barrera del mundo de los oficios domésticos y se lanzaron como decididas y fuertes esclavizadoras. En la actualidad pensar en ellas al frente de una cuadrilla de esclavizados ordenándolos y apurándolos en las tareas para mantenerlos disciplinados, nos cuesta todavía mucho trabajo; además de pensar cómo se comportaban aquellas mujeres que también eran madres y esposas. Si logramos entenderlas habremos comprendido en toda su extensión el concepto de "matronas" que entre los afrochocoanos es utilizado también para referirse a aquellas mujeres que en los trabajos físicos despliegan tanta fortaleza como los hombres.

La vida de la ex esclavizada Antonia Santos es una de aquellas historias que sintetizan la trayectoria de una mujer negra luchadora tras el sueño de la libertad, y de una vida mejor para ella y su prole. Antonia Santos, hija legítima de Juan de los Santos y de Juana María Córdoba, se casó con José María Córdoba con quien tuvo una niña que murió de tierna edad. Ella cuenta que antes del matrimonio "había parido cuatro hijos naturales llamados Ana Ignacia, José, y María Ángela, y Juan de la Cruz, de los que los dos primeros nacieron esclavos porque entonces lo era yo también: que después que yo me liberté, también liberté a María Ignacia; pero ella me ha pagado el

14 Testamentos de doña Catalina Maturana, doña Nicolasa Becerra, y doña Ana María de Córdoba, entre otras. Reproducido en Mosquera Mosquera, 1997: 91-119, 165-171, 199-204.

valor que yo di por ella: Que José murió esclavo dejando un hijo libre llamado José Eustaquio, que tengo yo en mi poder; y también dejó otro hijo en la esclava Isabel de la señora Teresa Mesa, y es de los comprendidos en la ley de manumisión llamado Ambrosio decláralo para que conste" (Testamento de Antonia Santos. Cláusula 3ª. Notaría Primera de Quibdó, Libro de registros de 1847, ff 141r-144r). Esta cláusula es una importante declaración en la cual podemos extraer gran parte de su vida y de su condición de mujer esclavizada. En primer lugar el número de partos, ella fue madre en cinco ocasiones, cuatro veces cuando era esclava. No tenemos información de quién fue o quiénes fueron los padres de esos "hijos naturales"; pero seguramente fueron hijos de varios padres no solo porque los amos estimulaban la alta frecuencia de partos en sus esclavizadas sino por la fragilidad de las mismas uniones entre esta gente. En segundo lugar, aparece la regla de que la condición de esclavitud en los niños se hereda por vía materna: "Hijo de mujer esclava nace esclavo e hijo de mujer libre nace libre". Ana Ignacia y José nacieron esclavos porque en ese tiempo ella también lo era. En tercer lugar, al ella libertarse de la esclavitud trabajó con mucha entrega y sacrificio para pagar el rescate de Ana Ignacia y José, logrando traerlos al mundo de la libertad. En cuarto lugar, siendo ella libre sabía que en adelante los hijos que tuvieran heredarían esa condición, razón por la cual María Ángela y Juan de la Cruz nacieron libres.

De otro lado, Antonia Santos no alcanzó a rescatar de la esclavitud a su hijo José, quien murió esclavo. Pero él dejó un hijo llamado José Eustaquio, el cual era libre porque seguramente su madre también lo era; recordemos que en la estrategia de la automanumisión los maridos primero libertaban a la mujer. José Eustaquio se encontraba en poder de su abuela María Antonia, conformando un tipo de familia muy frecuente entre la población afrodescendiente: la familia extensa incompleta, en la cual la madre ejerce como "cabeza de hogar". José había dejado otro hijo llamado Ambrosio, con la esclava Isabel, pero este era libre gracias a la ley de Libertad de vientres o de partos expedida en 1821; aquel niño se encontraba en poder de su madre.

Antonia Santos, quien ya había pagado el rescate de tres esclavizados, sus dos hijos y ella, se dispuso a comprar por cuotas un esclavizado para su servicio y explotación personal. Al parecer la señora María de la Cruz Vidal era una comerciante y tratante con quien ella se encontraba endeudada porque declara que "…soy deudora a la señora María Cruz Vidal por una parte veintitrés castellanos seis reales, por otra cuatro castellanos; y por otra diez castellanos resto de un esclavo que le compre llamado Gregorio, y doce reales de una botella de cloruro…" (Testamento de Antonia Santos. Cláusula 6ª. Libro de

registros de 1847, ff 141r-144r). En aquella época, en la cual el circulante monetario era escaso, el crédito fue una manera frecuente para adquirir bienes, y estos en ocasiones se pagaban en oro; de ahí la referencia a "castellanos" que hasta la actualidad es una medida utilizada de peso para pesar oro, un castellano es equivalente a 4,6 gramos. Pero también podía tratarse de pesos castellanos, en tanto nombre del numerario del Reino de Castilla.

Otro caso documentado fue el de María Francisca Mena, hija legítima de Manuel Mena y Teresa Viera, casada con José Torres en cuyo matrimonio procrearon los hijos siguientes: Gregoria, José Isidoro, José de los Santos, y Juan Benedicto; en ausencia de su esposo ella tuvo otro hijo llamado Manuel Salvador. Cuando ella contrajo matrimonio su esposo no introdujo capital alguno por tanto los bienes reportados son los que ella aportó. Entre estos se mencionan: un derecho, de tierras en los márgenes del río Atrato en el sitio de Tanguí a mano izquierda subiendo, y los esclavos María Santos Mena, Severina Mena, Dionisia Mena, Segundo Mena, Simona, Juana María y Ana María Amalia, estas tres son de vientres libres (Testamento de María Francisca Mena. Cláusulas 3ª, 4ª, 5ª y 6ª. Libro de registros de 1837, ff 41r-42v).

La existencia de mujeres afrodescendientes esclavizadoras no fue un caso único de la antigua provincia de Citará. En la misma gobernación del Cauca, y en su capital Popayán, se han encontrado situaciones análogas. Por ejemplo, Orián Jiménez Meneses y Edgardo Pérez Morales siguiendo las huellas de los testamentos de las personas negras libertas encontraron el de la parda libre Petrona Trujillo del Campo, manifestó tener "… por bienes míos una mulatica nombrada Brígida de edad de trece años y un negrito nombrado Juan Manuel de seis a siete años de edad, y una negrita nombrada Dominga de cosa de cinco años, todos tres mis esclavos como también otro negrito nombrado Manuel de pechos, todos hijos de la dicha negra Teresa…" (Testamento de Petrona Trujillo del Campo [parda libre]. Cláusula 7ª. Popayán, 14 de diciembre de 1763. Reproducido en Jiménez Meneses y Pérez Morales, 2013: 77). De igual manera Juana de Bonilla, negra libre, dijo: "… declaro por más mis bienes un negrito llamado Lucas y una mulatica llamada María Manuela, el primero de tres años entrado a cuatro y la mulatica de nueve meses…" (Testamento de Juana de Bonilla [negra libre]. Cláusula 6ª. Popayán, 14 de diciembre de 1775. Reproducido en Jiménez Meneses y Pérez Morales, 2013: 83).

Finalmente, las mujeres negras esclavizadoras tenían que cumplir los deberes de madres, más procurarse un capital propio el cual era a la vez familiar. Trabajadora del hogar cuyo trabajo, al igual que el de

las esclavizadas, no es reconocido, valorado y tampoco cuantificado. Las mujeres negras, bien fueran esclavizadas, esclavizadoras o libres, fueron excelentes trabajadoras que dirigieron y administraron las economías domésticas; polifacéticas encargadas de la alimentación, limpieza, cuidado de los niños, la ropa de los amos o de sus maridos.

BIBLIOGRAFÍA

Brion Davis, David 1996 *El problema de la esclavitud en la cultura occidental* (Bogotá: El Ancora editores / Ediciones Uniandes) p. 93.

Facio, Alda y Fries, Lorena 1997 *Género y derecho* (Santiago de Chile: La Morada).

Isaacs, Jorge 2001 *María* (Bogotá: Editorial Sol 90) p. 10.

Jiménez Meneses, Orián y Pérez Morales, Edgardo 2013 *Voces de esclavitud y libertad. Documentos y testimonios Colombia, 1701-1833* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca) p. 77.

Mosquera Mosquera, Sergio 1997 *Memorias de los últimos esclavizadores en Citará. Historia documental* (Medellín: Fondo Editorial de autores Chocoanos) p. 57.

Mosquera Mosquera, Sergio 2004 *Don Melchor de Barona y Betancourt y la esclavización en el Chocó* (Medellín: Alto Vuelo Comunicaciones) Serie Ma'Mawu, volumen 7, pp. 190-192.

Palacios, Eustaquio 1995 *El Alférez Real* (Bogotá: Ediciones Universales).

Rodríguez, Pablo 1997 *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada. Siglo XVIII* (Bogotá: Editorial Ariel) p. 176.

Spicker Morales, Jessica 1998 "El cuerpo femenino en cautiverio: aborto e infanticidio entre las esclavas de la Nueva Granada 1750-1810. El caso de Agustina" en Maya Restrepo, Luz Adriana (comp.) *Geografía humana de Colombia. Tomo IV. Los afrocolombianos* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica) p. 145.

Wade, Peter 2008 "Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Cali: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Valle / Taller Editorial Goth's Imágenes) p. 41.

PARTE SEGUNDA

CONOCIMIENTO PROPIO

CULTURA NEGRA Y AVASALLAMIENTO CULTURAL*

Amir Smith Córdoba

INTRODUCCIÓN

Las situaciones mismas de complejidad que envuelven a nuestras sociedades, las hace acreedoras de diagnósticos que se ajusten con más adecuado criterio a los nuevos tiempos, y el negro debe pasar a ser precisamente, uno de los más comprometidos dentro de ese mismo proceso de replanteamiento que debe apoyarse en África, continente dueño de un pasado orgánico con fundamentos propios y verificantes, que ingresa a la historia reciente como prodigioso testimonio de edades muy antiguas que se mezclan con los acontecimientos modernos de manera sorprendente, inclusive, para sus mismos naturales. El África que ahora se levanta en procura de africanizar sus decisiones, presenta un dramático espectáculo, muy semejante al que ofrecieron a Europa las naciones americanas al emanciparse. Claro está, la fórmula no es ni puede ser igual, hoy las condiciones son diferentes, agravadas por la lucha mundial de las fuerzas y presiones internacionales que mueven los intereses en el presente siglo. Esa incógnita cultural para el futuro de la historia, es lo que nos mueve a adelantar tareas concienzudas, donde el análisis sea el maestro orientador de

* Smith Córdoba, Amir 1980 *Cultura negra y avasallamiento cultural* (Bogotá: Centro para la Investigación de la Cultura Negra / Fundación Friedrich Naumann) pp. 13-34.

una realidad que sin ser ajena a la cultura occidental, guarda intacta cuestiones que le son muy peculiares, y que no pasarán inadvertidas ante la necesidad de reacondicionamiento que reclama el mundo, y allí estará la Cultura Africana como portento enriquecido y enriquecedor de otras culturas.

La "justificación" del tráfico de esclavos durante la edad moderna y el posterior reparto colonial de África entre las grandes potencias, refuerza la tendencia a juzgar la historia del continente negro desde un punto eurocentrista, y a omitir hechos evidentes (localización geográfica del proceso evolutivo de hominización, la importancia de la prehistoria africana, el florecimiento de los grandes imperios de Ghana, Malí y Shangay en la primera mitad del segundo milenio), que privan de validez a las elaboraciones académicas basadas en el supuesto caso de la inferioridad biológica de la "raza" negra. "África no es sino el rostro negro de nuestra inquietud común", dice Balandier, y no se equivoca, porque saber lo que ocurre o acontece en África, no es solo tarea de científicos y africanos, sino de políticos, historiadores, fllósofos, antropólogos, sociólogos, economistas, geógrafos, etnólogos, ecólogos y demás que alarmados por los nuevos vientos de cambio que estremecen al continente negro, el que en justa política independentista, ha llegado a alterar, no solo la dominación de los colonos blancos, sino y lo que es mejor, el modo de vivir de todo el continente.

Es cierto, la cultura del mundo nos atañe a todos sin excepción. Ahora, si hemos de vivir un mundo habitado por personas tan diferentes, debemos descubrir lo que tienen en común los seres humanos que pueblan la tierra. Y está bien que seamos distintos, pero no por ello desiguales en el lógico y adecuado tratamiento de las oportunidades. Es ese mismo y consagrado espacio vital de todos y cada uno de los seres que pueblan el globo terráqueo, lo que nos mueve a buscar y a encontrar soluciones prácticas que dignifiquen al hombre.

En Colombia por ejemplo la situación negra no ha variado sustancialmente, a pesar de lo que ha significado en sí históricamente su presencia en la vida nacional, en la que Jerónimo en el Patía, Domingo Bioho en Palenque, Padilla, Mariño, Rondón, Candelario Obeso, Robles, Manuel Saturio Valencia, Rogerio Velásquez, Diego Luis Córdoba, Natanael Díaz, Jorge Artel y muchos otros que no entramos a enumerar, no solo fueron y son valores consagrados por la nacionalidad, sino pilares fundamentales de su momento histórico.

Cambiar el rostro de África y del negro plagado mundialmente de malas interpretaciones, equivale a mirar con nuevas lentes una realidad histórica, geográfica y cultural que se abre paso prospectivamente, y Colombia tercera población negra en América después de Estados Unidos y Brasil, no puede permanecer ajena a estos acontecimientos.

De allí la necesidad de adelantar cursos, seminarios, conferencias, películas y toda clase de proyección que nos ayude a comprender lo que pasa a ser el verdadero significado de la presencia del negro en América y particularmente en Colombia.

CULTURAS ENCONTRADAS

Hace poco rechacé una entrevista que me querían hacer para una revista colombiana, por razones obvias que hablan por sí solas, y más si tenemos en cuenta que África y lo africano no se pueden seguir viendo, juzgando y apreciando con el mismo lente que legó occidente, en menoscabo a su personalidad y a una identidad que busca encontrar nuevas formas de trato y de relaciones; nuevas palabras para expresarse y dejarse sentir en ese mundo excluyente que habla hasta el cansancio de un humanismo que nos muestra universalmente "unidos", cuando en las prácticas racistas, nos coartan, nos frenan, nos obstruyen, nos paran, nos detienen, nos impiden, nos neutralizan, etc., etcétera.

Mal podría yo prestarme al consabido juego que maneja Occidente a nivel cultural; en tal sentido mi tarea más que informativa, está llamada a orientar y capacitar a un hombre y a un pueblo que viudo de valores sustanciales que lo dignifiquen, por la pesada carga endilgativa que le ha tocado soportar en todos y cada uno de los roles fijos que le impusieron, lejos de oportunidades cuali-cuantitativas de lo que ha sido el verdadero aporte negro en la construcción de la identidad nacional. Este exiguo radio desenvolvente, lo ha mostrado sujeto a patrones que a no dudarlo, son los que han hecho posible hablar del negro a nivel de cuerpo, y no a nivel íntegro como vástago preclaro de la familia humana.

Observemos entonces: a un hombre a quien se le ha enseñado con exageración en muchos casos a usar el cuerpo y no la cabeza, hay predisposición en cierto sentido a proyectársele por instinto; quiero dejar constancia que no es el mito ni el héroe artista o deportista lo que nos preocupa; lo que nos preocupa es la integración nacional, donde el negro con incentivo de causa y no de efecto, vaya a ubicarse dentro del contexto de la sociedad colombiana en el puesto que de verdad le corresponde.

La Cultura Africana, en otras palabras la Cultura Negra tiene sus propios representantes, los que han contribuido a hacer valedero y a darle vigencia al término Negritud, con este concepto se inició una nueva etapa para ese hombre de esperanzas destrozadas; excluido, rechazado, marginado, explotado, avasallado y tratado inclusive como hombre de segunda categoría; como consecuencia del trato asimétrico que le dio occidente a otras culturas, se puso en marcha el tenebroso plan de despersonificación que no ha hecho otra cosa que negar cier-

tos valores que hoy gracias al grado paciente y persistente de los que convencidos de un mejor mañana para la familia humana, trabajaron y trabajan como ideólogos en la elaboración, de una alternativa para el mundo que empieza a sentirse en sus propios cimientos. De allí que le quede sumamente difícil a Occidente comprender hoy los "alaridos" provenientes de la Cultura Africana: Prince Mars, Cheikh A. Diop, Dubois, Aimé Césaire, George Padmore, Garvey, A. Cabral, N'Krumah, S. Williams, A. Neto, K. Kaunda, Nyerere, Damas, Adotevi, Sekou Toure, Fanon, Senghor, etcétera.

Cuando Idi Amín Dada dice por ejemplo "¡Ustedes me cargan!", no es porque sea un payaso, no, lo que quiere a nivel de cultura dar a entender es: si mis padres o nuestros antepasados eran simples bestias de carga para ustedes, ahora que el poder nacionalmente no les pertenece, prueben a ver qué criterio les merece a vuestros legítimos representantes darle a hombres "civilizados", un trato parecido al que le impusieron a los nuestros; pero para el que no entiende, es un loco o un payaso. Ahora, cuando dice: "¡Yo comí carne de mis víctimas!", se está remontando a los suyos que eran "salvajes" y por ende antropófagos; precisamente, así se lo pintaron de antaño. Hagamos un paréntesis: Cuando Nikita S. Khrushchev se saca su zapato y golpea con él la mesa en la ONU, lo que estaba haciendo era mandando al carajo a Occidente y sus normas de "cortesía". Cuando Fidel Castro se presenta vestido de militar en el seno de las Naciones Unidas y comentan que con su actitud ofendía el espíritu de esa entidad "rectora" de los asuntos internacionales, lo que le decía a Occidente con su comportamiento era que a ellos les había gustado siempre hacerse obedecer por las malas y que él estaba dispuesto a luchar y a resistir hasta las últimas consecuencias. Cuando un líder de Medio Oriente, se presenta con un fusil y una rosa, lo que les dice es que escojan, ¿cuántos se han detenido a pensar sobre lo que pudo haber sido la reacción de Mao, como oriental definido y convencido, si le hubiera tocado discutir con Occidente en ese mismo seno de la ONU?

Vale la pena que tratemos de proyectar de raíz lo que pasa en el fondo o trasfondo del acontecer diario que alimenta la causa a nivel mundial. Establezcamos puntos de referencia: si ahora mismo Naciones Unidas aprobara invadir a Uganda, no solo sería bien visto; sino que alcanzaría la aprobación de todos los hombres "civilizados" porque precisamente, para eso está esta entidad, para salvar el destino cómodo, seguro y soberano en la "autodeterminación" que deben lograr darse los pueblos. Ya el trabajo de orientación que requiere la opinión pública ha sido logrado así que no hay nada que temer por ello, si son capaces de comportarse tan fríos en invasiones como la que realizó Rodesia a Mozambique. Pero yo pregunto, ¿acaso se le puede permitir

y seguir permitiendo a gobiernos de minorías blancas, el abuso y el desabuso en un continente negro…? Todos estos atropellos son los que empujan al negro a conquistar la recta final que deparará en él la integridad que en respaldo a su identidad cultural haga del negro un baluarte, el verdadero baluarte que lo lleve a constituirse en protagonista de su propio desarrollo. Reconozcamos que no podemos tratar de seguir afinando teóricamente al hombre, cuando en la práctica le negamos sus propios valores. Cuando en Colombia, por ejemplo, se habla a nivel de órganos de comunicación de masas, de una candidatura negra y se le pinta folclórica o muy folclóricamente, ¿qué se está haciendo…? Y conste que no estoy comprometido con ella.

Occidente creó la lógica, la estética y la ética para su bienestar y servicio, por ello hay que mirarlo y juzgarlo todo con los patrones establecidos por ellos. Si se le imita o todo lo que se produce se ajusta a los cánones, reglas, normas y principios "buenos" (según occidente) es aceptable: si se disiente, desdice, incomoda y no se parece a lo que ellos quieren y esperan ver de nosotros, es malo porque niegan los "nobles" propósitos del hombre "civilizado".

La etapa de postguerra convenció al negro ubicado en esa extensa región que abarca el sur del Sahara, de sus cualidades, capacidades y de su potencial como reserva… Y África saltó a la palestra con bríos resueltos.

¿Acaso para Estados Unidos, no fueron también las consecuencias de la guerra civil lo que llevó al negro a reconocerse y a darse cuenta de que unidos, no solo constituían una fuerza amenazadora, sino que representaban para el mismo Estados Unidos, un ejército de grandes proporciones para la causa americana?

En África se dio lo previsible dentro de lo imprevisible, es así como en su nuevo perfil de encuentro y de resurrección, espigó hombres de la talla de Lumumba, uno de los líderes que mayor poder carismático ha logrado sumar en este siglo. N'Krumah estadista genial y una de las prominentes figuras del siglo XX. Senghor, como poeta y ciudadano del mundo, ha sido merecedor de múltiples distinciones, George Padmore reconocido como uno de los más connotados ideólogos de lo que implica y significa la unidad Africana. Chekh A. Diop, como filósofo, como sociólogo, historiador y antropólogo y todo lo que como humanista lo muestra como uno de los más sólidos científicos, ha dado al traste con los mitos de sublimación que se había reservado la Cultura Occidental, como parámetros sacros de su "legítima defensa". La lista podría continuar, pero no creo que sea el momento más apropiado para extenderme sin límites.

De todos modos, es válido reconocer que lo que sigue extrañando a Occidente es lo nuevo, lo que se empeñan en hacer ver mal y fuera

de todo contexto lógico, empero, es su tarea tergiversar y ridiculizar todo lo que no encaja tácito en sus preconceptualistas moldes. Henry Kissinger se ríe y le mama gallo a más de media humanidad y le dicen diplomático. Idi Amín Dada, se ríe, se mofa, se burla y le mama gallo a la Cultura Occidental y lo llaman salvaje. Un salvaje es por lo regular caníbal o antropófago. Un antropófago es un ser fuera de quicio, es decir, en él no opera, el juicio de la razón lógica que porta el mundo "civilizado", por ende actúa como un loco; a no ser que el presidente de la "Organización de la Unidad Africana", lo haga por simple payasada, pero a quien ha de molestar ello si así lo pintaron siempre, recuérdese a Galeno cuando hablaba de la hilaridad del negro; y quien más puede tener tantas mujeres que un hombre desjuiciado, sin sentimientos "nobles"; y un ser que no tiene sentimientos es un animal, un ser que procede por instinto y ese ser para la Cultura Occidental es necesariamente el negro a quien se le ha sabido manejar a nivel de cuerpo, esto no es extraño en Colombia, para los que han tenido la oportunidad de leer los mamotretos de Virginia Gutiérrez de Pineda: hoy es un milagro que no se "asusten" porque hablan y dicen palabras con sentido, cuando debieran estar colgados de los árboles lanzando gritos incoherentes para comunicarse.

Ahora, después de lo anterior viene bien agregar: cómo se puede juzgar como mala o ridícula la acción de un hombre que orientado por la influencia de los valores "bellos", "nobles" y "superiores", que creó Occidente, no resista a la tentación de "desearlos". Menos mal que los elegidos aún no se conocen, y como parte de ese gran tronco que arrastra a la familia sapiens, como los otros humanos, avanzamos con paso firme para ocupar nuestro puesto en la cita de la victoria; y en ese puesto que nos predisponemos a conquistar, no está jugando la esperanza por la esperanza misma, porque estamos prestos a demostrar que nuestra situación no se debe a "la mala suerte" como dice Aquiles Escalante, cuando en su obra "El negro en Colombia", la pinta, como "compañera inseparable del negro". No. Que no hayamos contado con las oportunidades y las herramientas necesarias es otra cosa; precisamente, en procura de ellas estamos y es ello lo que nos debe mover a trabajar con más fuerza y con mayor empeño todos los días. En nuestras manos está lo que cabe a bien esperar de nosotros en la justa causa de encuentro vital que reclamamos como respuesta reivindicativa de nuestros valores que deben defender a todo trance nuestra verdadera identidad, la identidad del negro.

CULTURA NEGRA

"La Negritud como medio de reencuentro del negro con su propia identidad, es un pasaje importante y necesario que se da y debe darse social, histórica y culturalmente; lo que le dará el tono de revolucionario o reaccionario ha de ser justamente su realidad que entre otras, es la encargada de operar como medio dentro de un proceso más amplio, o de objetivo final."
R. Kremnitzer

Como Sub-Director del Centro para la Investigación de la Cultura Negra en Colombia me interesa hacer ver lo que es, implica y significa el término Negritud y cultura negra para Colombia, ya que son muchos los que de una u otra manera, han tocado el tema de forma tan aventurada, que no han hecho otra cosa que tratar de confundir no solo al negro como tal, sino y lo que es peor, a mucha gente que ve con buenos ojos el reencuentro del negro consigo mismo; los que están de acuerdo y no vacilan en aceptar que el negro debe encontrar sus propias palabras para expresarse y dejarse sentir con derecho, voz y voto en el mundo activo de las oportunidades que vitalizan la vida nacional. Es posible que entre los que se encargan de comentar nuestro problema, haya los que pueden estar imbuidos inclusive de muy buena fe, lo que no le pone ni le quita nada a nuestra tarea de identidad; lo que nos preocupa son aquellos que se atreven a meterse donde no caben; claro, no quiero desconocer que muchos lo hacen por desintoxicar sus confusiones; otros por congraciarse con cierta amistad (benefactores gratuitos); no deja de haber los que lo hacen ensimismados desde un pedestal de ignorancia, donde la escuela corrupta de la sistematización cultural permite, auspicia y promueve la imitación que mata y aniquila a unos para darle vigencia y validez a otros; y finalmente diremos que no son pocos los que lo hacen para buscar de ese modo un alivio al complejo de culpa que los embarga, es precisamente una forma de lavarse las manos:

Los blancos asesinaron a mi padre
porque mi padre era valiente.
Los blancos violaron a mi madre
porque mi madre era bella.
Los blancos doblegaron a mi hermano bajo
el sol de los caminos
porque mi hermano era fuerte.

> Y ahora los blancos han vuelto contra mí
> sus manos rojas de sangre
> negra…
> (S. Adotevi [1970], comentando a David Diop, en su obra *Negritude et Negrologues*)

Empezaré diciendo que ninguna cultura como tal, es dueña de color alguno (y eso todos lo saben), pero me empeñaré en demostrar que se puede hablar en Colombia de Cultura Negra, y por qué no decirlo en América, cuando nuestra intención busca inevitablemente en estos pueblos hacer ver lo que ha sido el aporte africano para la causa americana. Ahora: mal haríamos en seguir hablando en América, y particularmente, en Colombia, de Cultura Africana, si reconocemos que se trata de zonas, países o regiones que se desenmarcan completamente de la realidad geográfica del continente africano, y que de acuerdo con las medidas proporcionales de la realidad que lo circunscribe, debe encontrar, darse o labrarse sus propias soluciones. No olvidemos que Colombia tiene la tercera población negra de América; es decir, después de Estados Unidos y Brasil, sigue Colombia. Pero volvamos atrás, con Cultura Negra, buscamos, inicialmente, unificar el criterio negro a nivel nacional. Se trata de una contraparte a la dispersión reinante ya que no podemos aceptar ni seguir aceptando que el problema del Chocó sea ajeno al de Cartagena; el de Uré diferente al de Tumaco; el de Puerto Tejada sin relación alguna, con el de Buenaventura; el de San Andrés tan "lejos" al de Colombia misma, cuando el negro siempre es negro, sea cual fuere el lugar donde se encontrare. El negro, a mucho honor, es el único que sabe a ciencia cierta de donde viene, sin el más mínimo temor a equivocarse.

Si hombre y cultura hacen la base esencial de todo desarrollo auténtico, no sé por qué trata de impedírsele al negro que asuma sus valores; espero que con ello no se incentive la maldita costumbre de seguir afirmando teóricamente al hombre.

Con el concepto de Negritud y con Cultura Negra, buscamos crear una conciencia nacional que le permita al negro afirmar un ancestro, que no es retroceder como trata de hacerlo ver Jaime Mejía Duque, en su comentario aparecido en *Consigna*, el jueves 15 de septiembre de 1977, donde trata de desconocer además, que solo donde el hombre se siente como heredero y sucesor, posee la fuerza para un nuevo comienzo. Algo más, no sé qué entiende por superada, de acuerdo con los planteamientos que presentó en su escrito: *tengo entendido que a lo mejor pierde la noción de necesidad, tiempo y espacio, o se olvida de pronto que el hombre obedece a circunstancias creadas por la realidad.* Más adelante habla de los hombres de "color", pero aún no he podido

entender de qué color es que pretende o quiere hablar, ¿desconocerá que el negro es la base de todos los colores? Se trata de un término acumulado por el blanco para darse seguridad como tal; me explico: el negro es porque lo creó el blanco y el blanco es "justamente" lo que es, por haber creado al negro.

La Negritud no es ni puede ser un embeleco reaccionario como afirma Mejía Duque. De allí la importancia de conocer a fondo los diferentes ideólogos de este concepto, para juzgarlo o criticarlo. Si dentro de los mismos negros hay disparidad de criterio en su trato, analicemos lo que busca hacer nacionalmente con temas de este tipo, que necesariamente merecen ser tratados con mayor cuidado y mucha más responsabilidad.

Háganos el favor, comprenda que nuestra tarea es compleja, y no se puede manejar a zancadas tozudas de brocha gorda, hay que ser mucho más agudo de lo que se imagina, y recuerde: la conciencia negra que ha logrado enarbolar este concepto (el de Negritud), no partió en la década del sesenta. Este concepto cobró vida, forma, fuerza y mayor contenido en la etapa de pos-guerra. Digo que cobró mayor contenido después de la Segunda Guerra Mundial, porque (su contenido) venía trabajando con mucha anterioridad, podríamos decir que desde 1929, cuando Aimé Césaire publicó su famoso "Cahier d'un Retour au pays Natal", si no nos hubiéramos detenido a leer a Price Mars. No vayan a creer que es volver a África lo que nos preocupa, nos preocupa la realidad del hombre negro en todas y en cada de las zonas o lugares que habita. No tratamos de construir un gueto más radical, como pretende hacerlo ver: no, de ninguna manera, y creerlo es mero error de apreciación; l*o que queremos es aprender a ser nosotros mismos*; deje que nos convirtamos en protagonistas de nuestro propio desarrollo, no vaya Ud. a tomarse la ridícula tarea de representarnos. Cuando Adotevi se opone a esta clase de tratamiento está dentro de lo suyo, porque nuestro problema debe ser tratado necesariamente por nosotros mismos. No negamos que haya quienes por su dedicación puedan hacerlo, pero ello no los autoriza a todos.

Reitero, no tratamos de construir un gueto más radical, como lo juzga de forma *a priori* y tan desacertadamente, lo que buscamos "y no se asuste", es lograr que el negro se encuentre como persona realizada y realizable dentro del ámbito de oportunidades que promueve el país, para que con incentivo de causa y no de efecto, vaya a ubicarse dentro del contexto socio-económico en el puesto que de verdad le corresponde. Negritud implica la descolonización del pensamiento negro, en tal sentido y pensando en lo que significa para la causa negra a nivel mundial, diré que es válido para la sociedad colombiana; concepto que no dejará de jugar un papel importante y más aún en aquellos

sectores donde el negro aún aspira, desea y quiere ser blanco. Precisamente es una etapa de transición la que le toca cubrir este concepto en la vida social del pueblo colombiano.

Frente al desbarajuste que afrontamos los negros de hoy y de mañana tenemos tres opciones: a) buscar vanamente blanquearse o asimilarse, b) encerrarse en una Negritud teórica e improductiva, c) tomar conciencia de su identidad y proceder en consecuencia.

Tenemos que darnos culturalmente, hasta el cabal y total rescate de una identidad, identidad que quieren seguir avasallando, y la que se restablecerá solo, en la medida en que el grado consciente de nuestra tarea, logre frutos positivos capaces de hacer evidente en la práctica, que entramos a ser nosotros mismos y de ese modo derrotaremos la costumbre de aquellos que se toman la tarea de hablar, decir, comentar, escribir y de decidir por nosotros.

Dentro de las etapas posibles en la superación del problema negro —comenta Mia-Musunda— proponemos:

1. Conocer profundamente la anatomía del crimen (violación) sus características, sus técnicas y su intención, sus autores y todas las formas utilizadas. Es de importancia capital saber identificar a los amigos de los verdaderos buitres enmascarados.
2. Lograr una evaluación equitativa de capacidades necesarias, para la destrucción de toda forma de sistema patógeno, al cual el Negro ha estado condicionado por la actitud del criminal (que hasta ahora ha sido la de destruir) para utilizar luego todas estas formas de fuerzas vivas, en nuestro beneficio propio.
3. Confiar en su rehabilitación evaluando las formas; que lo libren de las desgarraduras de la violación.
4. Aprovechar y valorar todas sus fuentes materiales y espirituales, gracias a un compromiso total, a su educación e instrucción adecuada, para un trabajo productivo. Y sobre todo tener en cuenta la expansión óptima de sí mismo. (Mia-Musunda, 1976)

¿Querrán aún desconocer que somos dueños de patrones culturales muy particulares?, pero toda cultura tiene un valor implícito que las hace valer por sí misma; precisamente es ello lo que le da el carácter *sui generis* de enriquecer y ser enriquecidas por otras. Lo que sí quisiera pedir es una explicación: ¿quién pudiera decirme el porqué de este temor y esa prevención frente al negro y a lo negro? Antes se nos sometía inmisericordemente porque éramos "inferior por naturaleza", y "hoy que nos predisponemos a demostrar lo contrario", se incomodan y tratan de impedir el ascenso vital de encuentro con nosotros mismos, ¿por qué?, ¿acaso por temor?, y conste que no tratamos de erguir con esto una campanada de alerta; porque comprenderán que el

negro, nunca se ha organizado para o con el ánimo de atacar, siempre su intención ha sido defensiva. Los agresivos han sido precisamente, los que se oponen al encuentro del negro consigo mismo. Observen ustedes todo el mundo tiene derecho a organizarse de mil maneras si le da la gana; lo hace el indio, lo hace el amarillo, lo hace el blanco, etc. pero lo hace el negro y es racista, acomplejado, etcétera, etcétera.

Las contradicciones llevan muy fácil al absurdo; es por ello que no puedo explicarme a Mejía cuando sostiene por ejemplo que "lo ocurrido con el embeleco del arianismo" hitleriano, aunque mucho menos agresivo y dañino que él, este de la "Negritud", viene a ser reaccionario. Con lo que comete el riesgo de confundir raza y cultura que es algo lamentable para una personalidad como la suya que tiene nombre nacional.

He tratado de adivinar lo que se busca con comentarios inconclusos, oportunistas, infundados y desviacionistas que a menudo aparecen; aunque me gustaría mucho más conocer la verdad en J. Mejía D., es decir, de lo que tiene en mente y no dice. Pero si somos un poco agudos en nuestra apreciación, terminaríamos concluyendo que en el mejor de los casos el "embelecado" es él, que no puede salir del asombro, y mucho menos aceptar que el negro en un proceso de reivindicación, pasa a reclamar de pie lo que no puede seguir pidiendo de rodillas, y para ello debe darse a la tarea de contar con las suficientes herramientas que le permitan replantear científicamente, la historia, la geografía, la filosofía, la antropología y todo lo que de una u otra forma, debe contribuir a ubicar históricamente al hombre como dueño de valores sustanciales e inalienables, puestos al servicio de los pueblos que luchan por el establecimiento de una dignidad consecuente, capaz de vivificar en todos sus rasgos y vestigios a los que han sido su inspirador y protagonista.

En un trabajo publicado por el profesor B. Milebamane Mia-Musunda, docente de la Universidad de Quebec, Centre de Hull (Canadá) uno de los tantos en el exilio, de la resistencia senegalesa, hablando sobre la violación de la identidad Negro-Africana, anota:

> El negro no podrá realizarse plenamente y no podrá realmente percibirse y ser percibido como persona con el mismo título que ostenta cualquier otro hombre, sino en la medida con que asuma su identidad, la que lo hará valer ante los demás por sus propios méritos, y entonces el blanco dejará de ser su héroe de identificación cuando sus riquezas contribuyan antes que todo a su bienestar: es decir, cuando cese la explotación y la colonización tanto intelectual como material. Y es que no habrá verdadero diálogo, no habrá verdadero intercambio ni habrá un verdadero consenso de los pueblos, ni cooperación alguna mientras no sea instaurada y aplicada la verdadera igualdad total de los pueblos.

> Al ritmo actual en el cual los países industrializados que roban cada vez más a la gente de "color". ¿Cuánto tendremos que esperar para que lleguemos a obtener esa igualdad? Ningún negro digno de su nombre tiene derecho a la miopía ni a la inercia. ¡Oh, Identidad Negra…! (Mia-Musunda, 1976)

Que el problema es universalmente humano, estamos completamente de acuerdo porque debiera ser así. Precisamente, en un trabajo publicado en el Suplemento Dominical de *El Tiempo*, el 14 de agosto del año en curso [1980], en uno de los apartes en que me di a la tarea de comentar algunos aspectos de la Cultura Negra, sostenía que África y lo africano, no podía seguirse tratando, con los formalismos establecidos por Occidente, en menoscabo a su personalidad y a una identidad que busca, empero, encontrar nuevas formas de trato y relaciones; en un mundo que habla hasta el cansancio de un humanismo que nos muestra universalmente "unidos", cuando con las prácticas racistas nos impide. La revista *Negritud* y el periódico *Presencia Negra*, órganos del Centro de Investigación de la Cultura Negra, se convertirán en buenos manuales de lectura.

Espero que hayan leído el Suplemento Dominical de *El Tiempo* el 14 de octubre del año en curso, donde en el lado posterior, se ilustraba la "historia de Nando, en 'Destino' de Barcelona sobre la España posfranquista"; esas mismas caricaturas sirven para hacer una relación a nivel de cultura.

Qué cosa, situaciones tan bochornosas como estas me hacen recordar a Cicerón contra Catilina lo que les va bien a los burócratas de la cultura en el país. *Quousque tandem?* Y lo digo en latín, no porque sea un enamorado de occidente en su crucial decadencia; mi propósito era transcribirlo al Suahili, pero preferí no hacerlo, para evitar crearles situaciones engorrosas a los que siguen creyendo que nosotros fuimos, somos y tenemos que seguir siendo siempre gracias a ellos.

Seguimos estando de acuerdo, "lo humano es universal, por necesidad, o no lo es. La cultura que es lenguaje…", pero le digo, le informo, le recalco, le advierto que toda cultura tiene en sí, su valor implícito como tal, que la hace valer por sí misma…

Si se diera a la tarea de leerse algunos apartes de las obras de Cheikh Anta Diop, estoy casi seguro que muy pronto le comentaría a Colombia que la Cultura Negra es madre y base esencial de otras culturas, aunque no quieran reconocerlo. Pero aprenderá a darse cuenta que la materia sigue su proceso y en su evolución, que es permanente, ¿acabará acaso encontrando el punto de partida? Pregunto: se ha detenido a pensar, ¿por qué los científicos, los dueños de la "civiliza-

ción", dentro del carácter descriptivo de la antropología física, solo llegan hasta el hombre de Grimaldi y se devuelven? Esta y muchas otras cosas que me sería largo enumerar son las que me hacen pensar en las arbitrariedades de la endilgación que ha sabido ejercer la educación como cultura, que es lo que el comentarista a toda costa trata de defender.

NEGRITUD

"Mi apellido: ofendido; mi nombre: humillado; mi estado civil: la rebeldía; mi edad: la edad de piedra."
(Así nos lo ha pintado Aimé Césaire, actual alcalde de Martinica)

Toda cultura tiene un valor implícito que la hace valer por sí misma, allí radica su grado identificable, lo que las hace necesariamente dueñas de patrones particulares e inalienables. Precisamente, es este principio el que le da interactivamente, la capacidad de enriquecer y ser enriquecidas por otras. "Donde no se conserva piadosamente la herencia del pasado —decía Menéndez y Pelayo— pobre o rica, grande o pequeña, no esperemos que brote un pensamiento original ni una idea…".

Solo en la medida en que logre refrendar mi historia que es la historia del hombre y de la humanidad, se hará claridad dentro de los objetivos que se plantea nacionalmente el país, y el concepto de Negritud será un fenómeno cultural históricamente necesario dentro del contexto de la sociedad colombiana. Cuando algunos comentan con insistencia que el concepto de Negritud está superado, a estos y aquellos les diría que sí, pero también les haría notar que en Colombia esta etapa de transición, aún no se ha dado.

Así que hoy puede hablarse hasta la saciedad de la identidad como bandera, pero este concepto (el de Negritud), no dejará de ser una gran escuela para todos aquellos pueblos que aprendieron con cierta premura a darse cuenta de la necesidad de que el negro con valores propios que lo emularán, se diera a la tarea de aprender a ser él. Hay los que tratan de desconocerlo, pero quién por múltiples razones llega a darse cuenta que ha sido sistemáticamente despreciado, y que el desprecio que soporta es el precio legado por la endilgación cultural en más de cuatro siglos no tiene derecho a ser miope, para tratar de desconocer de ese modo la realidad; y su reacción consecuente en el mejor de los casos es la de cortarse las alas que se había dejado crecer, que equivale a desenterrar un pasado para proyectarlo, es romper con el formalismo instaurado por la sobreimposición cultural.

…Se asiste a la llegada de un científico, su presencia se registra con cierta sospecha y con queda desconfianza: por razones laborales contrata un chofer quien se mostró complacido en prestarle sus servicios, no sin antes adelantarle ciertas condiciones exigidas por su religión. Después de amena conversación se entera (el científico), que el taxista a su servicio era doctor egresado de Oxford y no ejercía su profesión como abogado, lo que impacientó al científico que terminó interrogándolo… ¿y por qué Ud. de chofer? Y él le respondió: es que yo viví en Londres, estudié allí y no acepto lo que llaman "civilización", he recibido una formación blanca para blancos y no quiero ni deseo usar esas enseñanzas que ofenden al hombre contra los míos, le reitero mi deseo de servirle pero le advierto que tengo mi religión y mis costumbres y por lo tanto en un momento dado puede que tenga que ir a rendirle culto a mi Dios y a mis antepasados; en uno de esos momentos se detienen frente a una laguna y va a hacer sus oraciones y sus peticiones a Dios y Dios era el Cocodrilo…".

La tradición de un pueblo es el espejo justificador de su conciencia cultural. El caso de la tribu Lobedu de Transvaal, África, a la que le ofrecen equis cantidad de vehículos, y los rechazan alegando que la vida humana es mucho más importante que el afán; para nosotros agregan, todo acto apresurado es detestable, es un irrespeto craso a nuestras sobrias costumbres. ¿Cómo puede ser detestable la oportunidad de hacer las cosas mucho más rápido que lo habitual? Es que para nosotros, respondieron, no hay cosa más grosera, vulgar y censurable que la prisa. Pero… vivimos un mundo a la carrera que se mueve a pasos gigantescos… "Ese mundo agitado ha sido creado por ustedes y nosotros no queremos alcanzarlos, imitarlos ni competir con esa mecanización que mata al hombre, ya le dijimos que en nosotros lo que más se debe respetar es la vida humana que es mucho más importante que la velocidad. Pero podrían aprovechar el tiempo viajando… Sí… pero nos perderíamos del grato placer que nos dispensa el trayecto de ir hablando y departiendo con los amigos…".

Negritud es una realidad histórica que no puede desconocerse por la *omniha* acróstica de un resultante medido por las deformaciones culturales. Haremos valer la importancia de ser y de sentirse negro. Ese tambor que se agita marca un límite, el límite trasunta la voz diciente de una cultura, y ese hombre que lo toca es su inspirador y su intérprete. Negritud es cobrar la razón histórica de una "raza", es encontrarse con África, donde "la negrura de la piel —dice Frank Yerby en su obra *Negros son los Dioses de mi África*— constituía una de las principales condiciones seguida inmediatamente por las formas…". Para la Cultura Africana el Diablo es blanco y los dioses son negros. Somos los herederos de un ancestro cultural que debe erguirse en

moldes íntegros, y ello se hará efectivo solo, en la medida en que nos aceptemos tal cual somos, empero, hemos logrado revivir en nosotros el valor histórico y geográfico de una "raza" que propugna una gran alternativa de justicia y de sosiego para el hombre y para la humanidad que reclama nuevas y mejores interpretaciones para la vida del hombre en sociedad.

IDENTIDAD

"Si la cultura es la manifestación de la conciencia nacional… la conciencia nacional es la forma más elaborada de la cultura."
F. Fanon

Los pueblos, como tales, son dueños de una realidad que gracias a condiciones inherentes, necesita ser sometida a cuidadosos estudios que puedan, de una u otra forma, mostrar que de acuerdo con los patrones que coadyuva, debe ser cuestionada, no con parámetros empíricamente importados, sino en concordancia con la realidad científicamente estudiada. Ello no quiere decir que entre lo cuestionado y lo cuestionable, dejen de haber principios generales que de mayor a menor grado, contribuyan, tanto para el uno como para el otro, a hacer cada vez más viable y vital, la predisposición objetiva que alimenta la búsqueda en la vida de los pueblos.

Cultura Negra es el resultante del carácter desenvolvente de un pueblo, es lo que histórico-geográficamente le da vigor a un presente creciente, es el aporte negro en la construcción de la identidad que vive, la encargada de mostrarlo como dueño de una herencia cultural, la que por la trasculturación en unos casos, la deculturación y la endoculturación en no menos cantidad, ha forjado el alud empobrecedor de rasgos cuali-cuantitativos que hoy, en nuestra tarea reivindicadora, están llamados a jugar un papel importante y determinante si se quiere para una sociedad que reclama un nuevo y más adecuado tratamiento.

No disputamos ni defendemos el derecho de ser hombre; nos planteamos el derecho de ser persona civilmente encontrada, sin peros y con los mismos derechos de cualquier otro ciudadano. No pedimos permiso para que se nos acepte o se nos tolere, pues es a nosotros a los que nos toca promediar la clase de relación que nos conviene y la que más se ajusta a nuestra actual situación; porque "aunque te den el pan —como dice Nicolás Guillén— el pan es poco ¡y menos el pan de puerta en puerta!". El encuentro con nosotros mismos, debe vislumbrarse consciente y consecuentemente de acuerdo con los objetivos

que propugnamos, es hacerle un alto a la despersonificación congénita que nos han impuesto, es partir de nosotros con el orgullo vitalizador de un hombre, de una "raza", y de una cultura, es aceptarnos tal cual somos… pero "a un hombre —anota Aimé Césaire— al que se le ha enseñado, no solo a no tener la imagen y semejanza de Dios, sino la del Diablo", es lógico que se rechace; precisamente, es ese rechazo de sí mismo lo que atosiga e incomoda al negro, y es apenas explicable, ningún negro quiere ser Diablo. Y menos mal que han ido fracasando todas aquellas fórmulas que han buscado y siguen buscando, de una u otra forma blanquear al negro…

Que el negro se sienta atraído por patrones y comportamientos superfluos que ha plasmado en él la cultura occidental, no es raro porque es lo que se le ha enseñado: es culto y dueño de buenos modales si se comporta como blanco, ¿y quién puede decirme de verdad cómo ha sido y sigue siendo el comportamiento blanco? …Ahora: si un negro es consecuente y es capaz de reclamar con cierto grado severo y conscientemente sus derechos, es impertinente, pero lo hace otro (no negro) y es un verraco. Sí, es que comportarse como negro es ser: "grosero", "insolente", "patán", etc.; no es gratuito cuando se dice por ejemplo: "tenía que ser costeño para embarrarla", lo que equivale a decir, tenía que ser negro…[1]. El acondicionamiento ha sido tan magistral, que cualquiera por miope que sea lo percibe en una sociedad tan hipócritamente falseada como la nuestra, donde se estimula la seudomorfosis que ampara la pigmentocracia, con lo que se sigue fomentando la opción de convertir al negro en el peor enemigo del mismo negro: un juego degradante y obstinado al que se siguen prestando dirigentes consagrados por la mediocridad y la insensatez.

El negro no solo es tambor, canto, música, deporte, danza y movimientos acelerados por la euforia cadencial de sus ritmos, no, en todo ello muestra mucho de todo aquello que no le ha sido posible expresar de otra manera. Cobremos la confianza perdida en nosotros. Aprendamos a tener fe en nosotros mismos, clamaba con insistencia M. Garvey. No somos África, pero nos encontramos pigmento-geográficamente

---

1 Todo lo malo es negro, por eso tratar de cambiar inclusive el código que nos han impuesto a nivel lingüístico, es y debe ser un acto de legítima defensa, y replantear es nuestra consigna porque no es cierto que lo trágico sea negro: el mercado subrepticio tampoco es negro; no es negra el agua sucia: tampoco es negra la lista reprobable; como no son negras las obras inconclusas; es mentira que lo horrible sea negro; al incorregible de la familia tampoco puede denominársele la oveja negra. Negro no es sinónimo de pobre, eso es lo que nos han interiorizado culturalmente, pero la cosa es de oportunidades, oportunidades que han sido manejadas por otros, y luchamos precisamente por la participación que merecemos, inspirados en el legítimo derecho que la colombianidad impone.

respaldados por una cantidad de habitantes, que hacen posible pensar en el concepto de Negritud como bandera étnica inicial en el logro de nuestros objetivos; de allí la importancia de crear nacionalmente las condiciones apropiadas, no para que el negro baile, ya que sabido es que el negro baila y muy bien: lo que queremos en el mejor de los casos es no quedarnos bailando. Nos escudamos, no en el buen trato que se "merece" un artista o un deportista; si a ese nivel somos buenas personas para todo el mundo porque con ello circunscribimos lo que el blanco quiere seguir viendo en nosotros, lo pararemos en la raya y le diremos que no. Vamos por la oportunidad que nos han negado:

> pero…
> por qué carajo…
> si estudio
> me llaman necio
> si aprendo
> me llaman a su continuidad,
> si sé
> ya no hay espacio para mi conocimiento,
> si insisto
> me llaman a sus casas
> buscando en mí la colaboración que no desean
> Y prolongándome en su prolongación me neutralizan…

Cuando el negro se comprenda a sí mismo y conciba el mundo de una manera diferente a como se lo han mostrado, hará nacer la esperanza negra en sus anhelos frustrados, ello es sencillamente, imponerle una tarea regresiva al universo racista…, es marcarle un límite a la esperanza postergada, la ennubilada y envilecida por los preconceptuales patrones desnaturalizadores de occidente. Pero llegará el sosiego y nuestra causa se hará común porque "sin conocernos —como apunta Nicolás Guillén— nos conoceremos en los ojos cargados de sueño y hasta en los insultos como piedra que nos escupen cada día los cuadrumanos de la tinta y el papel". Somos dueños de una manera de ser y de sentir, de una forma propia de percibir las cosas, lo que vitaliza la razón de ser de un comportamiento. No es imitarlos lo que nos seduce, es que no vamos a darles la satisfacción a que comenten complacidos el "milagro" que han logrado hacer de nosotros: no tendrán el gusto de ufanarse porque han sido descubiertos por ese negro rebelde que ha conocido la afrenta en su orgullo de "raza" y de hombre. Como lo hace ver Jan Christian Smuts: "La antigua África ha concluido y las razas blancas tienen que afrontar la nueva situación que ellas mismas han creado". Es sin duda muy severo Pierercole Musini en su obra *Katanga, Piel de Fuego*, dedicada a Ignacio Gunzambambe, cuando sostiene:

"El temor que te atenaza en este momento angustioso te viene del peso de una tragedia que tú has querido, inventando el mito de tu prestigio, de tu privilegio, de tu supernaturaleza, ahora tú no eres legendario para esta gente que ha descubierto que es igual que tú…" (Musini, 1962). Tratar de seguir difamando hoy al negro, es no comprender su cultura y por ende no conocer su historia, así lo daba a entender un antillano inspirado en Montesquieu en 1721: "¿Por qué quieren que yo trabaje para una sociedad a la que yo no quiero pertenecer? (algo más, que está contra mí) ¿Por qué se quiere que yo defienda, a pesar de mí mismo, una organización que se hizo sin contar conmigo?". Asistimos al final de una tragicomedia, es el desmonte de un mito, creado por la supremacía cultural y de raza que quiso inmortalizar occidente. El negro ha dicho basta ya de razones superiores empeñadas en seguir mancillando nuestra personalidad. Nuestra identidad cuenta con sobrada razón en la vida de estos pueblos. ¡Estamos de pie y no vamos a agachar más la cabeza!

BIBLIOGRAFÍA

Adotevi, Stanislas Spero 1970 *Négritude et négrologues* (París: UGE/PLON).

Mia-Musunda, B. Milebamane 1976 "Le viol de l'identité négro-africaine" en *Présence Africaine* Vol. 2, N° 98.

Musini, Pierercole 1962 *Katanga, Piel de Fuego* (Barcelona: Plaza & Janés).

EL OTRO YO QUE SÍ SOY YO*

POEMAS DE AMOR Y MAR

Mary Grueso Romero

PRÓLOGO

Ser mujer poeta, además del amplio conocimiento y manejo del castellano, debe tener igualmente un amplio trajinar de sensibilidades, recuerdos y apegos, que combinados hacen de la cotidianidad, una melodía que inicia en la autora y se sostiene en el corazón del lector o escucha.

Mary Grueso Romero posee los dos elementos en su obra; Licenciada en Castellano y Literatura de la Universidad del Quindío, y apegada a su tierra, la costa pacífica; su gente, los negros; sus costumbres, sus raíces. Deja viajar esa revoltura de elementos matizándolos de emoción sentimental, que le da el conocimiento y el manejo de ello.

Mary, orgullosa de sentirse y saberse negra, nos hace soñar en su obra con el aroma del mar que se adentra a la mujer al igual que a la tierra, la posee y la convierte en sirena inolvidable, como las lejanas que escuchó Ulises, habitantes del Mar, y tierra, descritas también por Andersen en sus cuentos infantiles.

Ella quiere mostrar su pasado y su presente, y por tal motivo ha tomado la tarea de hacer poesía (en verso y prosa) con la terminología

* Grueso Romero, Mary 1997 *El otro yo que sí soy yo* (Buenaventura: Marymar) pp. 15, 42-43, 55-138.

de su gente, implicando esto, todo un estudio fonético-fonológico que nos muestra al negro desde su desarraigo arraigado, de patria-tierra, dolor arrastrado por siglos, saboreado en el mar, su horizonte, supervivencia, trabajo, sueño, paisaje y recuerdo.

EL OCASO
La constelación hizo noches, de estrellas iluminadas
los días como rosarios, descendieron en mi poblado
mi pelo se cubrió de nieve, sin que en mi puerto nevara
y la luz se puso triste, ante mi cansada mirada.

Los peces en los esteros, empezaron a escasear
se borraron de mis oídos los sonidos del manglar
las tijeretas volaban entre gaviotas y gabán
se cae de mis manos el canalete al bogar
y mi anónima figura, como estatua
parecía una sombra larga, larga y vieja sobre el mar.

LA INJUSTICIA
He sonreído frente a este mar inmenso
he sonreído frente a la turbulencia del mar
he sonreído mirando el cielo estrellado
he sonreído mirando las gaviotas volar;
pero me he entristecido cuando el hombre despiadado
levanta la mano para su hermano matar.

Me he entristecido frente a la injusticia humana
aunque se pregone cada día la paz
si no te importa lo que sufra tu amigo
cuando te peleas por un mendrugo de pan
o dejas unos hijos huérfanos y parias
y te vanaglorias viendo su orfandad.

Y me pregunto ¿qué es la justicia?
cuando la injusticia se palpa por doquier
y a nadie le importa lo que sufre el vecino
si no le arropa la injusticia también.

¿Qué es la moral?, vuelvo y pregunto
esa palabra quedó escrita en el papel
la esgrimimos solo cuando nos conviene
pero la primera piedra ¿quién se la tira a quién?

Y frente a este mar de situaciones
donde el hombre es protagonista principal
edifica su imperio y lo destruye
como barajas de naipes tiradas al azar.

PLEGARIA DE AMOR
Mis tristezas se vieron reflejadas
implacables contra mi dolor
mi angustia es indescifrable
¿qué cosa es el amor?

Cuánta tristeza y desolación
en vez de alegría vino el dolor
cuando más te anhelaba mi corazón,
yo me pregunto: ¿qué es el amor?

Nuestras almas gemelas y amigas
por el sendero de la vida van,
con espinas, con rosas y fatigas
trabajando o mendigando un pan.

No puedo soportar tus tristezas,
mi alma llora de desesperación,
quisiera aliviar con gentilezas
las angustias de tu corazón;
entonces me pregunto: ¿qué es el amor?

DERROCHE DE PASIÓN
He podido estar en tus brazos,
y paladear el néctar de tu amor
y sentirme plenamente realizada
y consumirme con tu fuego y tu pasión.

Mis sueños se hicieron realidad
y entre tus brazos yo volví a vivir,
a temblar de placer y de suspiros
cuando tus manos rodaron sobre mí.

No sé si volveré a verte
no sé si en tus brazos me vuelva a acurrucar
solo sé que marcaste mi vida
con tu manera especial de amar.

Cerré mis ojos lentamente
por miedo a que soñara y pudiera despertar
pero al abrirlos suavemente,
allí estabas y era realidad.

Y pude degustar de tu almíbar
y tus caricias palmo a palmo saborear
y si llegara hoy a perder la vida
después de esto… no me importará.

Y qué importa que muera en este instante
con tus recuerdos y manera de amar
que hasta el último suspiro de mi vida
tu nombre como un eco se repetirá.

BUSCANDO UN NO SÉ QUÉ
Ando a tontas y a ciegas buscando un no sé qué
qué será lo que busco, le pregunto a mi corazón
por qué será que no me encuentro
increpo rebelde al cielo, y el mar tampoco me contesta
ni me consuela en mi aflicción.

Y le pregunto a los pájaros, que trinan por la mañana
y del sol que abre sus puertas, dejando atrás la oscuridad
porque la noche, tampoco dio respuesta a mi interrogante
de qué será lo que busco, que no puedo encontrar.

Qué fastidio y qué angustia,
buscar lo que no se encuentra
que busco en todos lados sin poderlo hallar
pero de pronto el mar y el cielo la noche y la mañana
y mi corazón angustiado me gritan: ¡no busques más!

MI QUERIDO GUAPI
Se me pone la mirada triste
al recordar mi infancia y cavilar
de añorar mi Guapi soñado
amurallado por protección del mar.

Guapi tu río oscurecido,
por la creciente que a la bocana va
arrastrando caracoles y piangüas
almejas, pateburro o chorgas sin cesar.

El chaupizá que viene en subienda
vomitados por las ballenas al azar
que los pescadores cogen ansiosos
que luego ponen al humo a secar.

Guapi, con tus murallas
qué lindo te ves a orillas del mar
con tu isla de Barbanero
mujer morena para soñar.

Hoy te recuerdo como en mi infancia
con tus amplias calles y tu catedral
al parque La Pola con sus almendros
su aeropuerto y su hospital.

La ciencia, la honradez y empuje,
que nos enseñaste; ¡oh tierra natal!
es la lira que el guapireño canta
y la bandera que a su paso izará.

CÓMO OLVIDARTE

No sé cómo haría yo para olvidarte
pero qué no daría por volverte a mirar
que puñaladas negras se clavan en mi pecho
porque ya tú no me alegras, ni me contemplarás.

El cielo que era azul, se tornó en nubes grises
el sol que brillaba dio paso a la oscuridad
las nubes descargaron sus perlas en la tierra
que unidas con las mías fueron a parar al mar.

¡Dime por Dios amor!, qué haré para olvidarte
tú sabes cuánto sufro, por no tenerte aquí,
tú, que siempre me amaste cuando estabas en la tierra
te suplico que intercedas, ante el Creador, por mí.

MADRE

Una madre es fuente de riqueza
pero riquezas del corazón,
es lo más grande, es lo más bello,
lo más hermoso que nos regaló Dios.

Nunca menosprecies a tu madre
ni la hieras con el puñal de la ingratitud
porque ella es un ser irremplazable
y eso lo debes entender tú.

Cuántos quisieran tener lo que tú tienes
cuántos quisieran tener y atesorar
al tenerla y perderla han comprendido
que una madre es difícil de reemplazar.

Quererla y atesorar cada instante
que en su compañía tú puedes vivir
porque son los recuerdos los que nos alimentan
cuando ella ha dejado de existir.

La madre siente lo que te pasa
la madre sufre con tu dolor
daría la vida para aliviarte
todas las penas de tu corazón.

Cuando niño ella era tu sustento
era ella tu razón de existir
ahora grande no la trates indiferente
ni la niegues porque matas lentamente su vivir.

Hay hijos que no tienen entrañas
hay hijos que no tienen corazón
al sentirse importantes la desprecian
sin importarles la vida que les dio.

DESPEDIDA EN EL PUERTO
El barco desatraca del muelle hacia el océano
el viento sopla fuerte con rumbo a estribor
y atrás nos deja a todos parados en el muelle
sin importar que sufro y cuán grande es mi dolor.

Las palmas de cocoteros se inclinan reverentes
por la fuerza del viento, como diciendo adiós,
y las olas en continuo vaivén indiferente
se alejan en silencio como ofrenda y dolor.

Se alejan con él mis sueños, y con él se va mi vida
como se aleja el barco, quizás para no volver,

rotas mis esperanzas en una tarde sombría
sin poder hacer nada, de las manos se me fue.

Y allá en el horizonte como un punto a la distancia
entre el mar y el cielo te veo desaparecer
y dos perlas de mis ojos descienden lentamente
como las nubes grises a las cuales yo imité.

Y el sol desaparece y se va por el poniente
y un crespón negro nos cubre por doquier
y yo sola en el muelle mirando un punto fijo
pidiendo a Dios clemencia por tanto padecer.

Y los días van pasando y más te alejas de mi vida
y los meses se desgranan como hojas al vaivén
y los años pasan como cuentas de un rosario
y te siento en mi vida como si fuera ayer.

Y qué noches y qué días pasaron por mi existencia
mis cabellos café oscuro teñidos de plata están,
la tierra, el mar y el cielo
que separaron nuestras vidas
nos sirvieron como murallas para no vernos jamás.

NADA MÁS QUE UN INSTANTE
No sé si es posible, navegar por el viento
y decirte muy quedito, cuánto te amo yo,
y en ese suave murmullo, cubrirte de besos
apretando tu espalda, con mis brazos de amor.

Y sentirte tan mío, como si fuera yo mismo
poder recorrer con mis manos tu piel
y mirarte estremecer, como con escalofrío,
al transmitir mi placer, y mi ardiente pasión.

Sentirte mío en este instante, en que puedo apresarte
acunándote en mis brazos con mi inmenso amor
y navegar por los mares y en grandes tempestades
y después en mares quietos sin tormenta ni fragor.

SONETO
Crucé el mar con el viento fresco
y saludé entre rocíos las montañas

anclé mi nave en tu estuario
y allí dejé transcurrir los años.

Las diferentes lunas han pasado
y diferentes crepúsculos encendidos
y en su agonía tu amor anclado
aunque las lluvias han cesado y han venido.

La llama sigue viva en mi camino
es un volcán que nunca acaba
aunque cada quien siga su destino.

Vuelvo hacia ti los ojos desde mi orilla
para tratar de mirar las perlas
que esculpí con mis besos en tu corpiño.

EL PASTOR HERMANO

A Gerardo Valencia Cano (q.e.p.d.)

Humilde pastor que llegaste un día
con las manos llenas impartiendo amor
sembraste semillas en esta tierra fría
que estaba sedienta de fe y de calor.

Incansable pastor que apacentaste ovejas
que ni el paso del tiempo ha logrado olvidar
ese rostro tan dulce de mirada serena
predicando a tu paso el amor e igualdad.

La antorcha que prendiste aún está viva
tu luz esparcida no se apagará
como tu voz clara y firme cuando pregonaste
que el negro y el blanco eran todos igual.

Cuánta pobreza con afán aliviaste
a cuántas angustias le diste paz
con los pies descalzos las calles recorriste
llevándole al pobre consuelo y pan.

La visión futurista que siempre tuviste
para que el hombre del Pacífico se fuera a preparar
y retornara a una tierra anhelante
que sus hijos pudieran sus riendas tomar.

Hoy nuestros hijos en colegios y escuelas
recogen la semilla que con afán regó
este hermano querido que la muerte implacable
en un cerro cualquiera su vida segó.

¡AY MI MADRE!
¡Ay mi madre!, decimos ante un susto
¡ay mi madre!, decimos ante el dolor
¡ay mi madre!, decimos ante lo imprevisto
o al ver amenazada la vida que nos dio.

Y así clamamos a ella instintivamente
como si fuera un poderoso Dios
esperando que alivie suavemente
los problemas que la vida nos dio.

Quién no dice ¡ay mi madre! ante un problema
quién no dice ¡ay mi madre! ante el dolor
quién no dice ¡ay mi madre! ante lo imprevisto
quién no dice ¡ay mi madre!
al entregarle el alma a Dios.

No importa que sea un ser humano,
no importa que sea un animal
cada quien en su entorno defiende su hijo
con astucia o con ferocidad.

Y después, cuando la hemos perdido
y nos toca la vida enfrentar
casi siempre decimos confundidos:
esto me pasa por no tener mamá.

ATRÉVETE
Atrévete a decirme que nunca me has querido,
atrévete a decirme que no te hago feliz
atrévete a decirme que no te has estremecido
atrévete a decirme que no soy nada para ti.

¡Atrévete! y dilo a los cuatro vientos
atrévete a decirme todo eso a mí,
atrévete, si es que puedes decirlo de frente,
porque entonces yo a mi turno
sabría qué decir.

PRIMAVERA Y OTOÑO

A Nhora Rosado Pussini

Quisiera que un día, tal vez no lejano,
tú blanca sirena, y yo negra sirena y vieja ya
cogidas suavemente las dos de la mano
camin——áramos sobre las olas, de mi hermoso mar.

Trepar las palmeras de airosos donaires
y cocos gigantes poder atrapar
tomar esa savia en el mismo vaso
y recoger caracolas detrás del palmar.

Iríamos a raiceros de natos y manglares
para un puñado de ostras poder atrapar
tiraríamos las redes en busca de peces
y seríamos felices al verlos llegar.

Desde un faro de luces intermitentes
veríamos el sol hundirse en el mar
entre arreboles rojizos, de verdes palmeras,
y golondrinas afanosas buscando un hogar.

Y en una lancha donde olas traviesas,
la levantan y azotan a un mismo compás,
se reirían a carcajadas al ver tu linda cara,
que muy asustada no sabes, si reír o llorar.

Haríamos castillos perfectos de arena
perseguiríamos gaviotas que volarían al mar,
correríamos como niñas tras las mariposas
a quitarle las alas para nosotras volar.

Pero de pronto me doy cuenta, que no tengo tus bríos,
se acabaron mis fuerzas, para poderme impulsar,
que son muchos los años los que nos separan
y me siento en la arena a verte volar.

LIBERTAD

Quisiera romper en pedazos mi pluma
y así borrarte de mi corazón
y poder gritar, hasta quedar sin aliento,
que me he liberado de este enfermizo amor.

No quiero sentir angustias en mi vida,
no quiero ataduras que me impidan volar
quiero navegar en las crestas de las olas,
entre espumas marineras, y con libertad.

No quiero ataduras, que anquilosen mi alma,
que me aprisionen y esclavicen contra mi voluntad
que tiemble de angustia, cuando sienta tu hastío
porque ya no te importo pues me dejaste de amar.

Cuando pueda hablarte sin bajar la mirada
cuando pueda mirarte sin empezar a temblar
cuando pueda enfrentarte, sin temor cara a cara,
y entonces decirte ya quedamos en paz.

EL AMOR QUE BUSCO
Te busco en mis sueños, te busco y te busco
y estando despierta, te vuelvo a buscar
y tomo un velero y de puerto en puerto
busco el amor anhelado con mucha ansiedad.

Ese amor que un día cuando yo esté triste
en sus hombros me pueda reclinar
a descansar mi frente de tanta fatiga
y los sinsabores de la cotidianidad.

Que su mano franca y abierta
la mía entre las suyas las pueda posar
ese amigo que en circunstancias diversas
encuentre una palabra que me reconfortará.

Que su cariño me endulce el alma
y su pasión y fuego me haga temblar
que su ternura sea como cascada
que inunde mi alma de felicidad.

Y después cuando la nieve cubra mi pelo
y canales surquen lo que fue mi piel
mis ojos hundidos y cansados en sus órbitas
se cierren suavemente mirándolo a él.

TÚ Y EL MAR
Desde el balcón del mar de mis deseos
mis versos te vengo a declamar

frente a las olas que danzan suavemente
y en murmullos nos vienen a cantar.

¡Cuánto te amo! mar ¡cuánto te amo!
son dos amores que mi canto llevará
tú que siempre vivirás en mis recuerdos
y el mar que mis ojos no se cansan de mirar.

Al morir me gustaría que estuviera
cerca de ti ¡oh hermoso mar!
para que fuera lo último que viera
cuando mis ojos dejen de mirar.

MI LINDA BUENAVENTURA
Buenaventura, ¡qué linda eres!
con tus puertas hacia el mar
con tus brazos de palmeras
que se mecen al soplo de la brisa al pasar.

Tienes cuerpo de mujer negra
que se contornea al caminar
recibes blancos, recibes trigueños,
extranjeros y nacional.

Eres madre cariñosa
para el que viene, y para el que se va
con tus playas de Juanchaco
Ladrilleros, La Bocana y Bazán.

Con tu parque de Colpuertos
y el mirador que ves más allá
se ven las gaviotas tras los pesqueros
en un concierto con la espuma de mar.

Eres negra, eres trigueña,
eres mestiza y no sé qué más
eres puerto de Colombia,
que representas a nivel mundial.

PÉTALOS EN EL MAR
Eres la rosa de mis sueños
que con tus pétalos yo puedo jugar

y desgranarlo uno a uno entre mis dedos
y mandarlos a navegar al mar.

El viento los transporta lejos
mezclándolos con espuma de mar
que de rubí y azahares
coronan las olas del litoral.

Las gaviotas se acercan lentamente
rindiendo culto al rubí y al azahar
que el vaivén de las olas dispersa
y mis manos ansiosas no podrán juntar.

En cada terciopelo de tus pétalos
una perla se escondió
como se han escondido tus recuerdos,
en el fondo de mi corazón.

CONFESIÓN DE AMOR
Una concha junto a un arrecife un día
su corazón de par en par le abrió
y oyeron en silencie los corales
cuando el vaivén de las olas los arrastró.

Y las ostras que afligidas escuchaban
de la concha su tan ardiente amor
como un resorte al unísono se abrieron
y de las perlas una lágrima brotó.

Y los peces sirvieron de testigos
en silencio por aquella confesión
compungidos escucharon el lamento
del arrecife lleno de caracol.

Los raiceros que en intrincados pasadizos
de las conchas escuchaban la confesión
pensaron que era más fácil los laberintos
que descubrir el misterio del amor.

BATALLA DE AMOR
Como caballo a galope
desbocado y sin control

se encontraron nuestros cuerpos
en una fiera pasión.

¿Quién ganará la batalla
de pasión y corazón?
que del cuerpo desaparece
todo indicio de razón.

Nuestros cuerpos enlazados
y trenzados a la sazón
despedazándose mutuamente
consumiéndonos de amor.

Y después de consumidos
en una hoguera los dos
le rendiremos reverencias
al culto de nuestro amor.

PECADO DE AMOR
Eres el manantial que alimenta mi triste vida
que en el ocaso se empieza a asomar
porque tu amor es la sabia que alimenta,
a mi corazón a punto de naufragar.

Te amé al instante y sin pensar
lo que pudiera dejar atrás
solo sé que tu mirada encendida
quemó mi piel, y desbordó mi sangre a raudal.

El incienso de nuestras almas consumidas
desesperadas por darnos más y más
no podemos ofrendarlo al supremo
porque este amor él no lo perdonará.

PLACER Y ANGUSTIA
El alma tiembla cuando viene el día
de felicidad o de angustia al porvenir
los suspiros se elevan al Supremo
ante la felicidad o el sufrir.

El vaivén de las olas me deleita
y también pueden acabar con mi vivir
y los manglares me servirán de sombras
cuando mi vida llegue a su fin.

El placer de sentirme abrazado
por las espumas del ancho mar
la angustia de sentirme aprisionado
por las olas al naufragar.

Placer y angustia se sienten a punto
ante la majestuosidad del mar
placer de ver el espejo del cielo
y angustia un día dejarlo de mirar.

CASCADA DE ROCÍO

A Rocío Romero H.

Eres como cascada que viaja por los ríos
que nos alegra la vida sus murmullos sin cesar,
como remansos que tonifican el alma,
como el trino de pájaros que nos hace despertar.

Tu sonrisa transparente nos alegra la vida
inyectándonos optimismo en dificultad
eres como refugio para las penas mías
que como el hada madrina las tocas y se van.

Eres el rocío que alienta mi vida
que me hace orgullosa de poseer tu amistad
y de sentir que tengo una mano amiga
que en las dificultades me puede ayudar.

Tu espíritu inquieto cual nube viajera
que tus penas olvidas por las de los demás
corazones nobles que hay pocos en la vida
es una fortuna poseer tu amistad.

Eres sándalo que a las espinas
con tus manos perfumas y le restas voluntad
que alimentas el alma que alimentas la vida
¡oh cuán valioso es poseer tu amistad!

NOSTALGIA

En dónde estás mi amor en este instante
en que mi mente no hace más que pensar en ti,
en tus besos, tus sonrisas y tus mimos
y cierro los ojos y te siento junto a mí.

Y te llamo y mis gritos no se oyen
porque mis labios no los alcanzan a producir
son sonidos que se estrangulan en mi garganta
para que tus oídos no los alcanzan a percibir.

No te asombres si de pronto en tu lecho
oyes mi voz llamándote a ti,
es mi angustia por el tiempo de no verte
que con el lenguaje del alma te transmito a ti.

RECUERDOS DE MI MADRE
Hay un ángel que cuida mis sueños
y está atento hasta de mi respirar
que se angustia cuando me pasa algo
ese ángel tutelar es mi mamá.

Cuando niño me acunaba en sus brazos
con sus arrullos me hacía dormir
y al paso del tiempo añoro esos días
que junto a ella yo pasé feliz.

Si yo dormía se me acercaba
entre nubes blancas la veía venir
y un manto de rosas cubría mi cama
y un beso de gacela posaba sobre mí.

Quién pudiera volver a ser pequeño
en tu regazo poderse acurrucar
y decirte con la cara compungida
mamita… tengo hambre… quiero pan.

Madre, madre… repito cada día
madre, madre empiezo a sonreír
madre, madre… con amor mi pecho ardía
madre, madre… no sé qué haré sin ti.

ALGO QUE NO ES NADA
Es algo que no es nada, pero que palpo y toco
es algo que no es nada, pero que puedo ver
algo que no es nada pero que ocupa mi mente
algo que no es nada pero que siento querer.

Es algo que no es nada, que electriza mi cuerpo
es algo que no es nada pero quiero volver a ver
es algo que no es nada, que me entristece a veces
de saber que si es alguien y no lo debo querer.

ILUSIONES
El sutil aleteo de tus pestañas
parecen gaviotas volando sobre el mar,
que niegan, que afirman,
que ríen, que lloran,
me devuelven el aliento
para poder luchar.

Los manglares ya viejos,
azotados por el tiempo
como viejas estatuas
cubiertas de sal
no cuentan su angustia
pero lloran en silencio
por esa sonrisa
que ya nunca tendrás.

Qué linda y armoniosa
palmera de seda
tu airoso movimiento,
nos hace estremecer
cuando pasas erguida
cual mástil de velero
que invita a seguirlos
sin saber por qué.

EXTRAVIÉ EL CAMINO
Estoy tratando de encontrar el camino,
que perdí un día buscando tu amor
que en un laberinto de ríos y mares
se borraron las huellas y nada quedó.

Navegué por ríos, todos casi iguales,
acorté distancias entre esteros en el mar
me alimenté de ostras sacadas de raiceros
y bebí aguas de pipas del palmar.

Y mi anhelo, ese anhelo infinito
de estrecharte en una playa y poderte besar
y en colchones de mullidas arenas
ver que las estrellas dejan de brillar.

Sentir que a mis pies los lamen las olas
que entre cosquilleos se vuelven a alejar
y aspas de vientos refrescan mi cuerpo
que encendido de fuego te quieren quemar.

Sudorosa y extenuada después del éxtasis
respirando a trancazos el salitre del mar
abro los ojos y solo fue un sueño
extravié el camino que conduce a amar.

SI MIS OJOS HABLARAN
Si yo pudiera hablarte con los ojos
¿qué no te diría? desde el fondo de mi ser
si yo pudiera escribirte con los ojos
escribiría con ellos lo que nunca soñé.

Si yo pudiera desnudarte con los ojos
serías Venus desnuda bañada en leche y miel
si yo pudiera besarte con los ojos
te humedecería con ellos cada poro de tu piel.

Si yo pudiera abrazarte con mis ojos
te ceñiría con ellos a más no poder
si yo pudiera prender fuego con mis ojos
nos consumiríamos como un mismo ser.

Si yo pudiera con mis ojos hacer
que ningún otro se mirara en los tuyos
te encerraría en cofres de coco del palmar
y sería un fiel guardián como cucuyo.

Si yo pudiera decirte con los ojos
que la luna es más hermosa cuando me miro en ellos
si yo pudiera decirte con los ojos
que estoy en tinieblas cuando estoy sin ellos.

SENTIMIENTOS ESCONDIDOS
No podría decirte cuántas noches
he soñado con tenerte junto a mí
no podría decirte cuántos sueños
se han repetido viéndote a ti.

Sabrás decirme algún día si es preciso
que sintieras lo mismo por mí
si noche a noche has vivido la agonía
y los desvelos que solo yo viví.

Si no es así no sabrás nunca mis tristezas
ni el infierno que he tenido que vivir,
sería desnudar mis más bellos sentimientos
que en cofre de oro solo guardo para ti.

MOTIVOS
Tengo motivos para creer que no me amas
tengo motivos y te los voy a decir
no veo en tu mirada esa dulzura
ni la ternura que me sabías transmitir.

Tus ojos no brillan al mirarme
ni tus manos corren hacia mí
ni tu boca al juntarnos se estremece
como se estremece aún la mía por ti.

¿Qué se hizo esa pasión furiosa,
que arrasaba todo a nuestro alrededor?
que parecían olas tempestuosas
estrelladas en las rocas en su fragor.

No me engañes fingiéndome cariño
no le mientas a mi pobre corazón
mis sentimientos no son los de un niño
y como ves, analizo con razón.

Sé que hay alguien en tu vida
que te ha dado nueva ilusión
que borró mis huellas una a una
y apagó el fuego que prendí en tu corazón.

No me queda si no recoger escombros
de recuerdos de un feliz ayer
y las cenizas que quedaron de aquel fuego
que el mar y el viento se encarguen de él.

PODRÍA TRAERTE
Yo podría traerte muchas cosas
como traerte el mar tras las montañas
como traerte un pedazo de horizonte
y rayos de oros que caen por la mañana.

Yo podría traerte un arrecife
de corales vistosos en bancos de manglares
y veleros donde el viento solo será la brújula
que nos guiará entre los mares.

Yo podría traerte una isla
con palmeras esbeltas de tetas incitantes
de playas vírgenes que esperarán un día
ser mullidas espumas de intrépidos amantes.

Yo podría traerte muchos peces
que pescaría en aguas dulces y saladas
yo podría traerte muchas redes
para pescar también lo que amamos.

Yo podría traerte golondrinas
y miles de gaviotas que dancen en el aire
cangrejos que pescaré en barriales
que solo los negros saben atraparlos.

Yo pudiera traerte muchas ostras
que serán museos para ti mañana
te traeré a mi Guapi que es lo más preciado
y que llevo aquí muy pegadito al alma.

Yo podría traerte un estero mezclado
con manglares barro y sal
yo podría traerte con mi pluma
lo más hermoso de mi litoral.

A GUAPI
Quizás no has visto las noches en el puerto
ni has soñado con las dormidas radas
y cómo a torrentes se derraman las perlas
o tal vez son, simplemente lágrimas.

Las islas flotando entre mares
y los esteros acortando las distancias
los manglares ahogándose en las aguas
esperando el bajamar lejano.

Las arenas invitando silenciosas
bajo un cielo de estrellas iluminado
y las palmeras azotadas por el viento,
como la vida ha azotado a mi alma.

Entonces pienso en mi lejano Guapi,
que es un rinconcito de mi querida patria
cuando la luna con rayos de plata
ilumina parques y murallas.

El río corre velozmente en su lecho
a encontrarse con el mar cercano,
y nosotros tus hijos ingratos
te sentimos pegadito al alma.

Guapi… mi pueblo querido
con palmeras, playas y murallas
¡cuánto te amo! aunque me encuentre lejos
eres lo más lindo de mi querida patria.

A BUENAVENTURA
Te veo en la lejanía
como si fueras Venecia
flotando sobre las aguas
como gigante espuma de mar
con un concierto de luces
centellando sobre los mares
indicándole a los viajeros
que están cerca a llegar.

El faro en la distancia
se ve que centellea
para que los marineros
se puedan orientar
las boyas sobre la superficie
del agua, como luciérnagas
nos indican si hay bajo
o hay profundidad.

Los cocoteros se asoman
al mar con arrogancia
la superficie del agua,
le devuelve su altivez
se ríen impresionadas
al ver sus doradas tetas
que el turista sediento
bebe con avidez.

Las lanchas se levantan
del mar hacia el espacio
la gravedad y el viento
las hace amarizar,
las olas la reciben
en un vaivén constante,
y el motorista apenas
las puede controlar.

Los natos y manglares
allá lejos en las orillas,
vemos que se desplazan
inversos a nuestro andar,
sus raiceros enmarañados
como tenaz laberinto,
guardan la diversidad biótica
que produce el mar.

Los pesqueros se acercan
a grandes velocidades
las gaviotas y gavanes
les hacen corte de honor,
los pescadores recogen
las redes con destreza

y las aves en picada,
buscan su alimentación.

Los barcos costaneros
parecen insignificantes,
se acercan lentamente
rumbo hacia el piñal
los lancheros afanados
en busca de sustento
van buscando pasajeros
que tienen ansias de llegar.

Es hora del crepúsculo
y el sol se oculta a prisa
como inmensa bola de fuego
que va a morir al mar,
nos queda un color naranja
en medio de nubes blancas
y pasados unos minutos
nos llega la oscuridad.

Los negros en sus canoas
se acercan lentamente,
y la inclemencia del tiempo
los hace desesperar;
trasatlánticos imponentes
anclados en la bahía
los ven como hormigas
desde su pedestal.

La torre del Café
y el edificio del CAM
en una ilusión óptica,
los vemos aparecer
uniendo el mar y el cielo
en un puente fijo,
le ganaron la batalla
a la torre de Babel.

¡Allí está Buenaventura!
hermosa como ninguna,
con sus brazos abiertos

a la orilla del mar
con su muelle turístico
como linda sirena
que las olas besan
y se vuelven a retirar.

El hotel Estación
cual concierto de espumas
se levanta majestuoso
en su constelación
cuatro estrellas fulguran
entre blancas nubes,
siendo emblema y orgullo
de nuestra región.

¡Qué linda es Buenaventura!
pareces concha de nácar negro,
y las olas te colocan
corona de azahar
que al retirarse dejan
escarcha de resaca
que al pantanoso barro tapa
con lo que desecha el mar.

ESTA ES MI TIERRA
Esta es mi tierra de natos y manglares
de palmeras esbeltas, de islas entre mares
de peces de colores que danzan sobre olas
de atardeceres vistosos y soles anaranjados
de estrechos esteros, donde la tormenta un día
abrió la brecha para acortar distancias
de aves variadas que surcan el cielo
buscando en las alturas un mejor mañana
esta es mi tierra hospitalaria y buena
de puertas abiertas para propios y extraños
de arenas blancas de mares azulosos
de negros rudos pero de ingenua alma.

Esta es la tierra que guardo en mi recuerdo
los mitos y leyendas de abuelos encarnados
esta es la tierra recuerdo de mi infancia
donde la tunda es heroína de poderes mágicos.

Esta es mi tierra de raiceros y barriales
donde se incuba la diversidad marina
se oyen melodías, de tundas, de duendes,
de diablos en porfía
pero en el mar se miran veleros
de Rivieles y Maravelíes.

Esta es mi tierra donde el sol se enciende
y forma arco iris con el agua
es la única tierra donde el sol se ríe
y entre risas, se desgrana en lágrimas.

Esta es mi tierra surcada por ríos
que bajan de allá de la montaña
donde el salitre del mar quema la piel
y de golpe en golpe se fortalece el alma.

Esta es la tierra donde el currulao tiene
el perfecto hechizo de encender la sangre
esta es la madre por quien sus hijos sienten
la felicidad inmensa de ser carne de su carne.

Esta es mi tierra, ¡oh, pacífico de ensueños!
con bancos de arrecifes y ostras nacaradas
esta es mi tierra que al recordarla siento
que de tanto amarla se me ensancha el alma.

AYOIOE
(CANTARES DE RÍO)[1]
Ayoe panguito bando, ayoioe[2]
aquí te lo voy dejando, ayoioe
ayoe panguito ito, ayoioe
toma mi corazoncito, ayoioe.

Mi padre tiene la culpa, ayoioe
que no nos casemos los dos, ayoioe
aunque esté bajo la tumba, ayoioe
no te dejaré yo a vos, ayoioe.

---

1 Canción que utilizan las mujeres negras mientras van navegando para distraerse cuando ellas mismas conducen su embarcación.

2 Jitanjáfora.

Por el ojo de una aguja, ayoioe
yo te mando a saludá, ayoioe
pa' que la gente no sepa, ayoioe
y no nos haga maldá ayoioe.

Yo soy negra desgraciada, ayoioe
porque no puedo enfrenta ayoioe
porque soy mujer casada, ayoioe
y no me lo perdonarán ayoioe.

Mi pecho está en agonía, ayoioe
mi corazón se paró, ayoioe
solo vuelve a la vida ayoioe
con un beso de los dos ayoioe.

NIÑO DIOS BENDITO
(ARRULLO)[3]
Niño Dios bendito
te venimos a arrullar
pa' que en la tierra
siempre haya paz.

Con tambores y maracas
te venimos a cantá
que abogues[4] por los negros
de este litoral.

Las pastoras silenciosas
un canto van a entonar
pa' pedirle que en los hombres
haya amor y haya paz.

Un niño Dios negrito
no lo han podido pintá
porque Dios dizque no es negro
y el color lo ofenderá.

Arrullando y arrullando
las pastoras arrullarán

3 Canto que se utiliza en el Pacífico en fin de año, reemplazando a los villancicos, y también lo utilizan las madres para hacer dormir a los hijos.

4 Interceder.

al Niño Dios bendito
de Belén a Bogotá.

ARRULLANDO AL NIÑO
(ARRULLO)
Este niño quiere, con colón de arroz
no llores mi niño, no llores mi amor
tu mamá me dijo que te arrulle yo.

Pin pon es un niño flaco y de cartón
tú de carne y hueso con vida y corazón
arrorró mi niño, arrorró mi amor
cocadas con queso, naidí y borojó.

Sopa de almeja, con coco y piacuil
sancocho de ñato, todo eso pa' ti.

Duérmete mi niño, duérmete mi Dios
que si no trabajo, ¿qué comerás vos?,
urrutagüa, urruté no quiero que llores
¿llorar para qué?

ARULLANDO EN EL PACÍFICO
(ARRULLO)
En las playas de Juanchaco
La Bocana o Basán
en Tumaco o Buenaventura
Guapi o López de Micay.

Haremos el Pesebre
donde el niño Dios nacerá
y Timbiquí espera
lo mismo que el río San Juan.

En los pueblos del Pacífico
no importa dónde será
será en Bahía Solano
Cajambre o en Chanzará.

En Yurumanguí ensayaron
muchos cantos pa' cantá
pero seguro que es en Guapi
donde el niño nacerá.

Arrullemos pastoras
a ver quién se ganará
el nacimiento del niño
de este litoral.

A LA VIRGEN DEL CARMEN (ALIVIO)[5]
Aquí en medio de esta sala
con cuatro velas está
este hermano tan querido.
y no lo puedo evitá. (bis)

Pongámosle el rosario
para que el lo pueda rezá
por todos los pecadores
que en esta tierra están.

Por tu culpa son las penas
que allá tienes que pagar
pongámosle escapulario
pa' que pueda intermediá.

¡Oh Virgencita del Carmen!
lo vamos a encomendá
pa' que el alma suba al cielo
y el cuerpo se pudra acá.
Ay hermano tan querido
mandanos una señal
pa' enmendar todas las culpas
y no tener que purgar.

El cordón de los siete nudos
que en la cintura llevás
esos son los escalones
que hay en el más allá.

El ataúd es la canoa
pa' que puedas navegar
pasar el río Jordán
donde Dios se hizo bautizar.

---

5 Canto fúnebre para aliviar el alma de los difuntos.

El agua que se te pone
debajo del ataúd
para que beba del espíritu
en nombre de Jesús.

Después de las nueve noches
y nueve rosario aquí
que te hemos rezado todos
te venimos a despedir.

Por mucho que te quisimos
nada podemos hacer
si no dejarte en la tumba
por los siglos amén.

NEGRO EN EL CIELO
(CHIGUALO)[6]
Cantemos cantemos, vamos a cantá
el niño se ha ido y en cielo está
no llores negrita por tu hijo ya
los ángeles del cielo lo van a cuidá.

Dancemos con el niño el niño se va
los ángeles del ciclo alas le traerán
el niño se ha muerto la vamos a chigüaliá
tirame ese niño de allá para acá.

Hagamos una rueda donde el niño está
con palma y corona como un ángel más
mamita mamita, mamita mamá
porque hay gente alegre si no es pa' llorá.

Estamos de fiesta y en el cielo lo están
porque un ángel negro ya lo pueden pintá.

DINGO DINGO DINGO
(CHIGUALO)
Dingo, dingo dingo
dingo dingo don

6 Cantos que se hacen en forma de juegos para velar a un niño muerto menor de dos años.

esa pepa se ha perdido
y no la encuentro yo.

Cojamos la pepa
la pepa de agüelpan
hagamos una rueda
y empecemos a danzar.

Detrás de la mano
la vamos a guardar
y quién lo encuentre
lo achigualará.

Está amortajado
está listo ya
un coro de ángeles
se lo llevará.

Dingo dingo dingo
dingo dingo da
ábreme esa mano
que allí la pepa está.

POBREZA NEGRA
El negrito tiene sueño
quién lo arruyará
tiralo en un petate
o en un estera quizá
que el negrito se duerme solo
naide lo arruyará
cuélgale una hamaca
que el solo se dormirá
que la mamá cogió el potro
y se embarcó pa' la ma'
dicen que a pescá cangrejo
o jaiba será quizá.

Y cuando el negrito dispierte
quién lo alimentará
mi comagre la vecina
que está rando'e mamá.

El negro no tiene compota
ni tetero pa' chupá
lo que tiene es un pellejo
que es la teta'e la mamá.

Jala jala mi negrito
la teta'e tu mamá
el negrito jala y llora
porque naa le bajará.

La mamá no tiene leche
porque en ayunas está
pero le bajará gota a gota
la sangre'e la mamá.

LA NEGRA EN LA CIUDAD

¡Velai[7] coma Filomena!, qué es lo que veo allá
es la hija de la Petrona que vive en la ciurá
¡Pero tiene carro y lo sabe manejá!
¡Chapembé[8] mi comagre!…, quién se lo imaginará;

Que en la plaza del pueblo vendía chaupizá[9]
y lo pior de toro, fue que un día se presentó
como una extranjera sin conocerme a yo
y tuvo el descaro dizque de preguntá
que que peje[10] era ese y cómo lo debía prepará
mi'arrisqué[11] la pollera, y en ira me monté.

Por no darle una trompara, vine y le escupí los pies
y plata me quedó debiendo, de todo lo que le grité
vos so cachaloa[12], de la plaza mayó, que vendía
chuntaruro, papachina y borojó. Que andaba con uno
y otro sin distingo de erá, te la rá de mucha cosa por
que vivís en la ciurá, como no tenés memoria te lo

7 Así es.

8 Mire.

9 Pescado diminuto vomitado por la ballena.

10 Pez.

11 Subir.

12 Mujer prostituta que anda como la moneda.

voy a arrecordá que en este pueblo no dejaste, con
quién acompagrá[13].

BELLEZA NEGRA
Chapembé comagre Juana, lo que me rijeron a mí
que yo era una negra hermosa, de esas que no hay
por aquí; que tengo unas carerotas,
que ricen vení, vení…
y unos ojos chocolate que me hacen reconvení[14]
si fue que mi mama anduvo de lambira[15] por ahí.

Y este cuerpo de parmera, que tampoco hay por aquí
solo si vas al Pacífico, verás una negra así.

CHAPÁ MAITA CHAPÁ

A Nubia Dolores Riascos

Chapá maita chapá[16], que yo te vengo a invitá
Pa' que vamo a tomá guarapo, al trapiche del Tomás
vos me hacés la segunda pa' vé si lo puedo pescá
con el zumo del quereme que he tenido que comprá.

Arrisco bien la pollera, pa' que él me pueda mirá
estas piernas tan bonitas, y se pueda emocioná
y le pongo mis ojitos como si fuera a llorá
poco a poco me le acerco
y me encomienzo a restregá.

A rastrillame como fósforo, pa' poderlo calentá
chapá maita chapá, a lo que tiene que llegá
una negra bien caliente cuando se quiere enfriá
padre mío San Antonio tú me tienes que ayurá.

Magnífica y en grandeza, Santísima Trinidá
mira lo que le llega uno chapá maita chapá
que hasta los santos del cielo he tenido que bajá
a ve si puedo cuagrarme al negro José Tomá.

---

13 No tiene quién le bautice los hijos.

14 Pensar.

15 Coqueta.

16 Mirá hermanita mirá.

LA VIDA DEL NEGRO
No llores mi negrito, pelito de chacarrás[17]
que la vida del negro, es más dura que la de los demás;
te toca ir al monte, a muy temprana edad
apao a la espalda de tu pobre mamá.

Y sol y aguacero, te toca llevá
mientras otros niños, en su cuna están
te ruñe la pobreza, y quién te dará un pan
¡choz![18] del negrito naide se acordará.

Porque dicen que el negro es un haragán
y quién le dio al negro una oportunidad
para que salga de su pobreza y de su orfandad
siempre lo explotaron trabajá y trabajá.
Y mientras más trabajaba era más haragán
que el negrito es perezoso y siempre se la pasará
desculando[19] mosca pa' yá y pa' cá.

ILUSIONES NEGRAS
Conchita conchita, conchita de mar
ayuda a esta negra que quiere estudiar
desde pum[20] he querido aprender a leer
pero mi taita me dice que leer para qué.

Espuma, espuma, espumita de mar
te cuento mi tristeza porque yo quiero estudiar
le digo a mi mama que quiero aprender
y mi mama me dice que nada puede hacer.

Tu taita hijita te quiere casar
te pidió en la batea[21] el hijo del Tomás
garcita garcita, garcita de mar
quiero ser estudiada y saber discursiar
para hablar cepillao, como los de la ciudad.

---

17 Fruta del pacífico, se hace un símil con el pelo duro y enroscado.

18 Término que indica duda.

19 Matando.

20 Principio.

21 Ritual negro donde se piden en matrimonio a los niños desde la cuna.

No sueñes negrita que tú solo serás
la mujer del hijo del negro Tomás.

PESCÁ Y PESCÁ
Yo he visto al negro, pescá, pescá
y lo que pesca no sirve pa' ná
pa' comprá tabaco, pa' fumá y fumá
desechá las penas, de su orfandá.

Yo he visto al negro, pescá y pescá
y llegá a la casa a fabricá
hijos tras hijos, que servirán
pa' aumentá la miseria y la orfandá.

Yo he visto al negro, pescá y pescá
y de la pobreza, nunca saldrá
porque lo que pesca no sirve pa' ná
solo pa' comprá, lo que va a merendá.

Y sus esperanzas se van, se van
entre las olas a navegar,
y se va la vida pescá y pescá
pescando ilusiones que no cogerá.

Y resentido o triste, se morirá
y tal vez San Pedro, no le abrirá
las puertas del cielo, porque él acá
pescó y pescó y no pescó jamás
ni las ilusiones de ser algo más.

CONSEJOS DE UNA MADRE
Yo le rigo[22] a mi'jo, no má despertá
levántate pronto, y te vas a bañá
ke[23] la eskuela te'spera,
pa ke seas un hombre de la ciurá.

Tu mama se apura kara ría má
aunke siente ke la vira

---

22 En este poema las palabras que llevan "d" esta letra es reemplazada por "r". Ejemplo: "rigo"="digo".

23 Las palabras que llevan la letra "c", y la "q" fue cambiada por "k".

poko a poko se le vá
pa ke seas mañana un projesional.

Con sako y korbata, y te puera mezklá
kon grandes señores, en la kapital,
ke tu mama no hace, sino eskribaniá[24]
pa lográ que el hijo esturie, y sea algo má
por ke de maestro no se puede kerá.

Y kuando esas mujeres bokikoloraras[25]
tu veas po allá, hacele la kruz
y komo si naa hacete pa'llá
son las puritika para engatusá
a los pobres negrito kuando van pa'llá.

Y este konsejo hijo no lo has de olvidá
te lo da tu magre[26] y lo hás de guardá
si las bokikoloraras se te van a acercá
hacele la kruz y hacete pa'llá.

EL HIJO QUE YO PARÍ

A Moisés Zúñiga (hijo)

Ese negrito lindo, que de mi vientre salió
es tan tierno y tan dulce, como la que lo parió
esa piel de azabache, que como jagüa le brilla
me parecen luceros, en mis noches de vigilia.

Sus ojos transparentes, de color de chocolate
es lo que no me gusta, en un negro azabache
y cuando sonríe, aparecen dos hileras de marfil
¡cómo me alienta la vida!, ese hijo que yo parí.

NEGRA SOY

¿Por qué me dicen morena?
si moreno no es color
yo tengo una raza que es negra,
y negra me hizo Dios.

---

24 Escribir.

25 Mujeres blancas.

26 Madre.

Y otros arreglan el cuento
diciéndome de color
dizque pa' endulzame la cosa
y que no me ofenda yo.

Yo tengo mi raza pura
y de ella orgullosa estoy
de mis ancestros africanos
y del sonar del tambó.

Yo vengo de una raza que tiene
una historia pa' contá
que rompiendo sus cadenas
alcanzó la libertá.

A sangre y fuego rompieron,
las cadenas de opresión
y ese yugo esclavista
que por siglos nos aplastó.

La sangre en mi cuerpo
se empieza a desbocá
se me sube a la cabeza
y comienzo a protestá.

Yo soy negra como la noche,
como el carbón mineral,
como las entrañas de la tierra,
y como el oscuro pedernal.

Así que no disimulen
llamándome de color
diciéndome morena
porque negra es que soy yo.

AFRODISÍACO
Ejta[27] negra ejtá invitando
a loj hombres de ejte lugá
que ji quieren toma suero
de ejta palmera de mar.

---

27 En este poema la "s" es reemplazada por "j" y se hace un mayor esfuerzo al pronunciarlas en las cuerdas vocales.

Copien ejta recetica
que aquí mejmo le voy a dar,
je meten a cuarentena
con ojtra y calamá
con encocado'e jaiba,
y jancoho'e munchillá
carapacho'e cangrejo
piangüa con limón jin jal
cacerola de marijco[28]
que una negra ha de prepará.

Y toma agua de pipa
pa' que no je vaya a dejidratá
y no debe faltale nunca
sancocho'e ñato pa rematá.
Y dejpuej de la cuarentena
ahora jí vamo' a tantiá[29]
le meto un rabo'e mico[30]
a ve ji puede agüantá.

Y que juene loj tamborej
A ve ji ujte aproba
una negra de verdá
que mueve bién ju carera
como laj olaj der má.

TRISTEZA NEGRA
Negro cantá tu tristeza
que es tu forma de expresión
roncá[31] ese canalete y dale al agua un jalón.

Yo nací negro in di'ante
inde[32] que mi taita me engendró
la pobreza es mi apelliro[33] negro y pobre he siro yó.

---

28 Platos típicos afrodisíacos.

29 Probar.

30 Manera de hacer el amor.

31 Sonido del agua cuando el remo choca con esta.

32 Desde.

33 Apellido.

Y encima de mi pobreza mi'han queriro señalá
como si mi pier destiñera y los juera a manchá.

Manque nunca una escuela, he poriro pisá
me pregunto por qué aquellos
que han estado más allá
me miran indiferente, como un raro animal
por que tengo mi pier negra
y creen que los voy a perjudicá.

Negro canta tu tristeza
que es tu forma de expresión
cuando te restregan en la cara
por tener negro el color.

Tu tristeza canta negro
manque[34] naide te escuchará
porque ricen que en Colombia
no hay discriminación racial.

EL NEGRO Y EL CAFÉ
Mi negrito es lo más hermoso
que en la tierra negra parió
tiene la trompita roja
y la piel como un carbón.

¿Con esos ojos que parecen
al chocolate molido?
dígalo pasito comadre
que ni será del marido.

Un negro que sea negro
y de negra su nación
debe tener sus ojos negros
igualito a un carbón.

¿Pero qué dice mi ama
si los ojos son café?
el café es tan negrito
negrito como busté[35].

---

34 Aunque.

35 Usted.

El chocolate no es negro
ese sí es color café
compare los dos colores
y me dará la razón busté.

¿Si yo le pido un tinto
de qué color cree que es?
y una taza de chocolate
pa' el desayuno después.

¡No me enrede no la pita[36]!
de negro y color café
que parece una letrada
diciendo todo al revés.

¿En dónde está el misterio
que yo no alcanzo a ve?
que un negro hijo de negro
no tiene ojos color café.

GUAPI Y EL CURRULAO
El currulao es de Guapi
no se les vaya a olvidar
cuando suena una marimba
donde un guapireño está
busca su pañuelo blanco
y empieza a zapalatiar.

Se olvida del cangrejo alacho[37]
cuando oye un bombo sonar,
y empieza el coqueteo para salir a bailar.

Un bunde[38] bien brincadito
que lo empieza a recalentar
con aguardiente del Valle
o tapatusa del Micay[39].

---

36 Desde.

37 Cangrejo blanco brazos largos.

38 Baile del pacífico.

39 Aguardiente de caña.

Vamos señores bailemos un currulao de mar
con siete pasos para delante
y los demás para atrás.

Abran espacio en la plaza
porque aquí un guapireño hay,
y si los negros dedos de un Torres
empiezan una marimba a tocar,
¡quítense los zapatos! pa' que lo den libertad
y aunque el currulao es de Guapi
todos lo podemos bailar.

LA PIANGUA EN EL RAICERO
Piangüita[40] de los raiceros
yo te quiero sacá
pa' comprame un vestido
pa' la noche de navidá.

Con diez docenas de piangua
que yo pueda sacá
la negrita tené su pinta[41]
pa' la noche de navidá.

Piangüita de los manglares
que en los raiceros está
no te me pongas difícil
y dejate pescá.

A los negritos del puerto
el niño Dios les llegará
si sudan sacando piangüa
en los raiceros del manglar.

Piangüita de los raiceros
por Dios dejate sacá
que me mata la tristeza
si no estreno en navidá.

---

40 Molusco que vive en las raíces de los manglares.

41 Vestido nuevo.

¿POR QUÉ TE VOY A DEJAR?
La pepa del chontaduro
yo no la quiero comé
solito te voy dejando
y vos no sabés por qué.

Y vos no sabés por qué
ni te lo voy a decí
pero si habrás pensado
por qué yo te dejo a ti.

Porque yo te dejo a ti
no es de pura casualidá
solo que tú no trabajas
y te tengo que alimentá.

Te tengo que alimentá
y es un castigo de Dios
porque mi padre me dijo
que no me casara con vos.

Que no me casara con vos
y caso no quise hacer
y ahora estoy pagando
lo que pude evitar después.

Lo que pude evitar después
y no tuve valor pa' hacé
porque el cura dijo
los declaro marido y mujer.

Los declaro marido y mujer
y por eso estoy aquí agachada
no más pariendo hijos
porque Dios dizque lo ha mandado.

Porque Dios dizque lo ha mandado
y cada hijo trae su pan
pa' eso no tenés pereza
so perezoso haragán.

So perezoso haragán
no me hacés si no preñá

dizque pa' tenerme segura
pero esto se va acabar.

Pero esto se va acabar
esto ya se acabó
yo quiero un hombre que me "haga"
pero que sea trabajador.

JURAMENTO MATERNO
Ven acá pequeñuelo, que te voy a arrullar
mis tetas no tienen leche, pa' que puedas jalar
anoche solo he tomado, agua de cebolla y sal
pero no llores que esta negra, de pena se morirá,
de saber que no ha podido a su pequeño alimentar.

Arrurú mi niño, duérmete ya, que cuando despiertes
comida tendrás, porque tu mama se rebuscará
pa' que su hijo, no sienta más,
el dolor del hambre, por no tener pan.

De mañana temprano, nos iremos a la ciudad
a jugárnolas como sea pa' poderte alimentar
porque pescando y pescando, y no logro pescar
el pescado suficiente, que te ha de saciar.

Y toda la cosecha, el río se la llevó
pa' completar la miseria, del pobre pescador,
y cuando seas grande recordarás,
cómo se mezclaban en un mismo canal;
mis lágrimas de impotencia, y las tuyas de necesidad.

Tú de comerte algo y yo de incapacidad
al ver que mi hijo sus ojos, no los podía cerrar
porque el hambre lo devoraba como un feroz animal.

Poniéndome de rodillas, lo juré por el Señor
lo juré por este hijo, desnutrido y cabezón
¡viva Dios! que lo de esta noche no se repetirá,
porque tienes una madre que por ti va a luchar;
para que el hambre a esta puerta,
nunca la vuelva a tocar;
para que tú vayas mañana, a la Universidad,
y seas un hombre grande y a tu patria servirás.

Pero no te olvides hijo lo desnutrido y cabezón
que eras cuando pequeño por no tener alimentación.

ESBERTA PARMERA
Soy una negra de raza, y esberta[42] como parmera
el que quiere cogé coco, que suba a mi carera
mis pipas[43] están tiernitas, pa' si las quiere probá
pero asujétese ruro[44], cuando me empiece a meneá.

Me alimento de chuntaruro[45],
canchimala[46] y calamá
tomo jugo'e naidí pa' poreme acompletá[47]
así que si usted no aguanta, no se suba a mi parmá
cuando se calienta mi cuerpo,
y me empiezo a remoliniá[48].

Los cocos que no son jechos[49], al suelo van a pará
por eso yo se lo rigo, y pa' si puere aguantá
que se asujete ruro, cuando me empiece a meneá
y si no tiene resistencia, no se suba a mi parmá[50].

MARIMBA Y TAMBÓ
Tambó tambó, cununo y tambó,
marimba oh, oh marimba y tambó
las penas, las penas, el negro contó
a su marimba y a su tambó…

Kumba[51] marumba, marimba y tambó
tumba katumba, sandunga y borondó

---

42 En este poema algunas palabras que llevan "l" se les cambió por "r" lo mismo algunas que tiene "d".

43 Senos.

44 Agarrarse.

45 Chontaduro.

46 Pez.

47 Completar.

48 Moverse agitadamente.

49 Aptos para comer.

50 Caderas.

51 Este poema está compuesto principalmente por Jitanjáforas es decir sonidos que riman pero sin significado.

borongo el negro virundo y vorondó
katunga susunga, borondo y bogó.

Boga, boga, boga y bogó
la tunda burunda susunga y borondó
tumba katumba, sandunga y bogó
las penas del negro a su marimba contó.

CONTRA PUNTEO
Hombre: Cuando yo te conocí
creía que eras persona
pero tienes cuatro patas
y no piensas ni razonas.

Mujer: No hablo con ignorante
pa' si lo quiere saber
yo soy mujer letrada
y te lo hago entendé.

Hombre: ¡Qué letrada vas a sé!
que ni sabés firmá
porque yo te lo vi haciendo
con el dedo pulgá.

Mujer: Cuando yo te conocí
te tuve que hacé bañá
para que hoy te creas
que me vas a goberná.

Hombre: Las mujeres de hoy en día
que andan pa' ya y pa' ca
si no asientan cabeza
solteronas van a quedá.

Mujer: Estos hombres machistas
yo no sé qué van a hacé
porque cacho se los come
y no lo quieren cree.

Hombre: Barajo con esta negra
se la pica de soyada
pero la vi pescando
a las tres de la madrugada.

Mujer: Yo no compito contigo
porque bagazo has de se
mi madre siempre me dice
que no me deje jodé.

Hombre: Te creés la más bonita
la más bella del lugar
con esas patas tan secas
que se te van a quebrá.

Mujer: Un hombre que tenga otra
no me venga a enamorá
porque se queda conmigo
o se va pa' donde está.

Hombre: Tú que tienes rabo de paja
te lo voy a hacer quemá
porque te vi coqueteando
con el cura del lugar.

Mujer: Esos hombres lengüiflojos
salados siempre están
porque ninguna mujé
bolas les quieren pará.

Hombre: Mejor será que dejemos
esta fea discusión
pa' ver si una guilladita
nos arregla la situación.

PIÑA PA' CHUPÁ
Cuando le canto a mi gente,
me reencuentro con mi yo
una negra del Pacífico
tomadora de borojó.

Pu' aquí me voy a sentá
en esta playa de má
pa' ve si pasa un negro
con cununo y con guasá.

Y la sangre se me arremolinee
y me tengo que meneá,

meniá bién tu carera negra,
hacele pa' llá y pa' cá
que los negros cuando pasas
empiezan a junjuniá[52].

¡Qué negra tan carerona!
y sí la sabe meneá
parece un vaivén de olas
en una gran tempestá.

Si esa negra me quisiera
yo, la sabría invitá
que jueramos a chupá piña[53]
en una playa de la má.

A contá las estrellas
entre cununo y tambó
con guarapo de caña durce
chuntaruro y borojó
con esta güayunga[54] de hijo que me
ha tocado liria no he criado experiencia
y ando buscando más.

Un negro bien cuajaro
que mi haga remoliniá
que me lleve a chupá piña
a una playa de la má.

VERSOS Y COPLAS DEL PACÍFICO

I

Ese coco está redondo
y está pidiendo libertá
y tus tetas están pidiendo
que las vengan a chupá.

II

Como el río está crecido
me subí por el venero[55]

---

52 Susurrar.

53 Besos y caricias.

54 Cantidad.

55 Roca lisa en las montañas.

porque quería preguntarte
quién te besó primero.

III
La mata del yateví[56]
la sangre me congeló
y ahora me corre a gritos
que nos casemos los dos.

IV
En una palma me escondí
para poderte mirá
a ver si tú me querías
o era por molestá.

V
Con el beso que me distes
me he quedado amañado
qué pena que no seas libre
y tenga que ser prestado.

VI
Este limón es muy ácido
lo como y lo chupo yo
el amor que tú me distes
a mí nunca me alcanzó.

VII
El caracol en la playa
tu nombre en mi corazón
las espumas en las olas
y dentro de ti solo yo.

VIII
Cuando te vas pa' La Bocana
asegura bien tu bolsillo
porque las negras traviesas
te dejan sin calzoncillos.

---

56 Enredadera que cuando alguien la tropieza esta le forma una herida en la zona donde se tropezó.

IX
En esta tierra pasa
lo que en otra tierra no
despojan al joriro
y dejan al joreró.

X
La piangua por ser la piangua
yo no la quiero ni ve
porque mi abuelo me dijo
que se enferma como mujé.

XI
Un encocado de jaiba
yo me quisiera comer
pero que tenga buen coco
pa' podé darle a busté.

XII
Los caracoles de Guapi
son distintos a los de aquí
y los del Charco-Nariño
son iguales a los de Ijuí.

XIII
La pepa del chontaduro
y la pepa de agüelpan
son dos pepas muy sabrosas
que en nuestra tierra se dan.

XIV
Si las mujeres bonitas
se pudieran definir
yo las definiría
como clavo con ají.

XV
Si el canalete ronca
eso me pone a pensar
que estás enamorada
o que te vas a casar.

XVI
Arroz con coco
si quieres comer
ráspalo primero
y exprímelo después.

VIENTO DE PALMERA
Cuando palmera se mueve
por los vientos del palmar
que el coco se agarre duro
o si no se degranará.

Que se agarre, que se coja
porque empiezo a sudar
y que pena que no aguante
a una negra remeniar.

Agárrese de mis pipas
y empiece pronto a chupa
esa agua que es sabia
que lo pueda alimentar.

Que se asujete le digo
porque ya voy a empezá
por su moral no doy un peso
si no se sabe meneá.

A mí no me gusta el yupi
se lo digo desde ya
porque me alborota el hambre
y no me alcanza pa' naa.

Ayayay que venga otro
porque este no va aguantá
una negra bien caliente
con rabo e' mico y demás.

LAS COMUNIDADES RENACIENTES DE LA COSTA CARIBE CONTINENTAL

CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LAS COMUNIDADES RENACIENTES EN EL CARIBE CONTINENTAL COLOMBIANO*

Alfonso Cassiani Herrera

INTRODUCCIÓN

"Las posibilidades de responder acertadamente a los retos e interrogantes del presente, así como de prepararnos adecuadamente para construir y adecuar nuestro futuro, están dadas por las enseñanzas que seamos capaces de sacar de las experiencias del pasado."

En los últimos diez años, las comunidades renacientes han estado inmersas en lo que, sin duda alguna, es el periodo de mayor interrelación en todos los niveles entre estas y de ellas con el Estado, en el marco del proceso de reconocimiento y fortalecimiento de su identidad étnica, histórica y cultural. Este periodo tiene su punto de partida en el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política Nacional de 1991 (AT 55) y la Ley 70 de 1993, que dio origen al proceso de difusión, implementación, aplicación y reglamentación de la misma.

* Cassiani Herrera, Alfonso 2002 "Las comunidades renacientes de la costa caribe continental" en Mosquera, Claudia; Pardo, Mauricio y Offmann, Odile (eds.) *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia) pp. 573-592.

En este proceso estuvieron involucradas de manera directa y permanente las comunidades renacientes de la costa caribe colombiana, para quienes uno de sus principales retos era superar la estrecha delimitación planteada en el AT 55 y referida a otras zonas de similares condiciones, con lo cual esta región debió asumir el reto bastante singular de tener que demostrar que sus características correspondían a las exigencias manifestadas en el parágrafo primero de dicho artículo[1]. Ante este reto, las comunidades respondieron de forma precisa y acertada; así se originó una significativa experiencia.

En las páginas siguientes me propongo hacer un breve recorrido por algunos de los momentos de dicha experiencia, que condujeron a la conformación del Movimiento Social de Comunidades Renacientes o Negras de la costa caribe, incorporando un alto nivel descriptivo acompañado de la respectiva reflexión sobre aspectos de tipo contextual, que sin lugar a dudas posibilitan comprender mejor la dinámica organizativa en el Caribe continental. Este recorrido parte de la base de que se trata indudablemente de un fenómeno *procesual*[2], realidad que aún está en construcción.

Empleo la expresión *comunidades renacientes* como transición a partir del término "comunidades negras", utilizado comúnmente, asumiéndolo en el sentido en que lo define la Ley 70 de 1993[3].

Esta definición ya contiene la de "afrocolombiano", definición conceptual que básicamente implica una posición de tipo jurídico a partir del realce de los elementos culturales. En términos organizativos, se trata de un proceso de reconceptualización que permite proyectarse políticamente al continente sin crear ni generar nuevas barreras, como lo supondría hablar de afrocaribe, afropaisa, afrocaucana, o en el plano internacional, de afroamericana, afrocubana, afroecuatoriana. Esto, sin embargo, no niega la posibilidad de usar dichas acepciones. Por su parte el término "comunidades renacientes" hace

---

1 Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991. Parágrafo primero: "Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previo estudio y concepto a favor de la Comisión Especial aquí prevista".

2 En los términos de Jociles Rubio, quien asume como fenómeno procesual "una realidad dinámica en constante construcción y reconstrucción, que depende de los cambios del medio sociocultural en que se producen, al tiempo en que incide dialécticamente en ellos" (Jociles Rubio, 1997).

3 La Ley 70 las define como el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado que revelan y conservan conciencia de identidad que los distinguen de otros grupos étnicos (Ministerio del Interior, 1996).

referencia a los descendientes de esclavos africanos, comúnmente denominados "comunidades negras", que han configurado, en palabras de Eduardo Restrepo, "unas prácticas de apropiación de su entorno […] así como unas particulares filigranas conceptuales de representación del mismo" (Restrepo, 1996: 9-10).

AI hablar de comunidades renacientes hago referencia explícita al conjunto de familias e individuos de ascendencia ancestral africana que pueden o no estar habitando territorios ancestrales, han configurado su cotidianidad en zonas urbanas o semiurbanas, ostentan una cultura propia, comparten una historia, tienen sus propias tradiciones, costumbres y prácticas tradicionales de producción puesto que desarrollan actividades agrícolas, mineras, de extracción forestal, pecuaria, de caza, pesca y recolección de productos naturales, en general, que han utilizado consuetudinariamente para garantizar la conservación de la vida, manteniendo y enriqueciendo características que las distinguen de otros grupos o colectividades, y que históricamente han estado sometidos a un proceso de constante negación y discriminación por razones de su fenotipo, historia y tradiciones. La configuración social, política y organizativa del término "renaciente" aparece como la acción de determinación propia de las comunidades descendientes de esclavos africanos sin la mediación de requisitos ante el otro; en consecuencia, va más allá de las zonas rurales ribereñas y de las posibilidades de ocupar baldíos.

Al respecto, Restrepo (1996) señala que "la categoría de renacientes indica la idea fundamental de un mundo en perpetuo discurrir, un proceso recurrente e inagotable de surgimiento de las nuevas generaciones […] categoría que trasciende a los seres humanos por cuanto también en las plantas y los animales se reconocen renacientes".

Utilizo el término "comunidades locales" para referirme a comunidades específicas, no a la generalidad aglutinada en el marco de las comunidades renacientes, sino al espacio concreto en el que interactúan las gentes locales y las organizaciones de base, es decir, el corregimiento, el pueblo, el municipio o la zona.

La utilización del término "comunidad o comunidades" no implica la idea de un conglomerado con conciencia política; de hecho, su utilización parte de asumir que la identidad étnica-racial no constituye un obstáculo para los procesos de diferenciación social en las comunidades renacientes, de tal forma que el uso del término "comunidad", recurrente en el presente texto, no pretende desconocer este elemento, que forma parte de la evolución o transformación social de las identidades locales y nacionales.

Costa caribe no solo es la región bañada por el mar Caribe o de las Antillas. La costa caribe colombiana abarca los territorios regados

por los ríos Sinú, San Jorge, bajo Cauca, Magdalena y Cesar[4]; posee una superficie de 142.000 km², y comprende los departamentos de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, Guajira, Cesar, Magdalena, Atlántico, Bolívar, Sucre, Córdoba y parte del oeste antioqueño[5]. Los tipos regionales son el costeño y el isleño (*Espacio y sociedad,* 1997).

Por "sector" se entiende el grupo de organizaciones que conforman una parte de un todo que es el Movimiento Social de Comunidades Renacientes que, desde una perspectiva política y organizativa propia y particular, se diferencia de las demás, reivindica y promueve los derechos territoriales, culturales, políticos, sociales, ambientales, la participación y la autonomía de las mismas como pueblo o grupo étnico, todo ello atendiendo a lo señalado por Tamayo, quien afirma que "un sector se convierte en movimiento social cuando tiene un mínimo de identidad y de propuestas programáticas, capacidad de acción conjunta y posibilidad de interpelar a la sociedad y al Estado" (Tamayo, 1996).

EMERGENCIA

El movimiento de comunidades renacientes de la costa caribe surge a principios de la década de ochenta como resultado de la manifestación de un grupo de jóvenes que pertenecían en ese entonces a grupos culturales, juveniles, estudiantiles, organizaciones de izquierda y grupos religiosos, así como de algunos que tenían relación de tipo electoral con candidatos del Partido Liberal. Estos jóvenes, en su gran mayoría estudiantes universitarios y de secundaria en la ciudad de Barranquilla, venidos de distintos lugares de la costa caribe (en especial de Cartagena de Indias y el Palenque de San Basilio), tenían la experiencia de trabajo comunitario en barrios de Comunidades Renacientes y en el Palenque, en el marco de actividades culturales y académicas.

El movimiento social surge como producto de una serie de hechos que terminaron trasladando paulatinamente el interés de dichos

---

4 La región Caribe se caracteriza geográficamente por ser una planicie donde sobresalen elevaciones como los cerros guajiros, la Sierra Nevada de Santa Marta, la serranía de Piojó y los Montes de María: algunos terrenos inundables como el valle del Sinú, la depresión momposina, la llanura del Magdalena, la sabana de Bolívar y la Guajira. En la región predominan los grupos étnicos negro y mulato; los indígenas se encuentran en menor número y se localizan en la Guajira, la Sierra Nevada de Santa Marta y Córdoba. El grupo étnico blanco habita básicamente las principales ciudades y cabeceras departamentales.

5 La presente investigación no hace alusión a la experiencia organizativa de San Andrés y Providencia, dado que en términos organizativos esta ha transitado por caminos distintos, que se diferenciaron aun más con la nueva Constitución Política de 1991 y los sucesos que se desprendieron de la Asamblea Nacional Constituyente y el establecimiento del término *raizal*.

jóvenes de sus grupos específicos al interés por la situación de las comunidades renacientes, lo que se manifestó —en primer término— en temas de corte académico, como el racismo, lo negro, los discursos, la discriminación y prácticas excluyentes, y se desplazó poco a poco hacia cuestiones prácticas, desde el análisis de la marginalidad real y concreta hasta la conformación de organizaciones de comunidades renacientes y, a través de estas, a la lucha por el fortalecimiento de la identidad histórica y cultural como grupo étnico. Todo ello ocurrió a través de un proceso iniciado con experiencias como la del Comité organizador de Barrio Nariño en Cartagena, los grupos de danzas en Cartagena y Barranquilla, los grupos eclesiásticos en San Onofre, Sucre, las actividades campesinas en los Montes de María en el departamento de Bolívar y las organizaciones de pescadores en las costas y golfos de Bolívar, Sucre y Córdoba.

El hecho de que se fueran haciendo cada vez más concretos los principios y objetivos por los cuales se desarrollaban las acciones y actividades en pro de la defensa de los derechos de las comunidades renacientes como grupo étnico y la profundización de los temas abordados determinó que un grupo de jóvenes se separara de la construcción del movimiento. En este momento el movimiento social se denominaba Movimiento Cimarrón, y se inspiraba en el ejemplo norteamericano de Martin Luther King y Malcolm X, entre otros; pero sin duda alguna lo que caracterizó este periodo en el Caribe fue su interés por la situación africana y, en mayor medida, por el *apartheid* que azotaba a Sudáfrica.

La conformación del movimiento social se desarrolló con los jóvenes que inicialmente en Barranquilla asumieron un activismo como negritudes y posteriormente en Palenque, Cartagena y San Onofre, para irradiar luego hacia los departamentos de Córdoba y Magdalena a través del trabajo barrial y campesino. Reuniones amplias y abiertas acompañadas de la dinámica de los círculos de estudio fueron el mecanismo de sensibilización y fortalecimiento organizativo dirigido al conjunto de las comunidades renacientes. La conformación de organizaciones en la costa caribe tuvo un ascenso vertiginoso desde finales de la década del ochenta, ascenso que se formalizó con el auge de las personerías jurídicas, que caracterizó la primera mitad de la década del noventa.

Las dinámicas de los círculos de estudios permiten observar los aspectos en torno a los cuales se configura la identidad de las comunidades renacientes en el Caribe continental, que no está determinada por el color y para la que el fenotipo es solo uno de sus elementos constitutivos. Uno de sus aspectos fundamentales es el sentido del vínculo con África, como raíz, como fundamento de la identidad étnica,

histórica y cultural, que viene a ser además el aporte fundamental de los renacientes a la construcción del ser costeño y costeña.

En el marco de los círculos de estudio se construyeron consignas, simbologías, cantos, todo lo cual resultaba de las jornadas semanales de estudio que se desarrollaban en cada vereda, barrio, colegio, universidad o empresa, y cuyos temas de estudio giraban generalmente en torno al análisis de la situación de las comunidades "negras" en la región y en Colombia, al racismo y la discriminación o *Apartheid* (a partir de la situación de las naciones sudafricanas) y temas de estudio referidos en la mayoría de los casos al "cimarronismo contemporáneo".

Ese mismo grupo estudiantil que asumió la propuesta de Negritudes en 1985 en la ciudad de Barranquilla y que en 1986 asumió la propuesta de Cimarrón, ya con mucha más experiencia, en 1993 le apostó a la conformación de un ente nacional denominado Proceso de Comunidades Negras (PCN), siempre desde la perspectiva de región. Este grupo dinamizó la construcción del movimiento, constituyendo su recorrido como una sola experiencia regional, con etapas que señalan diferentes orientaciones y niveles por los que ha transitado el movimiento de comunidades renacientes de la costa caribe.

SECTORES Y DISCURSOS

En el marco de lo anterior se ha venido construyendo un discurso étnico de corte regional basado en la valoración positiva de la diferencia asumida como un derecho y en la búsqueda de la equidad socioeconómica, un discurso político con un fuerte basamento social y cultural, referido a lo africano y al Palenque de San Basilio como su símbolo.

Este discurso, en sus primeros momentos, parte de lo "negro". Las actividades estaban dirigidas a las personas "negras" y llegaban a los mismos espacios donde se desenvuelven cotidianamente: la vereda, el corregimiento, el colegio, la universidad, las playas, el barrio, los hogares. Entonces se resaltaban las diferentes reivindicaciones que, teniendo como punto de partida la ancestralidad africana, giraban en torno a la posibilidad de exigir una educación pertinente (etnoeducación), en la que se asumiera a África como la madre patria de las comunidades renacientes; el reconocimiento como un grupo específico de la población con características fenotípicas, históricas y culturales especiales por las que ha sido objeto de discriminación; el reconocimiento de los aportes ancestrales hechos a la construcción de la nación y al país en general, entre otras. Este discurso antirracista pretendió responder y hacer frente a las acciones y actitudes de discriminación y segregación. En Cartagena y Mompox, históricamente, se hallan más arraigadas las prácticas racistas, seguidas de las capitales

o zonas urbanas donde, además de discriminar, la explotación se da en términos laborales, culturales, turísticos.

En el discurso y la práctica, las comunidades renacientes enarbolan y resaltan los elementos culturales ancestrales propios: peinados como el *bordebalay,* el gusano, las trencitas, entre muchos otros que son presentados como parte del legado africano, así como la música y los diferentes bailes, ritmos e instrumentos, como la champeta, el mapalé, la cumbia y el bullerengue, acompañados del tambor y ritualidad mágico-religiosa, que permiten resaltar las características, matices y formas propias de las comunidades renacientes. En todo esto era tomado como patrón de referencia principal el Palenque de San Basilio[6]. En el marco de esta perspectiva tuvieron lugar en Barranquilla los concursos de peinados típicos durante dos años consecutivos (1988 y 1989) en el colegio de las monjas del barrio El Valle y la iglesia de Chiquinquirá, se fortaleció y se asumió plenamente la orientación del Festival de Tambores y expresiones culturales de San Basilio de Palenque, y se apoyó el Festival del Bullerengue en Puerto Escondido, Córdoba. Los esfuerzos se dirigieron a que en estos espacios, además del goce y el disfrute del tambor, tuvieran cabida el conjunto de expresiones culturales propias de las comunidades renacientes caribeñas. Así, los festivales estaban acompañados de charlas, conferencias, seminarios, muestras de peinados propios, de videos, de dulces típicos, de producciones artesanales, distribución de documentos, etc. A partir de 1998 se implementó en Palenque un panel sobre "Papa Tambor", a la par que en Barranquilla se ha elegido una "reina negra" en los carnavales desde 1997 y, recientemente se llevó a cabo el Concurso Nacional de la Belleza Negra en 2000. Todos estos son escenarios en los que las comunidades renacientes fortalecen la identidad étnica, histórica y cultural que se representa en público.

Los espacios predilectos del accionar organizativo lo constituían las reuniones generales e invitaciones abiertas que corresponden a una estructura organizativa igualmente abierta y amplia que buscaba la sensibilización general mediante la difusión y la propaganda. En medio de este momento de construcción discursiva, la movilización de las comunidades renacientes se dio como respuesta a las constantes agresiones sociales de que eran víctimas, como lo recoge Teresa Cassiani, haciendo alusión a uno de estos casos: "Las tergiversaciones que hiciera el programa de televisión Yuruparí a finales de la década de los ochenta[7] motivaron una gran movilización de las comunidades

---

6 En muchos casos, el Palenque de San Basilio es presentado por los líderes y dirigentes del Caribe como un corazoncito de África en América.

7 El programa de televisión informó que las mujeres palenqueras, para hacer alegrías (dulce típico del Palenque de San Basilio de forma circular, que se hace de millo

renacientes en Barranquilla; se hicieron grandes marchas y manifestaciones de apoyo y gran parte de la población nos apoyó; se llegó a poner abogado"[8].

ADOPTANDO ESTRUCTURA

En representación de la región y de las localidades, y a partir de identificar puntos comunes con otras experiencias, se dieron los primeros contactos con organizaciones del resto del país. A partir de 1986, a través de reuniones que tuvieron lugar en Santafé de Bogotá y el Chocó[9], comienzan a relacionarse e interactuar a través de invitaciones mutuas y, al tiempo que se fortalece la estructura de círculos de estudios, juntas directivas y coordinación regional, se fortalece el discurso, que se complementa y gana más profundidad en cuanto al análisis. Entonces los elementos históricos comienzan a jugar un papel más trascendente, y el énfasis del discurso se desplaza de la reivindicación de lo "negro" hacia el realce de la historia del hombre y la mujer renaciente en el contexto regional, nacional e internacional desde los acontecimientos de las costas africanas en el siglo XV; pasando por el periodo de la esclavitud y las luchas de las comunidades renacientes norteamericanas, hasta los palenques, haciendo énfasis en el cimarronismo y los vínculos históricos con África.

En este momento de la construcción discursiva, la estructura organizativa de los círculos de estudios hizo posible la implementación y desarrollo de un proceso de formación, al tiempo que se instaló toda una simbología expresada en el saludo que se daba con la mana izquierda empuñada en alto (simbolismo íntimamente ligado al que adoptaran los movimientos líderes norteamericanos y sudafricanos durante las manifestaciones anti*apartheid),* el pronunciamiento de consignas a la hora de iniciar y de despedir las reuniones, talleres y asambleas, y canciones que, aunque fueron pocas, trataron de recoger las aspiraciones del momento, todo ello complementado con un amplio programa de conmemoración de fechas, en honor a hechos y líde-

---

o sorgo, panela derretida, coco y anís), usaban saliva, lo que produjo una reacción muy negativa hacia ellas por parte de la comunidad que consumía este producto, el cual comenzó a ser rechazado. Esto incrementó los chistes racistas, es decir, se disparó la discriminación.

8 Entrevista-conversatorio con Teresa Cassiani, dirigente afrocolombiana que ha vivido los diferentes momentos por los que ha atravesado el Movimiento Regional de Comunidades Negras Afrocolombianas de la costa caribe.

9 Entrevista-conversatorio con Gabino Hernández Palomino, dirigente que participó en el desarrollo de las primeras dinámicas organizativas de la costa caribe.

res[10]. Este proceso comenzó a experimentar una crisis desde finales de la década del ochenta, crisis que se agudizó en la nueva década dando paso a nuevas formas y simbologías de fuerte basamento histórico.

LLEGARON LOS AÑOS NOVENTA

He de enfatizar que el fundamento de esta etapa del proceso de implementación de un discurso identitario en el movimiento social de comunidades renacientes en el Caribe continental es la historia en la que África se constituye en referente trascendental basado y sustentado en los elementos que ella proporciona. Al principio de la década del noventa están, por un lado, la Asamblea Nacional Constituyente (ANC), la Constitución Política Nacional de 1991 (CPN), el Artículo Transitorio 55 (AT 55) y la Ley 70 de 1993 y, por otro, el proceso de agudización de los conflictos del Movimiento Nacional Cimarrón, la confluencia de distintos actores de comunidades renacientes en el panorama nacional y la conformación del Proceso de Comunidades Negras (PCN).

Con todo ello se dio un salto cualitativo puesto que confluyeron una serie de elementos que posibilitaron a las organizaciones de comunidades renacientes de la costa caribe adentrarse en la construcción de un discurso más integral, lo que sucede como continuidad de la experiencia vivida. En términos discursivos, a los elementos reivindicativos de lo "negro" y al realce de la historia se sumó la crítica a la situación de marginalidad en que se encuentra la mayoría de las comunidades renacientes en la costa caribe y en el territorio nacional, pasando del énfasis en la discriminación al derecho a la diferencia, desde la perspectiva de grupo étnico.

En esos momentos, al igual que ahora, aunque con diferentes porcentajes, los índices de pobreza señalan los más altos grados de necesidades básicas insatisfechas, de manera que los indicadores socioeconómicos de los asentamientos de población renaciente son los más alarmantes del país[11].

---

10 Se tenía una agenda de fechas entre las que se encontraban el 21 de febrero: aniversario de la muerte de Malcolm X; 21 de marzo: día internacional contra todas las formas de discriminación racial; 5 de abril: aniversario de la muerte de Martin Luther King; 21 de mayo: abolición legal de la esclavitud en el territorio nacional; 26 de mayo en adelante: semana de la solidaridad con el histórico paro cívico del Chocó; 24 de julio: día de la batalla de Maracaibo, ganada por Prudencio Padilla; 2 de octubre: aniversario de la muerte de José Prudencio Padilla; 12 de octubre: encuentro de las culturas.

11 *Proceso de Comunidades Negras, Comunidades Negras y Derechos Humanos,* 1995: 8. Estos indicadores hacen referencia a las necesidades básicas insatisfechas, las condiciones de extrema pobreza, el ingreso per cápita, los salarios inferiores al salario mínimo legal y la esperanza de vida que se mantiene en forma alarmante y escandalosa por debajo del promedio nacional. La morbilidad está representada

No se trata de señalar que antes de este momento no se haya tenido en cuenta esta situación; más que esto, he de resaltar la importancia de este aspecto y la forma como la preocupación y el desarrollo de las diferentes actividades tomó como centro el análisis de la situación de las comunidades renacientes, su problemática, sus condiciones y circunstancias, enfatizando en la necesidad de fortalecer los niveles organizativos en el plano local. En este momento tuvo lugar el más amplio programa de difusión de los derechos de las comunidades renacientes a través de talleres locales abiertos a los que era invitada la comunidad de la localidad en donde se realizaban, al tiempo que se convocaba a las diferentes expresiones organizativas existentes en esa comunidad. Dichos talleres, en términos metodológicos, se desarrollaban atendiendo dos puntos básicos: análisis de la situación de la respectiva comunidad local y de las comunidades renacientes en general, y la difusión de los derechos humanos como grupo étnico, modelo que era implementado en las diferentes comunidades locales de la costa caribe[12]. Se desarrollaron talleres en la gran mayoría de veredas, pueblos y municipios donde hay comunidades renacientes, lo que permitió que estas se involucraran y participaran directamente en las diferentes acciones y fueran artífices directas de cada hecho y actividad. Tales avances estaban en correspondencia con la dinámica de estructuración organizativa, de manera que los círculos de estudio —que se comenzaron a implementar en 1987— dieron paso a los planes de formación, la Coordinación Regional, el Consejo Regional del Palenque y las juntas directivas a los equipos de coordinación, cambios que se sucedieron a partir de 1991 y terminarían de desarrollarse en 1993.

No se trató de simples transformaciones en las denominaciones; dichos cambios fueron el resultado de toda una serie de discusiones, confrontaciones, críticas y debates que se sucedieron a lo largo de más de cuatro años, cuando ocurrió el desarrollo del más significativo proceso de concertación entre las comunidades renacientes y sus organizaciones con el Estado y sus instituciones, determinado por la implementación de las comisiones consultivas.

---

por enfermedades típicas de condiciones de pobreza: gastroenteritis y enfermedades respiratorias agudas, servicios de salud de mala calidad, insuficiente dotación y deficiente capacidad institucional. La situación sanitaria es la más deficiente del país: las coberturas educativas son bajas, hay deficiencias en infraestructura y dotación en los planteles educativos, mala calidad y falta de pertinencia de la educación, bajos niveles de logros y eficiencia.

12 Ubicadas en los diferentes departamentos, con presencia organizativa en la mayoría de las capitales: Valledupar. Barranquilla. Cartagena. Sincelejo y Montería, además de las costas y zonas rurales de los mismos departamentos.

Es menester tener en cuenta que durante la década del ochenta todas las organizaciones de comunidades renacientes de la costa caribe (culturales, académicas, intelectuales, comunitarias, microempresariales, campesinas, de pescadores, mujeres, obreras) confluían en los mismos espacios. A medida que fueron evolucionando sus objetivos y principios conjuntamente con el desarrollo de actividades más dirigidas, fueron surgiendo discusiones internas desarrolladas desde mediados de la década del ochenta hasta principios de los noventa, tiempo durante el cual una parte de los activistas, principalmente profesionales, se alejarían de las actividades de comunidades renacientes, dedicándose a la práctica de sus respectivas profesiones y, en pocos casos, a la búsqueda de ayuda material y puntual para el Palenque de San Basilio, a tal punto que gran parte de estos llegaron a confluir en la conformación de la Asociación de Profesionales de Palenque en 1990, asociación que no tendría incidencia alguna en términos organizativos ni comunitarios; de hecho, durante ese periodo permaneció solo como persona jurídica con reuniones esporádicas[13].

Vino entonces un proceso en el que las organizaciones de diverso tipo fueron amplias y abiertas[14].

Después de 1995 irrumpieron en el escenario una serie de nuevas organizaciones[15], en muchas de las cuales solo existía la figura del

---

13 La dinámica sobre la cual se movía este sector no estaba dirigida a la organización de las comunidades locales ni a fortalecer las organizaciones existentes en estas; tampoco buscaron impulsar la activa y directa participación de estas en acción alguna. Los conversatorios, reuniones y talleres no hicieron parte de trabajo alguno realizado por este sector, menos aún en lo que hace referencia al acompañamiento a comunidades locales, máxime cuando este no corresponde a una estructura organizativa determinada. Solo en el periodo posterior a 1993 se comienza a plantear la necesidad de elaborar un listado único nacional de organizaciones de comunidades negras a través de la entonces División de Asuntos de Comunidades Negras (DACN) del Ministerio del Interior, lo que daría inicio al periodo de auge de las personerías jurídicas a partir del cual aparecerían una serie de organizaciones de comunidades renacientes de todo tipo y carácter (bipersonales, de papel, convertidas, ficticias).

14 Antes de 1995, la Comisión Consultiva Regional de Comunidades Negras de la costa caribe tomaba asistencia señalando nombre y apellido, comunidad u organización, partiendo de que los diferentes delegados eran definidos en asambleas abiertas en cada comunidad, o por las organizaciones de pescadores que existían en las comunidades de San Antero, Tolú, la isla de Tierra Bomba, La Boquilla; campesinos de San Onofre, Puerto Escondido, Mahates, San Cayetano, Palenque, María La Baja, Guacamayal, Guamachito, y las organizaciones culturales que existían en estas mismas comunidades más las de ciudades como Cartagena, Barranquilla, Santa Marta y Valledupar, además de las juntas y kuagros palenqueros que existen en toda la costa.

15 Dichas organizaciones son: Negrimar, Fundación para el Desarrollo Regional Sostenible (Funderes), Corporación para el Desarrollo Regional (Cidre), Fundación para el Desarrollo de la Democracia de las Comunidades Negras de la Costa Atlántica, Cooperativa de Múltiple Actividad de Trabajadores Asociados de Palenque, Aso-

presidente, director o coordinador, así como algunas que a partir de ese momento comienzan a interesarse por las comunidades renacientes y más exactamente en los diferentes espacios de representación, producto de la Ley 70 de 1993.

SE VIENE EL PROCESO

Las organizaciones del Caribe que participaron en la construcción de un escenario organizativo nacional tienen en común haber vivido la experiencia de negritudes; la mayoría integró el Movimiento Cimarrón en la costa caribe durante la década del ochenta. El resto de organizaciones surgió como tal a partir de 1995 cuando, gracias al Decreto 2248, un conjunto de organizaciones comienzan a interesarse por el tema de comunidades renacientes y solicitan ser admitidas en la Comisión Consultiva Regional. Con los resultados de la contienda electoral de 1994 y la llegada de Zulia Mena García y Agustín Hernando Valencia a la Cámara de Representantes por circunscripción especial, hace su aparición en el panorama político de comunidades negras o renacientes un nuevo sector nacional denominado Movimiento Nacional de Comunidades Negras. Este se manifestaría en la costa caribe a través de sus miembros que, pese a ser oriundos de la región y mantener actividades laborales entre Sincelejo y Cartagena de Indias, se vincularían a él como un hecho estrictamente coyuntural, ligado a la permanencia de Valencia en la Cámara de Representantes. Antes de este hecho, los miembros de ese movimiento se mantenían al margen de toda actividad de comunidades renacientes, de tal manera que durante este breve periodo sus prioridades estuvieron centradas en la disputa por los espacios institucionales, producto de la Ley 70 de 1993[16]. Esto no generó ningún proceso organizativo en las comunidades locales ni motivó dinámica alguna regional, por lo que prácticamente desaparecerían del panorama organizativo regional con la culminación del periodo de dicho representante y de las dos curules. Durante este tiempo el proceso fortalece las relaciones sectoriales con organizaciones de diverso carácter en el contexto regional y nacional.

---

ciación Dinámicos de Nueva Colombia, Asociación de Profesionales de Palenque, Katagena, Asociación Nacional Cimarrón, Fundecoma, Asociación de Comunidades Negras y Campesinas.

16 Espacios como la Comisión Consultiva de Alto Nivel, la Comisión Pedagógica, las juntas educativas municipales y departamentales, las corporaciones autónomas regionales, los consejos de planificación, las delegaciones ante las seccionales deI Icetex, entre otros.

RELACIONES SOLIDARIAS

Las organizaciones de comunidades renacientes de la costa caribe tradicionalmente han mantenido relaciones solidarias con las comunidades locales, el Estado, las organizaciones no gubernamentales (ONG), algunas expresiones de la Iglesia y los movimientos indígenas.

Es menester destacar las relaciones que a escala regional y local se desarrollaron con sindicatos, organizaciones no gubernamentales y expresiones de la Iglesia católica, relaciones que han sido de mutua colaboración y apoyo, atendiendo a que el movimiento social de comunidades renacientes siempre fue llamativo en términos discursivos, por lo que contó con la solidaridad de sindicatos y la colaboración de las ONG[17]. La Iglesia fue, indudablemente, un valioso aliado en las diferentes localidades; sin embargo, es menester destacar que la presencia de religiosos y religiosas en la dinámica de conformación del proceso social de comunidades renacientes en la costa caribe ocurrió en tres niveles con distintos actores[18].

---

17 Son los casos de Visión Mundial, Plan Internacional y el Programa por la Paz que, desde 1980 hasta 1993, colaboraron en términos logísticos y económicos con las organizaciones renacientes en el Caribe continental. Visión Mundial y Plan Internacional apoyaban desde el desarrollo de sus propios proyectos, es decir, facilitando instalaciones para reuniones y con soluciones asistenciales a la comunidad; por su parte el Programa por la Paz aprobó un proyecto para fortalecimiento organizativo, con una partida de tres millones, para ser desarrollado durante un año entre 1992 y 1993. Puede verse que estos apoyos no eran en absoluto exorbitantes.

18 Por un lado con los que se interactúa; por otro, las comunidades religiosas que se comprometen directamente con las comunidades renacientes y los sacerdotes y monjas que, particularmente, asumieron compromisos organizativos e hicieron parte de la estructura de las organizaciones. El primero lo constituyen aquellas expresiones religiosas con las que se interactúa, como las comunidades eclesiásticas de base y la Legión de María, con las que se desarrollaban actividades conjuntas y se intercambiaban invitaciones a los diferentes eventos programados por una u otra parte. El segundo lo constituyen los que apoyaron el trabajo de comunidades renacientes en forma directa, asumiendo compromisos por su mismo carácter sin ser parte de organización de comunidades renacientes alguna; es el caso de las monjas que apoyaron e impulsaron la conformación del Comité Organizador del Barrio Nariño y que se alejaron del trabajo en virtud de que fueron trasladadas. El Equipo Misionero de la Bahía, EMBA, parroquia de la Bahía, es un equipo que se inicia con la posesión, el 15 de mayo de 1965, del padre Pedro Nel Luna, como primer párroco de Pasacaballos. Para trabajar estrechamente con él fue escogido Segismundo Acosta, "cariñosamente llamado Segito". Ellos se constituyeron en cofundadores del Equipo Misionero de la Bahía, compuesto por sacerdotes, religiosas y laicos (Equipo Misionero de la Bahía, EMBA, *Contra viento y marea. Tres décadas de labores en los pueblos de la bahía de Cartagena,* Cartagena, Tercer Mundo Editores, junio de 1993). El equipo asumió como opción el fortalecimiento de la identidad étnica, histórica y cultural de las comunidades de la bahía, a tal punto que conformaron un grupo de delegados con representantes de cada comunidad, con los que además de analizar y contextualizar la palabra bíblica, se analizó la realidad de cada comunidad desde la perspectiva de

Por su parte, las relaciones con el Estado local han estado matizadas por el desconocimiento que los funcionarios han mantenido sobre las comunidades renacientes, de manera que solo hasta finales de la década del ochenta se empezaron a establecer relaciones directas con el Estado local. Estas se dieron principalmente en materia educativa; en esos momentos fueron relaciones conflictivas y de choque con las autoridades educativas locales[19].

Solo después de 1993, en el marco de la dinámica que generó la Ley 70, se comienzan a dinamizar las relaciones con los distintos entes estatales en términos regionales y locales[20].

En general, es posible señalar que han sido relaciones directas y cordiales aun cuando poco productivas, a tal punto que se podrían caracterizar por el hecho de que las expectativas de las comunidades permanentemente terminaban por chocar con las limitaciones del Gobierno y sus instituciones. Esto solo mejora en 1991, durante la última etapa[21].

---

la identidad. Fueron también facilitadores del proceso organizativo de comunidades negras. Las iglesias de María La Baja y Malagana han apoyado a través de la convocatoria y vinculación directa al trabajo en las diferentes actividades y en la gestión, de manera que estas parroquias se han vinculado con apoyo humano y logístico, principalmente. El tercer nivel está conformado por quienes asumieron el compromiso y se vincularon al trabajo e incluso llegaron a hacer parte de las diferentes instancias de coordinación y orientación; tal es el caso del padre William Riascos de la orden de los franciscanos, y de Ubaldo Santos, quienes fueron pilares de mucha importancia en sus respectivos sitios. Al tiempo, fueron protagonistas del trabajo que se desarrolló en torno a la conformación de la Pastoral afrocolombiana.

19 Las diferentes instancias del gobierno local no comprendían ni compartían la propuesta etnoeducativa que a lo largo de la década del ochenta se venía implementando por iniciativa del movimiento regional en el Palenque de San Basilio. La Secretaría de Educación del departamento de Bolívar y la municipal de Mahates y la Jefatura de Núcleo se oponían a los planes de innovación curricular propuestos, oponiéndose incluso al desarrollo de actividades extraacadémicas que involucraran a la comunidad educativa, negándose a dar permisos a los docentes comprometidos con el programa que comenzó a ser implementado e impulsado por el Ministerio de Educación Nacional a partir de 1988.

20 Entre las que he de destacar las relaciones con el Consejo Regional de Política Económica y Social Costa Caribe (Corpes), las gobernaciones (las de Bolívar, Cesar y Atlántico han presentado mayor disponibilidad a lo largo del desarrollo mencionado), varias alcaldías de los departamentos de Córdoba, Sucre, Bolívar. Atlántico y Cesar, las delegaciones de la Red de Solidaridad Social y demás institutos entre los que se destacan el Incora y el Instituto Agustín Codazzi y, desde 1994, las corporaciones autónomas regionales y los consejos de planificación territoriales.

21 A partir de 1993, en el Centro experimental Piloto y posteriormente, desde 1995, en la Secretaria de Educación del departamento de Bolívar se estableció una oficina permanente de etnoeducación como producto de las gestiones de las organizaciones renacientes, que además es atendida directamente por estas.

Las relaciones interétnicas regionales entre las organizaciones del movimiento de comunidades renacientes y las del movimiento indígena han sido mínimas, registrándose solo un intercambio sectorial y local[22]. Sin embargo, pese a no ser de carácter regional, fueron impulsadas desde lo organizativo en un esfuerzo por fortalecer las relaciones interétnicas en la región.

A MANERA DE SÍNTESIS

El proceso de emergencia y consolidación del discurso étnico desde el movimiento social en pro del fortalecimiento de la identidad de las comunidades renacientes de la costa caribe ha repercutido en la construcción, desarrollo y fortalecimiento de las identidades locales[23]. La interlocución con las autoridades locales se desarrolla en forma conjunta sobre cuatro aspectos básicos: implementación del Programa de Etnoeducación; apoyo al proceso de difusión de los Derechos Humanos como grupo étnico y de las normas y desarrollos legislativos, principalmente la Ley 70 de 1993 y sus decretos reglamentarios; apoyo técnico a los campesinos y señores mayores, y apoyo logístico y económico para el desarrollo de actividades puntuales, como talleres, seminarios, encuentros, asambleas, etcétera.

Las comunidades renacientes locales se involucraron directamente en el conjunto del proceso de fortalecimiento organizativo y consolidación discursiva, pasando de ser, a principios de la década del ochenta, comunidades asimiladas en términos territoriales con unos elementos de identidad dejados en segundo y tercer plano, pese a que en las prácticas cotidianas prevalecen los elementos propios de la cultura renaciente. El discurso identitario posibilita el fortalecimiento de toda una serie de identidades locales, sin que se trate de un proceso ascendente y lineal; las comunidades renacientes han asumido el

---

22 Entre la comunidad palenquera y la comunidad wayú de la península de la Guajira, fuera de esta no se ha registrado ninguna otra relación política organizativa regional. Pese a ello, en términos locales, en la Universidad Popular del Cesar y en la Universidad del Atlántico, en 1994 y 1995, las comunidades renacientes e indígenas impulsaron conjuntamente proyectos de cupos especiales para grupos étnicos, tratando a la vez de coordinar una serie de actividades que no ha trascendido dicho marco. De la misma manera, en San Onofre se dio cierta interrelación cultural entre las organizaciones renacientes e indígenas, que tuvo mucha acogida: la denominada música afrosabanera, que reúne el tambor y la gaita en un solo ritmo, a tal punto que se conformó un grupo musical y de danzas.

23 Ahora, ser de Puerto Escondido, de San Antero, del golfo de Morrosquillo, de Tolú, de San Onofre, de María La Baja, de Palenque, de San Cayetano, de Mahates, de Malagana, de San Martín, de Arenal, de San Pablo, ya no es valorado solo en términos geográficos, sino además en términos de los elementos de identidad que poseen como comunidades negras o renacientes.

discurso de la identidad, y la práctica misma de esta, viviéndola, sintiéndola, manifestándola, no solo en términos colectivos sino también individuales. Todo esto se debe en gran parte al valioso complemento que ha significado la implementación y el desarrollo de los programas de etnoeducación bajo la orientación y coordinación del Movimiento Regional de Comunidades Renacientes de la costa caribe.

BIBLIOGRAFÍA

Arroyo Muñoz, Leyla Andrea 1993 "El proceso organizativo de comunidades negras. Una mirada optimista" en *Revista Esteros* (Santafé de Bogotá: Swissaid) N° 2, abril-junio.

Departamento Nacional de Planeación 1994 *Plan de Acción para las Comunidades Afrocolombianas, Documento Conpes,* abril.

Equipo Misionero de la Bahía (EMBA) 1993 *Contra viento y marea. Tres décadas de labores en los pueblos de la bahía de Cartagena* (Cartagena: Tercer Mundo Editores) junio.

Espacio y sociedad 1997 (Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma).

Jociles Rubio, María Isabel 1997 "Discurso étnico y estrategias de movilización colectiva" en *Gazeta de Antropología* (Madrid: Universidad Complutense) N° 13.

Ministerio del Interior, Comisión Consultiva de Alto Nivel y Proyecto Biopacífico 1996 *Derechos de Comunidades negras de Colombia. Compendio legislativo sobre la población afrocolombiana* (Santafé de Bogotá: Ministerio del Interior).

Restrepo, Eduardo 1996 *Renacientes deI Guandal. Grupos negros de los ríos Satinga y Sanquianga, Proyecto Biopacífico* (Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia) pp. 9-10.

Revista Esteros 1995 "Los nuevos escenarios de concertación para las comunidades afrocolombianas" en *Revista Esteros* (Santafé de Bogotá, Swissaid) Año 3, N° 7, agosto.

Rosero, Carlos 1995 "Proceso de Comunidades Negras, Comunidades Negras y Derechos Humanos", documento mecanografiado.

Tamayo, Eduardo 1996 *Movimientos sociales. La riqueza de la diversidad* (Quito: ALAI).

Villa, William 1992 "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región", documento mecanografiado.

Wade, Peter 1993 "Identidad y etnicidad" en *Revista América Negra,* N° 5, junio.

LOS ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE POBLACIÓN AFROCOLOMBIANA Y EL DILEMA DE LA PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO "PROPIO"*

Teodora Hurtado Saa

INTRODUCCIÓN

En el contexto colombiano los estudios socioantropológicos sobre grupos étnicos/raciales[1] no son recientes. Sin embargo, estos se habían abocado con contadas excepciones al tema de las poblaciones indígenas, mientras que la reflexión académica sobre las poblaciones de origen afrodescendiente se encontraba rezagada. De acuerdo con Wade (1996: 284), esto no se debe exclusivamente al efecto de la discriminación que sufren los afrodescendientes, también es el resultado del rezago histórico que desde la época de la Colonia acechó a la gente negra y que consideró a las poblaciones amerindias objeto de reflexión intelectual e institucional, mientras que ello no sucedió con las poblaciones de origen africano. No obstante, a finales del siglo XX hay en el contexto colombiano un cambio paradigmático, que se refleja en la creación de espacios y en la estimulación del interés

1 Hace referencia a las personas negras e indígenas, a los grupos de inmigrantes y a aquellas poblaciones o grupos sociales que son consideradas minorías étnicas y/o raciales por el Estado y la sociedad dominante.

* Hurtado Saa, Teodora 2008 "Los estudios contemporáneos sobre población afrocolombiana y el dilema de la producción del conocimiento 'propio'" en *Revista CS*, N° 2, pp. 75-99. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4968497>.

académico y gubernamental por abordar las diferentes problemáticas de los grupos indígenas y de las poblaciones afrodescendientes. Estas adquirieron el estatus sociopolítico de "nuevo" grupo étnico/racial gracias a la conjunción de varios procesos globales y locales: el reconocimiento global de la presencia de *comunidades* étnicas/raciales y el desarrollo del multiculturalismo como política de acciones afirmativas orientadas no solo al reconocimiento de la diversidad cultural de los Estados nacionales sino también a la protección y al otorgamiento de derechos de ciudadanía diferenciada para tales comunidades. En este contexto también fueron importantes otros factores, tales como la creciente preocupación por el medioambiente y el desarrollo sustentable y los procesos de movilización social, que en el caso de Colombia emprendieron conjuntamente sectores de la población indígena y afrodescendiente. La conjugación de estos elementos generó una fuerte presión en el plano político, social y académico sobre las autoridades estatales locales.

A finales del siglo XX e inicio del nuevo milenio, la afluencia de estos hechos tuvo un efecto trascendental en la esfera de la producción intelectual del país, ya que condujeron a la incorporación del tema afro en la agenda de la academia colombiana y a que la temática étnica/racial en general, y el estudio de las poblaciones afro en particular, dejaran de ser un asunto marginal en el campo de las ciencias sociales (Rojas, 2004: 11). Por otro lado, se forjó la posibilidad de desarrollar trabajos científicos serios, que analicen y observen determinados fenómenos sociales, políticos y económicos que afectan a las poblaciones de origen africano, tales como la discriminación, la exclusión y la marginalidad por identidad étnica/racial, o su *asimilación segmentada* a la sociedad colombiana. Asimismo, se estudia la historia, la cultura y la interfase entre las identidades de género, étnicas/raciales y los mercados laborales, entre otros fenómenos que requieren para su análisis un tratamiento particular debido a que no alcanzan a ser explicados única y exclusivamente con el uso de categorías universales como la clase social y el género.

Sin embargo, epistemológica y metodológicamente los estudios afro contemporáneos no surgieron de forma espontánea e irreflexiva. Por el contrario, contaron con el sostén y la fundamentación heredada de una tradición de investigaciones y de autores pioneros, quienes lucharon en contra y desafiaron la *invisibilidad* institucional, académica y gubernamental de la gente negra. ¿Quiénes fueron los pioneros de los estudios afro? ¿Cuáles fueron las temáticas abordadas por ellos y su contribución a los estudios afrocolombianos? Estos son algunos de los aspectos que se desean describir en este artículo, al igual que otros elementos que permiten evidenciar cómo incidieron los proce-

sos sociopolíticos, epistemológicos e históricos globales y locales experimentados por los colombianos en el siglo XX (particularmente a finales de este período) para que se lograra la consolidación de los estudios afrocolombianos, tras varias etapas de trabajos pioneros y de ejercicios académicos de investigadores e intelectuales solitarios y retadores de las ideologías racistas que dominaron a lo largo de varios siglos al país y a la academia nacional.

Para desarrollar este ejercicio de reflexión sobre la producción académica de los estudios afrocolombianos este artículo se divide en varias partes. En el primer numeral se plantean algunos procesos globales, regionales y locales que en distinto período de tiempo y con diferente intensidad abonaron el camino hacia la producción de conocimiento sobre los afrodescendientes. En segunda instancia se delinea la trayectoria emprendida por los autores de los trabajos pioneros, así como las temáticas estudiadas y las contribuciones realizadas para la fundación de los estudios afro en Colombia. Tercero, se determina cuál fue el marco jurídico constitucional que legitimó el surgimiento y propició el fortalecimiento del tema afro en la academia colombiana. En esta sección se describen igualmente las temáticas analizadas, se nombran a algunos de los académicos que más se han especializado en el área, así como las disciplinas que desde las ciencias sociales y humanas, entre otras, se suman e integran a los estudios afrocolombianos. Finalmente, se plantean algunas conclusiones con el objetivo de examinar y valorar el estado actual de los estudios afro y sus manifestaciones futuras.

Deseo enfatizar que el presente artículo no pretende ser un examen del estado del arte, ni de la cuestión étnica/racial ni de los estudios afro en Colombia. Esta es una tarea mucho más compleja y dinámica que no se limita exclusivamente a unas cuantas páginas o a una labor de recopilación bibliográfica. Al contrario, solo se desea hacer una fresca contribución que introduzca al lector al estado actual de los estudios afro en Colombia, señalando cómo estos trabajos han ayudado a dar mayor visibilidad a la cultura, a las identidades y a las problemáticas que acontecen en las poblaciones de origen africano. Sin embargo, aunque algunos de los estudios sobre la gente negra se remontan a la segunda mitad del siglo pasado, la información aquí descrita no pretende ser exhaustiva. Toma prioritariamente en consideración los acontecimientos y los estudios desarrollados entre los años 1997 y 2007 y cita a algunos de los investigadores con más publicaciones sobre el tema o que han aportado a la apertura de nuevas líneas de investigación, sin desconocer que muchos otros autores y trabajos importantes no alcanzan a ser incluidos en este artículo dadas las limitaciones del mismo.

La elección de este período de tiempo se debe a que con la Constitución Política de 1991 y la reglamentación de la Ley 70 de 1993 jurídicamente finaliza lo que Nina de Friedemann denomina la *invisibilidad del negro* en Colombia. Se inicia así un proceso de singular trascendencia con el desarrollo de la *cátedra afrocolombiana* y el incremento significativo de los estudios sobre la gente negra, convirtiéndose este en tema ineludible[2] en la agenda de algunos institutos de investigación y centros educativos de carácter público y privado, al igual que para varios entes gubernamentales y no gubernamentales del país, como se evidencia a lo largo de este documento.

Es importante precisar que la reflexión y datos aquí expuestos provienen de los resultados obtenidos de un trabajo de investigación desarrollado previamente. Esta investigación, titulada "Recopilación bibliográfica de los estudios contemporáneos e investigación sobre los temas urbanos y población afrocolombiana" (2007), fue financiada por el Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales (CIES) y por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad ICESI y tenía como objetivo conformar una base de datos bibliográficos sobre los estudios afro realizados en Colombia en los últimos años. La investigación tomó como precedente los estudios desarrollados en Cali en el marco del proyecto "Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas en la región del Pacífico", elaborado por el convenio CITSE-IRD-COLCIENCIAS durante los años 1996 a 2004, el cual dio como resultado, además de una amplía y valiosa publicación sobre el tema, la realización una de las primeras compilaciones bibliográficas más completas sobre los estudios afrocolombianos. Este trabajo, realizado por Eduardo Restrepo, abarcó una extensa producción de textos producidos entre 1862 y 1999.

Por otro lado, el presente trabajo tomó como zonas de recolección de información a las ciudades de Buenaventura, Popayán, Cali y Bogotá, al ser estos los principales centros de producción académica del suroccidente colombiano y del país[3]. Los diferentes documentos,

---

2 El Estado velará para que en el sistema nacional educativo se conozca y se difunda el conocimiento de las prácticas culturales propias de las comunidades negras y sus aportes a la historia y a la cultura colombiana, a fin de que ofrezcan una información equitativa y formativa de las sociedades y culturas de estas comunidades. En las áreas de sociales de los diferentes niveles educativos se incluirá la cátedra de estudios afrocolombianos conforme con los currículos correspondientes (Ley 70, Art. 39).

3 Otros espacios e instituciones que abordan el tema afro, como la Universidad Tecnológica del Chocó, la Universidad del Atlántico, la Universidad de Nariño, la Universidad de Antioquia, la Universidad de Medellín y la Universidad de Córdoba, entre otras, no fueron tomadas en consideración debido a las limitaciones y a los objetivos del proyecto, que se circunscribieron a los espacios citados y a las instituciones públicas y privadas de la región.

textos, artículos y libros recopilados (más de 1500) que sirvieron en la elaboración y publicación de este artículo fueron encontrados en su mayoría en bibliotecas privadas, las cuales brindan un acceso restringido a estos materiales bibliográficos. Desafortunadamente, aunque las bibliotecas públicas poseen datos al respecto, esta información se encuentra desactualizada y/o no se tiene acceso a muchos documentos que sí se hallan en manos de coleccionistas especializados, sobre todo los documentos de fecha reciente, que no han sido publicados y que, a excepción de unos cuantos, no se encuentran a disposición del público en general.

DE LAS LUCHAS CIVILES A LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO "PROPIO"

El camino recorrido por quienes fundaron los estudios étnicos/raciales fue largo y tortuoso, marcado por la discriminación y los conflictos interraciales, el desprecio de la academia y la lucha por la visibilidad y la defensa de los derechos humanos de la gente negra. Por ello, para autores como Ramón Grosfoguel (2007) los estudios étnicos/raciales son sobre todo espacios de conquista agenciados por intelectuales, que desde las organizaciones sociales y desde las universidades se manifestaban en contra de los saberes hegemónicos y de los supuestos establecidos que describían a la población negra como agentes que no debían ser sujetos de producción teórica.

En Estados Unidos, esta conquista fue obtenida durante las décadas de los sesenta y setenta como parte de las reivindicaciones alcanzadas por los movimientos de derechos civiles de las minorías racializadas y excluidas, emprendidos por sectores de población afrodescendiente y por otros grupos étnicos/raciales minoritarios. En las universidades este movimiento fue particularmente liderado por intelectuales y estudiantes, quienes se manifestaron a favor de la creación de la cátedra de estudios afroamericanos y de estudios étnicos, proceso que fue trascendental en varios sentidos. Primero, se crearon plazas en las universidades para que ingresaran estudiantes y profesores negros y de otras minorías étnicas/raciales excluidas. Segundo, se abrió espacio para la producción de discursos epistemológicos no-occidentales o contra-hegemónicos[4], lo cual fue definido por Grosfoguel

4 Conocidos también como epistemologías decoloniales, teoría poscolonial o postoriental. El pos-colonialismo hace referencia a un conjunto de posturas teóricas que se manifiestan en contra del legado de la colonización británica, francesa, española y portuguesa, y toma la forma de producción literaria, epistemológica o postura crítica. La teoría pos-colonialista se relaciona con la literatura producida en países que fueron o son aún colonias. También analiza los textos producidos por quienes representan el saber hegemónico y eurocéntrico y escriben sobre los países colonizados y

como *insurgencia epistémica* debido a que se manifestaban a favor de la producción intelectual "propia" y en contra de la colonización disciplinaria y de las consecuencias del proceso de expansión imperialista. Esta *insurgencia epistémica* no solo se preocupa por abordar los aspectos históricos, simbólicos e identitarios de los actores sociales y de los sujetos definidos y segregados como minorías étnicas/raciales, sino que también observa el papel de las estructuras macro (sociales, políticas y económicas) que actúan como mecanismos de poder y dominación a nivel messo y micro para imponerse sobre las comunidades étnicas/raciales excluidas (Grosfoguel, 2007).

A lo largo de varias décadas los estudios étnicos/raciales se han establecido como una propuesta de cambio paradigmático y epistemológico que cuestiona la percepción y la comparación de las identidades étnicas/raciales con esencias o sustancias estáticas, las cuales predeterminan y estratifican a los grupos sociales con base en sus diferencias biológicas y culturales. Asimismo, se plantean la preocupación por la interfase y por la relación entre cultura y poder como estrategias dominación y se interesan por las dinámicas y por las estrategias de empoderamiento que surgen desde los márgenes del poder, donde se hallan las poblaciones negras, los grupos subalterizados y los países colonizados. Igualmente, cuestionan las relaciones sociales asimétricas y la interculturalidad como forma de *asimilación segmentada* de las poblaciones afrodescendientes y de otras minorías, y se preguntan sobre las consecuencias positivas del multiculturalismo y de las políticas de acciones afirmativas, centrándose en el debate y cuestionamiento de la *monoidentidad* del Estado nación, entre otros temas (Arocha, 1996; Restrepo, 2004 y 2005; Grosfoguel, 2007; Hurtado, 2006). Estos procesos sociales, políticos y epistemológicos han incursionado recientemente en el contexto latinoamericano y han efectuado sólidas aportaciones al entendimiento de fenómenos como la discriminación racial, sexual y de género. Igualmente, han propiciado un intenso de-

---

sus poblaciones, e igualmente se pronuncia sobre sus propios grupos étnicos/raciales subordinados. Asimismo, la teoría poscolonial crítica los discursos hegemónicos y la colonización disciplinaria, que acontece al interior de las mismas ex-colonias y que limita la producción epistémica propia. Asimismo, la teoría poscolonial trata muchos aspectos de las sociedades que han sufrido el colonialismo como, por ejemplo, el dilema de constituir una identidad nacional al despertar del yugo colonial. Los académicos de la teoría poscolonial, escritores de países colonizados, intentan articularse e incluso celebrar sus identidades culturales y reclamar a los colonizadores el reconocimiento de los aportes y del modo en que el conocimiento y las riquezas de los pueblos colonizados ha contribuido al desarrollo de los países imperialistas. Otro de los paradigmas de esta teoría se debate en contra de la literatura que se utiliza para justificar el colonialismo y el pos-colonialismo a través de la perpetuación de las imágenes de los pueblos colonizados como poblaciones inferiores (véase Said, 1978).

bate epistémico en el campo de producción intelectual étnica/racial en países como Brasil, Venezuela y Colombia. El hecho de que estos países cuenten con un amplio porcentaje de grupos étnicos/raciales de origen africano ha permitido un espacio propicio para que ellos, junto a Cuba, lideren el nacimiento de los estudios afro en América Latina. Tales estudios cubren, entre otros, la lucha por el reconocimiento de sus identidades, por ser sujetos de políticas de acción afirmativa y por la reivindicación de sus derechos humanos y de ciudadanía —apoyándose en la experiencia de las luchas civiles en Estados Unidos— e igualmente se pronuncian a favor de la producción de conocimiento "propio" (Arocha, 1996; Wade, 1996; Restrepo, 2004 y 2005). Sin embargo, esta travesía iniciada por los pioneros y este ejercicio emprendido por los estudios étnicos/raciales, donde la temática afro es uno de los lugares de referencia, no ha estado exenta del cuestionamiento y de la crítica promovida desde otros campos de conocimiento y desde la academia ortodoxa, conservadora y eurocéntrica.

En el caso particular de Colombia, no faltaron quienes se pronunciaron no exactamente en contra de los estudios étnicos/raciales, pues estos ya existían en el caso de la población indígena, sino en contra de los trabajos sobre la población negra, arguyendo que "estudiar negros no era hacer antropología". Para Arocha (1996) estas afirmaciones tenían origen en la perspectiva eurocentrista que había dominado el panorama de la producción y la aplicación de saberes sobre las comunidades negras, la cual no consideraba a la gente negra como sujeto de estudio o la percibía como integrada a la cultura dominante. Mientras tanto, algunos intelectuales negros y no negros, entre ellos Aquiles Escalante, Rogerio Velásquez, Manuel Zapata Olivella, el mismo Jaime Arocha, Germán Colmenares, Nina S. de Friedemann y Norman Whitten, realizaban esfuerzos solitarios por demostrar lo contrario y lograr la visibilidad sociopolítica y académica de los grupos afrodescendientes del país.

Por consiguiente, la afrogénesis, como define Arocha (1996) a los estudios étnicos/raciales sobre la gente negra en Colombia, surge como resultado de una visión histórico-política que logra superar la ecuación *etnia-indio* predominante hasta la década del noventa. Esta visión rompe la invisibilidad epistémica de la gente negra, generando, en las últimas décadas, que la afrogénesis pasara de ser una actividad excepcional y casi inexistente en las aulas y en la producción académica nacional a ser un ejercicio profesional que busca dar cuenta de la presencia y de la iconografía socio-histórica, antropológica, política, económica y cultural de la etnicidad afro en Colombia. La apertura de la academia y de los académicos nacionales y extranjeros hacia los estudios de la gente negra —de las Américas negras,

de los afrodescendientes, como se denominan en la actualidad tales investigaciones (Rojas, 2004; Restrepo, 2004 y 2005; Mosquera et al. 2007)— significó la entrada del tema a las universidades, institutos de investigación y grupos de discusión. Asimismo, se crearon programas de estudios étnicos/raciales dirigidos a investigar las problemáticas y la cultura de la gente negra, desde diferentes disciplinas y perspectivas teórico-metodológicas.

Esta apertura constituye un aspecto fundamental en la producción de conocimiento, donde la participación de profesionales, activistas y académicos afrodescendientes estudiándose a sí mismos, como sujetos que piensan y producen conocimiento desde cuerpos, identidades y espacios subalterizados e inferiorizados, generó un cambio y una ruptura radical en la producción epistemológica tradicional (Grosfoguel, 2007). Epistemológicamente a esta nueva iconografía no le interesa ni la observación ni la comparación de rasgos culturales o raciales aislados, como solían hacerse en los estudios de la tradición anterior a los años noventa. Por el contrario, le importan los paradigmas teóricos-metodológicos de corte transversal, que integran y relacionan conceptos de orden transdisciplinarios en el estudio de los fenómenos sociales que acontecen entre la población negra y en su relación con otros actores e instituciones sociales (Arocha, 1996; Grosfoguel, 2007). Esta práctica se realiza recurriendo al uso y conjugación de categorías de análisis perteneciente a las diferentes disciplinas de las ciencias sociales y naturales y a la construcción de saberes "propios".

INICIO DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA GENTE NEGRA

El racismo epistemológico, o la percepción generalizada que excluía a los afrodescendientes en América como sujetos de estudio de la antropología, influyó para que los programas de estudios de la diáspora africana se establecieran tardíamente en Colombia. Algunos de los pocos trabajos precursores, que toman distancia de las miradas racistas fueron desarrollados en América Latina a partir de los años treinta del siglo XX (Wade, 1997; Pérez, 2001) y publicados sobre todo por investigadores extranjeros. Entre los más reconocidos se encuentran los escritos del antropólogo afroamericano Melville Herskovits, quien a partir de 1930 produjo una gran cantidad de material sobre la cultura y la religiosidad negra en las Américas, particularmente de Brasil y de Guyana, comparando y analizando los rasgos culturales de la gente de origen africano en América del Sur con los del África negra (Wade, 1997). Destacan igualmente en estos períodos iniciales los trabajos del sociólogo y antropólogo francés Roger Bastide y del norteamericano Norman Whitten, quienes se preocuparon por el estudio

de los conflictos culturales y el problema de la integración social de las poblaciones de origen africano a la sociedad brasilera, ecuatoriana y colombiana. Otro académico norteamericano que colaboró con los estudios pioneros sobre la gente negra fue James Fergusson King, quien encontró en Colombia un escenario propicio para llevar a cabo algunos de sus trabajos de investigación de corte etnohistórico sobre la esclavitud y el orden racial en América Latina. Entre sus estudios se encuentra el libro *Negro slavery in the viceroyalty of New Granada*, publicado en 1939 (Pérez, 2001).

En el contexto nacional, Eduardo Zuleta, Eduardo Posada y Carlos Restrepo Canal fueron algunos de los pocos autores colombianos que a inicios del siglo XX, entre 1915 y 1933, publicaron trabajos literarios e históricos sobre la esclavitud y la trata negrera. En opinión de Wade (1997), en estas primeras décadas del siglo XX las investigaciones sobre los negros en América Latina tienen como fundamento dos líneas epistemológicas: las de orientación folclórica, versadas en las teorías del evolucionismo social de Comte y de Spencer[5], y los estudios fenomenológicos[6]. Brown (Brown, 1986: 4, citado por Wade, 1997) y Runge y Muñoz (2005) consideran que, siguiendo estas perspectivas, los negros fueron primero explícitamente vistos como atrasados, primitivos y salvajes por los intelectuales colombianos, quienes hicieron de las ideas evolucionistas y de las teorías del progreso un discurso ideológico sobre el mejoramiento de la raza. Por otro lado, los trabajos de orden fenomenológico se enfocaron en la búsqueda de la supervivencia cultural y racial africana. Aunque una generación de estudios afroamericanos se apoyó en el evolucionismo social, otra terminó por despojarse de él y refutó las ideologías racistas que caracterizaban a las primeras investigaciones sobre la diáspora africana.

---

5 Runge y Muñoz (2005: 135) describen que el evolucionismo social o "sociobiología especulativa" se perfiló, en el contexto histórico de finales del siglo XIX y comienzos del XX, como uno de los principales discursos de las ciencias sociales. Una característica de esta "ideología" del racismo es el de difundir ciertas visiones e imaginarios que ayudan a que las desigualdades sociales se "naturalicen". El evolucionismo social, en el caso concreto colombiano, permitió la fundamentación conceptual e ideológica de los llamados pensadores de la generación de la raza.

6 La fenomenología (del griego fainomai, "mostrarse" o "aparecer", y logos, "razón" o "explicación") es un método filosófico que procede a partir del análisis intuitivo de los objetos, tal como son dados a la conciencia cognoscente, y de allí busca inferir los rasgos esenciales de la experiencia y lo experimentado. La fenomenología como escuela tuvo su origen en la enseñanza de Franz Brentano, y su máximo exponente en Edmund Husserl, quien empleó el método fenomenológico para desarrollar uno de los sistemas filosóficos más populares y refinados de la primera mitad del siglo XX. En el sentido desarrollado por Husserl, la fenomenología opera abstrayendo la cuestión de la existencia del objeto conocido y describiendo minuciosamente las condiciones en las que se aparece a la conciencia (véase: <http://es.wikipedia.org/wiki/Fenomenolog>).

Entre los autores latinoamericanos que tomaron distancia crítica de estas teorías se encuentran el afrobrasilero Raimundo Nina Rodrigues y el cubano Fernando Ortiz. Ortiz publicó varios textos, entre ellos *Los negros esclavos* (1916), *Los cabildos afrocubanos* (1921) y *El engaño de las razas* (1946), mientras que el libro *Os Africanos no Brasil* de Nina Rodrigues fue publicado en 1906, después de su muerte.

A diferencia de Colombia, países como Cuba y Brasil tempranamente mostraron un interés por abordar el tema afro. Durante las décadas del treinta y cuarenta se inicia en Brasil una tradición más sociológica con los trabajos de Gilberto Freyre. Este autor introduce en el panorama de los estudios afro de inicios del siglo XX el concepto de "democracia racial", con el objetivo de observar la transformación de la sociedad esclavista brasilera hacia una sociedad de clases y de analizar la posición que ocupaban los afrobrasileros dentro de ella (Wade, 1997). En este mismo período, paralelo a los trabajos de Freyre, algunas figuras de la academia estadounidense, como el ya mencionado Herskovits, abordaron los estudios afro observando aspectos históricos y culturales de los afrodescendientes de la región. Sin embargo, Herskovits, además de realizar estudios en la comarca chocoana, se desempeñó como profesor de la Universidad de Northwestern y contribuyó a la formación académica de algunos pocos intelectuales colombianos, como José Rafael Arboleda y Aquiles Escalante, quienes se dedicarían a estudiar la presencia cultural y social del negro en América Latina y en la sociedad colombiana (Wade, 1997; Pérez, 2001). No obstante, fue solo hasta la década del cincuenta que estos autores colombianos, apoyados en tal orientación académica y epistemológica, desarrollaron sus primeros trabajos y empezaron a promover los estudios afro en el país. Para Zuluaga (1993), en esta fase de los estudios afroamericanos la diferencia de tiempo marcaría la distancia entre la amplia y elaborada producción intelectual en países como Brasil y Cuba y la tardía e incipiente producción colombiana.

En este escenario, Aquiles Escalante, el pionero de los estudios afro en Colombia, inauguró esta tradición desde la antropología, esbozando el proceso histórico de la gente negra en el país con una orientación etnohistórica y cultural. Escalante, junto con Manuel Zapata Olivella, Rogerio Velásquez, Norman Whitten[7] y Nina de Friedemann[8] (quien acuña el término "huellas de africanía") son los inmediatos fundadores de las investigaciones antropológicas e históricas sobre

7 Durante las décadas del sesenta y setenta, Rogerio Velásquez publicó mucha información sobre la región del Chocó, mientras que Norman Whitten lo hizo sobre las zonas bajas del Ecuador y Colombia.

8 Uno de los trabajos pioneros de Friedemann, *Etnicidad, etnia y transacciones étnicas en el horizonte de la cultura negra en Colombia*, se publicó en el año 1976.

los afrodescendientes. Estos autores escriben abundante material sobre el tema y llaman la atención sobre los pobladores de las costas Atlántica y Pacífica, sobre sus formas de vida y sus prácticas de resistencia. También establecen un discurso de reivindicación de la identidad, de la historia y de la cultura de la gente negra (Zuluaga, 1993; Wade, 1997; Restrepo, 2004 y 2005). Friedemann (1984) manifiesta que, pese a los trabajos y los esfuerzos individuales emprendidos por estos autores, los estudios afro en Colombia tenían como problema principal superar y romper la invisibilidad de los negros en la escena académica. Por esta razón, en la década del ochenta, ella y Jaime Arocha continuaron produciendo un flujo constante de trabajos excelentes y pioneros junto a otros investigadores como Michael Taussig, Germán Colmenares y Francisco Zuluaga, quienes también contribuyeron con algunas obras notables para acabar con dicha invisibilidad.

De acuerdo con Wade (1997), Friedemann, Whitten y Taussig han tenido significativa influencia epistemológica en la academia colombiana. Tanto Friedemann como Whitten abordaron el tema afro desde la teoría de la adaptación, base antropológica para los estudios de la cultura y las organizaciones sociales de la población negra. En términos metodológicos y conceptuales, ello significa que se observaban las formas y prácticas culturales de las personas negras en su relación histórica con los ámbitos ecológicos, económicos, políticos y sociales que los rodean y de los que forman parte, abordando la discriminación racial como la principal forma de privación de derechos civiles, de libertades y de oportunidades para ellas en Colombia, además de constituir esto una limitante para la producción intelectual y académica. Para Wade (1997) y otros autores, Friedemann y Arocha, beneficiándose de su estatus de antropólogos y de académicos y de su relación privilegiada con el Instituto Colombiano de Antropología e Historia y con la Universidad Nacional, se preocuparon y esforzaron por corregir la invisibilidad de los afrodescendientes en la historia y en la antropología aceptada en Colombia, revelando la contribución de la diáspora africana a la sociedad colombiana, analizando el desarrollo de la cultura negra y su resistencia a la dominación blanca/mestiza como plataforma para generar la reivindicación y la promoción de la cultura afro y de la identidad negra. Estos, a su vez, son elementos de un reclamo más general: la lucha por los derechos humanos y la búsqueda de la igualdad para la gente negra en Colombia.

La producción intelectual de estas generaciones de antropólogos, sociólogos e historiadores coincidió y se integró a otros procesos globales ocurridos en la segunda mitad del siglo XX, tales como: a) el movimiento negro norteamericano y su lucha por los derechos raciales y civiles; b) la creación y apertura de programas de estudios étnicos/raciales en los Estados Unidos; c) la *insurgencia epistémica*

de intelectuales afro y no afro, que se manifestaron en contra de los discursos hegemónicos vigentes y contribuyeron a la producción de discursos epistemológicos no-occidentales; d) la consolidación subregional de las grandes corrientes temáticas afrolatinoamericanas y su producción intelectual, que contribuyen a la fundación de un proyecto epistemológico "propio" desde la subalteridad. Estos procesos convergieron con otros fenómenos geopolíticos y académicos, como la intempestiva descolonización de los territorios africanos entre 1950 y 1965 por parte de las potencias europeas y, a nivel nacional, el acceso a la educación universitaria por parte de un número creciente de afrocolombianos. Este último factor permitió la conformación de grupos de investigación, constituidos por intelectuales afro y no afro, que comenzaron a surgir en el panorama nacional como esfuerzos de activistas comprometidos académica y/o políticamente con los procesos organizativos y de luchas sociales de los afrodescendientes. En este contexto, las nuevas generaciones retoman los ideales de los pioneros y se convierten en los actuales abanderados de los estudios afrocolombianos (Wade, 1993 y 1996; Arocha, 1996; Hurtado, 2001 y 2004; Pérez, 2001)[9].

Pérez (2001) manifiesta que durante las décadas del cincuenta al noventa una característica importante de los escritos pioneros fue su continua referencia a los componentes culturales, folclóricos e históricos de los afrodescendientes y la constante referencia a las "huellas de africanía", a la esclavitud y a las prácticas de resistencia a través del cimarronaje , la organización social, económica y política y la religiosidad afro. Estas temáticas de exploración socio-histórica y socio-antropológica se conservan como problema de estudio y aún hoy en día continúan refutando los supuestos de integración y asimilación social de los afrodescendientes a la cultura dominante, conjeturas impulsadas por los detractores de este tipo de estudios. Adicionalmente, a inicios del nuevo milenio, las zonas rurales de las costas Pacífica y Atlántica mantienen su predominancia como áreas de estudio, reflejando igualmente la continuidad entre los trabajos pioneros con los estudios contemporáneos.

Hacia la década del noventa, y particularmente en el nuevo milenio, se observa un esfuerzo de los académicos tradicionales y contemporáneos para que otras áreas del país, en particular las zonas

9 Los grupos de investigación y las organizaciones más conocidos en esta época fueron El Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Negra (CIDCUN), fundado en 1975, y el círculo de estudios Soweto, fundado un año después, que posteriormente se convirtió en el movimiento Cimarrón (1982), liderado por Juan de Dios Mosquera (Wade, 1993 y 1996; Arocha, 1996; Hurtado, 2001 y 2004).

urbanas de los departamentos del Valle, Cauca, Nariño y la isla de San Andrés y Providencia, se conviertan en distritos de estudio. Este es también el caso de los valles interandinos de los ríos Patía, Magdalena y Cauca, las zonas auríferas y mineras localizadas en Antioquia, Caldas y Risaralda, y las ciudades de Cali, Barranquilla, Cartagena, Medellín y Bogotá. Este aspecto se justifica en el hecho de que la población afrodescendiente es cada vez más urbana que rural, debido a los procesos de movilidad espacial nacional e internacional, al efecto de la modernización en este grupo poblacional y a que las condiciones de vida de la gente negra en los espacios urbanos habían sido escasamente abordadas hasta dicho período.

Como se puede apreciar, desde el nacimiento de los estudios pioneros a los trabajos actuales se han forjado notables avances en los estudios de la gente negra en Colombia, marcados por los eventos ocurridos anterior y posteriormente a 1990. Los cambios experimentados a partir de esta fecha no solo permitieron el incremento radical de las investigaciones y de las publicaciones sobre poblaciones negras, o el aumento significativo del número de profesionales afro y no afro que desde distintas disciplinas e instituciones están abordando el tema. También se logró la consolidación como materia de análisis la cuestión de las identidades y de las problemáticas urbanas en torno a la gente negra. Como lo describe Wade (1997: 15) "los negros y la cultura negra tienen ahora, desde el punto de vista del público, un perfil mucho más alto que antes y los movimientos sociales negros han comenzado a tener un impacto importante en la vida política colombiana". ¿Cuáles fueron los acontecimientos ocurridos en Colombia que favorecieron el auge de los estudios sobre los afrodescendientes? ¿Quiénes son algunos de los académicos dedicados a esta temática? ¿Cuáles son los temas y los fenómenos abordados por ellos? ¿Desde qué ramas de las ciencias se emprenden estos estudios? Estos son algunos de los aspectos que discuto a continuación.

POBLACIONES NEGRAS EN COLOMBIA Y CONSOLIDACIÓN DE LA CÁTEDRA AFROCOLOMBIANA

De forma similar a la experiencia norteamericana, los estudios afro en Colombia florecen en un contexto de lucha y movilización social emprendida por activistas, organizaciones de base, académicos e intelectuales afro y no afro, con el apoyo de otros actores sociales[10]. A partir de la presión ejercida por estos grupos se exhortó e impulsó al Estado

10 Sobre el tema de los movimientos sociales de comunidades negras existe una amplia bibliografía. Al respecto léanse autores como Arboleda, Hurtado, Agudelo, Arocha, Restrepo, Pardo, Mosquera, entre otros.

colombiano, durante la Asamblea Nacional Constituyente y tras la entrada en vigencia de la Constitución Política de 1991, a declarar que Colombia es una nación pluriétnica y multicultural y a reconocer la identidad étnica/racial de la gente negra. La Asamblea Nacional Constituyente sancionó el Artículo Transitorio 55, con el cual se reconocen a las poblaciones afrodescendientes como grupo étnico. Este reconocimiento posteriormente se reglamentó con la Ley 70 del 27 de agosto de 1993 y partió en dos la historia de los estudios étnicos/raciales en general y de los estudios de la población negra en particular.

Con los cambios constitucionales y la sanción de la Ley 70 se generan tres procesos fundamentales. Primero, jurídicamente se acaba la invisibilidad de la gente negra. Segundo, se divide en dos la historia de los estudios de las poblaciones negras al dejar de ser este un tema minoritario, como ocurría en décadas anteriores. Se implantan así desde el Estado y la academia los mecanismos necesarios para que se realicen nuevos y diferentes trabajos por medio de posturas epistemológicas y de metodologías diversas para dar cuenta de la realidad de la población afro. Tercero, se crean la cátedra de etnoeducación y la de estudios afrocolombianos.

El Artículo 39 de la Ley 70 afirma que el Estado velará para que en el sistema nacional educativo se conozca y se difunda la enseñanza de las prácticas culturales propias de las comunidades negras y su aporte a la historia y a la cultura colombiana. Para ello, se incluirá en las áreas de las ciencias sociales y naturales de los diferentes niveles de educación formal (primaria, bachillerato, intermedio y superior) la cátedra de estudios afrocolombianos. Por otra parte, con la entrada en vigencia de la ley, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) incorpora las herramientas necesarias para promover y realizar programas de investigación de la cultura afrocolombiana (Artículo 43). Paralelamente, el gobierno deberá fomentar y financiar actividades de investigación, orientadas a la promoción de los recursos humanos y al estudio de las realidades y potencialidades de las comunidades negras, de manera que se facilite su desarrollo económico y social. Asimismo, los entes gubernamentales propiciarán la participación de estas comunidades en los procesos de planeación, coordinación, ejecución y evaluación de dichas investigaciones (Artículo 50), y las entidades del Estado adelantarán actividades de investigación, capacitación, fomento, extensión y transferencia de tecnologías apropiadas para el aprovechamiento ecológico, cultural, social y económico sustentable de los recursos naturales, a fin de fortalecer el patrimonio económico y cultural de la gente negra (Artículo 51).

La Constitución de 1991 y la Ley 70 de 1993 inyectaron impulso y fortaleza a los estudios afrocolombianos, lo cual se confirma en los ar-

tículos mencionados arriba. No obstante, en el Artículo 51 de la Carta Magna se promueve la participación de otras disciplinas de las ciencias sociales y naturales y se exhorta a la reflexión sobre otros temas, como el desarrollo sustentable y el medio ambiente, no solo desde la política y la antropología sino también desde la sociología, la historia, la geografía y la economía, entre otras disciplinas de las ciencias sociales y aplicadas. Se incorporaron así otras profesiones a los estudios étnicos/raciales, cuyas propuestas de producción intelectual propician la conformación de diversos grupos de investigación integrados por académicos nacionales e internacionales especializados en el tema afro y en la aplicación de nuevas herramientas de trabajo y/o de recolección de datos empíricos. Esta experiencia marca diferencias sustanciales con los estudios pioneros, estudios de corte histórico-antropológico emprendidos por unos cuantos intelectuales y marcados por el esfuerzo solitario y la lucha por el reconocimiento académico. Contrario a lo ocurrido en sus primeras etapas, en esta nueva época de los estudios sobre la gente negra dominan y adquieren relevancia los grupos de trabajo y las asociaciones de académicos para la producción en conjunto[11] y la conformación de líneas de investigación, prevaleciendo el trabajo en equipo por encima de los trabajos aislados e independientes.

No obstante, existen líneas y propuestas de investigación que se mantienen vigentes en el tiempo, varias de ellas relacionadas con la socioantropología cultural, la historia de la población afro en Colombia y los rasgos de africanidad que persisten e integran a la sociedad colombiana. En esta dirección, los temas sobre la diáspora africana, memoria e historias de la esclavitud y la resistencia, cimarronismo, prácticas religiosas e identidades afrodescendientes son abordados por autores como Jaime Arocha, Alfonso Cassiani, Jaime Cifuentes, Ramiro Delgado, Oscar Almario, Jaime Humberto Borja, Elisabeth Cunin, Martín Kalulambi, Jaime Jaramillo, Madeleine Alingué, Francisco Zuluaga, Mario Diego Romero y Santiago Arboleda, entre otros muchos académicos que no alcanzan a ser mencionados.

Con la creación de la cátedra afrocolombiana, a los autores y líneas ya existentes se sumaron otros investigadores y trabajos, sin los

---

11 Algunos de los grupos de investigación más reconocidos son, según universidad, los siguientes: Universidad del Valle: Grupo Migración, Urbanización e Identidades de las Poblaciones Afrocolombianas, Grupo Cununo, Grupo de Estudios Regionales. Universidad Nacional: Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género, Grupo de Estudios Afrocolombianos. Universidad Externado de Colombia: Grupo de Estudios Africanos. Universidad de los Andes: Grupo de Estudios Culturales Afrocolombianos Coloniales y Contemporáneos. Universidad del Cauca: Grupos de investigación Antropos, Grupo Antropacífico, Grupo de Estudios Sociales Comparativos, Grupo del Departamento de Medicina Social y Salud.

cuales los estudios afro no tendrían la relevancia académica y el nivel de discusión conceptual alcanzado hasta hoy. Autores como Jaime Arocha, Alexander Cifuentes, Germán Colmenares, Nicolás del Castillo, Anne Marie Losonczy, Peter Wade, Norman Whitten, William Villa, Adriana Maya y Eduardo Restrepo, entre otros, se plantean desde la antropología, la sociología y la historia las problemáticas de la gente negra, abordando temas como movimientos sociales, identidades, relaciones interétnicas, Estado y política para comunidades negras. Por otro lado, otras líneas de investigación desarrolladas por Olivier Barbary, Héctor Fabio Ramírez, Fernando Urrea y Doris García acercaron la economía, la estadística y la demografía a los estudios étnicos/raciales, abordando temas sociodemográficos y socioeconómicos como las identidades raciales y las estructuras de clase en ciudades como Cali y otros centros urbanos del país.

Las temáticas mencionadas no solo reflejan el crecimiento y desarrollo de los estudios afro en el contexto urbano. De la misma manera, el uso de información estadística y sociodemográfica en los estudios étnicos/raciales ha posibilitado la observación y medición de fenómenos como la migración rural/urbana, la segregación espacial y residencial y la autoidentificación con la pertenencia étnica/racial. Asimismo, ha permitido determinar la magnitud de la discriminación, de las desigualdades y de los procesos de mestizaje a los que se ven expuestos los afrodescendientes por la mayor posibilidad de establecer relaciones interétnicas en los contextos urbanos nacionales y transnacionales. En estos casos, y apoyados en información estadística, la autoidentificación racial se convierte en un indicador de pertenencia tanto a un grupo étnico como una clase social determinada, y el fenotipo en un factor de exclusión, donde las tonalidades de piel más oscuras suelen significar una marca de subalteridad, de inferioridad, de exclusión y de precarias condiciones de vida. Estos fenómenos se abordaron parcialmente en los primeros trabajos, debido a que epistémica y metodológicamente no estaban dadas las condiciones para medirlos. No obstante, hay que resaltar los trabajos de Juan de Dios Mosquera, Francisco Zuluaga y Alfredo Vanín, quienes se dieron a la tarea de abordar el tema desde investigaciones de corte etnográfico e información documental. Otros autores, como Michel Agier, Olivier Barbary, Odile Hoffmann, Héctor Fabio Ramírez, Fernando Urrea, Carlos Viajara, Santiago Arboleda, Adolfo Albán Achinte, María Ángela Osorio Rojas, Pedro Quintín, Claudia Mosquera, Teodora Hurtado Saa y Javier Arias, abordan los temas mencionados desde posturas analíticas, metodologías y disciplinas diversas, que recurren al uso de información cartográfica y estadística junto con datos empíricos y documentales o viceversa, estrategias de investigación cada vez más utilizadas en los actuales estudios.

En las décadas del setenta y ochenta se iniciaron los trabajos relativos a las identidades étnicas/raciales, a los movimientos sociales y a las políticas de acción afirmativa, para dar cuenta del proceso de movilización social afrodescendiente en Colombia. Sin embargo, es solo hacia la década del noventa que este campo de exploración académica adquiere la relevancia necesaria para convertirse en uno de los espacios de investigación más fértiles. En este período también se establecen otros paradigmas de investigación sobre multiculturalidad[12], identidad étnica/racial y políticas de acción afirmativa, como se designa a la política oficial de reconocimiento jurídico de la identidad afrodescendiente en Colombia de parte del gobierno central y de los gobiernos locales. Asimismo, con la implementación de estas políticas públicas en favor de los grupos étnicos/raciales, autores como Carlos Efrén Agudelo, Odile Hoffmann, Stefan Khittel, Asher Kiran, Peter Wade, Gros Christian, Claudia Mosquera, Arturo Escobar, Eduardo Restrepo, Teodora Hurtado Saa, Fernando Urrea, Mauricio Pardo, William Villa e intelectuales y activistas del movimiento afro, como Alfonso Cassiani, Libia Grueso y Carlos Rosero, entre otros, desarrollaron trabajos sobre los movimientos sociales, participación político-electoral y política multicultural. En esta ruta también es significativo resaltar los trabajos de Libia Grueso, Fernando Urrea, Arturo Escobar y Carlos Alberto Medina, cuyas investigaciones estudian igualmente el tema de la pobreza, las políticas nacionales de desarrollo y su incidencia sobre las comunidades negras.

Cabe anotar que en la presente década ha comenzado a tener fuerza, dentro de esta línea de los estudios políticos y de los procesos organizativos de comunidades negras, el tema de las reparaciones por los costos de la trata negrera y de la esclavización que tuvieron que afrontar y afrontan las poblaciones negras, discurso contra-hegemónico que cuestiona y se manifiesta en contra de la colonización y de sus consecuencias. Estos temas están siendo impulsados por investigadores como Claudia Mosquera, Luz Claudio Barcelos, Andrés Ga-

12 Al respecto se puede mencionar que, apoyados en el uso de información estadística e información empírica (estudios de casos especialmente) se fundaron en el país tres observatorios contra la discriminación racial, en las ciudades Bogotá, Cali y Cartagena, en los centros de estudios jurídicos de la Universidad de los Andes, Javeriana y del Atlántico respectivamente. Los estudios jurídicos adelantados por estas instituciones, aunque recientes, tienen como objetivo recopilar, analizan y sistematizar información relacionada con los casos de discriminación racial padecidos por personas negras/mulatas, mujeres y hombres en distintos grupos de edad, con el propósito de apoyar a los afectados desde el punto de vista legal, político y sociológico en la lucha contra este fenómeno y a favor de la formulación de políticas afirmativas. No obstante, no existen muchos trabajos al respecto y Adolfo Rodríguez es uno de los pocos que ha estudiado el tema desde la antropología jurídica.

briel Arévalo, John Antón Sánchez, Alexis Carabalí Angola, Luis Gerardo Martines, Jaime Arocha Rodríguez, Lina Del Mar Moreno, Libia Grueso, Betty Ruth Lozano, Viviana Peñaranda y Carlos Rúa Angulo. Sin embargo, el tema de las reparaciones y de la justicia, aunque polémico, trasciende el aspecto de la esclavización y se sitúa igualmente en otros contextos como el de los costos humanos, emocionales y materiales del conflicto armado, tanto en las vidas como en los procesos organizativos y de titulación de territorios étnicos. Algunos estudios socioantropológicos y cartográficos han evidenciado cómo la geografía de la violencia guerrillera y paramilitar, en fuego cruzado con los entes de seguridad del Estado, se ha extendido hasta las regiones habitadas por afrodescendientes y a los territorios de comunidades negras, afectándolas considerablemente. Sobre estos temas se han efectuado algunas investigaciones y publicaciones por parte de autores como Jaime Arocha Rodríguez, Carlos Efrén Agudelo, Anne Marie Losonczy, Mieke Wouter, Otilia Chaverra, Martha Nubia Bello, Nayibe Peña, Arturo Escobar y Ulrich Oslender, entre otros.

Desde la geografía humana y la arquitectura hay que hacer referencia a los estudios del hábitat, de poblamiento y de las trayectorias regionales de las poblaciones negras en el contexto rural, realizados por Odile Hoffmann, Jacques Aprile-Gniset y Gilma Mosquera. Asimismo, aunque en menor medida, se ubican en esta línea de investigación los trabajos cartográficos que describen la geografía racial colombiana y las áreas urbanas y rurales habitadas por personas negras. Estos temas han sido abordados por autores como Odile Hoffmann, Oscar Almario García, Jacques Aprile-Gniset, Gilma Mosquera y Otilia Chaverra, entre otros investigadores que trabajan fundamentalmente las zonas rurales y ribereñas de la cuenca del Pacífico.

La sociología recurre al uso de conceptos como ecología, medio ambiente, espacio y territorio de la geografía humana y de las ciencias básicas y ambientales[13] para el desarrollo de los estudios regionales y el estudio de fenómenos asociados con el ecosistema, la conservación del medio ambiente y el territorio, temas que tienen relación directa con los procesos de titulación colectiva de territorios constituidos como entidades étnicos/raciales, y con la política de protección ambiental. Estos campos de investigación han sido desarrollados por Nelly Yulisa Rivas, Juana Camacho y John Antón Sánchez, entre otros autores.

Continuando con esta tendencia hacia la conformación de nuevos paradigmas de análisis, la sociología y la antropología se han ocupado

13 El área de ciencias básicas y ambientales está conformada por sub-áreas como ser humano y medio ambiente, biología, ingeniería y administración, entre otras.

por ampliar su campo de acción e investigación abriéndose espacios para el análisis del mundo de lo privado, del cuerpo y de la sexualidad. Desde finales de los años noventa emergen con fuerza, en la escena de los estudios étnicos/raciales, las investigaciones que toman en cuenta la relación entre las categorías de género, clase, raza y sexualidad. Sin entrar a profundizar en las categorías de análisis y en las líneas de investigación desarrolladas, estos trabajos pueden agruparse en varias propuestas. Por un lado se encuentran aquellas que analizan las relaciones de género retomando temáticas tradicionales ya instituidas, es decir retomando variables abordadas en los estudios pioneros pero manteniendo una postura más contemporánea e incorporando nuevos conceptos al observar la condición étnica/racial como categoría de análisis y la participación de la mujer en la estructura familiar, las unidades domésticas, el trabajo femenino, las relaciones de parentesco y los movimientos sociales como temas de estudio. En esta dirección podemos referir los trabajos de Juana Camacho, Asher Kiran, Nancy Motta González, Ayda Orobio Granja y Betty Ruth Lozano. Otras corrientes se plantean la dicotomía sexo/género y la interfase masculino/femenino como variables que participan en la construcción de la masculinidad, la feminidad y la sexualidad e inciden en las relaciones interpersonales y de clase social, tópicos abordados por autores como Juana Camacho, Mara Viveros y Fernando Urrea. Una tercera perspectiva concibe el tema de las identidades de género, raciales y sexuales a partir de las prácticas sexuales, de la construcción de las identidades heterosexuales, homosexuales y transexuales y de los estereotipos raciales que emergen de las relaciones interpersonales y amorosas. En este renglón se ubican los trabajos de Mara Viveros, Fernando Urrea, Teodora Hurtado Saa, Mary Lilia Congolino y Franklin Gil. Una cuarta rama que se desprende de los estudios sobre la sexualidad afro se preocupa por los grupos LGBT (lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgeneristas, travestis), sus dinámicas organizativas de lucha por alcanzar reivindicaciones sociales y políticas y la estructura de clase dentro de ellas. En esta categoría se ubican los trabajos de Mara Viveros, Fernando Urrea, José Ignacio Reyes, Waldor Botero y Franklin Gil. Finalmente, se pueden mencionar los estudios de género, sexualidad y feminismo negro realizados por Mara Viveros como un nuevo paradigma de los estudios afrocolombianos.

Por otro lado, con el Artículo 42 de la Ley 70 de 1993 se designó la creación de la política de etnoeducación. El Ministerio de Educación Nacional, por consiguiente, es el ente encargado de formular y ejecutar una política de educación basada en las identidades culturales y raciales para crear programas curriculares que aborden el tema afro en las asignaturas escolares de los diferentes niveles

de educación. Con base en esta reglamentación nace la cátedra de estudios afrocolombianos y la política de etnoeducación, donde las prácticas culturales de las poblaciones negras se convierten en temas de estudio de los programas curriculares de escuelas y universidades públicas. Es así como autores tales como Soledad Aguilar Muñoz, Luis Francisco Rodríguez, Dolcey Romero Jaramillo, Idilio Palacios Nicolás, Juan de Dios Mosquera, José Eulicer Mosquera, Lucelly Palacio, Dorina Hernández, Jorge Enrique García Rincón y Daniel Garcés diseñan cartillas y textos de formación sobre la cultura negra. Sin embargo, es importante señalar que los principales gestores de estos programas curriculares son en su mayoría docentes o profesores con distintos niveles de formación superior. Es así como la escuela, los espacios de formación y educación y los docentes se incorporan a un campo de trabajo y de producción intelectual donde no habían hecho presencia anteriormente, adquiriendo un nuevo estatus y realizando la función de formadores (etnoeducadores) de la identidad multicultural del Estado nación[14].

Contrario a lo que ha pasado con otras áreas de investigación de los estudios afrocolombianos, las prácticas terapéuticas y culturales relacionadas con la salud, los imaginarios sobre salud y enfermedad y la epidemiología médica han sido poco abordados y la condición étnica/racial no ha sido tomada en cuenta como variable de investigación. No obstante, se han realizado algunos esfuerzos desde la sociología, la antropología, la demografía y la medicina por evidenciar la relevancia tanto de los estudios sobre salud, como de la incorporación de la condición étnica/racial en los procesos de valoración clínica y en los estudios epidemiológicos. Entre los esfuerzos y las investigaciones realizadas podemos rescatar los trabajos en salud sexual y reproductiva desarrollados por el grupo integrado por Fernando Urrea, Teodora Hurtado, Mary Lilya Congolino y Hernán Darío Herrera. Otros estudios han sido desarrollados por Jaime Borja y María Eugenia Perea, quienes individualmente realizan un análisis sociohistórico del tema al describir las prácticas medicinales y los usos terapéuticos de las plantas. Por otro lado, Teodora Hurtado se sitúa en una óptica sociodemográfica que recure al uso de datos estadísticos para analizar el fenómeno de la discriminación por condición étnica/racial, clase

14 Otros temas de investigación desarrollados, tanto por académicos como por docentes profesionales, están relacionados con las artes en general y con la literatura, la música, la danza y las artes plásticas en particular. Algunas investigaciones al respecto han sido desarrolladas por Leonardo Reales Jiménez, Catalina González, Claudia Patricia Ríos, Stevenson Samper, Sergio Salazar, Alejandro Ulloa, Peter Wade, Alfredo Vanín, Lina María Montoya y Guillermo Federico Rey, entre otros autores.

social y género, entre otras variables, en el acceso y el uso de los servicios de salud.

Existen igualmente algunos estudios relacionados con la medicina clínica, que se han dado a conocer como "la gran expedición humana" y que tratan el tema de las patologías en salud de las poblaciones negras e indígenas rurales. Los datos y resultados de dicha expedición han sido documentados por un grupo de médicos compuesto por Jaime Bernal, Ignacio Zarante, Oscar Salazar, Francisco Núñez y Adriana Ordóñez. No obstante, estos trabajos de la medicina alopática se realizaron con base en un modelo de estudios étnicos/raciales más que de estudios afrocolombianos, donde los sujetos investigados han sido personas indígenas y negras residentes en las zonas rurales y en condiciones de pobreza. Estos trabajos se pueden definir como estudios epidemiológicos de poblaciones marginadas e indirectamente se ubican en el área de los estudios étnicos/raciales.

Las disciplinas, teorías, conceptos y metodologías señaladas son algunos de los aspectos más generales e importantes recolectados durante la indagación documental, a partir de los cuales se puede describir el perfil de los estudios afro y su proceso evolutivo a lo largo del siglo XX y en el transcurso del presente milenio. No obstante, aunque se quedan por fuera de esta reflexión algunos aspectos temáticos, conceptuales y metodológicos, así como trabajos de investigación y autores, la discusión aquí planteada no solo sitúa al lector en el panorama histórico y contemporáneo de los estudios afrocolombianos sino que también deja abierta la discusión y el interrogante acerca de su inmediato futuro, de los posibles retos que afronta y de los caminos por explorar. A manera de conclusiones finales, paso a discutir varios de estos temas en la parte final de este ensayo.

LA CONTINUIDAD DE LOS ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS

Desde los estudios pioneros, las ciencias sociales, particularmente la historia, la sociología y la antropología, han dominado el campo de los estudios étnicos/raciales. Sin embargo, los afrodescendientes han dejado de ser sujeto de estudio exclusivo de estas disciplinas y se han incorporado a la tarea otras ramas como la economía, la psicología, la demografía, las ciencias políticas y jurídicas y la geografía humana, entre otras. Igualmente, se han incorporado también otras profesiones de las ciencias aplicadas, como la medicina clínica, la ingeniería, la ecología y la biología. Como se ha documentado en este ensayo a grandes rasgos, la producción intelectual en el campo de los estudios afro en Colombia es extensa y, luego de casi dos décadas de consolidación y producción académica sobre el tema desde la Constitución de 1991, se puede decir que una de las características generales de los

estudios étnicos/raciales contemporáneos es la evolución y la multiplicidad tanto de los paradigmas como de las posturas epistemológicas, de las herramientas metodológicas y de los enfoques inter, multi y transdisciplinarios aplicados.

Sin embargo, este ensayo coincide con la opinión de Restrepo (2005: 20), quien manifiesta que se cuenta en la actualidad con esta gran variedad de argumentaciones, de herramientas y de posturas epistemológicas, fundamentalmente desde las ciencias sociales y las humanidades. A pesar de esto, ante la emergencia de fenómenos como el proceso de globalización, el transnacionalismo, las políticas de la biodiversidad y de protección del medio ambiente, el feminismo negro y la reivindicación de las minorías sexuales, los estudios afro se enfrentan con un obstáculo: la insuficiencia de la academia colombiana en lo que se refiere a la observación y el tratamiento de ciertas problemáticas. Como ejemplo de esto podemos mencionar la escasez de datos estadísticos a nivel nacional sobre la población afrocolombiana, escasez que refleja una gran distancia frente a países y corrientes latinoamericanas, norteamericanas y europeas que han avanzado en este sentido y que cuentan con amplia experiencia en la construcción y el uso de datos demográficos sobre minorías étnicas/raciales, nacionales y demás. Por otro lado, es necesario enfrentar una nueva clase de invisibilidad, la cual se manifiesta en la poca atención prestada a temáticas locales, regionales y transnacionales, como lo son por ejemplo la migración internacional y los mercados globales de trabajo, donde las identidades étnicas/raciales, nacionales, sexuales y de género, además de los derechos de ciudadanía para los inmigrantes, se perfilan como los grandes temas de discusión en el presente milenio[15]. Estos temas están marginalmente presentes y circunstancialmente abordados en la agenda de los académicos y políticos colombianos, mientras que los investigadores en Estados Unidos, España, México y Brasil, por mencionar algunos países con experiencia en el tema, cuentan con información cualitativa y cuantitativa para este tipo de análisis. Urge entonces estudiar los "nuevos" fenómenos que marcan la experiencia de muchas poblaciones afrocolombianas, como lo son el desplazamiento forzado y el conflicto armado, la movilidad espacial nacional, regional y transnacional, los estudios epidemiológicos, la demografía de la salud, la movilidad educacional y la formación de capitales de diferente tipo (culturales, políticos, sociales, económicos, educacionales, corporales), las identidades ét-

15 Por ejemplo, en España se está planteando la discusión en torno a la ciudadanía global para los inmigrantes transnacionales y al tema de los mercados de trabajo y la identidad étnica/racial.

nicas/raciales en los medios masivos de comunicación, la museología de la gente negra en Colombia, entre otros temas que esperan manifestarse con más fuerza e influencia en el ámbito de los estudios afro, empleando paradigmas más integrales, menos esencialistas y más transdisciplinarios. Estas propuestas requieren un tratamiento más amplio y en este estudio solo pueden ser mencionadas.

La entrada del tema afro a la academia y a la producción intelectual del país presenta según Arocha (1996) otro sesgo analítico: el peso de la mirada indigenista, originada en la escasez de expertos en el tema a inicios de la década del noventa y la prevalencia de antropólogos, sociólogos e historiadores indigenistas que abandonaron las temáticas amerindias para dedicarse a los estudios de la gente negra. Esto contribuyó a que se conservaran algunos elementos epistemológicos de la postura etnia-indio y se trasladaran a los estudios de la gente negra como "etnia-afro" o "etnia-negra", naturalizando la identidad afro y el color de piel como algo dado y reforzando así la mirada esencialista en los estudios de las identidades y de las prácticas culturales de la gente negra. Este problema de la objetividad epistémica y del esencialismo en los estudios de "las Colombias negras" es descrito por Arocha como una de las consecuencias no previstas de la entrada en vigencia de la política de acción afirmativa, de los discursos de las organizaciones afro y de los estudios afrocolombianos actuales, que validan la naturalización de una esencia "negra". Como ejemplo de esto tenemos el imaginario social y académico que fija de manera rígida la presencia y el lugar de origen de la gente negra en la costa pacífica, olvidando que lo "negro" y las identidades relacionadas son invenciones sociales y que los afrocolombianos históricamente han habitado en diferentes zonas del país.

Asimismo, hay que reconocer la importancia que adquiere la presencia, cada vez más numerosa, de investigadores y académicos de origen afrocolombiano. Al inicio de los estudios afro eran unos pocos los intelectuales negros, como por ejemplo Aquiles Escalante, Rogerio Velásquez y Manuel Zapata Olivella, que trabajaban la cuestión negra y habían logrado reconocimiento en este campo (Restrepo, 2004 y 2005). Hacia las décadas de ochenta y noventa el panorama tiende a modificarse con la entrada significativa de profesionales afro a la educación superior y posteriormente a los programas de estudios étnicos/raciales, lo cual generó un cambio importante en la construcción y producción de conocimiento. De acuerdo con Grosfoguel (2007: 37), en lugar de sujetos blancos estudiando a sujetos no-blancos, se tiene la nueva situación de personas negras estudiándose a sí mismas, como sujetos que cuestionan las visiones hegemónicas y racistas acerca de las poblaciones negras y que plantean nuevas herramientas analíticas

y crean propuestas teóricas descoloniales. Se tiene entonces en esta nueva etapa de los estudios afro en Colombia a mujeres y hombres negros investigadores, algunos de los cuales también son militantes del movimiento negro, como es el caso de Alfonso Cassiani, Libia Grueso, Carlos Rosero, John Antón Sánchez, Juan de Dios Mosquera, Daniel Garcés, entre otros. Desde la academia trabajan intelectuales como Mara Viveros, Gilma Mosquera, Otilia Chaverra, Teodora Hurtado Saa, Betty Ruth Lozano, Mary Lilia Congolino, Dorina Hernández, Rocío Pérez de Samper, Santiago Arboleda, Claudia Mosquera, Alfredo Vanín, Franklin Gil y Héctor Fabio Ramírez, quienes se han convertido en los nuevos estudiosos y herederos del legado cedido por los académicos afrocolombianos pioneros en este tipo de estudios.

Uno de los principales aportes que desea hacer este escrito es evidenciar que en la construcción de conocimiento sobre la poblaciones afro en Colombia los académicos, líderes e intelectuales afrodescendientes han jugado un papel importante y protagónico, no solo como actores pasivos o sujetos de estudio, sino también como productores activos de un conocimiento que en este artículo se define como "propio". Esto no implica desconocer el aporte de los académicos no afrodescendientes, al contrario, es evidente que la producción bibliográfica y la consolidación de los estudios afro no se habrían logrado sin la participación y el aporte conjunto de los diferentes actores. Sin embargo, como autora de este artículo, considero que los estudios realizados al respecto y citados aquí no resaltan la importancia y relevancia de la participación de investigadores afrodescendientes, tanto a nivel académico y social como epistemológico, dándole así un carácter secundario a este hecho, aunque esto no quita mérito a estos trabajos. No obstante, en el ámbito internacional y regional, tal participación representa un icono sin precedente en los alcances de la política multicultural y de la participación de sujetos étnicos/raciales en la construcción de estas políticas y de estos saberes, lo cual posiciona a Colombia como uno de los países pioneros en América Latina en liderar desde finales del siglo XX e inicios del XXI este proceso. Este liderazgo, que no se tuvo en períodos anteriores, hoy en día coloca a nuestro país en el centro de discusión y como punto de referencia casi obligatorio para los estudios académicos y políticos que se desarrollan en la región latinoamericana sobre poblaciones afrodescendientes y otras minorías étnicas/raciales.

BIBLIOGRAFÍA

Arocha, Jamie 1996 "Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica" en Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa (investigadores) *Pacífico ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos*

sociales en el Pacífico colombiano (Bogotá: Ecofondo-CEREC) pp. 316-328.

De Friedemann, Nina 1984 "Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad" en Arocha, Jaime y De Friedemann, Nina S. (eds.) *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia* (Bogotá: Etno).

Grosfoguel, Ramón 2007 "Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales" en *Universitas Humanística* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana) N° 63, pp. 33-47.

Hurtado Saa, Teodora 2001 "La protesta social en el norte del Cauca y el surgimiento de la movilización étnica afrocolombiana" en Pardo, Mauricio (ed.) *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano* (Bogotá: Conciencias-ICANH) pp. 95-122.

Hurtado Saa, Teodora 2004 "La construcción de un modelo de ciudadanía diferenciada: el empoderamiento político de la población afrocolombiana y el ejercicio de la movilización étnica" en Rojas Martínez, Axel A. (comp.) *Estudios afrocolombianos: aportes para un estado del arte* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca / Colección Culturas y Educación) pp. 75-97.

Hurtado Saa, Teodora 2006 "La utilización de los servicios de salud en Colombia con énfasis en la condición étnica/racial" en *Documento IDYMOV* (Xalapa: CIESAS-Golfo) N° 5.

Mosquera Rosero-Labbé, Claudia, Luiz Claudio Barcelos y Andrés G. Arévalo 2007 "Contribuciones a los debates sobre las memorias de la esclavitud y las afro-reparaciones en Colombia desde el campo de los estudios afrocolombianos, afrolatinoamericanos, afrobrasileros, afroestadounidenses y afrocaribeños (Introducción)" en Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Luiz Claudio Barcelos (eds.), *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Colección CES, Universidad Nacional de Colombia, Observatorio del Caribe Colombiano) pp. 11-71.

Pérez de Samper, Rocío 2001 *Estudios afrocolombianos. Sistematización bibliográfica* (Bogotá: Álvaro Oviedo).

Restrepo, Eduardo 2004 "Notas sobre algunos aportes de los estudios culturales", escrito para el Diplomado en Etnoeducación Afrocolombiana (Bogotá) mayo, disponible en <http://www.unc.edu/~restrepo/est-afro.doc>.

Restrepo, Eduardo 2005 *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las Colombias negras* (Popayán: Editorial Universidad de Cauca).

Rojas Martínez, Axel Alejandro 2004 *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).

Runge Peña, Andrés Klaus y Muñoz Gaviria, Diego Alejandro 2005 "El evolucionismo social, los problemas de la raza y la educación en Colombia, primera mitad del siglo XX: el cuerpo en las estrategias eugenésicas de línea dura y de línea blanda" en *Revista Iberoamericana de Educación* N° 39, pp. 127-168.

Said, Edward 1978 *Orientalism* (Nueva York: Vintage Books).

Wade, Peter 1996 "Identidad y etnicidad" en Escobar, Arturo y Pedrosa, Álvaro (investigadores) *Pacífico ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (Bogotá: Ecofondo-CEREC) pp. 283-298.

Wade, Peter 1997 *Gente negra, nación mestiza: Dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (Bogotá: Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología / Siglo del Hombre Editores / Ediciones Uniandes).

Zuluaga R., Francisco U. 1993 "Cimarronismo en el sur-occidente" en Leyva, Pablo (ed.) *Colombia Pacífico, Tomo II* (Santa Fe de Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente "José Celestino Mutis").

LA HOMOGENEIZACIÓN Y LA DIVERSIDAD: DOS GRANDES TENDENCIAS EN EL SISTEMA EDUCATIVO COLOMBIANO

1976-2000

Daniel Garcés Aragón

PRESENTACIÓN

Este trabajo versa sobre el análisis comparativo de dos grandes tendencias que se expresan en el Sistema Educativo Colombiano, que se presentan a través del estudio de las políticas de Estado y de Gobiernos que se han hecho explícitas por medio de la Constitución Nacional en las orientaciones constitucionales, las leyes que la desarrollan y los decretos que aclaran y precisan los aspectos legales, en el período comprendido entre 1976 y 2000.

Las dos grandes tendencias referidas son:

1. La homogeneización cultural a través de la educación con raíces en la colonización europea y el período de formación de la República, en el marco de un proyecto de Nación que procuraba un país con una lengua, una religión, una raza, una cultura y por consiguiente una única identidad cultural para todos los colombianos.
2. El reconocimiento de la diversidad etnocultural en el proceso educativo, el cual garantiza, en el nuevo marco constitucional,

* Garcés Aragón, Daniel 2009 "La homogeneización y la diversidad: Dos grandes tendencias en el sistema educativo colombiano. 1976-2000" en *La educación afrocolombiana. Escenarios históricos y etnoeducativos 1975-2000* (Popayán: Universidad del Cauca) pp. 151-178.

el desarrollo de una formación que respete las diferentes identidades culturales expresadas por los grupos étnicos. En tal sentido, este nuevo marco de políticas educativas promueve su concreción a través de los Proyectos Educativos Institucionales, los Proyectos Etnoeducativos Comunitarios1 y los currículos contextualizados.

Mientras el primer caso tuvo su máxima expresión en el currículo único, la segunda se concreta mediante la explosión de la concepción del currículo único, en la medida en que la política educativa que se deriva de la Constitución Nacional de 1991, garantiza la contextualización curricular en correspondencia con las situaciones etnoculturales y regionales.

Se hace uso de la metodología de la educación comparada como medio facilitador de la descripción, análisis, explicación y síntesis de las dos grandes tendencias de la política educativa colombiana, teniendo en cuenta los siguientes aspectos:

- Marco legal expresado en la Constitución Nacional, leyes, decretos y fuentes de orientación de políticas.
- Planteamientos de formulación y ejecución curricular.
- Poblaciones involucradas en las políticas y la concreción de estas mediante la ejecución curricular.

ANTECEDENTES A TENER EN CUENTA

Cuando se plantea la existencia de dos tendencias en el Sistema Educativo Colombiano en los últimos veinticinco años, se crea la necesidad de registrar hechos de finales del siglo XIX que han tenido vigencia o significativa influencia en el período señalado para el trabajo (1976-2000), bien como marco de políticas y normatividad o como tradición cultural en el Sistema Educativo Colombiano. Es el caso de la homogeneización cultural a través de los procesos educativos orientados por el Estado, recogidos como rezago institucional de la Colonia y el período de formación de la República, que tuvieron expresión en la Constitución de 1886 cuando se estableció: "La educación pública será organizada y dirigida en concordancia con la religión católica. La instrucción primaria costeada con fondos públicos, será gratuita y no obligatoria" (Restrepo Piedrahita, 1995).

Enunciado que lleva al Estado a niveles de subordinación o al menos a compartir los criterios y responsabilidades de instruir, educar, formar en valores y en la ciencia a los colombianos, ante el

1 PEI: Proyecto Educativo Institucional.

Estado del Vaticano a través de la Iglesia Católica; con la anotación expresa de que: "La Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la Nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social. Se entiende que la Iglesia Católica no es ni será oficial, y conservará su independencia" (Restrepo Piedrahita, 1995: Art. 38). Estas concepciones se han extendido durante el siglo XX, coadyuvadas por intermedio del Concordato de 1887 como forma de concreción en la vida institucional y sus posteriores actualizaciones, complementaciones o reformas concordatarias.

En su Artículo 11 dice: "La Santa Sede prestará su apoyo y cooperación al Gobierno para que se establezcan en Colombia instituciones religiosas que se dediquen con preferencia al ejercicio de la caridad, a la enseñanza en general y a otras obras de pública utilidad y beneficencia" (RC, 1887: Art. 11). En el artículo siguiente plantea: "En las universidades y en los colegios, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza, la educación y la instrucción pública se organizará en conformidad con los dogmas y la moral de la Religión Católica" (RC, 1887: Art. 12). Luego se encarga a los clérigos diocesanos la revisión de los textos de la enseñanza religiosa y al Arzobispo de Bogotá para que defina los libros que se usarán en la enseñanza de la religión y la moral en las universidades. "Y con el fin de asegurar la uniformidad de la enseñanza" elegirá los textos para los demás planteles del país. El Gobierno asume la labor de impedir que en otras asignaturas "literarias, de carácter científico en general en todas las ramas de instrucción pública, se promuevan ideas contrarias al dogma católico" (RC, 1887: Art. 13).

Planteamientos y prácticas educativas que fortalecieron la concepción de currículo único a nivel nacional y la continuación del proceso de homogeneización cultural a través del Sistema Educativo durante todo el siglo XX. En la actualidad hace parte de la tradición cultural del sistema educativo ofreciendo resistencia al cambio, como parte de la inercia institucional que niega en la práctica pedagógica la opción de concreción del nuevo enfoque político, filosófico y cultural introducido con la nueva Constitución de 1991, en la dirección del reconocimiento de otras identidades y, en consecuencia, la vigencia de diversas formas pedagógicas como medio de reconocimiento del otro en la estructura educativa del Estado.

En esta dirección es conveniente recordar lo planteado en el Concordato cuando dice: "Los convenios que se celebren entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia para el fomento de las misiones católicas en las tribus bárbaras, no requieren ulterior aprobación del Congreso" (RC, 1887: 31). Lo que muestra que era explícita en esa época

la visión de que aquellos grupos que no se comportaran culturalmente como la sociedad que ejercía de manera hegemónica los poderes, eran considerados como seres inferiores y "bárbaros".

Otro hecho de trascendencia en estos antecedentes lo constituye la publicación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la Organización de Naciones Unidas (ONU) en 1948, en la cual se apunta al reconocimiento de la diversidad étnica y, por ende a la diversidad cultural, cuando exige la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales en el marco del libre desarrollo de su personalidad (DUDH, 1948) y hace explícito los derechos educativos al plantear que el objeto de la educación es el desarrollo de la personalidad y el fortalecimiento de los derechos fundamentales con el propósito de favorecer la comprensión y relaciones de armonía tanto entre las naciones como entre todos los grupos étnicos, religiosos, en el marco de la promoción de la paz (DUDH, 1948: Art. 26).

Los factores de reconocimiento étnico observados, fueron profundizados con la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos de Argel, 4 de julio de 1976 en la que se plantea, con respecto al derecho de la cultura que "todo pueblo tiene el derecho de hablar su propia lengua, de preservar y desarrollar su propia cultura, contribuyendo así a enriquecer la cultura de la humanidad. […] Todo pueblo tiene derecho a sus riquezas artísticas, históricas y culturales […] Todo pueblo tiene derecho a que no se le imponga una cultura extranjera" (DUDP, 1976). Complementado con el siguiente enunciado: "Cuando en el seno de un Estado, un pueblo es una minoría, tiene derecho a que se respeten su identidad, sus tradiciones, su lengua y su patrimonio cultural" (DUDP, 1976: Art. 19).

Como se puede observar, hay un reconocimiento expreso a la coexistencia de la diversidad cultural, que lleva a la diversidad curricular como opción de fortalecimiento y construcción de diferentes identidades culturales.

En el marco de la Nación Colombiana y en la década del setenta, tanto el pueblo afrocolombiano como los diferentes grupos indígenas desarrollaron movimientos sociales de manera simultánea y paralela que los llevó a plantear diferentes opciones frente a los procesos educativos oficiales realizados en sus respectivas comunidades.

ALGUNOS ELEMENTOS CARACTERÍSTICOS DE LA EDUCACIÓN HOMOGENEIZANTE

Los programas curriculares se imponen desde el nivel central con un diseño y elaboración centralizada desde el Ministerio de Educación Nacional (MEN), con la anotación de que no consultan o no reflejan la existencia de los diferentes grupos etnoculturales del país, de manera

particular, se puede citar el desconocimiento que se hace de la cultura afrocolombiana. Cuando por situaciones de orden imperativo hacen referencia a ella, lo que se proyecta es una imagen negativa, en claro desconocimiento de sus aportes al desarrollo nacional, sus tradiciones, oralitura, leyendas y potencialidades.

Los siguientes elementos muestran que a través de la División de Diseño y Programación Curricular de Educación formal, el Ministerio de Educación Nacional le dio continuidad a la función de diseño y elaboración de los currículos correspondientes a los diferentes niveles en que se definió el servicio educativo para el país.

Los niveles que se consideraron fueron: Educación preescolar, cuyo currículo se realizó con la colaboración del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, Educación Básica[2], Educación media e intermedia, así como el sector de educación especial. El diseño y elaboración de los currículos se realizó por áreas, grados y niveles, incluyendo objetivos, métodos, materiales, medios para la enseñanza y la capacitación y el perfeccionamiento docente. El diseño para la capacitación docente estaba en relación con los currículos elaborados para los alumnos[3].

Así mismo, definieron las funciones de la División de Diseño y Programación Curricular de Educación no Formal del Ministerio de Educación Nacional (PRC, 1976: Art. 34). En la división de materiales impresos y audiovisuales, se asumía la elaboración de los textos y materiales educativos, así como el control de los producidos por entidades privadas; en cuyo caso requería autorización para que los materiales-textos pudieran ser utilizados en el proceso educativo (PRC, 1976: Art. 35).

De manera análoga actuaba la División de Medios de Educación a Distancia (PRC, 1976: Art. 36). Esto evidencia el nivel de concentración y jerarquización que había en la formulación y ejecución de currículo al interior del Ministerio de Educación Nacional, en los departamentos estaba representado por los Centros Experimentales Pilotos, quienes tenían altos niveles de responsabilidad en el seguimiento y ejecución curricular, además del cuerpo de supervisores de Educación. Por lo tanto la circulación de materiales educativos está bajo estricta vigilancia y autorización del aparato estatal.

Adicional a lo anterior, en el Decreto 1419 de 1978 se plantea: "Los planes y programas de los que trata el presente decreto, serán

---

2 La Educación Básica se definió para los grados de 1° de primaria a 4° bachillerato, equivalente a los grados de 1° a 9° que conocemos hoy.

3 Decreto Ley 088 de enero 22 de 1976 mediante el cual se reestructuró el Sistema Educativo Nacional. Este párrafo sintetiza elementos planteados en el Art. 33 (PRC, 1976).

expedidos por el gobierno" (PRC, 1978b: Art. 20). De manera análoga se "establece el plan de estudios para la educación preescolar, básica y media vocacional en todos los centros educativos de educación formal del país" (PRC, 1984: Art. 1). Los planes y programas curriculares se adoptan con el carácter de aplicación obligatoria en todo el territorio nacional a partir de febrero en calendario A y septiembre en calendario B del año 1985. Se establece la necesidad de ajustar los textos escolares al nuevo currículo (RC-MEN, 1984a).

Este proceso de adopción curricular es sistemático, continuo y progresivo, se pretende su aplicación en forma gradual iniciando desde septiembre de 1990 en calendario B y su continuación en el año 1991.

En esta dirección, Nelson Ernesto López Jiménez, en referencia a la cultura curricular señala algunas características que considera predominantes y que a continuación se reseñan:

> El Proyecto Educativo está dado por el proceso de homogeneización nacional, el proceso curricular es instrumental y operativo, la estructura curricular es académica y enciclopédica, la relación maestro-alumno es vertical, el desempeño docente es aislado y atomizado, la dinámica curricular carece de elementos investigativos, la evaluación y la reflexión están marginadas. (López Jiménez, 1996: 28-36)

La carencia del proyecto educativo se evidencia en la falta de continuidad de propósitos entre un Gobierno y otro o en algunos casos entre un Ministro y otro del mismo Gobierno, así como el cambio sucesivo de los ministros de Educación en cada Gobierno (López Jiménez, 1996: 28, 30).

Hay una marcada rigidez que se expresa en las asignaturas que en muchos casos llevan a una justa posición y duplicidad de acciones y contenidos en virtud de la existencia o expresión de los micropoderes que impiden mayores niveles de integración (Ibídem: 28, 30). Los contenidos curriculares están determinados por la selección de "la cultura académica que discrimina crudamente toda realidad no académica" convirtiéndose en situación negativa para la formación integral (Ibídem: 30, 31).

La autoridad incuestionable del maestro se impone en el proceso de formación con una acción metodológica que se sustenta con mayor énfasis en la exposición laboral tradicional donde se ignora la problematización en el proceso de aprendizaje, así como las expectativas y derechos de los estudiantes se identifican bajo el concepto de igualdad, donde el docente tiene el máximo de control y poder sobre el proceso, criterios y decisiones (Ibídem: 31, 32).

La estructura curricular rígida y jerarquizada fomenta el individualismo en los docentes, genera dificultad para la realización de

procesos interdisciplinarios y transdisciplinarios, hecho que imposibilita la conformación de comunidades académicas; formas y estrategias que se siguen conservando de manera institucionalizada y que llevan a cuestionar la posibilidad de un cambio actitudinal (López Jiménez, 1996: 33).

Con respecto a la investigación se señala la marginación que esta sufre en las instituciones educativas, lo que ha llevado a hacer expresa la exigencia a las instituciones y docentes colombianos sobre la necesidad de superar los niveles de memorización y superficialidad de la ejecución curricular (Ibídem: 34). "Ni académica, ni administrativa, ni financieramente se entiende la importancia de generar conocimientos y de impulsar y crear una infraestructura investigativa sólida" (Ibídem: 35). "El carácter primitivo que acompaña al proceso evaluativo no ha permitido entender la necesidad e importancia del mismo; la razón, los criterios y los mecanismos de las entidades educativas encargadas del proceso evaluativo —Ministerio de Educación Nacional, secretarías, juntas, etc.—, han sido cuestionados por su fragilidad y ausencia de autoridad académica e investigativa" (Ibídem: 36).

Otras situaciones que contribuyen a la identificación de elementos característicos del proceso de educación, con mayor énfasis en los diferentes niveles de educación formal, lo proporciona la publicación del Ministerio de Educación Nacional del documento "Hacia un sistema Nacional de formación de educadores" en cuya parte pertinente referidos a esta temática dice:

> Los fundamentos de la formación: Reduccionismo de la pedagogía a esquemas instrumentales y poca comprensión de su carácter disciplinario e interdisciplinario, inexistencia de comunidades académicas en pedagogía y de estados del arte que den razón de sus avances nacionales e internacionales, ausencia de debate sobre enfoques y modelos pedagógicos en general y de formación de educadores en particular, precariedad de estímulos y débil sistematización de la investigación acerca del maestro, desarticulación entre la investigación educativa y los currículos de formación de educadores, hegemonía del sentido profesionalizante en la formación del educador, poco compromiso con el desarrollo de las capacidades del educador para comprender integralmente al alumno y para ser capaz de articular las condiciones, culturales, sociales y ambientales donde realizará su acción formadora. (López Jiménez, 1996: 36)

De manera análoga, el documento Colombia al filo de la oportunidad, registra que los problemas que afectan de mayor manera el sistema educativo se reflejan en altas tasas de repitencia, deserción, deficiencia docente y pedagógica, inadecuados materiales e infraestructuras,

falta de educación para la democracia y la competencia, inexistencia de un currículo integrador que fomente la creatividad y las destrezas de aprendizaje, presenta un bajo nivel de adecuación contextual y de uso de materiales adecuados (Aldana Valdés et al., 1999).

Continúa reseñando que las políticas estatales diseñadas y planeadas desde los sectores centrales del sistema educativo, generalmente expresadas en leyes o decretos, que suponen la apropiación y aplicación de los otros niveles de la administración y con ello la aceptación local, se constituye en otra dificultad por cuanto en sus estrategias, acciones y partidas presupuestales, ignoran la diversidad regional y cultural del país y la complejidad del sistema escolar (Ibídem, 1999: 60).

Existe ausencia de un sistema consistente y sólido en información, que facilite la comprensión y la orientación de las políticas estatales para su articulación con la realidad educativa del país, que pueda facilitar y acertar en la definición de políticas educativas (Ibídem: 61). Las políticas y gestiones discontinuas, se configura como uno de los mayores problemas del Estado en la formulación de políticas y reformas educativas (Ibídem: 61).

Frente a los aspectos señalados, la Escuela Nueva introduce elementos innovadores tanto en lo pedagógico como en las relaciones de doble vía escuela comunidad. A continuación se hace una breve presentación sobre la Escuela Nueva con el propósito de mostrar la ilustración al respecto.

LA ESCUELA NUEVA

La Escuela Nueva plantea una dinámica diferente de la escuela tradicional y le imprime a las comunidades una forma de relacionamiento escuela-comunidad, es decir, introduce de forma dinámica la interacción entre diferentes actores de la comunidad. Al interior del sistema, hace involucrar aspectos renovadores como la promoción flexible y el aprendizaje al ritmo de cada estudiante.

La situación de la cobertura, la calidad, la equidad, la eficiencia y eficacia son aspectos que históricamente explícita o implícitamente han mantenido la preocupación en la oferta educativa en Colombia y fue de interés siempre que se exigió, solicitó o gestionó una propuesta de educación para áreas de comunidades afrocolombianas y con mayor énfasis cuando fue planteada para la región del Pacífico Sur.

Distintas variables han entrado a ser analizadas en la relación costo-beneficio desde las lógicas y perspectivas de la sociedad dominante. No es una casualidad plantearse, indagar e investigar sobre la educación en comunidades afrocolombianas priorizando la mirada desde el escenario de la región sur-occidente que comprende dos subregiones: la Andina y la Pacífico; se evidencian allí dos situaciones

características que son tenidas en cuenta como elementos de análisis durante la realización del presente trabajo.

Los centros de poder de los departamentos están ubicados por fuera de la Sub-región del Pacífico Sur. En la toma de decisiones, por ejemplo de gobierno o decisiones en espacios de secretarías de despacho ya sea de carácter político o técnico, no han tenido en cuenta la existencia de un grupo humano con características socioculturales diferenciadas y siempre sin su participación. Simultáneamente a este fenómeno, las universidades oficiales no tuvieron como política pensar y construir opciones de desarrollo para las comunidades afrocolombianas ubicadas en su área de influencia desde la visión del conocimiento que es un grupo socio-culturalmente diferenciado.

Situación que ha llevado a que las intervenciones estatales con sus programas para el área del Pacífico Sur se hayan visto como parte de la imposición que no consulta sus necesidades. La realidad educativa fue dura en cuanto al desconocimiento constante que se hizo del ser afrocolombiano con respecto a su cultura y desconocimiento de su identidad. La década del ochenta deja ejemplos que ilustran estas situaciones cuando a partir de 1984 se inició la implementación del programa Escuela Nueva en la región del Pacífico Colombiano, en la estructura de un Programa Nacional.

Las guías, en armonía con la política de centralización curricular de la época, estaban diseñadas con los parámetros de la zona andina en abierto desconocimiento de las realidades del andén del Pacífico Colombiano. Los maestros de la Sub-región del Pacífico Sur reaccionaron incluyendo la participación del Chocó, y plantearon la necesidad expresa de reformular o adaptar las guías al contexto de los estudiantes. Hecho que exigió repensar el quehacer educativo en la opción del programa que se imponía, rediseñar, elaborar y aplicar el material didáctico de acuerdo al contexto.

Algunos testimonios así lo ilustran:

> El programa inició mediante la realización de cuatro talleres. Entregaban el material consistente en unas guías de lecto-escritura, sociales, lenguaje, naturales, matemáticas, educación física; estos venían de acuerdo al interior del país, pero se adaptaron para la costa pacífica. Por falta de cómo reproducirlos, estos con el tiempo se han deteriorado. El programa tenía un buzón de sugerencias, el gobierno escolar, actividades prácticas y libres. En las diferentes actividades se requería el apoyo familiar. Los padres debían contribuirles a sus hijos aportando a las consultas que ellos llevaban a la casa. (Imelda Fernández Estupiñán, maestra que aplicó el programa. Entrevista sobre el tema Escuela Nueva. Guapi, octubre de 2000)

El hecho de que las guías presentaban contenidos, ilustraciones y por consiguiente, concepciones distintas al medio de los estudiantes afrocolombianos de la Sub-región del Pacífico Sur Colombiano, constituía de por sí un obstáculo, una barrera para el aprendizaje. Las lógicas de relacionamiento y de manejo de los contextos son diferentes y además desconocidas para los niños afrocolombianos del Pacífico Sur.

El Docente Isaías Ortiz señala:

> El Programa Escuela Nueva se inició con el proceso de capacitación y pensando en atender entre 40 y 45 niños de 1° a 5° de primaria. Presentaba una metodología activa y participativa en las diferentes áreas. Las guías venían de acuerdo al interior del país. Fue necesario adaptarlas mediante el diseño de material didáctico de acuerdo al entorno. El trabajo fue del conjunto de varios maestros, con participación de las costas de los departamentos de Nariño, Cauca, Valle, inclusive Chocó. (Isaías Ortiz Lerma, Docente Programa Escuela Nueva. Participó en el proceso de adaptación de las guías. Entrevistado en Guapi, octubre de 2000)

En las citas, se identifica una preocupación por la cultura, la identidad referida a la necesidad de que el estudiante iniciara su proceso de formación priorizando el conocimiento de su entorno, su realidad. El conjunto de las reflexiones de los docentes tuvo en cuenta los productos del medio para ilustrar y hacer uso del vocabulario que guiaba el aprendizaje de la lecto-escritura, retomando las letras del abecedario. Los procedimientos fueron semejantes en lo recreativo, donde las rondas y cantos con que los niños jugaban antes, se hicieron presente en el proceso curricular.

En las áreas de Sociales, Naturales, Matemáticas y Lengua Castellana, se tenía en cuenta la realidad del entorno, la productividad de las personas del Pacífico se constituían en elementos básicos para los ejemplos. Los espacios escolares, las huertas caseras, las riberas de los ríos, las cercas de los sembrados, problemas donde intervenían los salarios de los trabajadores posibilitaron trabajar la geometría y problemas de aritmética. En lengua castellana se tuvo en cuenta la poesía, versos, coplas, anécdotas, tradiciones culturales, mitos y leyendas regionales. Las formas de preparación de los alimentos ofrecieron la posibilidad de aplicar prácticas de uso del lenguaje y la comunicación.

Entre las bondades asociadas al programa quienes lo aplicaron consideran significativo que le daba al estudiante la posibilidad de avanzar a su propio ritmo, creatividad, realización de sus registros, consultas, investigación y aplicación del conocimiento dándole participación a la familia. Se considera por ejemplo, que en la unidad del agua, el alumno adquiría los conocimientos para la identificación,

protección y uso de las fuentes de agua y hacerle los tratamientos adecuados para evitar la contaminación al usarla.

La evaluación y el seguimiento se fundamentaron en las visitas, en los que se valoraban los avances y se realizaban las recomendaciones, teniendo en cuenta los juicios de valor emitidos en correspondencia en las distintas opciones: E (Excelente), B (Bueno), A (Aceptable), NA (No Aceptable) y los procesos que se tenían previstos tales como: Organizacionales y Administrativos, Pedagógicos, de Desarrollo e Integración con la comunidado (Centro Experimental Piloto del Cauca, s/f: 3-6).

El trabajo mediante el Programa Escuela Nueva hizo énfasis en la participación de los distintos actores en los procesos mencionados. Hecho que promovió la interacción en las comunidades educativas donde se realizó en la Sub-región del Pacífico Sur, introduciendo elementos que permitieron articular concepciones desde la perspectiva contextual y étnico-cultural al currículo.

Este programa de carácter institucional confrontó la metodología de trabajo de las escuelas unitarias de comunidades rurales, en las cuales un Docente trabaja con varios grupos simultáneamente, inclusive las escuelas que presentaban cada grupo con su respectivo Docente, se vieron sorprendidas frente a los impactos de los resultados de esos procesos, y sobre todo con los aspectos relacionados con la interacción y participación comunitaria en el apoyo para el avance en el aprendizaje de los estudiantes y la realización de actividades que facilitaron la socialización e intercambio de experiencias, conocimiento y la promoción del acceso al conocimiento en espacios fuera del aula.

Los maestros tuvieron un nuevo espacio de discusión, aprendizaje, socialización e integración con el Micro-centro. Esta estrategia de Micro-centro aún se conserva en algunas comunidades educativas que vivieron la experiencia tanto en el Pacífico como en la Sub-región Andina. La noción que se tiene del programa es de impacto positivo en lo referente a metodologías, dinámicas de aprendizaje e interacción comunitaria.

Se critica sobre las posibilidades reales que tenga un docente con un grupo de 45 niños de primero a quinto para ser eficiente y eficaz con relación al espacio y distribución en el salón de clases y el tiempo de dedicación a la demanda de las necesidades de aprendizaje de los alumnos. Está cruzado por una diversidad temática y de requerimientos que hacen complejo el ofrecimiento de atención oportuna del docente a los educandos. Sin negar que sea una opción para aquellos lugares donde el número de estudiantes para abrir un curso no amerite por razones de tipo financiera.

RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD ETNOCULTURAL EN LA POLÍTICA EDUCATIVA DEL ESTADO COLOMBIANO SOBRE LOS INDÍGENAS

En el caso de los diversos grupos indígenas, el movimiento social y el trabajo impulsado por diversas instituciones como el ICAN (Instituto Colombiano de Antropología) y todas las universidades con facultades de Antropología, dio lugar a que en el Decreto Ley 088 de 1976[4], se les hiciera el reconocimiento de sus particularidades en los procesos educativos que se desarrollen en sus comunidades y que en la sección pertinente dice:

> Los programas regulares para la educación de las comunidades indígenas tendrán en cuenta su realidad antropológica y fomentarán la conservación y la divulgación de sus culturas autóctonas. El Estado asegurará la participación de las comunidades indígenas en los beneficios del desarrollo económico y social del país. (PRC, 1976: Art. 11)

En la misma dirección, en el Artículo 33, se definen las funciones de la División de Diseño y Programación Curricular de Educación Formal del Ministerio de Educación Nacional en su literal f, que señala como función "Diseñar, programar y evaluar el currículo para la educación de las comunidades indígenas, con la participación directa de los miembros de dichas comunidades" (PRC, 1976: encabezado del Art. 33 y su respectivo literal f).

Esta norma se constituye de hecho en un reconocimiento de la diversidad cultural y es relevante en materia de definición de políticas educativas en el país. Podríamos afirmar que corresponde a un momento en que se conjugan las corrientes de pensamiento sobre el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural a nivel internacional, la expansión de movimientos internacionales como el de los afroamericanos desde Estados Unidos y su extensión a Suramérica; así como de los indígenas en diversos países americanos, los movimientos estudiantiles y la situación particular que vivía Colombia con los movimientos sociales.

Conjunto de situaciones que conducen en materia educativa a establecer niveles de apertura al reconocimiento de diversidad cultural en los currículos; lo que se puede señalar como una nueva tendencia educativa en comparación con la política de homogeneización cultural a través de los procesos educativos.

El marco normativo posibilita evidenciar elementos sustanciales de la dinámica del cambio de la política educativa colombiana que

---

4 Decreto Ley 088 de 1976 por medio del cual se reestructura el Sistema Educativo y se reorganiza el Ministerio de Educación Nacional.

llevan a la concreción y modificación de acciones curriculares. Los elementos descritos señalan serias falencias del proceso educativo homogeneizante, que han demandado la necesidad de la implementación de propuestas alternativas, surgidas de la reflexión del quehacer educativo de algunos maestros y organizaciones de base y líderes comunitarios en directa interlocución con la realidad que no ha sido subjetivada o aprehendida por el sistema educativo. En esta dirección, en 1978 el Decreto 1142, muestra unas significativas orientaciones que se explicitarán a continuación, tales como:

> Se reconoce el derecho de las comunidades indígenas a participar en las acciones educativas de orientación y evaluación educativa en sus territorios o comunidades. Hace explícita la prohibición de emprender acciones educativas ya sean oficiales o privadas de organismos internacionales sin la aceptación de las comunidades interesadas. Plantea descentralización en la administración y ejecución presupuestal en el nivel local de las comunidades indígenas. (Decreto 1142, 1978: Arts. 1 y 2)[5]

Se reserva para el Ministerio de Educación Nacional el derecho al diseño y evaluación de los currículos para la educación en comunidades indígenas, pero admite la participación de las comunidades indígenas (PRC, 1978a: Art. 4). Aunque el Ministerio de Educación Nacional sigue siendo fiel a su política de homogeneización en su operatividad, al reservarse el diseño de los currículos, admite la participación de los diferentes grupos indígenas en el proceso de diseño y evaluación; situación que antes del decreto no era posible hacerse.

Se resalta el hecho de que "los currículos deben partir de la cultura de cada comunidad para desarrollar las diferentes habilidades y destrezas en los individuos y en el grupo necesarias para desenvolverse en su medio social" (PRC, 1978a: Art. 6), además ajustarse a las características específicas de cada comunidad (Ibídem: Art. 8). Se prevé la necesidad de incluir en el currículo de educación formal que se elabora para todo el país, elementos culturales y de historia de las comunidades indígenas, en el marco de las ciencias sociales (Ibídem: 12).

La Resolución 3454 de 1984[6] introdujo el enfoque de etnoeducación con fundamento en los planteamientos de etnodesarrollo que se

---

5 Decreto 1142 de 1978 de la Presidencia de la República de Colombia, por el cual se reglamenta el Art. 11 del Decreto Ley N° 088 de 1976 sobre educación de las comunidades indígenas (PRC, 1978a).

6 Resolución 3454 de 1984 del Ministerio de Educación Nacional. Establece lineamientos generales de la educación indígena a nivel nacional, se realiza la creación de un comité técnico coordinador, se plantean orientaciones organizativas sobre la administración educativa oficial y se adopta para las comunidades indígenas de Santa Marta un plan curricular (RC-MEN, 1984b).

presentaron a instancia de la UNESCO y la facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en San José de Costa Rica en diciembre de 1981, entre cuyos exponentes de esta tesis, entre otros, estuvo Guillermo Bonfil Batalla. Se creó el comité técnico coordinador de educación indígena nacional, integrado por técnicos de la planta central del Ministerio de Educación Nacional, adscrito a la dirección general de capacitación, perfeccionamiento docente, currículos y medios educativos (RC-MEN, 1984b: Art. 2).

En las funciones se expresa la necesidad de proyectar una imagen positiva del indígena por medio de los programas educativos y los medios masivos de comunicación. Lo que permite la suposición de que el Ministerio de Educación Nacional es consciente de que en la educación formal y de carácter homogeneizante que se desarrollaba en el país, se proyectaba una imagen negativa de los grupos étnicos. Establecer el "diseño, la ejecución y la evaluación de los programas curriculares", capacitación de docentes de las comunidades indígenas y seguimiento a los programas (RC-MEN, 1984b: Art. 2). Sobre el diseño, ejecución y evaluación de los programas de capacitación de docentes se plantea que deben ser determinados en coordinación con las comunidades indígenas (RC-MEN, 1984b: Art. 2), planteamiento nuevo y que no corresponde al proceso educativo homogeneizante que ha caracterizado la educación formal en Colombia.

Se hace referencia al "Plan curricular o modelo educativo" propuesto por los indígenas arhuacos que debe permitir que el indígena apropie armónicamente a su cultura, técnicas y valores de diferentes culturas bajo una relación de respeto e igualdad entre la comunidad indígena y la sociedad nacional (RC-MEN, 1984b: Art. 6, Par. 1). Las áreas del plan de estudio están definidas por "lengua materna y español, matemáticas, ciencias sociales y ciencias naturales, en las que se exige una metodología acorde con las características culturales de las comunidades indígenas Arhuaca, Kogui y Arsaria y ligada a su proceso productivo" (RC-MEN, 1984b: Art. 6, Par. 2).

En todo este proceso, existía un guardián del Estado que tenía la responsabilidad de acompañar, orientar, ayudar en la ejecución de los procesos, denominado Centro Experimental Piloto, con presencia en cada uno de los departamentos. La evaluación del presente programa curricular se hará a través de procesos formativos y evaluaciones sumativas[7]. Luego el MEN organiza y autoriza lo que llamó "Sistema especial de profesionalización para maestros indígenas que laboren en comunidades indígenas" (RC-MEN, 1986).

---

7 Resolución 9549 de 1986 que posibilita el desarrollo del Art. 14 del Decreto 2762 del 14 de octubre de 1980 (RC-MEN, 1986).

De manera paralela, se aprueba por el Congreso de Colombia la Ley 22 (RC, 1981) de enero 22 de 1981, correspondiente a "La convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial" de las Naciones Unidas dada en Resolución 2106 del 21 de diciembre de 1965. Esta expresa "el derecho a la educación y la formación profesional" así como "el derecho a participar en condiciones de igualdad, en las actividades culturales" (RC, 1981), entre otros derechos. En marzo de 1991 se aprueba la Ley 21 por medio de la cual el congreso de Colombia acoge de manera integral el contenido del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo-OIT originado en 1989 por la mencionada organización.

Esta Ley y el Convenio citado en lo pertinente a educación entre otros elementos resalta: deberán adoptarse medidas para garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional (RC, 1991b: Art. 26).

> Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con estos últimos a fin de responder a sus necesidades particulares y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales. La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas cuando haya lugar.
> Además […] deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin. (RC, 1991b: Art. 27)

El desarrollo legal que reconoce la diversidad étnica en la educación a los pueblos indígenas, así como la realización de un conjunto de acciones por parte del Ministerio de Educación para concretar las definiciones normativas, desde 1976, muestra la asimetría sistemática tanto de Gobiernos como del Estado Colombiano en deterioro de la cultura e identidad del pueblo afrocolombiano. Esta afirmación se puede constatar mediante la presentación del reconocimiento de la normatividad para el pueblo afrocolombiano que a continuación se realiza y que permite visualizar por medio de comparación la situación de estos procesos de los grupos étnicos.

RECONOCIMIENTO NORMATIVO ETNOCULTURAL PARA EL PUEBLO AFROCOLOMBIANO

De manera paralela, el pueblo afrocolombiano en sus diferentes regiones de ubicación geográfica, desarrolló actividades educativas, inves-

tigativas y culturales reivindicatorios del derecho al reconocimiento de su etnia y su cultura en el país.

El tema de la educación afroamericana y con ella la afrocolombiana, ha demandado de manera constante un proceso de reflexión en los diferentes congresos, seminarios o eventos en donde se analiza la situación de la cultura afrocolombiana y afroamericana. Producto de ello se encuentran frecuentes recomendaciones que proporcionan estrategias, metodologías y actividades a realizar en la búsqueda de modificar las condiciones identificadas.

En su trayectoria histórica, la educación oficial ha tenido como función la promoción del desconocimiento de la historia y la cultura de los pueblos afroamericanos. Hecho este que ha sido amparado sistemáticamente por medio de la normatividad que ha desconocido la esencia de los procesos de formación para cada pueblo y en consecuencia, amparado en el poder gubernamental institucional, se ha impuesto una asimilación y homogeneización a los pueblos que pertenecen a culturas diferentes de quienes detentan la hegemonía del poder gubernamental.

Un ejemplo de crítica a la educación oficial en la década del setenta la presenta la Asamblea Plenaria del Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas, cuando condena de manera enérgica el conjunto de prácticas que se evidencian en las tesis ideológicas, interpretaciones históricas que se fundamentan en el neocolonialismo con pretensión de minimizar la participación creadora de los afrodescendientes en las nacionalidades americanas. Hechos que han llevado a proscribir la historia de los afroamericanos de los textos oficiales de enseñanza, dando lugar al mantenimiento de barreras socio-económicas que mantienen el marginamiento geográfico y cultural frente a los centros de estudios y que han consolidado cada vez más la marginación, la discriminación y la alienación[8].

> Los contenidos curriculares enriquecen en conocimientos al educando, niño o joven, proporcionándoles habilidades y destrezas para el desempeño de sus funciones sociales, pero también engendra prejuicios y moldea actitudes que promueven la discriminación hacia el negro, a tal punto que interioriza imágenes negativas hacia el propio negro. En esta forma el habitante Afrocolombiano es un individuo que está continuamente agredido por la sociedad, lo que le alimenta sentimientos de frustración. (Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1989: 30)

Con fundamento en la crítica anterior, se plantea en el mismo Congreso la necesidad de revisar los textos escolares, realizar una crítica a la

8 UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas.

tradición educativa impulsada por la sociedad y los diferentes Estados Americanos, así como a la literatura que fomenta la estereotipia sobre los afroamericanos, dados los prejuicios sociales que generan y afectan las relaciones entre la sociedad y el negro, así como del negro hacia el mismo negro. En general, los currículos y las escuelas desconocen la existencia de la cultura negra en sus diversos países latinoamericanos (Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1989).

Existen diversas estrategias en el campo académico que estimulan y proyectan una forma estereotipada del negro, así como la negación de conciencia de identidad étnica y cultural de los Afroamericanos (Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1989: 64). Otro elemento planteado, es la exigencia de introducir cátedras de historia y geografía sobre culturas afroamericanas y materiales didácticos específicos sobre la misma en los diferentes niveles educativos (primario, secundario y universitario) (Ibídem). En esa dirección, el Tercer Congreso planteó "convocar a los educadores negros y no negros para analizar en forma crítica los libros escolares, y la historiografía oficial; denunciar el racismo en relación al negro que se encuentra en ellos, para una posterior acción en las escuelas públicas" (Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1989: 94).

Las ponencias presentadas en la comisión de educación y minorías étnicas en el Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas permitieron el establecimiento de conclusiones en el sentido de que la educación nacional de características homogeneizantes contribuye a:

> Fomentar el individualismo y la aspiración personal a la riqueza, forma personas que reniegan de su identidad, desintegra la comunidad, proyectando a los individuos fuera de ellas, […] devalúa el saber tradicional, los mitos, ritos y manifestaciones estéticas propias, al imponer programas que poco tienen que ver con la realidad cultural del grupo, impone costumbres y fomenta, a través de textos, el racismo y la discriminación, impone valores religiosos que van en detrimento de su cultura, generalmente, sin mucha conciencia, el maestro es un poderoso agente deculturador y como representante de la cultura dominante es vehículo alienante de la diversidad cultural colombiana. […] La educación contratada lesiona intereses ideológicos, políticos, sindicales y sociales de las comunidades. (Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1989: 155-156)

En referencia a la educación, la declaración de Popayán realizada en el marco del Tercer Seminario de Cultura Negra en la Universidad de Cauca manifiesta: "No podía faltar la recomendación reiterada a lo largo de todos los seminarios anteriores, en torno a la urgencia de impulsar la creación de cátedras escolares y universitarias sobre el tema Afroamericano en sus marcadas perspectivas". Esta recomendación que es reiterada en los diferentes escritos, se constituye en un testimo-

nio de la invisibilidad académica que se hace de la cultura afrocolombiana (Revista América Negra, 1991: 220).

Con anterioridad se había producido la recomendación de Barcelona a instancias de la UNESCO en la que se explicitó la necesidad de fomentar el diálogo interétnico e intraétnico que lleve a la consolidación de las identidades culturales, la libre circulación de las ideas en favor de una conciencia colectiva que lleve a los centros de investigación y a las universidades así como las instituciones de educación básica a darle legitimidad a los estudios sobre la cultura de los grupos afroamericanos (Revista América Negra, 1991: 215-218).

Con facilidad se pueden documentar paros cívicos y marchas en Guapi, Timbiquí, Tumaco, Chocó y Buenaventura en procura de las reivindicaciones de los derechos sociales, culturales, políticos y económicos, así como eventos y ponencias de corte académico. Pero el Estado Colombiano desde lo normativo solo reconoció a los afrocolombianos como un grupo étnico en la Constitución Nacional de 1991, por medio del Artículo Transitorio 55 que ordena la elaboración de una "Ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma Ley, […] la misma Ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social" (RC, 1991a: Apartes del Artículo Transitorio 55).

La reglamentación del A. T. 55, como se le conoce, dio lugar a la Ley 70 de 1993 y con ello un marco de política educativa explícito en el capítulo sexto de la mencionada Ley, bajo la denominación de "mecanismos para la protección y desarrollo de los derechos y de la identidad cultural" en el cual se establece que "el Estado Colombiano reconoce y garantiza a las comunidades negras el derecho a un proceso educativo acorde con sus necesidades y aspiraciones etnoculturales. La autoridad competente adoptará las medidas necesarias para que en cada uno de los niveles educativos, los currículos se adapten a esta disposición" (RC, 1993: Art. 32).

Con las definiciones en materia educativa y cultural que se establecen en el capítulo sexto ya citado, se pretendió, desde la visión de políticas públicas gubernamentales, afectar todo el sistema educativo colombiano por medio de la normatividad. Veamos entre otros el siguiente ejemplo: "El Estado velará para que en el Sistema Nacional Educativo se conozca y se difunda el conocimiento de las prácticas culturales propias de las comunidades negras y sus aportes a la historia y a la cultura colombiana, a fin de que ofrezcan una información

equitativa y formativa de las sociedades y culturas de estas comunidades. En las áreas sociales de los diferentes niveles educativos se incluirá la Cátedra de Estudios Afrocolombianos conforme a los currículos correspondientes" (RC, 1993: Art. 39). Esta política conlleva a la revisión del funcionamiento del sistema educativo en el campo de administración y gestión, criterios para la toma de decisiones, sus formas de funcionamiento y particularmente en el desarrollo del currículo de cada una de las instituciones que hacen parte del sistema como en la Educación Superior.

El Estado Colombiano al referirse a las comunidades afrocolombianas estableció dos aspectos de singular importancia. Primero, hace explícita la determinación geográfica en referencia a la región del Pacífico en el sentido de que la población tiene el derecho de acceder mediante propiedad colectiva a los territorios que por siglos ha ocupado; segundo, en el ámbito nacional, se hace el reconocimiento como grupo étnico, cuando dice:

> […] Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana. (RC, 1993: Art. 1)

La norma citada hace explícito un conjunto de principios que la inspiran y que se constituyen en fundamento de la misma, cuando hace mención a la importancia del respeto de la vida cultural del grupo étnico afrocolombiano, insta a que se haga uso de la participación como comunidades organizadas en las decisiones que las afecten y en su concurrencia con las de la nación; reconoce las relaciones armónicas que ha establecido este grupo étnico con la naturaleza e incorpora el principio constitucional cuando menciona "el reconocimiento y la protección de la diversidad étnica y cultural y el derecho a la igualdad de todas las culturas que conforman la nacionalidad colombiana" (RC, 1993: Art. 3).

El capítulo sexto de la Ley, denominado Mecanismos para la Protección y Desarrollo de los Derechos y de la Identidad Cultural, es profundo en la visión de reconocer el papel de la educación en la transformación de las sociedades. Plantea estrategias, criterios, definiciones político-administrativas y alternativas para superar el conjunto de limitaciones y dificultades que se identificaron en la prestación del servicio educativo que el Estado ofrece al grupo étnico afrocolombiano y que dio origen a la presente Ley en busca de la superación de los mismos. Ejemplo de ello, entre otros, lo constituye el Artículo 38 cuando establece:

> […] El estado debe tomar medidas para permitir el acceso y promover la participación de las comunidades negras en programas de formación técnica, tecnológica y profesional de aplicación general. Estos programas especiales de formación deberán basarse en el entorno económico, las condiciones sociales y culturales y las necesidades concretas de las comunidades negras. Todo estudio a este respecto deberá realizarse en cooperación con las comunidades negras las cuales serán consultadas sobre la organización y el funcionamiento de tales programas. Estas comunidades asumirán progresivamente la responsabilidad de la organización y el funcionamiento de tales programas especiales de formación. (RC, 1993: Art. 38)

Estas orientaciones tienen como referente el nivel de educación superior, como parte fundamental del sistema educativo del Estado Colombiano, por tener influencia en todos los niveles anteriores de diferentes formas entre los que se pueden mencionar de formación de los docentes que en ellos se desempeñan y en la producción de conocimientos mediante la inversión en procesos de investigación.

La práctica ha demostrado la alta resistencia que ejercen las universidades estatales frente a los requerimientos de aplicación de la normatividad en mención. Son estas instituciones que en razón de su existencia serían las llamadas a ser pioneras en la aplicación de la ley, máximo cuando están asentadas en áreas de comunidades afrocolombianas y se nutren directa o indirectamente de sus impuestos y beneficios y es usada simultáneamente para aprovechar las ventajas que ella ofrece en razón de su universalidad.

En la misma dirección, la Ley General de Educación (Ley 115 de 1994) incluye tanto en diferentes apartados como en uno específico denominado Educación para Grupos Étnicos, artículos normativos referidos al desarrollo de la etnoeducación, con propuestas que favorecían de manera simultánea a los afrocolombianos, a los diferentes grupos indígenas y otras colectividades, con fundamento en los dos marcos legislativos vigentes para los grupos ya mencionados.

En el capítulo de educación para grupos étnicos, la Ley inicia con la conceptualización de etnoeducación y describe: "Se entiende por educación para grupos étnicos la que se ofrece a grupos o comunidades que integran la nacionalidad y que poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios y autónomos. Esta educación debe estar ligada al ambiente, al proceso productivo, al proceso social y cultural, con el debido respeto de sus creencias y tradiciones" (RC, 1994: Art. 55); y continúa definiendo los principios y fines, "lo relacionado a la lengua materna, formación de educadores, asesorías especializadas […] y selección de educadores".

Es preciso y conveniente anotar aquí que la Ley General de Educación propende al desarrollo de un conjunto de principios constitucionales que expresan la necesidad de llevar a la práctica acciones, metodologías, contenidos, currículos y procesos educativos contrario a la política de homogeneización cultural ya expuesta y que se desarrollaba en normas anteriores. En esta dirección, se pueden citar algunos contenidos de la Constitución Nacional, como los siguientes: "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana" (RC, 1991a: Art. 7). "Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe" (Ibídem: Art. 10). "El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas a favor de grupos discriminados o marginados" (Ibídem: Art. 13). "Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural" (Ibídem: Art. 68). "La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país. El Estado promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la nación" (Ibídem: Art. 70).

A la luz de todos estos elementos ya señalados, se ha avanzado en la reglamentación de la Ley General de Educación retomando lo pertinente a grupos étnicos en diferentes decretos de carácter nacional y en especial el Decreto 804 de 1995 que reglamenta el capítulo de "educación para grupos étnicos" de la mencionada Ley, con el respectivo proceso de participación y concertación requerido. Allí se hace referencia a que la etnoeducación es parte del servicio público educativo y la articulación de esta con cada grupo en particular donde se desarrolle; plantea un conjunto de principios etnoeducativos, hay un marco amplio referido a etnoeducadores, especialmente relacionado con su formación en el que se exige que en los niveles de educación superior se debe ofrecer un componente de formación específica en etnoeducación para las personas pertenecientes a grupos étnicos que se encuentran desarrollando el programa de formación. Hace referencia a las orientaciones curriculares y administración y gestión institucionales[9].

En lo pertinente a la Ley 70 de 1993, con respecto al proceso de reglamentación se pueden registrar los siguientes: Artículo 42 relacionado con la creación de la Comisión Pedagógica Nacional de Comunidades afrocolombianas, que tiene como propósito asesorar al Gobierno Nacional en la formulación y desarrollo de la política etno-

9 Decreto 804 de 1995. Reglamentario de la Ley General de Educación (Ley 115 de 1994) (PRC, 1995).

educativa para el pueblo afrocolombiano mediante Decreto 2249 de 1995. Este Decreto crea las Comisiones Pedagógicas Departamentales con propósito semejante al de la Comisión Pedagógica Nacional.

El Plan Decenal de Educación, consideró pertinente darle continuidad y desarrollo a las reformas educativas promovidas en el proceso de reglamentación de la Constitución Nacional de 1991 y entre ellas retoma la Ley 70 de 1993. Este plan comprometió la acción educativa del Gobierno Nacional, las entidades territoriales, las instituciones educativas en general, la familia y la sociedad colombiana. Entre sus propósitos se planteó:

> La identidad cultural de la nación se logrará a través del reconocimiento de la diversidad regional, étnica, cultural y de las diferencias de género, confesiones religiosas y origen social, de tal manera que como lo propone la carta política, la condición de colombiano enaltezca a todos los miembros de la comunidad nacional. Lo anterior obliga a diseñar políticas y a emprender acciones en las que se reconozcan y potencialicen las prácticas de identidad cultural y se respete el principio de autonomía de los pueblos y regiones. (RC, 1996: 25)

Son aspectos generales que en la visión de las políticas que se establecieron en el Plan Decenal, favorecieron al menos en el plano teórico las particularidades de los grupos étnicos del país. Ello hizo parte de un conjunto de enunciados que tuvieron en cuenta el discurso del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, dado que fue un acuerdo nacional por la educación a través de una movilización nacional y contó con la presencia de representantes de estos grupos en la mesa de redacción del documento. Entre los objetivos se plantearon los siguientes:

> […]
> 4. Afirmar la unidad y la identidad nacional, dentro de la diversidad cultural bajo los siguientes lineamientos:
>
> a. Educar en el respeto a la igualdad y dignidad de todos los pueblos y culturas que conviven en el país teniendo en cuenta la libertad en la búsqueda del conocimiento y la expresión artística.
>
> […]
> 5. Superar toda forma de discriminación y corregir los factores de inequidad que afectan el sistema educativo. Para tal efecto se fijan las siguientes metas:
>
> a. Definir estrategias y acciones para erradicar de la educación todas las situaciones de discriminación o aislamiento por razones de género, raza, etnia, residencia, limitaciones o capacidades excepcionales, origen social, posición económica o credo religioso.
>
> b. Establecer factores de favorabilidad para los grupos poblacionales más vulnerables y excluidos.

> c. Asegurar la educación a los grupos de población que por sus características culturales, étnicas, sociales o personales requieren de condiciones especiales para su acceso y permanencia. (RC, 1996: 29)

En los objetivos descritos, el Ministerio de Educación Nacional reconoce que la educación que el Estado colombiano ofrece a través de los sistemas educativos que tiene, se presentan distintas formas de discriminación, entre los que aparecen más afectados están los grupos étnicos dados los altos niveles de exclusión y marginación a que están sometidos. En las estrategias, igualmente reconoce que las diferentes poblaciones reciben una educación inequitativa y desigual y que está obligado a formular programas consultados ante sus instancias organizativas que contribuyan a la integración social y cultural que sirvan de apoyo para los pueblos afrocolombianos e indígenas (RC, 1996: 43).

De esta forma, se puede afirmar que aspectos de la normatividad específica para el pueblo afrocolombiano se recogieron en la formulación de una política educativa de carácter general como lo fue el Plan Decenal de Educación. La lección que dejan los Gobiernos que hicieron presencia durante el periodo del Plan Decenal de Educación, es que no existe la cultura política para valorar y trabajar por políticas de largo alcance y con movilización nacional.

Se atiende más lo coyuntural, lo que está de moda, sin que ello sea prioritario para las soluciones a los problemas nacionales. Se juega más a dejar la impronta como Gobierno y como Ministro, muchas veces en abierta oposición a consensos nacionales, como ejemplo de ello se visualiza el Plan Decenal de Educación y su antítesis, la política de estándares curriculares.

El Artículo 39 referido a la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, reglamentado mediante decreto 1122 de 1998, establece la definición y orientación para incorporar al sistema educativo colombiano todo lo referente a prácticas, contenidos y metodologías que contribuyen a la socialización y construcción de la cultura afrocolombiana; de manera explícita en sus Artículos 1° y 9° establece:

> Todos los establecimientos estatales y privados de educación formal que ofrezcan los niveles de preescolar, básica y media, incluirán dentro de sus proyectos educativos institucionales la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, atendiendo a lo dispuesto en el Artículo 39 de la Ley 70 de 1993 y lo establecido en el presente decreto. (PRC, 1998: Art. 1)

> Las escuelas normales superiores y las instituciones de educación superior que posean una facultad de educación u otra unidad académica dedicada a la educación tendrán en cuenta experiencias, contenidos y prácticas pedagógicas relacionadas con los estudios Afrocolombianos,

> en el momento de elaborar los correspondientes currículos y planes de estudio, atendiendo los requisitos de creación y funcionamiento de sus respectivos programas académicos de formación docente. (PRC, 1998: Art. 9)

El decreto de Cátedra de Estudios Afrocolombianos, plantea dos opciones para su desarrollo en los niveles de educación básica y media que son: 1) a través del área de Ciencias Sociales, y 2) por medio de proyectos pedagógicos. Se busca la integración al currículo de temas, problemas, procesos culturales, difusión de saberes, valores, prácticas, mitos, leyendas y experiencias propias de las comunidades afrocolombianas para el enriquecimiento de niños y jóvenes, que lleven al logro de actitudes que hagan evidente la valoración de la afrocolombianidad (PRC, 1998: Arts. 1, 2, 3).

Adicional a lo anterior, se prevé que el Gobierno Nacional y las entidades territoriales promuevan procesos de investigación, asesoría, socialización de avances y resultados de las mismas, a través de los diferentes medios tecnológicos y de modernización, entre ellos publicaciones y foros que faciliten la difusión de los estudios afrocolombianos (PRC, 1998: Art. 7 y 8).

Sobre esta reglamentación del Artículo 39 de la Ley 70 de 1993, se puede afirmar que es precisa, clara, orientadora y define las formas y estrategias de vinculación de los estudios afrocolombianos a todos los niveles de educación en Colombia, esto es, educación básica, media y superior. Las evaluaciones de la aplicación de esta normatividad que se han hecho en la Comisión Pedagógica y Consultivas Departamentales, se considera que hay una distancia muy amplia entre lo que dice la norma y la ejecución institucional. Las experiencias que hoy se pueden mostrar sobre este aspecto, obedecen al compromiso de los afrocolombianos y no a una dinámica establecida por el sistema educativo del Estado colombiano y los Gobiernos de turno.

Es de anotar que el primer artículo reglamentado es el N° 43 que tuvo como finalidad introducir en el ICAN la perspectiva de investigación étnica afrocolombiana.

Con fundamento en la Constitución Nacional, en el Plan Decenal de Educación se estableció como prioridad la necesidad de darle continuidad y desarrollo al aspecto etnoeducativo establecido en la Ley 70 de 1993 al igual que lo correspondiente a la Ley General de Educación, así como a la Ley 30 de 1992, como parte de la continuidad y desarrollo en lo concerniente a la reforma educativa que introdujo la sociedad en la Constitución Política de 1991 (RC-MEN, 1996: 10).

Pero es conveniente explicitar algunos contenidos que allí aparecen y requieren de procesos que los hagan viables y permitan su concreción, como los siguientes:

El quinto desafío tiene que ver con el reconocimiento práctico de que Colombia es un país en el que se expresa la diversidad étnica, cultural y regional, lo que obliga a diseñar políticas y emprender acciones en las que se reconozcan y potencien las prácticas de la diversidad cultural y se respete el principio de autonomía de los pueblos y regiones (RC-MEN, 1996: 13).

En esta dirección, es relevante el contenido del quinto objetivo cuando resalta la realización de posibles acciones del Estado en la dirección de corregir las desigualdades e injusticias, y que se enunció así: "Superar toda forma de discriminación y corregir los factores de inequidad que afectan el sistema educativo". Como se mencionó anteriormente, para tal efecto se fijan las siguientes metas:

- Definir estrategias y acciones para erradicar de la educación todas las situaciones de discriminación o aislamiento por razones de género, raza, etnia, residencia, limitaciones o capacidades excepcionales, origen social, posición económica o credo religioso.
- Establecer factores de favorabilidad para los grupos poblacionales más vulnerables y excluidos.
- Asegurar la educación a los grupos de población que por sus características culturales, étnicas, sociales o personales requieran de condiciones especiales para su acceso y permanencia (RC-MEN, 1996: 20).

No obstante el marco de complejidad que se expresa en el actual Plan de Desarrollo Nacional 1998-2002, se conservan planteamientos orientados a mantener la política de etnoeducación para los grupos étnicos y de manera específica tanto para los afrocolombianos como indígenas. De manera explícita en referencia a los afrocolombianos, dice:

> Adicionalmente a las estrategias educativas contempladas en la parte sectorial (sector educativo), se apoyarán técnica y financieramente la formulación y puesta en marcha del Proyecto de Etnoeducación Afrocolombiana en el Sistema Educativo Nacional, apoyando proyectos de diseño curricular, de cualificación y profesionalización de maestros y agentes educativos comunitarios, de producción de material educativo así como de investigaciones socioculturales, lingüísticas, etno-históricas, entre otras. (RC, 1996: 385)

Una tarea que se deriva para el movimiento social y los afrocolombianos en general corresponde a la activación de los procesos sociales que conducen a la viabilización y concreción de estos enunciados por parte del poder ejecutivo, por cuanto la ley no especifica cuánto hacer

y qué presupuesto invertir. Es decir, queda a iniciativa del Ejecutivo su implementación, por cuanto no hay un presupuesto definido para las acciones descritas en la "literatura" del plan, ya que hacen parte de la definición global para la financiación de la educación en Colombia.

El Plan Nacional de Desarrollo para el periodo 1998-2002 contempló el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural e introdujo el Capítulo VIII Grupos Étnicos y se refiere explícitamente a la población afrocolombiana, pueblos indígenas y pueblos rom; luego de presentar un diagnóstico sobre la situación de la población afrocolombiana de los diferentes sectores socioeconómicos y de servicios, establece estrategias para superar las limitaciones y dificultades encontradas. En lo referido a educación dice:

> Para cumplir con las acciones propuestas es necesario capacitar las instituciones locales, departamentales, regionales y nacionales; así como las juntas municipales y departamentales de educación, la Comisión Pedagógica Nacional, las comisiones pedagógicas y los comités de etnoeducación de los proyectos educativos. (PRC-DNP, 1998: 509)

Lo que significa que el espíritu de la normatividad específica para el pueblo afrocolombiano, estaba recogido en las políticas del Plan Nacional de Desarrollo del Gobierno Nacional en concordancia con el Artículo 57 de la Ley 70 de 1993 que establece la obligatoriedad para el Gobierno de conformar una comisión de estudios que realice la formulación de un plan de desarrollo para el pueblo afrocolombiano.

Estas políticas mencionadas no pasaron de la formulación y las buenas intenciones. No hubo asignación de recursos para su ejecución por parte del Gobierno central y no se produjeron las orientaciones y exigencias desde ese nivel a las entidades territoriales. En consecuencia, no hubo aplicación de la política gubernamental formulada, por aquello que se conoce como falta de voluntad política[10].

---

10 Rosa Carlina García: Directora del Plan, Ruth Arriaga García: área Social, Daniel Garcés Aragón: área Educación, Ricardo Castillo: área ambiental, Gustavo Makanaky Córdoba: área Salud, Antonio Andrade: área desarrollo institucional, quienes formularon el Plan Nacional de Desarrollo de la Población Afrocolombiana "Hacia una Nación pluriétnica y multicultural 1998-2002", finalizando a diciembre de 1998. Este plan fue vertido en sus aspectos esenciales al Plan Nacional de Desarrollo del país; excepto la formulación de programas con perfiles de proyecto y la respectiva asignación presupuestal. En este sentido todo el documento que aparece sobre afrocolombianos en el Plan Nacional de Desarrollo, corresponde a producción de afrocolombianos en concertación con el Gobierno Nacional de la época a través de la comisión en mención.

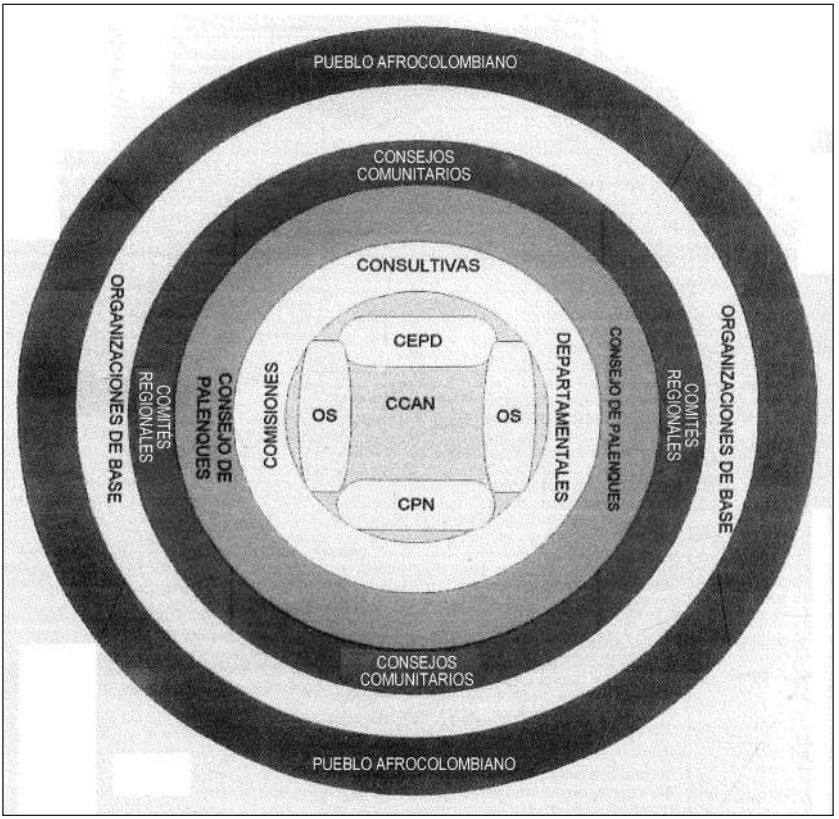
Tabla N° 1
Síntesis de la normatividad de reconocimiento étnico cultural afrocolombiano en el sistema de educación de Colombia

Número de norma	Tema tratado	Observación
Ley 65 del 14 de diciembre de 1988	Crea la Universidad del Pacífico con sede en Buenaventura y subsedes en Guapi, Tumaco y Bahía Solano.	Corresponde a la lucha social realizada durante muchos años por las comunidades afrocolombianas de Buenaventura y del Pacífico Sur y con ello el movimiento de Negritudes.
Ley 70 de 1993, Art. 62	Ordena al Gobierno Nacional a destinar las partidas presupuestales necesarias para la puesta en marcha de la Universidad del Pacífico.	
Constitución Política de Colombia, Arts. 1, 2, 63	Reconocimiento de la descentralización, autonomía, participación y pluralidad en la administración pública. Implica la educación como servicio público.	
Arts. 7, 10, 13, 23, 38, 43, A. T. 55	Reconocimiento de Colombia como un país multiétnico y pluricultural.	
Arts. 64, 65, 67, 68, 70, 71, 72, 74, A. T. 55	La función social de la educación y su acceso a la ciencia, la tecnología y la cultura.	Requiere más desarrollo teórico- práctico.
Arts. 86, 103, 106, 176, 274, 302	Mecanismos de participación y cumplimiento.	Demanda ajuste en la reglamentación y revisión de las prácticas políticas.
Art. 350	Soporte económico.	Se constituye en una excusa para el incumplimiento de la legislación.
Ley 70 de 1993	Garantiza de manera explícita el conjunto de derechos del pueblo afrocolombiano como grupo étnico. Su capítulo VI está dedicado a la opción educativa. Su capítulo VII está dedicado a construir opciones de desarrollo económico social.	El sistema educativo ha sido incapaz de incorporar al desarrollo curricular los procesos de etnoeducación y de Cátedra de Estudios Afrocolombianos.
Ley 152 de 1994	Tiene como función orientar y reglamentar la planeación en todos los sectores de la administración pública y en consecuencia retoma lo educativo.	En aplicación de los mismos se realizaron hasta el año 2000 ejercicios de formulación del Plan Nacional de Desarrollo para el pueblo afrocolombiano, uno en 1994 y el otro en 1998.
Ley 188 de 1995	Contiene aspectos generales y específicos sobre educación para el grupo étnico afrocolombiano	
Ley 99 de 1993	Asocia procesos educativos en consonancia con la Ley 115 de 1994. PRAES.	
Ley 115 de 1994 Ley General de Educación	Es una norma perneada por el reconocimiento a la diversidad cultural en el Sistema educativo colombiano.	Muchos de sus aspectos no han sido tenidos en cuenta en la práctica educativa asociada al reconocimiento de la diversidad.

La Ley 30 de 1992	Hace explícita la autonomía de la educación superior.	Con voluntad política en los órganos colegiados y las rectorías se garantizarían los procesos de inclusión cultural afrocolombiana en este nivel.
Ley 199 de 1995	Por la cual se cambia de nombre el Ministerio de Gobierno y se fijan los criterios para la modificación de su estructura orgánica.	
Decreto 2313, de octubre de 1994	Adiciona la Dirección de Asuntos para las Comunidades Negras en el Ministerio de Gobierno (hoy del Interior). Debe "velar por el cumplimiento de los principios de igualdad, identidad y autonomía cultural de las comunidades negras" y afianzar el conocimiento sobre su cultura.	Debe promover, coordinar, fortalecer, realizar y ejecutar acciones con el conjunto de dependencias y entidades del Estado para garantizar la realización de acciones tendientes al cumplimiento de la Ley 70 de 1993.
Decreto 2248, del 22 de diciembre de 1995	Subroga el Decreto 1371 de 1994.	
Decreto 2249, del 22 de diciembre de 1995	Conformar la Comisión Pedagógica de Comunidades Negras creada mediante artículo 42 de la Ley 70 de 1993.	Tiene como función asesorar al Gobierno en la elaboración, formulación y ejecución de las políticas de etnoeducación y a las comunidades afrocolombianas para el aprovechamiento de las mismas. Diseño y aplicación de la Cátedra De Estudios Afrocolombianas.
Decreto 2335, del 29 de diciembre de 1995	Reglamentario de la Ley 65 de 1988, crea el comité encargado de la organización y puesta en funcionamiento de la Universidad del Pacífico.	Entre sus funciones está adecuar la Universidad del Pacífico a la Ley 30 de 1992.
Decreto 1627 de 1996	Crea el fondo de créditos condonables y promueve el acceso de los afrocolombianos a la educación superior.	En 1996 y en 2000 hubo asignación de recursos que permitió la vinculación de estudiantes de diferentes partes del país a los servicios del mismo
Decreto 1122 de 1998	Reglamenta la aplicación y desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en los distintos niveles de Sistema Educativo Colombiano.	Las autoridades educativas no han garantizado su cumplimiento.

Decreto 2253 del 9 de septiembre de 1998	Crea la comisión de estudios para formular el plan de desarrollo de las comunidades negras.	Contribuye al desarrollo del Art. 57 de la Ley 70 de 1993. La comisión, previo proceso de selección, fue conformada por áreas y personas así: Coordinadora: Rosa Carlina García Anaya; Expertos: Área Educativa Daniel Garcés Aragón; Área administrativa pública: Andrade; Área de salud: Gustavo Makanaky Córdoba; Área ambiental: Ricardo Castillo; Área social: Ruth del Carmen Arriaga Córdoba. Tuvo como objeto formular el Plan Nacional de Desarrollo del Pueblo Afrocolombiano, periodo 1998-2002. En su parte teórica fue totalmente incorporado al Plan Nacional de Desarrollo de la época.
Decreto 2374 de 1993	Tiene como función promover y realizar programas de investigación de las culturas afrocolombianas. Asesorar a las entidades en el diseño e implementación de planes y proyectos de desarrollo cultural y social para las comunidades afrocolombianas. Implementar mecanismos necesarios para garantizar la presencia institucional e investigativa en áreas habitadas por comunidades afrocolombianas.	Está referido a la adición que se hace al ICAN del tema de cultura afrocolombiana. Reestructura al Instituto Colombiano de Antropología. Adiciona el Decreto 218 de 1992.
Decreto 2314 de 1994	Se crea la comisión de estudios para la formulación del Plan de Desarrollo de las Comunidades Negras.	Entre los temas referidos a este ámbito está lo educativo en comunidades afrocolombianas.
Decreto 1371 de 1994	Conforma la Comisión Consultiva de Alto Nivel, para garantizar el seguimiento, constituirse en espacio de interlocución permanente para la atención de los asuntos de carácter regional y nacional que interesan a las comunidades negras, beneficiarias de la Ley 70 de 1993.	La conforman representantes de comunidades afrocolombianas y del Gobierno Nacional.
Decreto 1332 del 11 de agosto de 1992	Se crea la comisión especial para las comunidades negras para la reglamentación del Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia. Creó las comisiones consultivas de: Chocó, Valle, Cauca y Nariño. Tuvo dos funciones esenciales: 1) Identificar y promover mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de las comunidades negras. 2) Proponer a las autoridades competentes programas de fomento del desarrollo económico y social de las comunidades negras. Ambos aspectos están intrínsecamente ligados a los procesos de educación y de construcción de identidad.	El reconocimiento de la cultura e identidad de las “comunidades negras” fue el centro de debate de esta comisión. Estuvo integrada por representantes de las comunidades afrocolombianas y del Gobierno Nacional.

Figura N° 1
Espacios de concertación del proceso organizativo afrocolombiano para el desarrollo de la Ley 70
(Círculo representativo de la estructura de concertación del Movimiento Social del Pueblo Afrocolombiano, concordante con la Ley 70 de 1993)



Referencias:
CCAN: Comisión Consultiva de Alto Nivel. / CPN: Comisión Pedagógica Nacional. / CEPD: Comisión de Estudios Plan de Desarrollo Afrocolombiano. / OS: Otras sub-comisiones de CCAN. / CC: Consejos comunitarios.

CONCLUSIONES SOBRE LOS ASPECTOS TRATADOS

Las descripciones realizadas permiten establecer las siguientes interpretaciones: La Iglesia Católica ha ejercido una importante influencia en el proceso educativo colombiano tanto en el sector urbano como en el sector rural; en este último presenta la característica de procesos de evangelización establecidos en poblaciones indígenas y afrocolombianas. Su acción se realiza mediante procesos de educación contratada que han sido respaldadas como una forma de concretar tanto aspectos de la Constitución de 1886, como del Concordato de 1887 y sus

actualizaciones. Esto se evidencia en la administración y ejecución de presupuestos del Estado que hace la Iglesia Católica en instituciones educativas de las respectivas plantas docentes y administrativas.

La Iglesia Católica a través de la enseñanza religiosa, se identifica como una de las promovedoras de la homogeneización cultural a través de la educación, pues en la enseñanza de la religión desde principios de siglo su principal preocupación era asegurar la uniformidad de la enseñanza religiosa en todo el país, con la definición de textos de enseñanza desde Bogotá para toda Colombia. Con la anotación que tanto para el Gobierno de entonces como para la Santa sede, los lugares en donde se desarrollarían las misiones católicas corresponderían a grupos bárbaros y estos eran indígenas o afrocolombianos. Pues allí se han establecido las misiones.

Como consecuencia de la segunda guerra mundial en 1948 se realiza la publicación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos establecidos por la Organización de las Naciones Unidas en busca de garantizar mayor armonía entre los diferentes pueblos y naciones del planeta y con ello impulsar el reconocimiento a la diversidad etnocultural, aun al interior de un mismo Estado, bajo el concepto de minoría étnica. Esto llevó al establecimiento y reconocimiento en diferentes Estados, de un conjunto de derechos que ha favorecido el desarrollo de comunidades minoritarias o marginadas. Al menos en las posibilidades de concebir el acceso y formas de educación diferenciadas, así como el referente que exige de las definiciones gubernamentales un marco más amplio de justicia social y equidad.

El Decreto Ley 088 de 1976, introdujo una reforma al sistema educativo colombiano que llevó inclusive a la reestructuración del propio Ministerio de Educación Nacional. Fue de tal magnitud la reforma que se les reconoció a los indígenas el derecho a participar en el diseño, formulación, ejecución y evaluación del proceso curricular en sus comunidades, con unas metodologías y contenidos en concordancia con sus propias lógicas culturales. Obviamente, el Ministerio de Educación Nacional mantenía el control a través de diferentes instancias que se encargaban de liderar los procesos en mención.

Para la sociedad en general, el poder centralista se hizo más fuerte y el proceso de elaboración curricular fue asumido de manera exclusiva por los técnicos del Ministerio de Educación Nacional, sin participación explícita de la comunidad, que respondía al resultado de sus propias experiencias y evaluaciones. De esta manera a la población afrocolombiana se le impuso un proceso de homogeneización e invisibilización que le exigió la asimilación con el resto de la sociedad colombiana, enmarcada en una visión cultural euro-céntrica. Situación que se expresó en abierta contradicción con el devenir histórico

del pueblo afrocolombiano, su cosmovisión y las visibles manifestaciones culturales de raíces africanas.

En tal sentido, los currículos ejecutados en las comunidades afrocolombianas, no correspondían a su tradición cultural, necesidades y potencialidades; más bien, por el contrario las afectaba negativamente.

El desarrollo curricular de carácter homogeneizante conserva una característica idealista y dogmática que no identifica la realidad del estudiante para generar problematización sobre la misma y aproximar el conocimiento a la solución de problemas o situaciones que atañen a realidades concretas, sino que por el contrario lo alejan o aíslan de su propia realidad. En tal sentido, no se promueve una investigación y un proceso educativo que lleve a los estudiantes a que se conviertan en críticos y transformadores de situaciones que permitan construir proyectos de vida como resultado de nuevas interpretaciones de lecturas de realidades de su entorno.

El fomento del individualismo en el sistema educativo se ha convertido en una práctica que va en contra del espíritu de solidaridad y trabajo colectivo que teóricamente se promueve y no facilita el trabajo interdisciplinario y transdisciplinario que posibilita tener miradas de mayor objetividad sobre un fenómeno en estudio.

La centralización de los procesos educativos relacionados con el diseño y formulación de currículos, ha generado unos niveles de dependencia en los ejecutores de los mismos, que dificultan la generación de procesos que lleven a la contextualización de estos currículos en el nuevo orden de política educativa, a pesar de la dinámica introducida por la formulación de los Proyectos Educativos Institucionales.

Aunque en el año 1976 se introducen elementos de reconocimiento etnocultural para los indígenas, en el año 1978 tienen su mayor desarrollo normativo mediante el Decreto 1142 y las acciones desarrolladas por el Ministerio de Educación Nacional a través de sus equipos que llevaron en conjunto con las comunidades a la consolidación del marco normativo expresado en la dirección del reconocimiento indígena y por supuesto el desconocimiento de los afrocolombianos.

El reconocimiento de nuevas cosmovisiones y lógicas, llevó a pensar en la necesidad de formación de un nuevo maestro que sea capaz de reconocerse en la diferencia y no extrañarse de ella, en virtud de su quehacer educativo, que identifique como medio y forma de aprender no solo las academias y enciclopedias, sino también la realidad circundante en una relación que le permita una praxis reflexionada con la relectura de los acontecimientos y fenómenos.

Los contenidos de la Constitución Colombiana, la Ley 70 de 1993, la Ley General de Educación, el Plan Decenal de Educación y los últimos planes de desarrollo, al menos de manera teórica-normativa,

reflejan la existencia de una diversidad etnocultural en el Estado Colombiano, como resultado de los movimientos sociales en esta dirección. No obstante, queda como tarea para los mismos hacer cumplir las definiciones que aparecen en los documentos ya citados. Esto significa que la brecha entre teoría y práctica aún es muy grande, aunque se haya logrado que en el plano teórico de las políticas, expresado en un conjunto normativo, haya una coexistencia entre el desarrollo de la homogeneización cultural a través de la educación y la política de reconocimiento de derechos etnoculturales.

Es preciso reconocer que lograr la realización de un seminario de formación doctoral en Ciencias de la Educación sobre Etnoeducación, hace parte de la observación de un buen nivel de apropiación de estos desarrollos, tanto en las directivas del mencionado programa como por parte de los estudiantes que voluntariamente acogieron e impulsaron la propuesta. Es preciso resaltar el éxito del mismo en una conjugación de teoría y práctica, así como la horizontalidad de la relación profesor-estudiante en la construcción de conocimientos.

Al realizar un análisis de los tiempos que requiere una reforma educativa para ser valorada con suficientes elementos de juicio, encontramos que no se ha terminado de implementar cuando recae sobre ella otra reforma, que en muchos casos no va en la misma dirección. Por ejemplo, del diseño curricular centralizado en el Ministerio de Educación Nacional al Proyecto Educativo Institucional que por definición es diseño y formulación autónoma en cada institución. Se conceptúa que son dos polos opuestos en términos de centralización y descentralización. ¿Cuáles son las verdaderas causas para que no se termine de implementar una reforma educativa, cuando ya se tenga en aplicación otra?

La argumentación construida en este trabajo muestra cómo el Estado Colombiano expresa en el marco normativo dos claras tendencias en la definición de políticas educativas:

- Primera: aquella que ha sido tradicional de considerar como válido el supuesto de igualdad para todas las regiones11 y con ello todos los grupos humanos que los habitan; en consecuencia, merece un alto nivel de confiabilidad la alternativa curricular única para el país como opción de solución a los diferentes problemas, intereses y potencialidades.

11 El supuesto de igualdad es falso, en consecuencia, la solución única para una gran diversidad de problemas tecnológicos, científicos, sociales, ambientales, culturales, diversidad de intereses, así como la identificación de distintas fortalezas o potencialidades no admiten una única solución generalizada que pueda acertar con todas las diversidades expresadas.

- Segunda: la política educativa que se fundamenta en el hecho de que Colombia es un país en el cual se expresa un alto nivel de diversidad etnocultural y regional, se ha venido impulsando desde 1976, lográndose una mayor apropiación por parte de la sociedad colombiana que ha contribuido a desarrollar procesos de cambio en la tradición educativa del país. Ha superado escenarios muy importantes relacionados con la definición de políticas educativas en Colombia como son: la Constituyente de 1991, el Congreso de la República en repetidas oportunidades de 1993 a 2000 ya sea con leyes como la 70 de 1993, la Ley 115 de 1994 o las correspondientes a los respectivos planes de desarrollo de cada uno de los gobiernos de turno, así como la dinámica nacional generada en la formulación del Plan Decenal de Educación en la que hubo una amplia participación de la sociedad colombiana.

Esta política etnoeducativa ha sido orientada fundamentalmente hacia los indígenas y afrocolombianos. El conglomerado social restante ha iniciado una sensibilización y apropiación que se expresa de diferentes maneras; mediante la realización a nivel nacional de los Proyectos Educativos Institucionales, la participación comunitaria en el proceso educativo y el ejercicio de niveles de autonomía en correspondencia con la lectura del entorno sociocultural para el proceso de diseño curricular en relación con el área de impacto de la institución educativa. Aunque aún es muy débil la interiorización de lo etnoeducativo en la sociedad en general.

La política educativa que tiene como propósito el reconocimiento de la diversidad etnocultural en el proceso educativo, presenta como elementos relevantes entre otros, los siguientes:

- La relación multicultural que se manifiesta en los procesos de construcción y concertación de las propuestas etnoeducativas.
- La investigación como proceso sistemático de lecturas del entorno, del acumulado científico, del acervo cultural, de la trayectoria histórica, como indagación de corrientes pedagógicas, que en el caso de la pedagogía crítica contribuyen a fortalecer los planteamientos y fundamentos de la etnoeducación.
- Diseño, formulación, ejecución, evaluación y actualización curricular articulada al desarrollo cultural del pueblo o comunidad que lo adopta como estrategia educativa motivadora de desarrollo social.
- Proceso de formación que ubica a docentes y estudiantes en una dinámica de mutuo aprendizaje y de construcción colec-

tiva del conocimiento o de reconocimiento de conocimientos ya existentes.

- Construcción de proyectos de vida colectivos que favorecen el desarrollo humano.

Un elemento relevante para el sistema educativo de este país lo constituye la modificación de la concepción educativa homogeneizante que presentaba la Constitución de 1886, orientada por medio de la religión católica y el dogmatismo como elemento de fundamentación educativa; por un enfoque de apertura educativa que plantea la Constitución de 1991 a través del reconocimiento de la diversidad etnocultural de Colombia en un marco de referencia del conocimiento científico y tecnológico, esto es, la investigación como estrategia y fuente de conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Aldana Valdés, Eduardo; Chaparro Osorio, Fernando; García Márquez, Gabriel y Gutiérrez Duque, Rodrigo 1999 *Colombia al filo de la oportunidad* (Bogotá: Colciencias / Misión Ciencia, Educación y Desarrollo).

Centro Cultural Afro-Ecuatoriano 1989 *Congresos de Cultura Negra de las Américas* (Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano) p. 30.

Centro Experimental Piloto del Cauca s/f *Guía para el seguimiento de la implementación del Programa Escuela Nueva* (s/d).

Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos (DUDP) 1976 (Argel) 4 de julio.

Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) 1948 (París: ONU).

López Jiménez, Nelson Ernesto 1996 *Retos para la construcción curricular. De la certeza al paradigma de la incertidumbre creativa* (Bogotá: Editorial Magisterio).

Presidencia de la República de Colombia 1976 *Decreto Ley 088*.

Presidencia de la República de Colombia 1978a *Decreto 1142*.

Presidencia de la República de Colombia 1978b *Decreto 1419*.

Presidencia de la República de Colombia 1984 *Decreto 1002*.

Presidencia de la República de Colombia 1995 *Decreto 804. Reglamentario de la Ley General de Educación (Ley 115 de 1994)*.

Presidencia de la República de Colombia 1998 *Decreto 1122*.

Presidencia de la República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación 1998 *Plan Nacional de Desarrollo 1998-2002. Cambio Para Construir la Paz* (Bogotá).

República de Colombia 1887 *Concordato celebrado entre la Santa Sede y la República de Colombia* (Roma).
República de Colombia 1981 *Ley 22* (Congreso de la República de Colombia).
República de Colombia 1991a *Constitución Nacional de Colombia*.
República de Colombia 1991b *Ley 21* (Congreso de la República de Colombia).
República de Colombia 1993 *Ley 70*.
República de Colombia 1994 *Ley 115*.
República de Colombia 1996 *Plan Decenal de Educación 1996-2005. Educación para la democracia, el desarrollo, la equidad y la convivencia* (Cali).
República de Colombia 1999 *Plan Nacional de Desarrollo. Desarrollo y paz: instrumentos y prioridades*.
República de Colombia, Ministerio de Educación Nacional 1984a *Resolución 17487* (Bogotá).
República de Colombia, Ministerio de Educación Nacional 1984b *Resolución 3454* (Bogotá).
República de Colombia, Ministerio de Educación Nacional 1986 *Resolución* 9549 (Bogotá).
Restrepo Piedrahita, Carlos 1995 *Constituciones políticas nacionales de Colombia* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Instituto de Estudios Constitucionales).
Revista América Negra 1991 (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana) N° 1.

PARTE TERCERA

IDENTIDAD

DESCOLONIZACIÓN DE LA NOVELA HISTÓRICA LATINOAMERICANA*

Manuel Zapata Olivella

EL NAUFRAGIO DEL COLONIALISMO coincide con el fin del segundo milenio, hecho que no puede pasar inadvertido para el escritor latinoamericano. Nos deja la angustia de muchas frustraciones que igualmente deben hundirse para rescatar nuestra lucidez creadora. Buen momento para descolonizar nuestra literatura de quinientos años de alineación.

En lo que pretende ser un desglose del tiempo, cada vez que termina o comienza un siglo, las miradas que otean el futuro y las que memorizan el pasado, parecen reencontrarse en un mismo punto. La relatividad inmoviliza el movimiento.

¿Será válida en literatura la ecuación matemática de Einstein?

Ciencia o ficción, nadie podría afirmar con certeza absoluta la infalibilidad del conocimiento. La realidad es percibida parcialmente por nuestros sentidos. Esta ilusión óptica se torna mayormente inasible cuando se traspone a la "realidad recreada".

El crítico norteamericano John S. Brushwood ha estudiado este dilema:

* Zapata Olivella, Manuel 2006 "Descolonización de la novela histórica latinoamericana" en *Afro-Hispanic Review,* Vol. 25, N° 1, primavera, "Homenaje a Manuel Zapata Olivella", pp. 131-145.

> La novela es particularmente eficaz para expresar la realidad visible y sus elementos ocultos. En sus mejores logros explora la realidad interior que es el componente más profundo de la realidad existente, y al mismo tiempo toma en cuenta los sueños que trascienden lo visible en otro sentido. (Brushwood, 1999: 30)

El novelista, autónomo en su creación, puede recrear a su antojo la realidad. Sin embargo, ello no lo exonera del compromiso de reflejarla con autenticidad. Convendría así mismo considerar la naturaleza alienante del lenguaje por ser el medio expresivo del escritor. Aunque a lo largo de este siglo la fisiología cerebral y la lingüística han demostrado la omnipresencia del lenguaje en la facultad creadora de hombre (pensamiento, inteligencia, juicio, imaginación), todavía persisten fenómenos esenciales por esclarecer, especialmente sus funciones como intermediario entre el pensamiento y la palabra. El carácter mitificante del primero y mitificador de la segunda.

El resultado de tales prodigios es imponernos una doble alineación.

Andamos de tumbo en tumbo, pues a cada desalienación caemos en otra, generalmente más profunda. Toda la historia adocenada en petroglifos, papiros, libros, audiocasetes, videos, internet, han pasado por la digestión mitificante de sus protagonistas. Los hechos fácticos o imaginados pudieron ocurrir o no, lo cierto es que siempre podrán ser objeto de nuevas reinterpretaciones.

En este laberinto de cegueras, deslumbramientos y alienaciones, hijos del pasado sangriento de América y poseedores de la mirada prodigiosa que penetra los oráculos, debemos recobrar el timón perdido de los argonautas. La realidad puede o no ser mitificada, siempre para salvar al hombre (*Don Quijote*) nunca para perderlo (*Mefistófeles*).

Se impone repasar nuestra novelística con los aportes desalienadores que nos brindan las ciencias sociales. Cronistas, románticos y modernistas, siempre han visto al mestizo americano desde la otra orilla. Bárbaro, caníbal, siervo, esclavo, latifundista, tirano, libertador y hasta guerrillero. Semblanzas paternalistas, redentoras y revolucionarias. Ya es hora de preguntarnos si hemos cumplido la tarea de sepultureros de su verdadera identidad.

ALIENACIÓN DE LA NOVELA LATINOAMERICANA

Evidentemente son muchos los problemas que afronta el autor que escribe novelas en cualquier parte del mundo. No nos ha de extrañar entonces que el novelista latinoamericano deba enfrentarse a una serie de circunstancias propias del oficio. El catedrático y ensayista uruguayo Ángel Rama (1982) analiza varios de ellos en su artículo "Diez problemas para el novelista latinoamericano". Los enunciamos:

- Las bases económicas.
- Las élites culturales.
- El novelista y su público.
- El novelista y la literatura nacional.
- El novelista y la lengua.
- Los maestros literarios.
- La novela, género objetivo.
- Las filosofías en la novela.
- La novela género burgués.
- Un don creador.

No vamos a examinar ninguno de estos temas en particular, ya que en nuestra visión del proceso literario, nos interesa la totalidad del fenómeno, la esencia que determina a todos: el acto creativo.

Para acercarnos a este propósito debemos partir de los medios exploratorios que nos brindan las ciencias humanas en sus técnicas más actualizadas: antropología social y cultural, psicoanálisis existencial, crítica de la situación y reflexología de la conducta, cuya aplicación al estudio de la labor creativa, nos permite penetrar no solo en el análisis de la obra, sino en los fenómenos más complejos de la conciencia y el inconsciente analítico; en la fabulación de la imagen recreada del mundo; en los procesos propios de la abstracción y en la ceremonia más importante, el momento en que se funden en la obra, realidad y abstracción. Acto mítico y real, por el cual el artista se recrea a sí mismo, permitiéndose ser, a un mismo tiempo: sustancia modelable y modeladora, subjetivismo puro y objetividad concreta.

Nada nuevo, se dirá. Verdad esencial que no debemos perder de vista en ningún instante, pues constituye nuestro objetivo principal, analizar el fenómeno más viejo del hombre, pero el único que le permitió superar el estado de animalidad: su creatividad social. Lo nuevo dentro de este viejo hilar y deshilar estriba en que gracias a las ciencias humanas modernas podemos descubrir el fenómeno dialéctico por el cual este acto creador hace del hombre un alienado. En otras palabras, una víctima de su propia invención. Clifford Geertz nos plantea así el paradigma:

> El hombre se transforma no solamente en el forjador de la cultura sino también, en un sentido específicamente biológico, es un producto de ella.

¿Qué implicaciones conlleva este principio antropológico en los problemas del novelista latinoamericano?

Patentizar un hecho que suele pasar inadvertido por la crítica tradicional: la novela latinoamericana, como cualquier otro fenómeno cultural, tiene su *substratum* alienador en la creatividad social. Es por esencia un fenómeno individual y colectivo. No estamos aludiendo exclusivamente a las bases económicas como lo entendería un marxista mecanicista, sino a las determinantes materiales y espirituales que se integran en el lenguaje oral y escrito, etnias, *ethos*, estructuras sociales, costumbres, ideologías, religiones, ciencias, folclor, etcétera.

¿Es el novelista consciente de estas alienaciones?

En el supuesto caso de que influyan al escritor, no podemos excusarla en el crítico que pretende ser objetivo en su análisis.

ALIENACIONES E INCONCIENCIA

Por tales razones y otras que nos inquietan, podemos decir que la literatura, la historia, la novela, los hombres de Latinoamérica estamos alienados, como en una u otra forma también los europeos, los asiáticos y los africanos. No significa esto que por ser un fenómeno universal, dejamos de examinar hasta qué grado hemos falsamente subvertido nuestro proceso por falta de una perspectiva científica. Ahora disponemos de instrumentos más exactos que nos permiten observarnos desde la mira puesta en Europa y simultáneamente con los ojos ya no tan angulados de nuestros indígenas, sino redondos y avizores del mestizo americano. Para ello es necesario valernos de las ciencias y filosofías contemporáneas que no desvalidan ni anacronizan el viejo plano euclidiano, ni las nociones empíricas de los primitivos manipuladores del fuego, para comprender mejor el significado y el punto exacto que ocupa América en la geografía del planeta, al iniciarse el siglo de las angustias.

Un examen total está vedado para quien pretenda intentarlo. Sin embargo, atenidos a nuestros remos que son cortos y lerdos, abordaremos la crítica de la novelística en el contexto latinoamericano, referidos a tres fenómenos fundamentales.

Dejando a un lado la naturaleza abstracta del lenguaje capaz de fabular en nuestra mente la realidad física y social, consideraremos alineaciones mucho más sutiles e imperceptibles:

- ¿Qué español hablamos?
- ¿La literatura latinoamericana expresa lúcidamente nuestra realidad e historia?

Intentaremos desmontar estos mitos. Desde ya advertimos que las palabras comienzan a jugarnos trastadas, pues nuestro propósito es tan

solo examinar y revaluar conceptos, actitudes y valoraciones surgidas del caprichoso denominar las cosas con la seguridad de Adán que se sabía descubridor único del mundo que lo rodeaba. Ahora resulta que la verdad del antropólogo puede ser distinta a la del filólogo, lo que no significa contradicción, sino necesidad de complementarse.

LAS TRAMPAS DEL LENGUAJE

Así podemos decir que en Hispanoamérica el español es la lengua más generalizada, la oficial, e incluso hasta podríamos llamarla universal, a sabiendas de que mentimos un poco. Jamás la "única". Aludimos a la existencia de las lenguas indígenas que sumadas todas alcanzan a ser la mitad o algo más de las conocidas por el hombre en el curso de su historia. Se diría que muchos de los hablantes, la mayoría, son bilingües. Esto no demerita en lo más mínimo nuestra afirmación, antes bien, lo confirma: en Hispanoamérica no se habla solo el español. Ya en 1578, el padre Kitcher publicó su trabajo en el que reconocía haber tenido testimonios de 400 lenguas indígenas en el continente americano. Desde entonces los estudiosos han ido acrecentando la pesca para elevar su número a 2.000, aunque haya quienes las limiten a 130 familias. Esto nos basta. Ahora toca a los lingüistas decirnos hasta qué punto somos unos falsarios cuando queremos, contra toda evidencia, afirmar la unidad parlante y única del castellano en Hispanoamérica.

Pero hay algo más importante que esclarecer en nuestro español. ¿Hasta qué punto se resintió, enriqueció o perdió valores semánticos cuando fue usado por el conquistador en un mundo totalmente extraño? La primera y más importante alienación fue su desconcierto ante la propia lengua. El flamante e imperial idioma de Castilla debió rebajarse a la condición de aprendiz de los indígenas. Sabemos que Colón presintiendo que llegaría a tierras visitadas ya con anterioridad por los árabes, trajo consigo varios de ellos por intérpretes. Cuál no sería su asombro y el de los políglotas al no comprender ni jota de los indígenas que según el cronista Hernán Pérez de Oliva, hablaban una "lengua clara y bien proferida". Esta ignorancia impuso la realización de la hazaña más grande e inadvertida en su magnitud por los historiadores del "descubrimiento": el aprendizaje forzoso de los distintos y siempre prolíferos idiomas y dialectos en la medida en que se adentraba por el nuevo continente. El castellano fue, y en muchos aspectos continúa siéndolo, mendigante frente a los idiomas aborígenes. Prestamista de palabras y sentimientos e ignorante de realidades desde que pisó nuestra América. Por eso vemos cómo el idioma taíno, poco importante como aglutinador de cultura, por la circunstancia de los hechos, va a enriquecer la prosa de Cervantes, Lope y Quevedo, cediéndole tantos o más vocablos que las lenguas imperiales aztecas

o quechua: tabaco, maíz, batata, sabana, huracán, hamaca, caimán, enagua, ají, nigua, jaiba, cacique, canoa, etcétera.

Las heridas recibidas en este choque lingüístico van a dejar en el español algo más que simples cicatrices semánticas. A muchas palabras le cambian la semántica latina o griega para recoger las visiones del indígena o del mestizo.

Así se dice "blanquear" por agonizar; "bala" por pícaro; "caña" por mentira; "negra" por consentida; "blanco" por rico; "gil" por tonto; "querida" por concubina; "azotea" por cabeza; y muchas veces "español" por sanguinario y ladrón. De contra parte surgieron en la fauna y flora especies y variedades para volver loco a Linneo si este no hubiese sabido la verdad de los hechos. A la simple invocación castellana surgen leones, tigres, gorriones, alelíes, nísperos, plátanos, inviernos, primaveras, veranos, y al decir del citado Pérez de Oliva, "ánsares y tórtolas, ánades, palomas". Estas últimas maravillas servirán a Darío, tres siglos después, para llenar su parnaso modernista. Y rodando la palabra, recalcando aquí, borrando allá, se trastruecan "cobrar" por pedir; "rascar" por picar; "atravesar" por cruzar; "zanja" por vallado; "surco" por lomo; "dintel" por pretil y demás retruécanos que costaron lágrimas a Cuervo, según confesión suya: "Estuvimos al canto de realizar esta metamorfosis ovidiana, cuando pretendiendo traducir una poesía de Byron, pusimos: 'Llegó a su dintel el Medo, / Su trono el persa ocupó'".

La acción de un verbo o el sustantivo se acomoda a la expresión de quien lo maneja cotidianamente. Sabana hará sabanera; carne originará carnear; el petate o estera donde expira el moribundo conducirá petatear, acción de morir; freír se convertirá en fritar y este en frito; transigir engendra transar. Un mismo vocablo significará cosas distintas según que caminemos de un país a otro: "mono" en Colombia se le llama al rubio. Pero no lo diga con igual sentido en México, porque allí lo entenderán por chango o simio, ya que al rubio lo llaman "güero". En Colombia niño es un "pelado" y "pelada" la novia joven, en tanto que en Bolivia es término despectivo con el sentido de "manceba". No digan "coger" en Buenos Aires, pero regodéense con la palabra si se encuentran en Bogotá. Al andén se le llama banqueta en México; escarpa en Yucatán; vereda en Honduras y Argentina y pretil en Colombia. El vulgo dirá candela, pellejo, palo, pescuezo y el culto se esforzará en atildar fuego, piel, madera y cuello. Las denominaciones indígenas también imponen su capricho según la raíz cultural. Al conquistador que utilizaba el vocablo maíz, de origen taíno, se lo reprocharon en tierras quechuas donde lo siguen llamando poroto. En México le opusieron el elote o ejote y chaucha en Argentina. Y si maíz ha persistido en el habla general hispánica, no es menos cierto que en las regiones citadas se saborea a gusto el indigenismo.

¿A dónde nos conduce estas circunstancias archisabidas y estudiadas por tantos lingüistas? A señalar el carácter alienador del español en América. Mientras esta incongruencia se planteó en un plano idealista y sentimental, podíamos estar de acuerdo con Rufino Blanco Fombona cuando en 1920 exclamaba: "Yo no escribo para los cuatro gatos de mi país, escribo para setenta millones de americolatinos y veintitantos millones de españoles. Mi patriotismo es un patriotismo de raza".

Pero no compartimos el mismo criterio en lo que atañe al escritor con su instrumento literario: el lenguaje. Por encima de la raza o la patria, se está supeditado a una desazón más íntima: la autenticidad. "¿Estoy o no identificándome en lo que escribo?" "¿Al releer lo escrito soy yo o es un extraño el que se expresa en mi obra?" Al llegar a estas regiones es preciso dejar hablar a otros. Borges (1928), revolviéndose contra el denominado "desbarajuste lingüístico en Buenos Aires" de que hablaba Américo Castro, arguye:

> En resumen, el problema verbal (que es literario, también) es de tal suerte que ninguna solución general o catolicón puede recetársele. Dentro de la comunidad del idioma (es decir, dentro de lo entendible: límite que está por medio de lo infinito y del que no podemos dejarnos honestamente) el deber de cada uno es dar con su voz.

Y más adelante, reafirma:

> Pero nosotros quisiéramos un español dócil y venturoso, que se llevara bien con la apasionada condición de nuestros ponientes y con la infinitud de dulzura de nuestros barrios y con el poderío de nuestros veranos y nuestras lluvias y con nuestra pública fe.

En otra región y con otro autor que no podríamos llamar subversivo del idioma, José Rufino Cuervo (1947) se queja:

> Hoy sin dificultad y con deleite leemos las obras de los escritores americanos sobre historia, literatura y filosofía, pero en llegando a lo familiar o coloquial, necesitamos glosarios.

REALIDAD SUBJETIVA

No nos dejaremos arrastrar a la polémica lingüística, de si el español en América debe o no conservar la unidad heredada y regentada por la Real Academia Española. Volvamos los ojos a este otro inquirir de la autenticidad o la enajenación. En el momento aguijoneante de la creación, en el solitario reducto en que se complementan el escritor, la pluma y el papel, ¿qué valor tiene el lenguaje para transfundir la

suma de conceptos aprendidos en la infancia, ganados con el duro trajinar de las cosas, acuñados por el repetido tañir de las palabras en los labios de la madre, en la boca del peón, en el insulto o en la solapada befa del enemigo? En ese trance cuando la idea inconsciente es rumiada por la célula nerviosa para hacerla razonada y escrita, no podemos separar las palabras de los sentimientos, hábitos y ámbito que nos determinan. En este instante el idioma es la expresión general de la vida social. Redivivos y convulsionantes se apelotonan ansiosos de servirnos los vocablos oídos a la abuela indígena; el romance español cantado en el velorio; las canciones de cuna y los juegos infantiles; la filosofía vivencial del padre africano; la ligazón rítmica de las palabras que han unido el rezo y la oración… ese mundo afectivo que se convierte en obra de arte propia, original, pero a la par creación de vecinos y hablantes lejanos del idioma.

Toma así evidencia un viejo tema de discusión pero que avizorado por la antropología cultural puede ayudarnos a conseguir una mayor libertad expresiva. Lo fundamental de la desalienación del lenguaje son sus implicaciones psicoafectivas. Para el hablante vulgar o el escritor hispanoamericano o latinoamericano, poco o nada importa la forma o la etimología de la palabra —sea esta de origen español, indígena o africano, lengua foránea o simple alrevesino, etc.— sino la cantidad de vivencias que tenga entre quienes degustan su sabor.

José Edmundo Clemente afirma: "Los semantemas son elementos lingüísticos que expresan la imagen verbal del individuo como naciente del propio ser, pero limitada a las paredes idiomáticas del medio geográfico". Creemos que se le escapa algo y tal vez lo más esencial: su creación social, puesto que no es una invención del que habla, sino elaboración colectiva, fenómeno salido de la vida misma, en nuestro caso de la infatigable y viviente creatividad mestiza. Cabe notar, por el mismo hecho, cómo estos vocablos surgen del pueblo y no de las clases cultas. Estas últimas debido a sus ataduras clásicas, tienen la tendencia a denominar lo naciente con viejas palabras y admiten con disgusto el barbarismo.

DESALIENACIÓN LINGÜÍSTICA

En lo que hace relación al nuevo lenguaje empleado en la novelística latinoamericana actual —Rulfo, Cabrera Infante, Guimarães Rosa, José María Arguedas (para citar los más representativos)—, queremos señalar cómo se ha contribuido eficazmente al propósito de crear un nuevo estilo narrativo que recoja además de la voz, el pensamiento mágico del personaje. En este lento andar en pos de un objetivo impreciso para alcanzar la maduración de un idioma, es fácil advertir los titubeos del español y del portugués en América por un mejor logro en la literatura.

Un temprano empeño desalienador apareció en la fiebre delirante del movimiento criollista argentino que tiñó sus relatos con vocablos gauchos utilizados en el habla coloquial. Quienes en otros países hispanoamericanos trataron de imitarlos, copiando la morfología del habla popular o con sonoras jitanjáforas, no advirtieron que la esencia de ese expresarse no recaía en la corrupción lingüística, sino en la fantasía, en el tono afectivo del vocablo y en la imagen. Así se llegó a Rulfo y a Guimarães, más atentos al laboratorio espiritual donde se amasa con barro virgen la semilla de la palabra. Extraordinaria elaboración dialéctica del habla popular americana, rumiadora en cinco siglos de sus modos psicológicos de sentir para influir avasalladora en la literatura culta de América y de sus fecundadores de más allá.

No ha sido fácil este trasiego de lo vernáculo a la narración literaria. Ni tampoco inspiración genial y súbita de quienes ahora con su talento pueden valerse del arsenal lingüístico elaborado por el pueblo. En primer lugar, no habrían tenido tanta seguridad en su empleo de no contar con esa purificadora reevaluación antropológica de la historia que permite al sumiso darse cuenta de quién es su avasallador cultural. También fue necesario poseer un concepto científico de la participación del inconsciente en el contenido afectivo y racional del lenguaje. El análisis existencial de las vivencias pasadas, siempre en proceso de acumulación y estratificación, permitió evaluar el mundo conflictivo que se encierra en la palabra —la rebelde y pertinaz resistencia del taíno en no dejarse fagocitar por el castellano guardando todo su significado emocional a través de los siglos a la espera del mestizo capaz de descifrarla—. Desde luego que el escritor culto, producto también de lecturas y de literaturas extranjeras, va a mezclar lo uno y lo otro en su producción, distinguiéndose precisamente de aquellos que de lo extraño apenas toman las formas técnicas del novelar, en tanto que el espíritu les viene de la sangre.

Queremos recalcar que aun cuando el aprovechamiento de la lingüística ha sido constante en el novelar latinoamericano —Gallegos, Isaacs, J. M. Arguedas, Rulfo, Guimarães—, solo ahora aparece como una conciencia vital y cultural. En ese retardo influyó no poco la falta de comprensión del fenómeno enajenante que llevó a los escritores de los pasados siglos a "pensar" a lo renacentista, a lo simbolista, a lo romántico y aún hoy, a lo cosmopolita, a lo mágico que da vigencia a las frases escritas por Arturo Torres Rioseco hace treinta años, cuando censuraba al Modernismo hispanoamericano:

> Evidentemente, semejante desarrollo cultural poco tomó de lo hispanoamericano nativo. Fue exótico en la medida en que sirvió de elementos, de fuentes lejanas, fue artificial por su modo de vida y de

> pensamiento, basado en la imitación de maneras extranjeras y por la ignorancia de problemas reales como la pobreza, el analfabetismo y la opresión de las masas indígenas. Por sobre todo, fue *afrancesado*. Y el modernismo, en la literatura, abarca todo esto: fue lo exótico, artificial e inspirado en modelos franceses.

¿Qué importancia podía tener entonces para el novelista latinoamericano esa empecinada batalla popular del idioma haciéndose a la realidad social que lo determinaba y enriquecía?

Las pinturas "criollistas", "costumbristas" y aún "realistas" son utilizadas para barnizar el protagonista o el paisaje. Los esbozos de descripción psicológica se quedan apenas en el umbral del símbolo, confeccionando esos retratos de personajes-problemas: la pampa, la selva, el llano, la sierra, o los aun más estereotipados y esquemáticos: el indio, el civilizador, el bárbaro, el explotado. Hay que convenir que son pasos hacia la aproximación del hombre americano pero todavía visto con los lentes prestados al enajenador. Se harán necesarias revoluciones campesinas y dictaduras sangrientas para que ese escritor, víctima en una u otra forma, advierta que ha dejado de ser observador y comprenda su propia alineación, la de toda su cultura. Y en este desangrarse por una conciencia de la autenticidad, el idioma ha significado uno de los más importantes instrumentos de la liberación.

REALIDAD OBJETIVA

Sabemos que los sentidos solo nos dan una imagen limitada de la realidad. Nuestros ojos no alcanzan a revelarnos los colores que componen la luz. Un mundo inconmensurable de vibraciones sonoras se escapa al radar de nuestros oídos. La noción que tenemos de los sabores es grosera y áspera. Unas civilizaciones alcanzan a distinguir lo amargo, lo dulce, lo salobre y lo ácido, pero muchas otras más refinadas penetran en una gama de tenues y variadísimos sabores. Y ya dentro de la alquimia de los olores cuántos se nos escapan y qué expertos catadores logran husmear con la pulpa de sus narices. Sensaciones que no sabemos quiénes o qué cosa las siembran en el espíritu. Temblores de piel que no adivinamos cuánto quieren decirnos. Parpadeos, suspiros, rictus, premoniciones, límites, ventanas, intuiciones y ese otro impalpable misterio de lo que somos cada vez que nos asomamos a nuestra imagen.

No era necesario barajar tantas palabras para afirmar que vivimos una perpetua alienación.

Que apenas percibimos la superficie de las cosas, la distinción entre lo alto y lo pequeño, lo que va de lo ancho a lo angosto, de lo llano a lo profundo. Un paso más allá todo son aproximaciones subjetivas.

Pero también hemos aprendido que la ciencia no es otra cosa que nuestros sentidos alargados, sensibilizados, penetrantes, hasta el grado de ver microbios y avistar estrellas nacientes; prolongar la voz a través de los alambres; robar la energía al átomo invisible; procurarnos universos suprasensibles, microvivientes, macroespaciales y parasicológicos.

Mundos en los cuales nos apoyamos aun sin llegarlos a racionalizar: vivencias inconscientes más duras e inflexibles que nuestros propios huesos. Todo andaría bien, muy bien, si esa ciencia nos dijera afirmativamente: *Esta noción que te doy es la verdad absoluta*. No. Conocedora de su propia ignorancia, apenas nos dice: *es mi realidad* de hoy, mañana, seguramente, será obsoleta.

Lejos de nosotros declararnos filósofos del escepticismo de la duda. Creemos firmemente en el mundo conocido. Antes del "descubrimiento" de América habríamos dicho y eso nos hubiese bastado: *la tierra es plana*. Pero hoy esa verdad no nos sirve. Ni siquiera la demostrada redondez de la tierra. Ahora nos preguntamos. ¿Estamos a una década o dos de desembarcar en Marte o Venus?

LA REALIDAD NOVELADA

Antes del "descubrimiento", América o cuanto Europa imaginaba que debía existir por estos lados del "mar proceloso" alimentaba el mito y la leyenda. El mismo Colón fue atraído por ellos. Cuentan que estando en Portugal hizo varios viajes a las Azores, ansioso de comprobar lo que contaban los nativos de algunas islas avistadas en el horizonte en los días en que el sol bañaba claramente la superficie del mar. "Esto probó muchas veces en vano, cómo otros antes y después han hecho", afirmaba Pérez de Oliva. La expedición, ya lo sabemos, se equipa con el propósito de llegar a las Indias Orientales. Tan subordinada estuvo la realidad al mito que el Almirante muere sin percatarse de que había descubierto un nuevo mundo. La visión de cuanto se observa, toca y se trae a todas luces se desdibuja y recrea.

Una alienación conduce a otra y América con los siglos hasta nuestros días, para propios y extraños, es cuanto anhelan ver los ojos de sus colonizadores como si persistiera en dar pábulo a la leyenda de las islas fantasmas.

La más reciente novelística latinoamericana asienta su genialidad en la medida en que pretende con artes nigrománticas ocultar o mitificar la realidad social. En *Rayuela* la visión de América y Europa, mejor sería afirmar que París y Buenos Aires, son una misma fantasmagoría híbrida, autofecundada, tan irreal que se debe inventar todo un sistema de claves para penetrar ya no en el laboratorio de la sociedad sino de la concepción artística. Sin negar los méritos de la

obra Cortázar, aquí simplemente anotamos el poder del doctor Fausto para esfumar la agresiva realidad de las batallas campales en París y Buenos Aires.

García Márquez, a quien juzgamos como el más representativo novelista actual de la tradición clásica tanto de España como de Latinoamérica, fabuloso creador de ensueños, realizó el portento de crear el mundo de "Macondo", imaginarlo, desde luego, sumido en la desesperante soledad en que se pretende vive la convulsa, arrolladora y sangrienta muchedumbre de América Latina.

Se dirá que existen contradicciones en el análisis anterior. No debe sorprender que de un mismo fenómeno saquemos deducciones distintas y aparentemente contradictorias. Esta antítesis solo nos afirma que estamos manejando conceptos y órganos vivos. Recordemos que analizamos un proceso en marcha. El español y nuestra literatura comienzan a desalienarse en la medida en que el escritor se atiene más a su vivencia afectiva, a su contenido sentimental que a las disquisiciones lingüísticas. Pero el mundo vital que capta la lengua no puede ser otra distinta que una realidad alienada. La actitud del escritor de acuerdo con sus propias concepciones artísticas y sociales, procurará valerse de la complejidad psicológica de la palabra para destruir el embrujo o acrecentarlo.

Basados en las distintas formas de aprovechamiento de las deducciones antropológicas, históricas, políticas, psicológicas y sociales de las ciencias aplicadas, creemos que en las novelísticas actuales de Latinoamérica habría que distinguir la obra de cada autor, sustrayéndola de las interpretaciones unicistas. Un mismo novelista puede abordar en dos obras distintas o en una misma, aspectos que pudieran ser desalienadores y otros intrincadamente enajenantes. Por lo demás, para que exista el conflicto es preciso la coexistencia discordante entre realidad y ficción.

Una misma palabra puede tener significados opuestos según los hablantes. Y aun en uno mismo según las circunstancias. Adentrándonos un poco en autores y obras concretas, vemos cómo Rulfo en *Pedro Páramo* se vale de la mentalidad mágica de sus personajes para hacernos comprender que hasta tanto esos mismos personajes no adviertan que viven del mito, no podrán deshacerse de él. Lo cuenta quien ha perdido el padre en la lucha fraticida, el mismo Rulfo, después de comprender el proceso socioantropológico por el cual los hombres se matan los unos a los otros convencidos de que obedecen a realidades concretas, sentidas, cuando en verdad sucumben cumpliendo los designios de quienes manejan los cordeles.

LAS APOYATURAS CIENTÍFICAS

Guimarães anda por otro lado en su *Gran sertón: veredas*. Sus ambientes son distintos aunque estén motivados por las mismas urgencias. La conjunción triétnica complicará el proceso mental del campesino brasileño no tan aparente en el pueblo mexicano, marcadamente mestizo. Hay otras referencias y son distintos los pasos que conducen a la interpretación existencial de la vida, la muerte y el destino para descubrir el nudo que ata el hombre al mito.

Las técnicas de exploración psicológica aplicadas al arte de novelar tomaron de sorpresa a los novelistas que hasta ahora no se habían preocupado por una interpretación objetiva de la aculturación latinoamericana. Disponemos de las herramientas de investigación pero ignoramos el hombre a quien debemos conocer. La exploración psicológica, el monólogo, la ruptura de la historicidad, la superposición de planos, etc., aún enriquecedoras de las nuevas técnicas narrativas se utilizan con criterio imitativo y en la mayoría de los casos para llevar al psicologismo de los personajes las propias vivencias conceptuales. De donde resulta que el indio aparece idealizado, se le pone a sufrir por supuestos aislamientos cuando imbuido por viejas resistencias culturales solo en ellas encuentra su más viva expresividad sentimental. La angustia sentida de la postguerra que hace de Joyce un extraño en su propio interior, trasladada al pensamiento de un habitante de Buenos Aires o de un estudiante de Lima nos fabula una alienación aun más acentuada que las descritas en los retratos costumbristas de los románticos latinoamericanos. El nudo de la alienación está en la creencia de que por ser mestizo, tener una madre india o manchada la cara de negro basta al escritor para erigirse en cohabitante anímico de los personajes novelados. Se pretende dar el salto a la nueva técnica sin preocuparse por la rica información que proporcionan los antropólogos, sociólogos y psicólogos. En nuestra novelística del pasado y en la mayoría de la contemporánea está ausente el pensamiento subjetivo propio del hombre americano. Fenómeno igual lo encontraremos en los ideólogos y revolucionarios esforzándose en adaptar la mesa, el pueblo, a sus propias concepciones idealistas o, lo que es peor, trasegadas.

En la captación de los problemas anímicos no basta la buena fe de los propósitos literarios o libertadores. Ercilla nos pinta un Caupolicán con orgullo y nobleza hispana, y aun greco latina. Cuando el héroe indígena advierte que el verdugo que ha de cumplir el atroz y vergonzante suplicio de morir sentado sobre una estaca es un negro, protesta ante el conquistador reclamando que sea un blanco y noble quien le quite la vida. Semejante concepción discriminatoria solo podía estar alojada en un hispano.

Ya antes, Fresia, la mujer de Caupolicán, indignada ha arrojado a sus pies al hijo de ambos por llevar la sangre de quien se ha dejado capturar vivo. Se superpone la concepción de la familia patriarcal europea a la matrilineal indígena, ajustando el relato al anhelo del poeta peninsular ansioso de resaltar el carácter de su heroína con los nobles sentimientos de las matronas helénicas.

Del mismo modo encontramos falsas interpretaciones de los sentimientos de los personajes indígenas, criollos, africanos o mestizos en algunas famosas novelas latinoamericanas. No es del caso citar nombres. Anotamos el desconocimiento de sus autores de la amplia perspectiva que actualmente nos dan las ciencias humanas. No es coincidencia marginal que los más acertados novelistas contemporáneos en la exploración psicológica de sus personajes —Guimarães, Rulfo, J. M. Arguedas, etc.— sean antropólogos de oficio o por vocación y no políticos, arquitectos de personalísimas técnicas literarias.

LA CRÍTICA DESALIENADORA

Existe una ceguera alienante en el escritor latinoamericano que se refleja en su pensamiento, lenguaje y en la interpretación de la realidad y la historia novelada. Para el análisis de este complejo fenómeno se requiere profundizar en la alienación psicológica impuesta a lo largo del colonialismo. Sopesar las verdaderas repercusiones anímicas, (no las inventadas) de los mutuos influjos de las culturas en conflicto: indígena, española y africana.

Genocidios; violaciones; concubinatos múltiples; descendencia híbrida (mestizos, mulatos y zambos); discriminaciones étnicas y sociales; polilingüismo idiomático (superestrato y subestrato psicoafectivos); concepciones mágico-religiosas, morales, etcétera.

¿Se ha hecho alguna vez un análisis de este pasado con lucidez y desapasionamiento? La respuesta es afirmativa. Se practica a diario. Desafortunadamente no inspirados con propósitos desalienantes sino para acorralar al mestizo colonizado y desmembrarlo física y mentalmente. Conocer sus complejos de inferioridad y superioridad étnicos, llevarlo como corderillo ingenuo a desangrarse en guerras civiles; o atragantarse de mercaderías superfluas, pastillas psicodélicas, anticonceptivos y excitantes sexuales. Indudablemente los métodos científicos empleados por los alienadores también están a disposición del escritor y del crítico para desentrañar las actitudes alienantes que intervienen en el acto creativo literario.

He aquí el dilema: ¿debe el escritor atenerse a su talento intuitivo para expresar libremente su visión de la realidad y la historia o enriquecerla con los instrumentos exploratorios de las clases sociales?

Un examen multidisciplinario de los fenómenos alienadores de la mentalidad del escritor latinoamericano, nos obligaría a revaluar las actitudes asumidas en la interpretación de su realidad.

1. La literatura, como cualquier otro fenómeno cultural, tiene su substratum en la creatividad material y espiritual del hombre: lenguaje oral y escrito; filosofía, religión, ciencia, arte, etcétera.

   Basta reexaminar con este nuevo enfoque la literatura latinoamericana para apreciar las falsas disquisiciones de los críticos deseosos de encontrar correlación de tiempo y espacio entre las corrientes literarias europeas y las de América. Contactos sí. Trasiegos e imitaciones solo en la medida en que los autores alienados se olviden del alimento y la realidad que los sustenta.

   La crítica literaria no puede limitarse al estudio estilístico o lingüístico de los autores y sus obras. Se debe reexaminar su historia.

2. Aquí decaen las fuerzas, se apocopa el ánimo y se termina por negar el valor sustantivo de la investigación científica que no se atreverían a rechazar en cualquier otro ángulo de los conocimientos humanos. La verdad es que todo arte en nuestros días exige la aplicación de una técnica; de un período de comprobación; de equivalencias ponderables; de riguroso examen. Resulta por conclusión evidente que es menos exhaustiva, aparentemente la labor creadora que la ulterior de crítica. El novelista puede desconocer consciente o inconscientemente sus obligaciones y dedicarse a crear su obra, atento solo a la intuición y al azar. De esta manera se asientan muchas escuelas artísticas que huyen del rigor académico. Por el contrario el crítico necesitará de presupuestos históricos, sociales, antropológicos, psíquicos y artísticos que no puede ignorar so pena de quedarse en el monólogo abstracto.

3. Tampoco podemos ser exigentes a este respecto. El caudal de aportaciones científicas y de métodos que apenas están trazando ahora las ciencias antropológicas no han dado tiempo al nacimiento de nuevas generaciones de críticos, ya no solo en Latinoamérica, sino en el mundo. Cada ciencia marcha por sí sola y acomete desde su campo investigativo el aspecto humano —toda ciencia es humana— que le interesa.

En este sentido, aunque hayan proliferado los talentos analíticos que sepan valerse de los novedosos aportes científicos, no es menos verí-

dico que existen estudios sobre nuestra identidad biológica y cultural que esperan el examen audaz de una crítica creadora. Nuevo arte que exige información científica, histórica, erudición, sagacidad analítica y valentía moral.

Para insinuar apenas algunos de los problemas literarios surgidos de un examen revaluador, planteamos algunos, podríamos señalar otros, además de los inherentes al lenguaje y el enfoque correcto de la realidad social, histórica y espiritual de la América Latina:

- Consanguinidad a lo largo del proceso de aculturación latinoamericana de la creatividad triétnica en todas las áreas de la cultura.
- Supervivencia en los mestizos del continente de los sentimientos psicoafectivos de los aborígenes en defensa de su tierra, etnia y cultura.
- Papel preponderante del africano como crisol recreador donde se amalgaman sus sentimientos y visión ancestral con los indígenas e hispanos.

Adelantar reflexiones críticas sobre las actitudes y mentalidad del mestizo americano en los personajes novelados de la literatura latinoamericana. Martín Fierro, Santos Luzardo, Aureliano Buendía, Pedro Páramo, Riobaldo, etcétera.

Analizar a Latinoamérica como un vientre cósmico con muchas naciones, vivencias, realidades sociohistóricas y culturales que no deben continuar alienándose en una falsa "unidad" literaria.

BIBLIOGRAFÍA

Borges, Jorge Luis 1928 *El idioma de los argentinos* (Buenos Aires: Manuel Gleizer).

Brushwood, John S. 1999 *La novela hispanoamericana del siglo XX: una vista panorámica* (México, DF: FCE).

Cuervo, Rufino José 1947 *El castellano de América* (Buenos Aires: El Ateneo).

Rama, Ángel 1982 (1964) "Diez problemas para el novelista latinoamericano" en *La novela latinoamericana 1920-1980* (Bogotá: Procultura).

MEMORIA Y REPARACIÓN. ¿Y DE SER MUJERES NEGRAS QUÉ?*

Betty Ruth Lozano y Bibiana Peñaranda

LAS ORGANIZACIONES DE COMUNIDADES NEGRAS EN COLOMBIA

Las organizaciones que procuran la defensa de los derechos de la población negra colombiana podrían reducirse a dos vertientes políticas. Una, tal vez la más antigua, reivindica el derecho a la igualdad, por lo que su esfuerzo está concentrado en la denuncia del racismo como factor discriminatorio que impide el acceso igualitario de la población negra a las oportunidades y ventajas que el desarrollo ofrece. Desde esta posición se procura la integración de la población negra a todos los ámbitos de la vida en el país, sin levantar ningún cuestionamiento al modelo de desarrollo ni a las causas estructurales de la pobreza. Se piensa que el racismo es un factor ideológico que puede superarse dentro del capitalismo. La acción política de estas organizaciones está encaminada principalmente a la búsqueda política de cuotas de participación burocrática y al emprendimiento de acciones afirmativas, lo cual deja intactas las estructuras profundas que generan las desigual-

* Lozano, Betty Ruth y Peñaranda, Bibiana 2007 "Memoria y reparación. ¿Y de ser mujeres negras qué?" en Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Barcelos, Luiz Claudio (eds.) *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales) pp. 715-724.

dades de clase, dado que no se formulan cuestionamientos de fondo a la economía política.

La otra posición, que se ha manifestado con más fuerza en las últimas dos décadas, puede inscribirse dentro de las corrientes teóricas del multiculturalismo y plantea que el problema no es el racismo sino el respeto a la diferencia, por lo que hace del derecho a la diferencia y a la identidad étnica su bandera de lucha. Esta posición se levanta de forma contestataria contra la primera y pretende alejarse radicalmente de ella —a la que considera liberal e integracionista—; por esto, el racismo no se contempla dentro de su enfoque político como un tema que defina la acción, lo que no significa que se niegue su existencia. Más bien se hace una exaltación de la cultura. La diferencia y la identidad se plantean como derechos a partir de los cuales se hace la pregunta: ¿qué significa ser negro? La respuesta incluye una serie de derechos étnico-territoriales cuya reivindicación dio origen a la Ley 70 de 1993, que establece los derechos de la población que vive en zonas rurales declaradas asentamientos tradicionales de comunidades negras, no de la población de los asentamientos urbanos. Sobre la base de las formas tradicionales de producción de las comunidades rurales se plantea una crítica al desarrollo hegemónico.

Parece entonces que, en las organizaciones de la población negra colombiana, hubiera una separación irreconciliable entre combate del racismo y reivindicación de la diferencia y la identidad —que teóricamente podría expresarse como liberalismo vs. multiculturalismo—. Reivindicar diferencias no ha dejado de recibir fuertes críticas en los últimos años, pues no siempre se explicita en qué consiste o cuál es la diferencia que queremos reivindicar. Reivindicar la diferencia puede dejarnos en el lugar subordinado donde hemos estado siempre. Liberalismo vs. multiculturalismo: ¿qué tan distintos son?

Las diferencias creadas por la sociedad capitalista, blanca y patriarcal nos han subordinado y discriminado a las mujeres negras por no ser iguales al sujeto para quienes fueron hechos los derechos del ciudadano: varón, blanco, adulto, propietario… Estas diferencias nos han excluido, marginado e invisibilizado por ser mujeres, negras, indígenas, campesinas, pobres… Históricamente, esto ha significado no ser sujetas de derechos, estar ubicadas allende la periferia y que nuestra identidad haya sido construida por el dominador con base en estereotipos acerca de nuestra sexualidad, nuestro cuerpo y nuestra cultura. Las mujeres negras somos vistas como excelentes cocineras, mejores amantes y extraordinarias bailarinas. Las mujeres negras y la población negra en general son vistas a partir de una folclorización de su cultura; parece que hiciéramos parte del paisaje como palenqueras, vendedoras de chontaduro o de frutas, mujeres exóticas de caderas

grandes, dignas solo de una postal o una foto de recuerdo. Se desconoce el aporte sustancial de la población negra a la construcción del país, a las luchas de independencia, a las artes, a la ciencia. El hombre negro está definido por el pensamiento dominante como perezoso y bueno únicamente para el deporte.

Consideramos que estas diferencias no tienen ningún valor emancipatorio que valga reivindicar. Son más bien diferencias que nos perpetúan en la situación de mujeres discriminadas, subordinadas y marginadas. Estas diferencias no nos hacen sujetas de derechos: lo que hacen es mantener las situaciones de inequidad sin cuestionar las verdaderas causas de la injusticia.

¿En qué sentido la población negra es diferente de la población no negra? Si ser negro no es cuestión de fenotipo, ¿cuál es el elemento articulador que permite hablar de identidad negra? Es importante analizar qué hay de común en las personas negras para ver si así avanzamos en cómo podemos construir, desde la unidad, alternativas a las actuales situaciones de muerte a las que estamos sometidas: el desplazamiento forzado, la expropiación de nuestro territorio ancestral, el genocidio, la imposición de un desarrollo hegemónico y depredador de las culturas y de la naturaleza, el empobrecimiento absoluto, todo esto en el marco de una globalización forzosa que profundiza la dependencia de las sociedades latinoamericanas. Vivimos la urgencia de pensar y asumir una alternativa desde nuestro ser de hombres y mujeres negras, donde se plantee y se asuma la perspectiva de género, ya que ninguna de las posiciones políticas del movimiento negro colombiano mencionadas la han asumido, por lo que las mujeres negras continuamos siendo invisibles dentro de la población negra general. Las organizaciones de comunidades negras no reconocen la situación subordinada de la mujer dentro de la cultura negra misma ni dentro de la sociedad en general.

NO EXISTEN LAS RAZAS... PERO EL RACISMO SÍ

El término *raza* se ha abandonado por ser una noción biológica que no corresponde a la realidad de los seres humanos y en su lugar se ha puesto *etnia,* muchas veces solo como simple reemplazo del otro pero con los mismos contenidos esencialistas. ¿Podría, sin embargo, definirse la población negra colombiana como una etnia? ¿Y qué de las diferencias culturales entre Pacífico sur, Pacífico norte, norte del Cauca, Patía, costa atlántica, San Andrés y Providencia, población rural y población urbana? Este podría ser un ejemplo de construcción de "etnias ficticias" (Westwood, 1996) en cuanto comunidades imaginadas en las naciones, un procedimiento de utilización de identidades étnicas para la promoción o supresión de identidades políticas. Pro-

mover una identidad que se define como afrocolombiana en lugar de una que se asume negra podría ser una forma de exaltar una identidad étnica como forma de suprimir una identidad política.

Consideramos que la noción de "racismo" no debe abandonarse tan fácilmente, pues tiene un peso sustancial en la definición de una identidad negra. La experiencia del racismo, así como la experiencia de la opresión de género, para el caso de las mujeres, se constituye en un elemento común de identidad de la población negra. Abandonar la noción de "racismo" para privilegiar la de "diferencia" sería tanto como abandonar la categoría *género* por el hecho de que las mujeres no seamos todas iguales. La visibilización del racismo y su combate no deben ser una tarea dejada al liberalismo integracionista, pues, aunque no existen las razas, sí existe —y pervive— el racismo. La visibilización del racismo debe visibilizar asimismo las relaciones inequitativas de poder, la discriminación y la desigualdad entre los seres humanos dentro de una sociedad patriarcal, capitalista y dependiente como la nuestra. Otros elementos articuladores podrían ser el reconocimiento de la diversidad dentro de la propia población negra, lo que nos llevaría a evitar esencialismos que nunca son emancipatorios y además permitiría reconocer la diversidad de experiencias históricas, defender los derechos de las mujeres y poner en marcha el proyecto de construcción de una sociedad sin subordinaciones de ningún tipo. Reivindicamos la necesidad de combatir el racismo en todas sus expresiones y el derecho a ser diversos y diversas, a vivir una diversidad definida por nosotras mismas y no por el poder hegemónico.

EL MOVIMIENTO FEMINISTA

El movimiento feminista surge en Colombia entre mujeres de las clases media y alta que se plantean la lucha por la consecución de la igualdad frente a los hombres de su clase. Estas mujeres trajeron al movimiento el capital político, social e intelectual de su origen. Bien equipadas, lograron propiciar una mayor inserción de la temática de la mujer en la sociedad que la lograda hasta ahora por el movimiento negro, que no consigue todavía vencer la "conspiración del silencio" que envuelve al racismo.

Al feminismo todavía le cuesta reconocer y aceptar la existencia de la diversidad entre las mujeres y todavía no se plantea el racismo como una de sus banderas de lucha. Plantearse el racismo sería reconocer que existe una situación de desigualdad y discriminación entre las mismas mujeres que opera en beneficio de unas cuantas, precisamente de las pocas que han manejado el poder dentro del movimiento. A medida que las mujeres negras, indígenas, campesinas, populares, han ido interpelando al movimiento feminista, este se ha ido

abriendo al reconocimiento de esta diversidad, pero todavía le queda mucho camino por recorrer. A pesar de esto no puede negarse que el feminismo ha sido pionero en reconocer y aceptar la existencia de la diversidad. El feminismo fue empujado a ese reconocimiento por las exigencias de las mujeres que no se sentían incluidas en sus propuestas. Exigencias que han sido más difíciles de aceptar por el resto del movimiento social.

Entre el movimiento negro y el movimiento feminista, las mujeres negras tenemos la tarea de construir una perspectiva propia que cuestione el alcance de las victorias conquistadas por ellos en los últimos años en el país. Es necesario poner en evidencia que el racismo y el sexismo constituyen realidades que no les permiten llevar una vida digna a las mujeres negras. Aquí no se trata de ser "negras" dentro del movimiento negro ni de ser "mujeres" dentro del movimiento feminista: se trata de ser "mujeres negras". También tendríamos que hablar en términos de clase y de cómo el discurso clásico de los movimientos de la izquierda tradicional acerca de la opresión de las clases subordinadas se ha resistido a plantearse especialmente el racismo como parte de la situación histórica de opresión de un alto porcentaje de la población más pobre y excluida del país. El sexismo y el racismo se expresan cotidianamente en múltiples formas de violencia que son invisibles para estos movimientos y que, por ejemplo, no son asumidas por las organizaciones defensoras de los derechos humanos.

¿SUJETAS DE DERECHOS?

¿Podemos nosotras, las mujeres negras, decir que somos *sujetas* de plenos derechos? ¿No son acaso los derechos, además de empleo decente, educación, vivienda digna, alimentación suficiente y seguridad social, también ambiente saludable, valoración de la diversidad, equidad de género, reconocimiento de lo que se es sin subordinaciones ni discriminaciones, vivencia de una espiritualidad particular y sin dogmas y de una sexualidad sin mediaciones, experimentación sin prejuicios de nuestra cultura y de otras culturas, propiedad colectiva de nuestro territorio?

La verdad es que solo podemos hablar de restricciones para acceder a los derechos que la sociedad liberal e igualitaria ofrece. La injusticia social, expresada en pobreza, ignorancia, discriminación racial, étnica, etaria y sexual, la corrupción y el clientelismo, el desplazamiento forzado, generado por la aplicación sobre los territorios de población negra de políticas desarrollistas que han desequilibrado la relación entre formas de producción tradicional y naturaleza, y el conflicto armado, que prepara el terreno para los megaproyectos del capital internacional, han limitado históricamente las posibilidades

de una vida digna para la población negra y, en particular, para las mujeres negras.

Las actuales leyes que favorecen la economía neoliberal, como la Ley Forestal y la Ley de Aguas, y la privatización de las empresas del Estado son factores que se añaden a los anteriores, de forma que es cada vez más difícil pensar en la posibilidad de que podamos acceder como hombres y mujeres negras a los derechos mínimos otorgados a la ciudadanía en un estado liberal. No hemos sido *ciudadanas* y ya estamos pasando a ser *clientes*. Las empresas del Estado privatizadas ya no ofrecen servicios sino artículos de consumo que se venden en el mercado, al que acude quien tiene con qué comprar. Las mujeres negras, que formamos parte del grupo de las mujeres más pobres entre los pobres, no tenemos cómo entrar al mercado a comprar lo que alguna vez fueron derechos: salud, agua potable, energía, educación, etcétera.

Y DE LAS REPARACIONES, ¿QUÉ?

Pero ¿cómo podría repararnos un Estado neoliberal sometido a políticas internacionales que profundizan y polarizan la brecha entre países ricos y países pobres, entre géneros, entre grupos humanos? En el contexto de la apertura económica y la globalización, la problemática del racismo se ha redimensionado. La marginación, la exclusión y la violencia son las mayores expresiones de los cambios económicos y sociales, y es a las mujeres, especialmente negras e indígenas, a quienes la explotación afecta de manera más rápida y constante porque ya hay una carga histórica que las hace más vulnerables.

La búsqueda de justicia para las mujeres negras debe también examinar y cuestionar el poder a escala mundial. Las relaciones fundamentales de poder económico, militar, político y patriarcal tienen una conexión inseparable con el racismo. Es un hecho que la mayor concentración de poder está en las manos blancas y masculinas del norte. Quienes toman las decisiones que afectan a la población mundial son blancos, y los mayores beneficiarios de este sistema son principalmente blancos. La gente que sufre y que recibe los mínimos beneficios, o ninguno, son negros o indígenas, y entre estos las menos beneficiadas somos las mujeres.

El racismo global y las estructuras económicas injustas que se han impuesto en nuestros países en las últimas décadas a través de las medidas de ajuste estructural impuestas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial están relacionados integralmente. Raramente se reconoce la dimensión racista del orden económico. Hay mucha resistencia a reconocer que el racismo es una barrera para el avance económico de los países empobrecidos y para la igualdad económica dentro de los ricos y una fuente de violencia social en ambos.

La inequidad étnica y de género de la globalización económica tiene una de sus expresiones en el hecho de que se mira a las comunidades negras e indígenas únicamente como poseedoras de riquezas culturales y naturales de las que se las puede expropiar y se las excluye de los beneficios de la economía global. El racismo y la discriminación racial han sustentado, y continúan haciéndolo, la colonización, la evangelización y la marginación de nuestros pueblos.

Y DE LOS DAÑOS CAUSADOS POR EL SEXISMO, ¿QUÉ?

Además de la división del trabajo por géneros, que somete a las mujeres negras a dobles y triples jornadas de trabajo, es lamentable tener que reconocer que, dentro de nuestras propias comunidades y organizaciones, son los hombres negros mismos quienes más violentan y atacan a las mujeres. Los golpes, el maltrato físico y psicológico, la violación nuestra de cada día solo porque "es mi mujer y yo tengo derecho", el chantaje, el abandono, la irresponsabilidad frente a los hijos e hijas, las amenazas, la falta de reconocimiento, el acoso sexual, etc.: todas son formas de violar nuestros derechos humanos como mujeres. Nuestras comunidades también deben sanarse y curarse del sexismo.

La subordinación de la mujer negra desaparecerá si se transforman los imaginarios sociales que nos hacen objeto de uso y derecho de los hombres y que definen nuestros cuerpos solo en términos de una sexualidad cosificada como cuerpos para la sexualidad o para el trabajo doméstico, como objetos deshumanizados de observación para el turismo o como pretextos para la caridad. Se necesita una organización social que no jerarquice a los seres humanos por ninguna condición, ni social ni económica ni étnica ni sexual ni "racial". La única condición que se ha de tener en cuenta es la humana. Se precisa una organización social que flexibilice los roles de género, permitiéndoles a los hombres vivir su plenitud de seres humanos y a las mujeres tener autonomía sobre sus cuerpos y sus vidas.

Para que las mujeres negras podamos ser reparadas, compensadas, restauradas; para que la justicia sea una realidad que transforme nuestra vida de mujeres negras debemos apropiarnos de nuestros cuerpos, pues el cuerpo es nuestro territorio, el ámbito de nuestras vidas y de nuestro mundo. Las mujeres negras también debemos acceder a la propiedad de nuestros bienes materiales y simbólicos. Debemos acceder a los escenarios políticos públicos donde se definen el presente y futuro de los pueblos.

¿Cómo conseguir lo que nos proponemos? Del Estado no esperamos mucho. Llamamos la atención con respecto a la formulación de propuestas que puedan convertirse en políticas públicas para que no nos creemos expectativas que puedan llevarnos a mayores frus-

traciones. Dice una escritora dominicana (Curiel, 2003: 9) que la sociedad civil y los Estados se presentan como la gran coalición que va a generar grandes cambios; sin embargo, los resultados demuestran lo contrario, pues asumir toda la retórica y los compromisos que se logran escribir en grandes expedientes implica cambios profundos de políticas públicas que la mayoría de las veces los gobiernos no cumplen, pues requieren un cambio ideológico real, un cambio de estructuras y una disposición política de invertir cantidades de dinero en las necesidades fundamentales de la población y definir estrategias para combatir todo tipo de discriminación, sea racial, por cuestiones de género, sexualidad, edad, etc., que no están dispuestos a asumir.

En vista de su capacidad de contribuir con aportes teóricos y metodológicos, las organizaciones sociales son llamadas por los organismos internacionales a formular conjuntamente políticas públicas que nunca se concretan en acciones reales de beneficio a las mayorías; en cambio suelen terminar cooptadas y despolitizadas, moviéndose según la agenda de estas instituciones. Ya se han hecho análisis de cómo las organizaciones internacionales desmovilizan y despolitizan los movimientos. Dice otro investigador (Falquet, 2006):

> Ciertamente, el proceso de transformación de los movimientos sociales en ONG posee sus lógicas internas. Sin embargo, es interesante ver cómo también es el resultado de una política deliberada de la ONU para suscitar la aparición de "partenarios", de una "sociedad civil"— bastante menos amenazadora que un movimiento social, político o revolucionario— que pueda ayudarla en la misión que se ha dado. En esta instalación de una administración mundial global, asistimos a una burocratización generalizada que acerca la gigantesca administración de la ONU y el tejido asociativo, en una desigual asociación. Las ONG se vuelven poco a poco las "subcontratistas" creativas, experimentadas y sobre todo baratas (que) ejecutan, experimentan y renuevan permanentemente las políticas internacionales de la ONU.

La mayoría de las acciones del movimiento social afrodescendiente, así como las del movimiento de mujeres, han estado enmarcadas en los últimos años en la agenda de la ONU a través de las conferencias mundiales y de los procesos de seguimiento de esas mismas conferencias.

Tengamos cuidado de que las propuestas no se queden en meros discursos. Alda Facio, una feminista costarricense que ha sido consultora de la ONU, hace el siguiente cuestionamiento en relación con el movimiento de mujeres. Aquí lo ofrecemos como un ejemplo no muy alejado de lo que seguramente está pasando con el movimiento afro:

> La globalización, al sobrevalorar lo intangible, ha logrado que la mayoría de la gente se conforme con discursos desprovistos de acciones. La incorporación del discurso de género en las instituciones de la oligarquía internacional como el BM, el BID y el FMI ha permitido que puedan seguir con sus planes de ajuste estructural sin oposición del movimiento feminista porque lo están haciendo "con perspectiva de género". Cinco años después de Beijing, las mujeres del mundo estamos más pobres, más violentadas y más marginadas de los espacios de poder real y, sin embargo, decimos que hemos avanzado porque ahora estamos presentes en el discurso de los poderosos, y la perspectiva de género en todas o casi todas sus políticas y proyectos. Y una estrategia central del feminismo fue y sigue siendo el que se incorpore la perspectiva de género en todo el accionar humano, no como discurso, sino como medio para eliminar la desigualdad de poder entre los sexos. (Falquet, 2006)

En verdad resulta un gran desafío a la condición indispensable de hacer memoria al hablar de justicia reparativa, restaurativa o "transformadora" —como preferimos llamarla— no quedarnos en un inventario de desalientos. A pesar de que nuestra historia como población negra esté conformada por un rosario de agravios que van desde el secuestro de África hasta el actual desplazamiento forzado, pasando por la esclavización, el abuso sexual, el genocidio, el desmembramiento familiar y todo tipo de violencia, discriminación, exclusión y marginación, también podemos contar una historia de permanente resistencia y lucha contra las opresiones, de solidaridad en medio de la pobreza, de organizaciones sociales que no riñen con la naturaleza, de construcción alternativa de otros mundos, de transformación del llanto en música, de la tristeza en danza, del silencio en palabras. Hacer visible esa historia forma parte de nuestros actuales procesos de resistencia. Por eso, la propuesta va más por el lado de fortalecer nuestras organizaciones de mujeres negras, tejer redes, movilizarnos por la construcción de una sociedad diferente. La organización nos dará la fuerza social y el poder necesarios para desafiar la economía neoliberal, enfrentar el racismo y el sexismo en la teoría y en la práctica y desarrollar enfoques y prácticas que nos permitan, junto a otras mujeres y otros hombres, transformar la realidad global y no solamente una pequeña parte de ella.

BIBLIOGRAFÍA

Curiel, Ochy 2003 "La lucha política desde las mujeres" en Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas (comp.) *Aproximación al análisis de estrategias frente al racismo*. Disponible en <http://movimientos.org/es/mujerafro>.

Falquet, Jules 2006 "Mujeres, feminismo y desarrollo: un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales" en Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas (comp.) *Aproximación al análisis de estrategias frente al racismo*. Disponible en <http://movimientos.org/es/mujerafro>.

Westwood, Sallie 1996 "Racismo, género y etnicidad", ponencia presentada en el Seminario-Taller Internacional sobre género y etnia realizado por el Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, Universidad del Valle, 22 a 25 de enero, mimeo.

CÉRTEGUI*

Arnoldo Palacios Mosquera

LA FIEBRE PERNICIOSA

No sabría recordar el tiempo ni la impresión de haber caminado niño con mis propias piernas. En cambio no se borrarían de mi memoria las horas en que me desperté en mi camastro sin poderme levantar. Aún me parece ver a mi mama Nena, sentada a mi lado, la cabeza inclinada sobre mí. De pronto se arrodillaba, me miraba. Había momentos en que sus ojos traspasaban mi cuerpo para, luego, quedarse errantes, completamente desconcertados en ese cuarto sombrío, hirviendo de calor.

"Algo raro le ha pasado a mi muchachito" —susurró—.

Pero aquello continuaba no más siendo algo raro. Mi mama Nena trataba de desentrañar el enigma quizá al observar tal o cual movimiento mío, según mi respiración o la fuerza de la fiebre. Al principio, pensó que yo me había acostado a causa de pasajero malestar propio de un muchacho que ha pasado toda la mañana corriendo por el pueblo y bañándose en el río.

"Levántate m'hijo a comer" —me repetía—.

* Palacios Mosquera, Arnoldo 2009 "Libro I: Cértegui" en *Buscando mi madrededios* (Cali: Universidad del Valle) pp. 25-38.

El almuerzo estaba servido en la mesa colocada en el caidizo donde se hallaba el fogón, frente a un pequeño huerto de plantas aromáticas, hortalizas, una palma de coco, dos o tres de chontaduro y, sobre todo, un mango y un árbol-del-pan, míos, los dos últimos. A través de las rendijas de la pared de palma picada entraba la luz ardiente del sol. Yo hubiera querido salirme de ese cuarto, de semejante calor. Mi mamá seguía rompiéndose la cabeza, incapaz de comprender a cabalidad. Sin embargo, intuía el desenlace fatal.

"Levántate m'hijo a comer" —me repetía—.

Había momentos en que mi papá era como demasiado enérgico, impaciente en demasía. Con su caminado rápido, rascándose la cabeza, muestras de haber decidido algo, a unos cuatro pasos de mi mamá, se detuvo:

"Ya se lo dije a usted, Magdalena, que lo deje a él solo levantarse a almorzar. ¿No ve usted, Nena, que este muchachito se nos está volviendo caprichoso?".

Y como mi mamá no se movió, él me ordenó a mí:

"¡Santos, levántese a comer o lo castigo!".

Me bautizaron Arnoldo de los Santos, homenaje a mi abuelo paterno, Miguel de los Santos. A mi papá le gustaba llamarme Santos, nomás.

Mi mamá abrió tamaños ojazos. Quiso levantarse. Le fallaron las fuerzas. Se serenó. La calma no le duró, dice ella. Quiso echarse a llorar, pero ¿para qué? El golpe acabado de captar, tan brusco fue, que de una vez decidió acatar la voluntad divina.

Mi papá había desaparecido. Seguro, sentado a la mesa nos aguardaba. Mi mamá lo sabía: a él ese furor le venía y le pasaba, como por encanto. Con voz pausada, mi mamá, lo llamó:

"Venancio… Venancio… Venga, Venancio… Lo que pasa es que parece que el muchachito no se puede mover…".

Mi papá debió de dar un solo brinco. En un dos por tres, con el primer bocado de plátano asado, caliente, atravesado entre los labios y los dientes, tratando de no dejar notar el temblor de que se sobrecogió su cuerpo, me metió las manos por debajo de los hombros, sonriéndome, ayudando a levantarme.

"Santos, Santos, párate, pues" —suplicaba—.

Mi mamá permanecía quieta, como pensando.

"Le cayó fiebre mala, Nena. Se nos quedó inútil, Nena" —confesó mi papá—.

"¡Obra sea de Dios!" —exclamó mi mamá—.

"Ahí está San Roque… Con tal que me le salve la vida así como me la salvó a mí, no importa si nos toca lidiar al muchacho, de ahora en adelante" imploró mi papá, fijando sus ojos en un cuadro enmarcado,

junto a San Antonio de Padua y a la Virgen del Carmen, encima de una esquinera a guisa de altar.

Yo también miré a San Roque, con su túnica corta, su perro lamiéndole la herida de la pierna desnuda.

Dice mi mamá que, a pesar de su confianza en el poder de Dios, casi pierde el sentido ante la idea, no ya de quedar yo inútil, sino de morir. Tampoco le iba a ser dado criar a un hijo varón. El precedente, Arnoldo Wílfrido, murió y, para perpetuar su memoria, al lado de la de mi abuelo Miguel de los Santos, me habían puesto el primer nombre. Quizá habían procedido mal al darme esos dos nombres de dos muertos.

Mi papá salió en busca de los connotados curanderos del pueblo. Mi mamá, imperturbable, se arrinconó aun más a pedir a sus santos: "¡Señor Ecehomo, Señor Ecehomo!".

Mi hermana Ernestina, la mayor, me trajo una sopita de huevos con fideos, para enfermo, casi sin sal ni grasa. Me sentó en su regazo, se limpiaba las lágrimas con el dorso de la mano, me iba metiendo las cucharaditas de caldo en la boca. Yo era su adoración.

"No te vas a morí, no, helmanito. Si vó te morís no quera nadie vivo en éta casa, de tristeza".

Ernestina se secaba el llanto, me hablaba: "Vó no tenés cara de sé angelito… Pero ¡yo no resisto!, ¡yo no resisto!".

Colocó en el suelo el plato con la cucharita. Me apartó los párpados, me escrutó detenidamente los ojos: "Dios me perdone; pero yo me tiro a la tumba con él" —murmuró—.

Volvió a meterme en la boca otra cucharadita. De pronto, la cuchara se le zafó de la mano, rodó el plato y Ernestina pegó el grito:

"¡Madrasta! ¡Madrasta!".

(Ella, se entiende, no era hija de mi mamá. Mi papá la tuvo con otra señora llamada Sixta. Cuando mi papá se casó, Ernestina tendría unos dos años, le cogió un gran cariño a mi mamá y no fue cuento, sino que se vino a vivir a nuestra casa para siempre).

Al resonarle en el oído la voz de Ernestina, igual a un lamento, mi mamá contestó, resignada:

"Está bien… ya sé lo que me quiere decir… Entonces, mi corazón de madre me engañó y el corazón de madre no engaña nunca. Me engañó: me decía que m'hijo no moriría".

"…Que no muere eso es que le quería decir, madrastica de mi arma… Yo vi que no tiene cara de angelito" —aseguró mi hermana Ernestina—.

Regresa mi papá en compañía de Liborio Cossio M., a quien se acostumbraba distinguir por Licosiome según se apellidaba él mismo, después de escogida tal abreviatura como dirección telegráfica.

Desde el umbral de la puerta se oyen el pisado y la voz de Licosiome saludando y preguntando dónde está el enfermo. Alto de estatura, negro, pero no muy, muy negro, bien vestido, de camisa almidonada, los puños abotonados, calzado, entra al cuarto, se dirige hacia mí, riendo: "¡Aquí no hay enfermo!", exclama, en tono jocoso, para significar que no ocurre cosa grave y sembrar con ello una nota optimista en el ambiente. Me removió las piernas, me observó cuidadosamente los ojos apartándome los párpados con sus pulgar e índice; me hizo abrir la boca, me miró la lengua.

Mi mamá, mi papá, mi hermana Ernestina, parados alderredor de Licosiome, ahora dependían por completo de él. Antes de que él se pronunciara, mi papá, como buscando un pretexto para respirar, le ofreció asiento y mi mamá pidió a Ernestina servirle una taza de café.

Licosiome sacó un pañuelo blanco; se quitó los anteojos; limpió los lentes; se los puso de nuevo; se sentó.

"Es tinta y parada la misma enfermedad del hijo del presidente de los Estados Unidos, eso que los médicos fuera de aquí están llamando parálisis infantil. De todas maneras el muchacho no muere; pero se quedará inútil… Mientras tanto lo pueden sobar con bálsamo, de la cintura para abajo…".

LOS CURANDEROS

Desde temprano el pueblo se queda íngrimo solo; sus habitantes se diseminan en los yacimientos de platino y oro o en las escasas minúsculas plantaciones agrícolas. Regresan hacia las cinco de la tarde.

Cundió, pues, la noticia y, al anochecer, nuestra casa estaba repleta del gentío, tal como cuando muere alguien. Hombres, mujeres, niños vociferaban produciendo el desconcierto de la algazara que se forma en una trifulca. Cual más cual menos lanzaba un dictamen. Mi mamá se hallaba sobreaguando en ese río humano, precipitándosele, cada quien en forma espectacular haciéndose notorio al manifestar su sentimiento. A juzgar por el lenguaje, la amargura de los rostros, mi mamá deducía que le estaban dando el sentido pésame.

"No se acobarde, doña" —decía este—.

"Dios le está guardando su puestecito a su hijo allá en er cielo" decía aquel.

"Para mí tengo que le dió fiebre mala" —comentaba fulano—.

"¡Que no! Fue fiebre perniciosa" —rectificaba zutano—.

"Tabardillo".

"Lo ojearon".

"Sí señora".

El piso de madera cimbraba bajo los pesados pies descalzos de los mineros acostumbrados a pisar fuerte sobre la tierra. Una densa nube

de humo llenaba el cuarto, a pesar de hallarse las puertas abiertas de par en par.

"¿Ven cómo é la inviria?".

"Ese niño taba muy helmoso; no poría viví".

"Tía Felisa sabe curá el mal ojo".

"Eso é brujo. Se necesita sé ciego pa no velo".

"Enviria, sí, enviria".

"Ni me lo diga. Tan bonito qu'era su muchacho de Mandalena".

Ese era resonó como si yo estuviese ya muerto.

Tía Felisa se fue abriendo campo; mejor, su presencia se fue destacando, con las manos en la cintura y su tabaco en la boca con la candela para adentro:

"Para mi sabé mío, eta é una injuermerá nueva… No es ojo, no, mi gente".

"Tía Fela: eso é brujo…".

"¡Que me palta un rayo si eso no é jiebre pelniciosa, hombre!".

"Mi tía Fela sabe su cosa… ¿No es así, no, tía Felisa?".

"¡Quién es que habla de rayo!".

"Así é, no bujquen tentación…".

"¡Fue jiebre mala!".

"¡No jora, helmano, lo mijmo é ocho que ochenta!…".

Todo el mundo bombeaba su cigarro, tanto varones como mujeres.

"Yo le juro a usté po la ceniza e mi madre que a ese muchacho no hay narie quien lo cure. Tiene brujo y tá tramado. No le sarva la vira ni er puta herizo. Aquí hay gente mala en éte pueblo, manque usté no lo crea".

Entonces se presentó Juan D., es decir, Juan Domingo Ramírez. Traía un libro voluminoso, la pasta toda sucia, como rayada con filo de navaja. Apenas tartamudeó las buenas noches. Se me acercó. Me examinó. Frunció los labios y se sentó de medio-lado al borde de mi cama. Juan D. no se preocupaba por su ropa. Vestía una franela manguí-corta, deshilachada, con visibles manchas de leche de plátano; pantalón largo de dril negro, ajado. Excepto Licosiome, quien no era del punto, Juan D. Ramírez había sido el único curandero en utilizar, fuera de sus yerbas, remedios de farmacia. Sentado al borde de mi cama se consagró a la lectura, la cual suspendía de vez en cuando sin levantar la cara; de rato en rato, empapaba de saliva el índice, con el cual volteaba la hoja.

Tía Fela, como siempre, discreta, procuraba aislarse del griterío; recostada contra la pared fumaba su cigarro con la candela dentro de la boca; aguardaba a que Juan Domingo la viera. El hombre se hallaba absorto en su ciencia, el ceño arrugado, bañado de sudor. Movía la cabeza en señal de duda.

"¡No! Esta enfermedá no tá aquí en mi libro" exclamó, en voz alta.

Tía Fela sacó su cigarro de la boca, torció la cabeza hacia la pared y echó un salivazo.

"¿Me das un pichoncito, Juancho?" —le preguntó tía Felisa—.

Juan Domingo alzó el rostro:

"¡Ay!… ¡Ay, Felisa, helmanita pol Dió, no te había visto, peldóname!".

"¿No cierto qu'é una enjuelmerá rara, Juancho?".

"Tampoco é brujo, ni mal ojo" —aseguró Juan Domingo—.

"Eso mesmo digo yo" —asintió tía Fela—.

Llamó la atención de Juan D. cierto rumor parecido a rezo, entre los visitantes. Paró las orejas:

Dios te salve, Reina y Madre
Madre de Misericordia
Vida y dulzura
Esperanza nuestra
Dios te salve
…A ti clamamos
A ti suspiramos
Gimiendo y llorando
Los desterrados hijos de Eva
En este valle de lágrimas.

Y en el fondo de la casa se oía al coro contestar, pues, quienes estaban lejos, sin poder verme, creían que ya era asunto de angelito.

Juan D. Ramírez gritó, airado:

"¡Qu'es eso, carajo! Aquí no hay muerto tuavía, mi gente… Averigüen primero antes de continuá con su cuento. Rezále a un vivo é pecáo, es llamá la muerte; eso é enteramente un abuso, hombre…".

La concurrencia trató de calmarse.

Juan D. se aproxima a mi mamá, tomándola del brazo:

"El caso no es de la competencia de nosotros aquí. Tienes que llevarle er muchacho a un dotor… Dicen que a Andagoya ha llegao un mérico italiano, qu'es la tatacoa…, ñamáse Emilio Pampana".

Juan Domingo hasta llegaba a ser temerario en su oficio. Arrancaba muelas con alicates de carpintería, sin desinfectar, roídos. ¡Cómo encontraría él de difícil el caso mío cuando no se atrevió a encargarse de devolverme el uso de mis piernas! Acobardado por su impotencia que, en forma implacable al fin se revelaba por primera vez ante sí mismo, Juan Domingo, dio la espalda y se esfumó, confundido con el resto de la gente que iba desocupando nuestra casa.

LA FAMILIA ENTERA

Ya por la noche, al retirarse el grueso de los visitantes, pudo al fin reunirse toda la familia. Casi todos eran mineros, salvo mi tío Juan, mi tío Ventura, mi papá, y algunos primos que, aunque ya hechos hombres, seguían asistiendo a la escuela y tratando de orientarse hacia menesteres diferentes de la minería. Al salir del trabajo, oída la noticia, nuestros parientes cercanos se precipitaron, pues, a nuestra casa, sin haber tenido siquiera tiempo de cambiar de vestimenta, ni de comer. Baste anotarlo, el minero suele regresar todo mojado y sin haber pasado bocado prácticamente desde el desayuno. La mayoría eran familiares de mi papá; mi mamá no era del punto y no contaba allí sino con su primo Argemiro, director de la escuela de varones; otro primo de ella, Ranulfo, había pasado por Cértegui ocho días antes, destino a Lloró, a comprar marranos; hoy se hallaba de nuevo en Cértegui, de paso para Ibordó, con sus marranos.

"Hermana, no lloro por ser hombre" —dijo Ranulfo a mi mamá—. Ese término de hermano solía ser utilizado por la rama de mi mamá, incluso entre primos: los menores denominaban respetuosamente hermano o hermana a sus mayores en edad.

Ranulfo prosiguió:

"¿Lo que es el destino, no, mi gente? La semana pasada estuve yo cargando a este muchachito tan simpático, corriendo, jugando con él…, y véanlo ahora en este estado… Si me lo contaran no lo creyera… Pero lo estoy viendo con estos ojos que mañana han de comer tierra".

Mi tía Cecilia, bajita, una fisonomía de india, los pómulos muy notorios, la tez no tan negra como la de mi papá, ni como la de mi tío Ventura, sino como la de mi tío Juan; el pelo lacio tirando a pelo de indio. Mi tía Cecilia era de una dulzura amorosa con sus sobrinos. Y quería entrañablemente a su cuñada. Consoló a mi mamá.

"Cuñada: no se preocupe; a mi sobrino le va es antes a sobrá gente para cuidálo. Ahí tán todos mis hijo que usté los puede ocupá cuando los necesite, a cualquier hora, de día o de noche, todos, Carlo, Laó, Luis Antonio, que son lo jovencito, y también los má chiquito, para que vengan a jugá con él. ¿No tá viendo usté, cuñada, a m'hija Juana Paulina con ese pie, que le cayó esa enfermerá, que la dejó renca?".

Su marido, Alcibíades Moreno, a la vez discreto y diligente, se sonrió con un movimiento de cabeza, aprobando lo que decía mi tía Cecilia, su mujer, y sentenció:

"En la vida todos no nacimo para tener la mesma suerte, mi gente; por eso é qu'el mundo es mundo. Al muchacho hay que cuidalo. ¿Quién sabe lo que Dios le tiene reservado, cuando sea hombre, en recompensa de este sufrimiento de esta criatura?".

Mi tío Ventura: "Ahí tenés tu compañero vos, Juan Evangelista, pa pasá er día en tu carpintería; vos que te gusta contá cuentos, lo vas a entretené contándole esas maravilla que vos sabés".

Mi tío Juan hizo comparecer a su hijo Julio Heraclio. Julio, los brazos cruzados, ojos en tierra, paso lento, se paró firme delante de su padre.

"Venancio: aquí está Julio; de ahora en adelante es tu hijo. Te lo entrego para que reemplace a Arnoldo de los Santos" —dijo mi tío Juan—.

Julio tenía un rostro inconfundible; quien lo veía una vez recordaría para siempre su cara: lucía un enorme lunar, mancha azulosa entre el bozo y la ventanilla izquierda de la nariz. Sentóse en el suelo, al lado de mi papá, con las piernas recogidas, las rodillas hacia arriba, posición idéntica a la guardada en ese momento por Carlos N., José Laó, Luis Antonio.

"Yo no estaré tranquila, cuñada, hasta cuando le presente mi hijo al Señor Ecehomo" dijo mi mamá, dirigiéndose especialmente a mi tía Cecilia.

EL DOCTOR PAMPANA

No había tiempo que perder. Me llevaron adonde el doctor Emilio Pampana, médico del hospital de la empresa norteamericana Compañía Minera Chocó-Pacífico, en Andagoya. Al paciente que pasaba por sus manos sin alentarse le alistaban el ataúd.

Recuerdo el viaje a Andagoya, como en medio de árboles tupidos bajo una neblina lejana, un trayecto larguísimo, bordeando ríos, atravesando trochas cargándome alguien, pasando noches en la selva. Sé que estuvimos en Istmina, pues conservo la imagen de un pueblo grande.

Guardo del hospital la impresión de mucha gasa, montones de algodón, frascos, jeringas, de cierto olor permanente e inconfundible, envolvente, casi agradable y, al fin y al cabo, desesperante.

En adelante, durante todo el santo día, navegaba yo en los ungüentos recetados, que mitigaban mi cansancio con su aroma. Mi papá, mi mamá, mi hermana Ernestina, mis primos, se dedicaban, sin cesar, incluso durante las primeras horas de la noche, a hacerme ese sobijo en las piernas, desde los pies hasta la cintura. De trecho en trecho, ensayaban a ver si me podían siquiera parar. Imposible.

Fuera de las recomendaciones prácticas, oí siempre a mis padres repetir que el doctor Emilio Pampana les había dicho lo siguiente:

"A causa de esto ya no morirá el niño. Caminará a la edad de veinticinco o treinta años".

Mis padres no dudaron de las palabras del doctor Pampana. Pero ¡treinta años!

Quedaba, mientras tanto, por encima de todo la realización de un milagro. Tan pronto como fuera posible, iríamos al Plan de Raspadura a cumplir la mandar ofrecida por mi mamá al Ecce Homo, el cual, así como me había concedido la vida, me devolvería la facultad de caminar.

LA MAGIA DEL BAUDÓ

En el Baudó había brujos negros y brujos indios; claro está, los negros no se juntaban con los indios.

La señora Rosario, de Cértegui, se mantenía preñada con una barrigota grande, como con mellizos. Lo que tenía en realidad dizque era una tortuga. Un brujo baudoseño se la había metido en la barriga, de pique, porque Rosario no había querido amancebarse con él. Otras personas aseguraban que sí era hijo lo que tenía, pero vuelto conjuelo.

¿Y qué significaba conjuelo? Un ser humano; se engendra en el vientre de la madre, pero no nace.

Los más discretos, a fin de no humillarla, sencillamente murmuraban: "Rosario tiene tronco", lo cual equivalía a algo raro, maleficio. Quizá no más que quien se lo había puesto se lo podía sacar. Pero como el baudoseño no había vuelto a Cértegui, podría sacárselo también otro brujo, por ejemplo, Cayetano; lo malo era que este actuaba exclusivamente para hacer mal. Sin embargo, Rosario había obtenido que la socorrieran otros brujos, los cuales le habían dado varias tomas sin lograr hacerle botar el conjuelo. Rosario se consumía con la esperanza de encontrar a otro más competente que el baudoseño y que fuera de buena fe. No era fácil dar con un brujo de otra parte, superior a un brujo baudoseño.

Ahora, ese mismo Baudó, en vez de miedo, me alimentaba una gran esperanza. En el Baudó hacían lo que nadie más era capaz de hacer.

"De ser tortuga, seguirá creciendo y si es conjuelo continuará agrandándose" —aseguraba todo mundo—.

La cosa ocurrió de esta manera: un sábado, igualito a hoy, Rosario bajó a la orilla del río; apenitas acababa de pitar el policía para abrir el mercado, a las tres de la tarde; ella iba a comprar su ración de plátanos. Por desgracia o por suerte vio que la canoa del tal baudoseño contenía unos platanazos grandotes, rollizos, muy bonitos. Resolvió no dar vueltas y comprárselos a él.

"Yo para mi entender tengo qu'él sus plátanos ya los traía preparados. Polque…, mi gente…, era que me atraían, se me botaban encima, me los quería comé cruros. Yo sí me pelcaté que el hombe se fijaba en mí, no me quitaba los ojo. Lo que sí me recueldo é que me provocó salí corriendo. Pero los pie no me oberecieron. Vean, ve, la tentación d'etos plátano, pensé para mis adentro…".

"¿Y er bauroseño qué te dijo, Rosario?".

"Pa ser franca, no me dijo éta boca es mía".

"¿Vo le compráte los plátano?".

"Lo que sentí jué un piquiña en er cuerpo. Se los compré".

"Y…".

"No fue más".

"¿No más?".

"No más".

He ahí todo cuanto la propia Rosario contaba. El resto de la historia era el tole-tole que andaba de boca en boca. Lo que era su barriga grande sí la tenía y desde hacía años.

Tuve, pues, del Baudó, de su gente, una primera idea terrorífica.

Un sábado, día de mercado, vino del Baudó un curandero reputado. Ese sí era el manda-callar. No había dolencia que le resistiera; hasta muertos había resucitado. No era para menos, tratándose de un curandero originario del Baudó, región apartada, detrás de varios ríos, una cordillera, quince días de viaje.

Desde temprano, hoy sábado, digo, sentado en una silla de palo, estoy listo esperando al curandero Amadeo Rodríguez, convencido de que inmediatamente me hará caminar. Con la nochecita llega: bajito de estatura, descalzo, el color de su piel tirando a mulato o más bien a cobrizo de indio; viste camisa de color y pantalón de dril blanco, limpios; sombrero de paja, no viejo, en cambio sí estropeado por el sol y la lluvia. Don Amadeo se me acerca, paso a paso. Su cuerpo parece no moverse. Me mira de arriba a abajo sin distraerse. Me toca las piernas, me las rasguña; al sentir el pellizco, reacciono tratando de atajarlo.

Dice:

"De sentirlo, el muchacho lo siente el aruñazo… Ahora, préstame una aguja, señora Madda, y tráigame un tizón de candela".

Me quedé seco, aguardando la aguja y el tizón.

Ya todo listo, don Amadeo, quema la punta de la aguja y me chuza los muslos, las rodillas, los pies. A cada pinchazo, brinco y trato de agarrarle la mano. Entonces, me alza en peso para ponerme de pies. No puedo.

Dictamina:

"Lo que le juarta al muchacho é juerza en las zanquitas… Señora: úntele manteca e lagarto y a como se la vaya untando lo va sobando. Verá que no demora pa caminá. Si no camina con eso, no camina nunca".

Mi mamá y mi papá se miran, sonrientes, satisfechos.

"¿Cómo hacemo, don, pa la manteca de lagarto?" —pregunta mamá—.

"Yo mismo se la propolciono. No le vale mucho".

¡Manteca de lagarto! ¡De qué diablos sería que me iban a empantanar mi cuerpo! ¿Lagartijas no eran esos bichos que se mantenían detrás de la casa y que cambiaban de color?

El lagarto tal vez era peor. Ese bálsamo, a pesar de su perfume ya me tenía cansado. Y con la tal manteca de lagarto ya me sentía oliendo a perro o a quién sabe qué. Bueno, era por mi bien. Nunca me quejaba. Yo quería caminar. Podría caminar, correr, jugar en las calles nadando con la lluvia e ir al río los días de sol.

Mi mamá me miró llena de confianza. Su influjo era contagioso. Bastaba que ella se propusiera algo y el ambiente vibraba preparándose para contribuir a la realización de aquello. Comprendí: debía aceptar lo que mi mamá aceptaba. Su fuerza de convicción y la capacidad de transmitirla eran tales que yo no podía, ni nadie, quizá, escapar a los designios de su sana ambición.

Y fue unta que unta, soba que soba; dele que dele con esa bendita manteca de lagarto. A medida que discurrían las semanas yo me iba sintiendo mejor, lo cual se manifestaba en mis intentos por sentarme. Entonces, mi mamá me enroscaba bien las piernas para que cupiera dentro de una taza; una vez metido allí me cuñaba la espalda y los costados con cojines, de suerte que pudiera mantenerme sentado, derecho, y recostaba la taza contra la pared, no fuera a dar la carambola. De vez en cuando me sacaba, tratando de pararme. La esperanza de verme hacer un penino mantenía repletos de curiosidad a todos los de la casa, anhelantes de ver llegar el día milagroso. Mi hermanita Escila, dos años menor que yo, hecha un gigante de mujer en comparación conmigo. Elba Octavina podía alzarme, me sacaba a jugar a la calle, frente a la casa. Me rodeaban amiguitos de mi edad, quienes, en mi concepto, volaban.

Jugar, para los niños de mi pueblo, era correr, gritar, reír, entrenarse en lucha libre, tirar piedras a los pajaritos, marranos, vacas, perros, gatos, gallinas, a las frutas de los árboles, nadar en el río o bajo un aguacero torrencial descuajado en medio del calor tropical.

Cuando los otros chicos se dispersaban, atraídos por cualquier bagatela, pues, podían vagar libres con sus pies, yo me divertía solo, contemplando mi mundo: la iglesia, su veleta que daba vueltas con el viento; las mismas tres vacas flacuchentas que atravesaban la plazoleta sin gente; las casas, las puertas entornadas; el río claro; la luz del sol creando los dibujos que yo deseaba para identificarlos con las sombras de las cosas; los techos humeantes. A menudo, mi papá venía hacia mí, me proyectaba al aire y me recibía en sus brazos; sensación de júbilo; yo reía mi papá también; tenía yo la impresión de ser yo mismo quien ejecutaba el acto de lanzarme al espacio, libre.

Enseguida, mano a la manteca de lagarto y sobe que sobe, unte que unte, mi mamá, mi papá, mi hermana Ernestina, mi hermanita

Elba Octavina. Para ellos el oficio principal se resumía en una consagración absoluta en mi persona.

Un día, mi mamá me dejó bien acomodadito dentro de la taza, jugando con un barquito de papel, cuando a su espalda oyó un golpe y un chirrido. ¿Qué ve? A mí, boca-abajo, en el tablado, removiéndome, la taza en el patio de los infiernos, los cojines regados. Al pasarle el susto y constatar que no me había estropeado ni reventado la cara, mi mamá adivinó el misterio: yo había querido salirme del cesto. Resolvió sentarme. Me senté. Quedé un trisito ladeado, apoyado en mis propias manos aferradas al suelo.

"Venancio: el muchachito se sentó" —le comunicó a mi papá—.

Al día siguiente les dio por pararme. Imposible sostenerme. Mi papá permaneció un rato observándome: se me había encogido la pierna derecha, doblada en la rodilla, el pie bailando; atrofiados los músculos, estaba delgadita, semejante al brazo de un niño menor que yo. En cambio, la izquierda sí me quedó recta, pero el pie torcido, la planta mirando ligeramente hacia afuera, de suerte que puesto en tierra la piel del tobillo interno rozaba contra el suelo; un poco menos flaca que la derecha, los músculos también habían sufrido; la rodilla se me echaba demasiado hacia atrás. Una nalga más gorda que la otra. A ese estado me había reducido la fiebre-mala: no caminaría.

Y fue así como empecé a sentir el aguijón de ansiar ir al río, a la plazoleta del pueblo, en tropel, a medir las calles de Cértegui, a visitar las casas una por una. Hasta ese marco se ampliaba mi ambición de andar.

La lucha por salvarme la vida, seguida de la urgencia de hacerme caminar, había sido absorbente: mis padres ya le pusieron más cuidado al fenómeno de la secada de las piernas. Convocaron a Licosiome, Juan D., tía Felisa.

"No tiene importancia" conceptúa Licosiome. "El muchacho no se ha agravado. Es ni más ni menos que un resultado de la enfermedad".

Se acerca a mí, me agarra las piernas, me las dobla, me las estira bruscamente, me retuerce los pies.

Yo no me quejaba, ni intentaba impedir su acción.

Licosiome concluye: "No le duele nada al niño. Ya está fuera de peligro y se quedará inválido".

Interviene Juan D. Ramírez: "Con su peldón, Liborio, no estoy de acuerdo con usté porque ahora sí es que hay que ponéle cuidao otra vé. Ar muchachito se le tan secando las patica, eso sinifica que la enfermerá le va a subí para arriba: le sube de la centura y entonce le ataca er cuerpo, er corazón y er celebro… ¿Eh?… ¡Póngame er trompo en la uña!".

Abismado, Liborio Cossio M., abre la boca; pero la vuelve a cerrar. Echa a Juan Domingo una ojeada por encima de los aros de sus gafas como quien exclama: "¡Qué descaro!". Guarda silencio haciendo esfuerzos para no alborotar una pelea. Al fin, no se aguanta:

"Escuchame, Juan Domingo, hermano: yo siempre he dicho que vos sos muy atrevido. ¿Con qué autoridad te atrevés vos a soltar esas opiniones?".

Dicho lo cual se puso a reír, prodigando a Juan Domingo unas palmaditas cariñosas en los hombros.

Oídas las palabras de Juan D. Ramírez, a mi mamá se le había cortado la respiración; sin embargo, el tono suave, pero terminante de Licosiome, acababa, en cierto modo, de consolarla.

Tía Felisa expresó su punto de vista:

"Yo tengo para mi entendé, ya que yo no tengo la enteligencia de usteden…, que la enjuermerá se acabó. No le deben seguí untando esa manteca e lagalto, qu'es lo que le ta secando las pielna y día por día lo va derrengando. No é que no le haga provecho; pero de otro lado, é dañina".

A Juan Domingo no le había caído bien la chanza de Licosiome. Testarudo, buscaba la contraria, a todo trance. No quiso dejarse apabullar:

"Lo que yo digo, don Liborio, lo repito, es positivo. Ar muchacho ya lo llevaron a Andagoya. Lo trató jue un dotor y no un tegua. ¿No é así?".

Hizo hincapié en el "¿no es así?", clavándole los ojos en la mismísima cara a Licosiome, queriendo significar que este no era doctor.

"Eso ya es harina de otro costal" asintió Licosiome, simulando un tono ecuánime. "Sin embargo, no voy a entablar polémica con vos" agregó indignado. "Yo le aconsejo la manteca e tigre concluyó tía Felisa y prosiguió: ¿usteden no tienen, pué, Venancio, unos pariente allá en er río San Paulo? Con ellos la consiguen fáci. Allá queda tuavía mucho animal. Ellos se la mandan su manteca e tigre, vea ve, Venancio…".

EL AMULETO

Suspendieron los sobijos con manteca de lagarto y escribieron una boleta a nuestros parientes del río San Pablo.

El sábado siguiente desembarcaron dos jóvenes de pantalones cortos; uno con camisa amarilla, la del otro rosada; muy bien lavada la ropa, pero sin aplanchar. En su comportamiento se notaba un marcado sentido de obediencia, de solidaridad, de humildad, hasta el punto de parecer intimidados. Tan pronto como pisaron el umbral de la puerta y vieron a mi papá y a mi mamá se arrodillaron:

"Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento…" —musitaron ambos, a la vez—. "Bendito y alabado sea para siempre" —contestó mi mamá echándoles la bendición—. "Levántense, no más, muchachos" —les ordenó, cariñoso, mi papá—.

"Buenoj día, tío Enancio, buenoj día, tía Mandalena" —saludaron los dos, en coro—.

"Buenos días, Manuel Dionisio, buenos días, José Ángel. ¿Cómo están las gentes abajo, en Boca-e-Cértegui?".

"Regularcito, tío Enancio" —respondieron—.

"Le mandan mucha salures; tienen que sembrá un maíz, por eso no vinieron, cuando tengan un lugacito vienen a ve ar primo" —avisaron—.

Ya nosotros nos habíamos desayunado. Serían pasadas las ocho de la mañana. A juzgar por la hora de llegada, en relación con el trayecto, los jóvenes estaban en ayunas. Les prepararon lo conveniente.

"Aquí le trajimo, pué, tío Venancio, su encalgo, la manteca de tigre" —anunció Manuel Dionisio y sacó de un canasto una botella de grasa de jaguar—.

"¿Dónde tá er primo enfelmo?" —pregunta José Ángel y prosigue—:

"Fue que le trajimo también una cabalonga y se la vamo a poné ahora mismo pa el mal ojo. Allá abajo hay un comentario, que fue que lo ojiaron polque taba muy bonito. La cabalonga ya viene lista der Baudó".

"Póngale, pues, su cabalonga" —autorizó mi papá—.

Una pepa dura, negra, irrompible, alargada, con dos capuchoncitos de oro, provistos de eslabones, a través de los cuales pasaba un hilo resistente, que servía de collar, mientras la cabalonga reposaba sobre el pecho o en la espalda para atraer las miradas. José Ángel me la puso: intrigado, empecé a manosear mi joya.

"Vengan a desayunar" —los invitó mi mamá—.

Los dos jóvenes rodearon a mi papá y a mi mamá. Durante unos segundos, miraron desconfiados a todas partes.

José Ángel, quien parecía ser el mayor, dijo:

"Oiga, tío Enancio, oiga tía Mandalena: mandaron a decí los viejo que les avisen sinceramente quién es la pelsona que usteden saben aquí que tiene mal ojo; que ellos le van a poné la contra y van a dejá ciego a ese mal-parido".

"No hablen así, no, muchachos" —exclamó, aterrada, persignándose, mi mamá—. "Dios está arriba" —concluyó—.

"No, tía, no tema; esas infusticia hay que cobralas aquí mesmo, ¿ta uyendo?… Dio no se mete en eso, tía" —explicó José Ángel—.

Mi papá no dijo ni sí, ni no. Luego, les hizo esta pregunta:

"¿Ya ustedes tenían en la casa manteca de tigre?".

"No, tío…" —respondió Manuel Dionisio—.

"Desayunen, pué" —dijo mi mamá—.

José Ángel tomó la palabra:

"Mi gente: cuando llegó la calta suya, tío Venancio, ahí mesmito nosotro loj muchacho loj tiramo ar monte. Eramo cinco. Loj juimo pal lao e Paimaró. Nosotro ya teníamo el indicio: úrtimamente en er punto se habían veniro desapareciendo unos marrano; a nosotro también se nos habían cogiro uno. Robo no era polque cuando é robo se sabe. Cuando loj metimo ar monte, nosotro llevábamos su plátano y su panela, jóforo y un cardero; no sabíamo hasta cuándo íbamo a pelmanecé en esa cacería. Con la taldecita los topamo una guagua. ¿Tigre? Nada que te veo. Esa noche, en la rái de un argarrobo prendimo su jogón y hicimo un cardo de guagua…, tío Venancio, tía Mandalena, que…, ¡ay!… Yo se lo digo a usté, cuando los bebimo esa sustancia comenzamo a surá, mi gente… En la escurirá esa hoguera alumbraba como luz eléctrica, así que si los cogía un sueño pesao no había alimaña que se acercara. Ar día siguiente le vimo er rastro. Y a los tres día di andá pu allá nos topamo con el hombre. Fue po la mañana. A la obrilla de una quebradita cristalina lo vimo sentao, lambiéndose los bigote, muy sabroso. Y a machete lo matamo. Taba bonito el alimal, tío Venancio… ¡Oiga!… Ese coló de las mancha parecían mota de telciopelo, unas grandota negras y otras chiquita como la niña del ojo, y todo ese pelito bien lisito, que lo tocaba uno y no lo sentía con la ñema del dedo, en vece brillaba como plátano maruro-pintón asándose en el rescoldo, en vece amarillo como cáscara e mango… Allá abajo en San Pablo tenemo er cuero secando ar sol pa gualdalo de recueldo…".

Al bálsamo, a la manteca de lagarto, siguió la grasa de jaguar. El almizcle se me pegaba al cuerpo; no se me desprendía ese insoportable hedor a meado viejo, reseco, de la tal manteca de tigre.

"Cuando alguno sufra de almorrana también se aconseja la manteca e tigre, untándola en la nalga, aplicando el sobijo de abajo para arriba", última recomendación de José Ángel, de parte de sus mayores de San Pablo.

No sentía dolor alguno, ni me subía fiebre; por ese lado, me hallaba bien de salud. ¿En cuanto a locomoción? Estático.

Mi vida sería así, me fui dando perfecta cuenta de eso. Sin embargo, me inquietaba saber si, sí o no, haríamos la visita al Señor Ecce Homo en Raspadura. Yo pensaba que, al fin y al cabo, no faltaba sino aquello para que yo pudiera caminar. La mayor parte del tiempo, es cierto, olvidaba mi situación porque en realidad me iba acostumbran-

do a que mi vida sería esa. A veces se me hacían los días largos, la noche corta; cuando no, las noches larguísimas y los días interminables. Mi papá y mi mamá, a menudo, hablaban y hablaban de Raspadura. ¿De qué dependería tanta demora?

EL DÍA DE VUELTA*

Alfredo Vanín

"El propio moro se ha hecho a la mar,
y viene aquí a Chipre, con mando absoluto."
Shakespeare, *Otelo*

1

El Castigo era ligero como una hoja seca en el agua, pero poderoso cuando abatía las corrientes y las olas, siempre dispuesto a obedecerle a su capitán que se negó a virar el rumbo cuando la vida de ambos comenzó a irse a pique. Juntos habían navegado *las mares* de esa costa lluviosa y tenían más de un secreto para contarles a los hombres y mujeres que miraban desde los muelles arrimar a la pequeña nave y desembarcar a su tripulación con historias de correrías y contrabandos, de tempestades súbitas o mañanas sin viento que se prolongaban a veces tantos días como botellas de licor hubiese en las estanterías de las menguadas tiendas. A menudo el capitán iba adelante, con su renguera apenas notoria, y se sentaba a sotavento en la tienda de algún pueblo a reprender a sus hombres por algún motivo o a entusiasmarlos con el largo viaje que les esperaba.

Para los habitantes de esas largas orillas, donde los moluscos menstruaban y nadie había olvidado el último maremoto ni la última guerra doméstica, la de *El Castigo* era una tripulación de condenados felices que bien podían desgarrar los cielos toda una noche con una canción desafinada o entregarse a la más brutal de las reyertas en las

* Vanín, Alfredo 2012 *El día de vuelta* (Cali: Imprenta Departamental del Valle del Cauca) pp. 11-29.

que el capitán siempre hacía relucir su arma, una barbera de cuidadoso filo, cuando la ocasión se ponía turbia. Salvo Pedro Nazareno, que abominaba las refriegas, los musculosos marineros sabían cuándo entrar en combate. "Un mal arreglo siempre es mejor que un buen pleito", decía el fortachón Nazareno para bajar los ánimos y alejar sin riesgo a los contendientes de turno.

Para muchos, el capitán era capaz de volverse invisible con su barco. Tenía un tatuaje en el hombro izquierdo que le había hecho algún brujo, decían. No por algo había dejado con un palmo de narices y con el mástil roto al velero *Malpelo,* de Estancos y Aduanas, que lo había perseguido en aguas colombianas por el cargamento que traía desde Panamá, pregonado como uno de los más grandes de los que el capitán había guardado jamás en su balandra.

—¡Detengan ese cochino barco y déjennos registrar su bodega! —le gritó el capitán del barco aduanero, con una bocina de latón en la boca.

—¡Deténgalo si puede! —contestó el capitán Pandales haciendo bocina con sus manos.

Era una apuesta insensata. El *Malpelo,* de dos palos, estaba ya encima de la balandra; desde la proa del buque aduanero se podía brincar a la popa de *El Castigo* sin riesgo de caer a las aguas saladas, a menos que por falta de habilidad o suerte el osado marinero se partiera una pierna al caer sobre las duras tablas. Pero el capitán Pandales resistía, harto le había costado la mercancía que llevaba: lozas, paños de buena ley y vinos, preferidos por los europeos que tenían ya hijos y seguían añorando la tierra lejana, abandonada por la riqueza que encontraron en las orillas florecientes de este lado.

—¡Deténgase en nombre del Gobierno y de Dios!

La orden fue peor para un hombre como el capitán Pandales que tenía fama de rebelde y descreído. "Creo en mi barco y en mis manos, y a veces más en mi barbera", solía decir con los ojos zarcos puestos en el horizonte, más allá de los miserables asedios cotidianos que le tocaba padecer en tierra.

Los marineros seguían con atención los acontecimientos, dos desde los aparejos y el veterano Pedro Nazareno desde el pequeño puente en popa, todos listos para virar cuando el capitán lo ordenara con su voz de trueno.

Pero no les ordenó lo que esperaban. Le pidió al mocetón Antero Castro el *Winchester* de un solo tiro que guardaba engrasado en su litera. Pedro Nazareno, el mayor de los marineros y el único que se atrevía a reconvenido cuando la insensatez pasaba de la raya, le pidió que no iniciara esa batalla perdida, considerando las armas que habría en el *Malpelo,* capaces de perforarles el cuero a todos los allí presentes en

un abrir y cerrar de ojos, si no era que usaban el cañón que portaban como advertencia para los levantiscos y como arma letal contra los barcos que desobedecían una orden del señor Gobierno.

—Las batallas se ganan o se pierden —le respondió el capitán—. Prefiero irme con buque y todo al fondo de estas aguas que pasar el resto de mi vida en una mazmorra. El que lo desee puede entregarse, para eso está el agua calma que lava cualquier cobardía.

Oculto tras la casamata del puente —una pequeña estructura poco usual en los barcos de ese tipo—, el capitán tuvo de nuevo suerte y puntería. Los tripulantes del *Malpelo* no habían sentido la necesidad —y ahora no tenían el tiempo suficiente— de alistar sus armas, cuando una detonación de los demonios estrelló una bala contra la cruceta del palo mayor, a la que destrozó con algunos aparejos, obligando a los tripulantes a ponerse a salvo porque en principio creyeron que el barco se estaba destruyendo a consecuencias de una centella en medio de la calma.

El Castigo huyó a todo trapo, se escabulló por una de las tantas desembocaduras del río que primero tuvo a mano no sin antes recibir varios disparos en el casco y en el puente, que no le hicieron daño, debido a la distancia, y porque la bala del cañón pasó rozándole la popa, cuando ellos doblaban la punta de la boca de Charambirá.

La tripulación de *El Castigo* se llenó de un alboroto que se traducía en preocupaciones futuras: la persecución sería inevitable. En efecto, dos días después, cuando el barco de la Aduana reparó sus daños, recorrió algunos caños, esperó en las bocas, sin adentrarse por los enrevesados esteros por donde había penetrado la balandra, con su comandante decidido a enviar al fondo del mar a todos los desalmados tripulantes —vivos o muertos— con barco y todo. Conocedores de la hazaña, hombres y mujeres mintieron sobre la ruta que tomaba cada día *El Castigo*. "¿Vieron pasar por aquí esa balandra de los mil demonios?", preguntaban los marineros del Gobierno, gente de montaña y de valles que conocieron el mar por primera vez cuando les entregaron un papel sellado con la orden de presentarse en un pequeño puerto del que apenas habían oído hablar en su vida. "Hoy no hemos visto ni siquiera a la madre de nosotros", respondían los pescadores con insolencia cimarrona desde sus embarcaciones diminutas. "¿Han visto esa balandra enemiga?", preguntaban en otra playa. "Por aquí pasó como alma que llevaba el diablo, pero no sabemos para dónde iba, si llevaba sal o si llevaba piedras", contestaban desde las playas los nativos que se aproximaban a la orilla con los pies descalzos ante el llamado afanoso del *Malpelo,* altivos pero siempre temerosos de alguna retaliación, después de una guerra que había traído gentes de todos los bandos a pelear o a esconderse en esas orillas, hacía más de treinta años.

Guiado por pescadores, *El Castigo* se resguardaba en caños de agua impenetrables; rodaba de sur a norte y luego retrocedía, en un juego a las escondidas que traía sin alma a los perseguidores y sin resuello a los perseguidos. Pasaron a otro río más al sur, y anclaron frente a poblados indígenas donde recordaban el parentesco del capitán por la vía de su abuela Herminia Ismare que se haría unido con el *libre* Antón Pandales cuando él vino en busca de curaciones para su asma con el jaibaná, hermano de Herminia, que lo curó para siempre. Nadie supo qué tanto habían hablado, pero cuando él estuvo a punto de partir, ella abordó la canoa de rancho alto y huyó de la tribu para seguirlo a los placeres mineros de Santa María de las Barbacoas, donde tuvieron un hijo que alcanzarían a conocer con mujer de asiento antes de morir en medio de los recelos y malos comentarios que despertó siempre la unión de dos vertientes de pueblos que habían compartido el territorio y sus secretos y se habían apoyado y rechazado a la vez según los tiempos.

Otras veces dejaban abandonada la balandra en un manglar frondoso donde el agua se secaba por completo con el reflujo y dormían en la cabaña de algún cazador solitario que los entretenía con historias del diluvio y un guarapo tan fuerte que bien habría podido usarse para indigestar caimanes o para mantener encendidos los mechones de las luces de navegación.

Una noche de cerrada menguante salieron furtivamente a la mar, con los mechones apagados, derivaron hacia el sur y al día siguiente soportaron una tempestad pavorosa que hizo encallar la balandra contra un caserío de gente que cultivaba peces en grandes encierros de fibra de palma. Enfurecido, el capitán tomó la decisión de borrar el nombre de su barco, "para dormir en paz y para que el ánimo descanse como ordena la vida", aun sabiendo que su balandra se distinguiría entre las pocas que todavía surcaban la Mar del Sur con una sola vela y varios foques.

Pero luego de su atolondrada decisión se sintió desgraciado: por culpa de los hideputas del Gobierno se había convertido en un paria, en un sin nombre, en un don nadie. Durante noches interminables hizo sentar a sus marineros, a la luz de las estrellas si el cielo estaba despejado, o con la mínima luz de un mechón para mirarse las caras y saber dónde estaba el cubo de aguardiente con el que brindaban por la desgracia que había caído sobre sus vidas. Ordenó al músico de turno, Marcos Ayoví —porque siempre iba un guitarrista a bordo—, que hiciera sonar esa guitarra con los toques más alegres de su repertorio pero no se olvidara de cantar esa canción ecuatoriana que hablaba de la rosa de los vientos y de un barco fantasma que no podía anclar en puerto, porque de lo contrario lo arrojaría a las aguas o él mismo aumentaría su rencor y se lanzaría a las fauces de un lagarto.

—Se morirá el caimán —le dijo *sotto voce* Pedro Nazareno a Antero Castro. Los ojos del capitán brillaron en la oscuridad. Había escuchado las palabras de su más antiguo marinero, pero se contuvo, el momento no estaba para broncas desatinadas entre ellos, con semejantes enemigos rondándolos: la autoridad, las noches demasiado oscuras, y sobre todo el anonimato.

El segundo día de mayo, marcado por una lluvia sin respiro, dejó de golpearse la cabeza contra la litera y juró acabar para siempre con su vida de contrabandista. Se entregaría en el puerto de San Andrés de Tumaco, pueblo formado por tres islas, porque él no había nacido para ser un hombre fugitivo en un barco sin nombre, lo juraba por sus difuntos padres y abuelos. Salió a cubierta con las huellas de las malas noches en el rostro. "¡Palabra de marinero!", gritó a todo pulmón contra la mañana que parecía ser la primera del mundo y, como en los mejores tiempos, ordenó tensar la vela y navegar sin descanso desde Punta del Coco hasta los morros del sur, donde había comenzado su vida y donde esperaba que acabara, si los maleantes de este mundo no decidían otra cosa.

Desembarcó solo, caminó el corto trecho del muelle sobre las tablas carcomidas y se detuvo frente a la oficina de Estancos y Aduanas para decirles a los espantados funcionarios que hicieran con él lo que se les viniera en gana pero por nada del mundo lo condenaran a vivir en un barco fantasma. Prometía no volver a contrabandear en su vida, así tuviera que mendigar un flete o dedicar su barco a la pesca en mar abierto; doblegaría su orgullo para no tener que disparar otra vez contra un bien del Gobierno, con peligro de herir gravemente a un funcionario y ser condenado a cadena perpetua o muerto en un cruce de disparos, pregonado en los bandos como reo y declarado un facineroso hasta la quinta generación que llevaría el estigma marcado en la frente. Y no era esa la herencia que él quería dejarle a ninguno de los que llevara su apellido en esas tierras que limitaban al otro lado del mar con el Japón y al sur con los nidos de las ballenas y los fuegos interminables de La Patagonia.

2

Lo consideraron un prisionero peligroso, al que solo liberaron tan pronto como llegó la respuesta de la lejana y flamante capital de la República. El capitán tenía fama de pendenciero y brujo, capaz de fugarse en un parpadeo por entremedio de una nutrida tropa, por eso sus guardianes no osaron trasladarlo a la cárcel del pueblo. Y a la vez temían que una horda de demonios se aposentara en el calabozo donde el capitán respiraba su rabia y se negaba a veces a comer por la humillación que padecía, algo para lo cual no había nacido, la misma que había sufrido

injustamente su padre por culpa de sus protestas y alianzas con los más sufridos en Santa María del Puerto de las Barbacoas, de donde salió cuando su vida peligraba por decisión de los clérigos y mineros de mayor poder que el de un artesano sin valía, allí donde en otro siglo los clérigos habían quemado las marimbas con el pretexto de los escándalos y libidinosidades de hombres y mujeres que escandalizaban al Señor, que eran construidas de nuevo tan pronto como los sacerdotes daban la vuelta, y hasta componían coplas burlescas que decían en buena forma la imposibilidad de acabar con sus largas bambuquiadas.

Quince días después, cuando llegó el telegrama de la jefatura de Santafé de Bogotá que ordenaba liberarlo, dada la palabra empeñada, no se supo quién estaba más alegre, si los guardianes o el capitán prisionero en la improvisada cárcel. A cambio el capitán cumpliría su promesa de no regresar a las malas andanzas y pagaría cien pesos por los daños ocasionados a la nave del Gobierno. El capitán fue a la bahía, llamó a gritos a la tripulación para que le enviaran el bote y sin dar explicaciones descendió a su litera por la escalerilla del puente. Los tripulantes regresaron con él a la Aduana y lo vieron pagar la multa, entregar el fusil y firmar innumerables papeles, todo con una sola frase: "Al buen pagador no le duelen prendas". Era para verlo y no creerlo, dirían siempre los tripulantes cuando recordaran el incidente, con un capitán paciente ante los sarcasmos de los empleados oficiales que aprovecharon para zaherirlo.

—Veremos si cumples tu palabra, zambo —le dijo el comandante serrano con una recia palmada en el hombro—.

—Si encuentran otra balandra en alguna mala maniobra no será la mía —respondió el capitán—; mi palabra es sagrada y así como ahora me convierto en un ciudadano de ley, ustedes también deberán respetarme —concluyó—. Fijó la mirada hacia el final del muelle y dio comienzo a sus viajes más cotidianos, pero de todos modos a las aguas y abismos de una mar que jamás se dejaba conocer del todo, cambiante como las mujeres y la Luna.

Y de nuevo, con las aguas despejadas, los tripulantes de *El Castigo* se retiraron al pueblo de Salahonda de la Isla del Gallo, estamparon otra vez el nombre en letras rojas sobre el casco negro y calafatearon las heridas producidas por las ramas de los árboles en los escondites y por las armas de los tripulantes del *Malpelo* en la huida. *El Castigo* volvió a navegar libre y sin temores, con una tripulación que esta vez consumió grandes tragos de aguardiente, no por nostalgia sino en nombre de las alegrías reprimidas; entonaron canciones con el acompañamiento de la guitarra de Marcos Ayoví y devoraron peces sierras agarrados en las cercanías de Gorgona con los sedales que siempre llevaban a bordo. Hubo también carnes de monte compradas en los

mercados orilleros antes de comenzar su nueva vida, que por cierto, sin advertirlo el capitán, había comenzado muy cerca de la casa en la que viviría años después Ofelia Mina.

3

Exultante, con la euforia que no le cabía en el cuerpo, el capitán decidió, en mala hora, el día del solsticio de verano, poner la proa hacia la desembocadura de Los Brazos del río Xaija, río abajo de los antiguos lugares de minerías y palenques, porque había escuchado hablar de un ingenioso hombre nacido en el pueblo ilustre de la Villa de Guapi que había creado un aserradero moderno y había mandado a construir un buque movido por motores en los astilleros del Ecuador, de acuerdo con los nuevos tiempos, que por cierto tenían sin cuidado al capitán Josué Pandales mientras su barco anduviera derecho, tan derecho como se podía, limpio de mugre y de conchuelas en su casco, porque esa era su ley a bordo y la acataba el marinero que pisaba su cubierta o debía perderse de su vista y asentar sus posaderas en otro barco.

El capitán y el patrón del aserradero se conocían. El industrial era hijo del interiorano Ferdinando Palacios y de la ribereña Lina Ibarbo, un matrimonio al que nadie se opuso porque el hombre vivía solo por esas orillas, a las que había llegado desde un pueblo llamado Chinchiná vendiendo baratijas y libros antiguos que narraban las guerras de un tal Carlomagno *(Carlomano* lo llamarían los anónimos artistas del verso ribereño) y los sufrimientos de una tal Floripe, historias que los hombres se aprendían de memoria y devolvían en fluidas décimas o romances del más fino galanteo.

Fue por eso que quienes habían perdido la esperanza de conocer al capitán Pandales lo verían por primera vez bajo el sol de los últimos días de junio con el cuerpo encorvado sobre la borda, midiendo con una pesada piedra atada a una cuerda la hondura del canal de entrada a ese río por el que había navegado solo una vez.

De su tripulación se supo demasiado: que los hombres se hallaban regocijados por haber escapado de la persecución de la Aduana desde aguas panameñas, gracias al tiro de fusil que había derribado el mástil del *Malpelo,* y aunque los habían encarcelado bajo fuerte custodia, el capitán, su tripulación y su barco habían desaparecido una noche y luego las autoridades habían tenido que firmar un armisticio con el capitán, digno heredero de su padre Ángel Pandales, otro que no se paraba en pequeñeces para enfrentarse a la justicia.

Ninguna mañana volvería a ser igual en Los Brazos desde entonces. Los madrugadores del delta divisaron el casco negro, recién pintado, con su nombre en los costados de la proa e incluso en la popa, con la vela hinchada por el viento tempranero que impulsaba ese bar-

co hacia el aserradero donde no debió llegar jamás, "porque fue mi ruina, la de todos", como dijo una vez Ofelia Mina, todavía joven ante alguna amiga en su casa de la Calle de los Crespones, desde donde se divisaba el nuevo edificio de la Aduana, y lo repetiría siempre ante el flamante marinero mercante que años después heredaría su casa y le tocaría enfrentarse a los nuevos tiempos, tiempos que hirieron a la hermana, a la amiga, casi la madre del navegante de los tantos mares que no pudo conocer su lejano mentor.

El capitán llegó derecho al aserradero. Se deslumbró ante la alta ramada con un motor atronador y una sierra circular que partía troncos de árboles como si se tratara de un juego. Regresó sobre sus pasos a la entrada del primer piso de la alta casa, donde leyó: *Aserradero San Antonio*. Entró decidido, golpeó el suelo con sus botas de cuero y obligó al patrón del aserradero a levantar los ojos del documento que leía para encontrarse con la visita inesperada de Pandales a un sitio donde muy pocas cosas ocurrían, salvo los estrépitos de los animales salvajes cuando trasegaban en una noche oscura el pequeño poblado, o las celebraciones de la gente que no guardaba energías cuando se trataba de festejar un santo o un nacimiento, o despedir a un muerto.

—Es una alegría verlo, don Fernando, a usted, el dueño de un aserradero moderno, envidia de los espantapájaros que todavía cortan madera con sierras de mano y no producen más que una carga para una canoa mal plantada.

—Muchos años sin verlo, capitán. ¿A qué debo su honrosa visita? —dijo Fernando Palacios con una voz que intentaba mermar el ímpetu del otro.

—Los negocios, señor Palacios. Las noticias de este aserradero me alcanzaron muy lejos, y aquí estoy a su disposición.

Fernando (de quien decían que había corregido el nombre de su padre) era mayor que el capitán y sus recelos lo hicieron vacilar lo suficiente como para que el capitán ganara un poco de osadía. La última vez se habían encontrado en la Villa de la Concepción de Guapi en medio de la algazara de la fiesta patronal, y el ahora dueño del aserradero le había ofrecido un trago que el capitán aceptó de buena gana, pero se alejó de él y sus amigos cuando le gritaron un viva al partido en el poder, "el ganador de las guerras pasadas y futuras". "Entregaron a Panamá, partida de infelices", dijo para sus adentros el capitán mientras se alejaba.

El patrón del aserradero aceptó la mano extendida del capitán, no sin antes lanzarle otra mirada escrutadora, sin invitarle a ocupar la silla sobre cuyo respaldo el capitán apoyaba sus manos.

—He dejado de contrabandear, señor Palacios, y un embarque de madera no me cae mal por estos tiempos sin provecho para una balandra que da de comer a varias familias.

El olor a madera fresca se juntaba ahora con el olor a tinta de la oficina y el de la colonia que usaba el maderero. El almanaque de una conocida marca de cigarrillos nacionales mostraba un lomo de hojas con letras negras y rojas, día a día, y la silueta de un indígena del país del norte. *Romance ecuestre,* rezaba la leyenda al pie de la estampa de un hombre y una mujer jóvenes, rubia ella, pelirrojo él, que de pie se miraban sonrientes y sostenía cada uno las riendas de un caballo.

—Llega a tiempo, capitán —dijo sin mayor entusiasmo el hombre de piel curtida y el cabello crespo, negro y brillante—. Ahora mismo tengo un cargamento y todavía no he contratado el embarque.

—Lo tomo, señor. Un barco fondeado no produce flete y hacienda que no da de comer a su dueño no vale un higo, como decía el señor hidalgo.

El empresario sabía de las predilecciones literarias del capitán y no quiso entrar en mayores honduras con alguien que leía y releía las aventuras del disparatado manchego.

—¿Pasó por el pueblo, capitán? ¿Escuchó las noticias de la política? Parece, querido capitán, que volveremos al poder y vamos a seguir en él durante muchos años.

El maderero había hablado sin mayor entusiasmo porque no quería discusiones de fondo con el hombre que parecía mirar siempre hacia el lado contrario y nadar contra todas las corrientes. Para que el capitán no se sintiera obligado a responderle le preguntó si se había entrevistado con su mujer Elena Valbuena, mujer interiorana que venía a veces al aserradero; él iba a buscarla cuando se le antojaba o los negocios lo obligaban.

—No, señor Palacios —dijo el capitán—. No tuve el placer de saludar a su dama porque no pude arrimar a la Villa de Guapi —y recordó que allá tenía amigos: Lavinia Beltrán y su marido Máximo, dueño de dos manos enormes, capaces de fracturar la mano del otro en un saludo; Pancho Góngora, medio ciego entre las estatuas que guardaba porque no cabían en la iglesia; Anselmo Ayoví, un comerciante viajero retirado, padre de Marcos, su marinero, y Pablo Paredes, el armador de *La Velona,* competidora de *El Castigo* en otras épocas.

—Ese pueblo prospera —dijo Fernando Palacios, como si el otro no existiera—, los curas le han dado una nueva cara. Mire nada más cómo se educan los muchachos y las muchachas que antes andaban sin ley ni Dios por las orillas. Hay ahora políticos importantes que son reconocidos en todo el país, hasta revista propia y escritores de periódicos nacionales tenemos. ¡En poco tiempo seremos tan importantes como cualquier pueblo interiorano!

Fernando conocía el resentimiento que Pandales, como su padre, profesaba a los curas y políticos. "Veleidades ateas", decía la gente,

pero lo respetaban. Y aunque habló como si su interlocutor, aunque distante, estuviera de acuerdo, porque se trataba de "civilización y progreso en tierras de indios y de negros", tal como lo pregonaban los dirigentes militares, eclesiásticos y civiles en fiestas patrias y celestiales que en labios de ellos adquirían un sentido diferente al de los celebrantes de pie en tierra y vestidos de crudo, era de todos modos una invitación que le enviaba a adherirse a causas más patrióticas, ahora que andaba con el rumbo perdido en esa orilla. Pero el capitán apenas esbozó un "¡claro!", que dio a entender lo enredado de esos términos para un viajero como él, nómada sin dios, un hombre que forjaba sus leyes sobre la tierra y no dependía de las del más allá para él desconocido.

—Solo entiendo de barcos y de mareas —se quejó el capitán y Fernando Palacios sonrió por lo bajo, con ironía y a la vez con algo de rencor hacia ese hombre que no se doblegaba ni porque anduviera necesitado. Lo mejor era aligerar las cosas y por eso le pidió a su secretaria que hiciera venir al despachador para concertar el embarque con el capitán Pandales.

—Como usted ordene, don Fernando —le escuchó decir el capitán a ella. La vio desaparecer contra la luz de la puerta y descender los pocos escalones de la oficina hacia la calle rellena con cantoneras y aserrines producidos en el proceso de corte con las sierras importadas de Inglaterra, orgullo de los nativos que temían el poder de sus dientes en ese giro vertiginoso que a veces se trababa en los troncos de madera húmeda.

—Tiene suerte por ahora, capitán. Pero mi barco motorizado llegará en unos meses y entonces ya no tendré que depender de nadie.

—Todos dependemos siempre de alguien en este moridera llamado mundo — sonrió el capitán para suavizar una frase lanzada en la dirección precisa.

—Todos de Dios —sentenció el maderero.

—O de la suerte de cada uno —replicó el capitán.

—Lo que usted quiera, paisano —dijo el maderero con resignación, avisado, siempre de los credos torcidos del capitán de *El Castigo,* a que seguiría viendo con remordimiento desde ese momento en el que tuvo la debilidad de concederle un contrato, algo que pudo evitar solo con decirle que ya el cargamento estaba destinado a otro barco movido por una máquina a vapor o por otro que estrenaba motor de combustible líquido. Pero era cierto: el capitán siempre tenía mucha suerte.

EL TEMA DE LA IDENTIDAD CULTURAL*

Jairo Archbold Núñez

RAIZAL/CREOLE

En los últimos tiempos se ha vuelto recurrente en los trabajos académicos de investigadores provenientes del interior del país y también de nacidos en las islas, el uso del vocablo raizal. Su empleo tiene unas connotaciones muy particulares, siendo la más importante, la que surge de la disputa entre un sector de su población ancestral y el Estado. Todo esto ha conducido a un reconocimiento oficial a la diferencia de este segmento de la población isleña, a quien para efectos de esta reflexión denominaré creoles de San Andrés y Providencia o simplemente creoles. Mi apuesta por lo creole tiene en este caso, una clara intención de circunscribir el archipiélago dentro de su espacio Caribe, en unas interrelaciones y vínculos genealógicos relacionados directamente con esta insularidad.

Existen "[…] diferentes ejes o haces de relaciones sociales y espaciales en los que se amarran las identidades entre las cuales se destacan el género, la generación, la clase, la localidad, la nación, lo racial, lo étnico y lo cultural" (Restrepo, 2009a: 63) para enumerar algunas

* Archbold Núñez, Jairo 2015 "El tema de la identidad cultural" en *Archipiélago de San Andrés y Providencia. Colonialidad, gobierno, identidades* (Bogotá: Editorial HyA Impresores) pp. 111-127.

áreas en las que se encuentran circunscritas. Mientras que desde una perspectiva más general, teóricos como Manuel Castells promueven la idea de que "la construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas" (Castells, 1998: 29).

Para un amplio sector de los creoles sanandresanos y providencianos "[…] la identidad cultural está fijada por el nacimiento, es parte de la naturaleza, está marcada en los genes a través del parentesco y los vínculos de sangre y es una parte constitutiva de lo más profundo de nuestro ser" (Hall, 2003: 479). No obstante, existen otras vertientes que suelen enfocar el tema de la identidad a partir de las prácticas culturales heredadas, en los elementos constitutivos de su formación histórica o con dispositivos conectados estrictamente con el pasado y la tradición. El sociólogo británico Anthony Giddens (1999: 45) nos recuerda cómo las culturas tradicionales consideran el pasado como algo muy importante, al que rinden homenaje de forma constante. "En la tradición el pasado estructura el presente a través de creencias y sentimientos colectivos compartidos, las tradiciones son necesarias y perdurarán siempre porque dan continuidad y forma a la vida" (2000: 57, 59). Tengo la impresión que esto es lo que han estado haciendo algunos sectores de los creoles de San Andrés y Providencia desde el momento que identifican su molestia frente al Estado, aferrándose al pasado y a la tradición como un ejercicio reivindicatorio de su proceso identitario.

Tampoco debemos olvidar que muchas dinámicas del espacio Caribe están determinadas por los múltiples desplazamientos, encuentros y desencuentros que a diario siguen sucediendo en su entorno geográfico. Y así como en el archipiélago existen posiciones homogéneas y conservadoras en torno al tema de la identidad; por los cambios que han venido sucediendo, también se empiezan a escuchar formulaciones que ven en las movilidades y heterogeneidades una oportunidad interesante de análisis del tema de la identidad cultural.

En mi extensa búsqueda a través de la historiografía de las islas, lectura de ensayos, artículos y otras referencias, no es claro que el uso del vocablo raizal haya sido utilizado con anterioridad a la década de los ochenta, momento en que se crean los movimientos de resistencia más emblemáticos como *The Sons of the Soil,* entre otros. Los trabajos historiográficos previos y el mismo Estado en ese tiempo solían referirse a los creoles como nativos o isleños de San Andrés. Las tensiones no se habían agudizado, el exotismo florecía, la diferencia no se había hecho evidente. Hasta cuando no se constata una crisis de la identidad en la población ancestral del archipiélago, se hace difícil hablar de lo raizal. Cuando se agudiza el conflicto, cuando los creoles sanandre-

sanos y providencianos se reconocen desde la diferencia, frente a los inmigrantes en este caso, entonces lo raizal entra en la escena como un marcador reivindicador de esa diferencia.

Uno de los ejercicios más recurrentes en el establecimiento de la diferencia cultural suele darse desde lo binario. Se trata de una medida que busca establecer el significado a partir de las oposiciones: distinguimos la noche porque existe el día, conocemos la tristeza porque existe la alegría. Lo raizal/creole habría adquirido entonces la notoriedad de que hoy goza comenzando la década de los ochenta, momento en el que muchos creoles sanandresanos y providencianos inician el largo proceso de búsqueda y reconstrucción de sus principales referentes identitarios, mirándose ellos mismos en el espejo de los inmigrantes. Así, lo raizal como referente identitario comienza a afianzarse en la medida que los creoles empiezan a localizar los elementos de una dificultad que tienen con el Estado, haciendo énfasis en la diferencia frente a lo colombiano, diferencia que parte de un *nosotros sí somos de aquí, nuestra cultura es diferente, nuestros raíces se encuentran en esta tierra.*

Ahora bien, este ejercicio no opera únicamente en un solo sentido; de la misma manera que muchos creoles logran identificar los particularismos propios de su diferencia observándose en los otros, de igual manera lo hacen decenas de inmigrantes que tampoco tenían plena conciencia sobre los rasgos constitutivos de sus propias identidades.

Pero, así este ejercicio de los opuestos tenga su utilidad, hay que tener moderación en su uso, pues grupos como los mestizos o quienes no se encuentran en un extremo racial definido, podrían caer en interpretaciones puristas que asocian estos interludios con la indeterminación o la doble conciencia, pues si no es blanco o negro, para muchos no sería nada.

La palabra raizal tiene un claro ascendente en el vocablo raíz, una expresión que se relaciona directamente con el origen de las personas. Su matriz más importante se encuentra probablemente en las formaciones históricas y en las prácticas culturales heredadas, entre muchas otras.

Pero no hay que olvidar que en el caso de las islas, su uso se relaciona directamente con la molestia de un sector de la población creole con el Estado y esta molestia quedará consignada formalmente en la Constitución de 1991, momento en que la nación acepta finalmente que existe una diferencia en el archipiélago.

La pregunta sería, ¿si no surgen las dificultades que se dan con el Estado como consecuencia de diversos factores, entre ellos la sobrepoblación y pérdida de liderazgo, hubiese florecido lo raizal con la fuerza que lo hace en este momento?

Existen otras tendencias en las miradas que los sanandresanos y providencianos tienen de su identidad, por ejemplo el escritor Dulph Mitchell ve una identidad creole en emergencia, en proceso de construcción, "algo que tiene que ser así, de lo contrario perderemos todo lo que hemos tenido"[1]. La percepción de Mitchell es bastante interesante, pues distinto al formato identitario estático y con pocas movilidades desde el que tradicionalmente suelen posicionarse muchos creoles, Mitchell sabe que algo fuerte está ocurriendo y ese algo tiene que ver de manera directa con la misma sobrevivencia de los creoles. Al proponer una identidad raizal, creole o sanandresana en proceso de construcción, Mitchell estaría coincidiendo con la tendencia constructivista y antiesencialista que propugna por una construcción social de la identidad, presentes en la obra del teórico italiano Alberto Melucci, en los marxistas británicos y en el mismo Stuart Hall.

Ahora, estos abordajes que hemos venido trabajando respecto al tema de la identidad chocan en un amplio sentido con los teóricos de la posmodernidad. Es así como la feminista dominicana Ochy Curiel se deslinda completamente de estos conceptos, al exponer los no pocos riesgos de que está plagado el uso del tema de la identidad. Refiere Curiel que: "[…] la identidad trae esencialismo, trae consigo el etnocentrismo […], las identidades son errores políticos en tanto no desenmascaran las verdaderas causas de la subordinación y la explotación que se da a partir de hechos históricos" (2003: 8). Igual podría decirse de la reconocida pensadora de origen indio Gayatri Spivak, para quien algo tan obvio como las raíces no requeriría ser reivindicado.

El largo y costoso camino de descubrirnos en nuestra propia identidad es un recorrido mucho más intrincado de lo que se piensa, requiere de ejercicios adicionales de auto-reconocimiento y notables esfuerzos de liderazgo político.

****

Cuando en la década de los ochenta se da inicio a una oleada migratoria sin precedentes hacia el archipiélago, el tema de la identidad cultural entra en un proceso de crisis. Y aunque el censo oficial del DANE llevado a cabo en el año 2005 arrojó un conteo de 70.554 habitantes, 23.396 raizales y 36.028 pertenecientes a otros grupos, es un secreto a voces que en el archipiélago los índices demográficos podrían haber superado la barrera de los 100.000 habitantes.

Como consecuencia han empezado a darse mezclas adicionales, algunas avanzan a su segunda generación, poniendo al descubierto

1 Conversaciones con Dulph Mitchell, San Andrés, 8 de septiembre de 2010.

los rasgos claros de una hibridez, por lo menos en algunos segmentos de la isla de San Andrés. Estas mezclas, con toda seguridad, están generando drásticas reformulaciones en torno a la identidad de los nuevos sanandresanos.

Con grandes aliados, pero también con notables contradictores, la hibridez constituye uno de los temas más candentes en el debate sobre la identidad cultural. Algunos ven en estos encuentros entre diferentes matrices culturales una fuente innovadora y vigorosa, mientras otros creen que las características propias de determinada manifestación cultural podrían dispersarse e incluso debilitarse, cuando esta llegue a nutrirse por distintas expresiones culturales.

DIÁSPORAS

Desde los tiempos coloniales el Archipiélago de San Andrés y Providencia ha estado circunscrito en una diversidad de movimientos diaspóricos, que con el tiempo llegan a constituirse en elementos fundamentales en la conformación de sus identidades. ¿Cómo y por qué problematizar en el tema de las diásporas? Más temprano que tarde, los seres humanos nos topamos con la encrucijada de reconocernos en nuestros propios referentes identitarios. ¿Qué somos?, ¿de dónde venimos?, ¿qué componentes raciales y étnicos hacen parte de nuestra personalidad?, ¿de dónde vienen nuestros ancestros? Las respuestas a algunas de estas preguntas podrían localizarse con bastante probabilidad en los movimientos diaspóricos en los que se han visto involucrados millones de seres humanos a lo largo de la historia. He aquí la preponderancia del tema de la diáspora en la vida de las gentes de las islas y del Caribe en general, pues sus existencias en la mayoría de las instancias están profundamente influenciadas por algún tipo de desplazamiento.

Por eso interesan las diásporas, pues el espacio caribeño y el mismo continente americano han sido configurados por los diferentes matices presentes desde los tiempos coloniales. Las diásporas, en este caso, operarían como el detonante desde donde irrumpen los referentes identitarios de diferentes grupos humanos sometidos a las presiones del colonialismo y otras relaciones de poder. Como dice Germán Muñoz, no debemos ignorar que los "replanteamientos acerca de la identidad se hacen mediante metáforas espaciales, de movilidad, transculturación y diáspora" (Muñoz, 2007: 85).

La diáspora histórica más importante que se relaciona con el Archipiélago de San Andrés Y Providencia se origina en el continente africano, una práctica dislocativa que ha de entregar como resultado una suma de pedazos rotos en la conformación de las identidades de muchos caribeños. Pero, no hay que olvidar a su contraparte europea

en este proceso, que en el caso de los ingleses y españoles operan claramente desde unas relaciones de poder, pero que son parte esencial en esos procesos de criollización e interracialidad en que nos hemos visto involucrados sanandresanos y providencianos desde los tiempos coloniales.

A continuación resumiré algunos momentos respecto a los orígenes de estas movilizaciones:

1. Uno primero, surge con la creación de la Compañía de Providencia en el año de 1629 a cargo de los puritanos.
2. Le sigue un período latente en el mismo siglo XVII en el que la isla es ocupada de forma intermitente, unas veces por los españoles, en otras por los ingleses, todo depende del marco geopolítico que rodeen los acontecimientos y el trofeo que se encuentre en juego.
3. Un tercer momento surge cuando piratas y filibusteros convierten Santa Catalina y Providencia en su centro de operaciones.
4. Un cuarto desplazamiento se da finalizando el siglo XVIII, cuando los plantadores jamaiquinos y sus esclavos logran propagar con relativo éxito un régimen de plantación diversificado, nada extensivo respecto a islas muchos mayores del Caribe.

Existen otros movimientos diaspóricos relacionados directamente con el archipiélago, como por ejemplo las migraciones chinas que llegan al Caribe y que desde Bluefields, Nicaragua, se dirigen hacia las islas; la diáspora creole que durante la primera mitad del siglo XX se traslada a la zona del canal de Panamá o más recientemente la migración continental colombiana que arriba en diferentes oleadas en los últimos 60 años.

Las diásporas y las identidades, nuevamente a la manera de Hall, serían impensables sin establecer unas necesarias conexiones entre las formaciones sociales y las cuestiones de poder "[…] pues donde quiera que uno encuentre diásporas, siempre encontrará precisamente esos procesos complicados de negociación y transculturación que caracterizan a la cultura caribeña" (2010: 409).

IDENTIDADES SUBALTERNAS

Lo subalterno en el estricto sentido se define como la implementación de un esquema de subordinación puesto en marcha desde un aparataje de poder específico. Para abordar una temática con bastante complejidad, es preciso establecer una aproximación a partir de los siguientes segmentos.

IDENTIFICACIÓN DE UNA SUBALTERNIDAD HISTÓRICA

La mayoría de los pobladores que arriban a las islas durante el período colonial lo hacen como esclavos subordinados, es decir insertos en unas relaciones de poder provenientes del colonialismo. Este es el primer gran foco de subalternidad que podemos identificar en el archipiélago, lugar donde las juntas de manumisión iniciadas en 1849 desembocarán en la abolición de las prácticas esclavistas en el año de 1853. Como vemos, la población creole ha sido sistemáticamente silenciada por los distintos poderes que han tenido relación con estos territorios y por los mismos empoderamientos locales, civiles y religiosos presentes en el archipiélago. Existen razones suficientes para pensar la sociedad creole como un espacio de subalternidad diseñado por la modernidad eurocéntrica.

¿POR QUÉ LO SUBALTERNO DENTRO DE LO POSCOLONIAL?

Aunque muchos se resisten a incluir lo subalterno dentro de lo poscolonial, quienes mejor pudieran dar fe de esta realidad son las extensas demografías localizadas en los bordes y periferias del mundo cautivos en complejas relaciones de poder, funesta herencia que proviene de los distintos colonialismos que les ha tocado soportar.

Deseo reivindicar la relación poscolonialidad-subalternidad, entre algunas razones, apoyándome en las palabras de Dipesh Chakrabarty uno de los integrantes del grupo de estudios subalternos de la India, cuando refiere: "[…] Intentaré responder a esta pregunta discutiendo cómo y en qué sentido Estudios Subalternos podría ser visto como un proyecto poscolonial de escritura de la historia […]" (2002: 3). En *La persistencia del subalterno,* John Beverly no pierde de vista esta conexión que trato de reivindicar al sostener que:

> […] lo que los poscolonialistas entienden por la colonialidad del poder como un principio epistémico de organización de poblaciones y territorialidades que todavía persiste en la modernidad (o, en su aseveración más radical, que es la precondición de la modernidad) es, indudablemente, una de las formas principales de lo que entendemos por subalternidad […]. (2008: 51)

Esta perspectiva de lo subalterno dentro de lo poscolonial, entendida como una crítica a la modernidad eurocéntrica es apoyada por escritores como Ramón Grosfoguel, cuando señala que "[…] las identidades subalternas podrían servir como un punto de partida epistémico para una crítica radical a los paradigmas y las formas de pensar eurocéntricos" (2006: 42). Posición que tiende a repetirse Walter Mignolo para quien "[…] el subalternismo significa la posibilidad de estable-

cer un vínculo teórico con las diferentes regiones periféricas afectadas por la colonialidad del poder", proponiendo un debate claro de historización a partir de "[…] a) recuperar las especificidades históricas continentales; b) reconocer el trabajo de los latinoamericanos en referencia a la colonialidad del poder; c) poner en escena que la modernidad no empieza en el siglo XVIII sino en el XVI […]" (citado en Rodríguez, 2009: 256).

John Beverly tampoco reduce las expresiones subalternas a un asunto meramente colonial o historiográfico "[…] sino también como un concepto para designar el nuevo sujeto que emergía en los intersticios de la globalización […]" (2008: 50). No obstante, compartir esta apreciación, mi propuesta apuntaría a mirar lo subalterno más desde una continuidad histórica de lo que emerge con los imperios coloniales y que haría tránsito al neoliberalismo y la globalización de nuestros días.

En el texto *Subalternismo* Ileana Rodríguez, una de las promotoras del capítulo sobre estudios subalternos para América Latina, se pregunta: "[…] ¿el subalternismo está también atrapado en esa dialéctica de las élites y preguntas desde arriba, desde la modernidad, el desarrollo, el capitalismo, el socialismo, las hegemonías, el Estado, la sociedad civil o la colonialidad del poder cómo ver, oír, y hasta sentir a los subalternos?" (2009: 257). Pienso que sí. Las subalternidades en América Latina y el Caribe tienen el referente histórico de la modernidad y los procesos de colonización, esos son sus padres, cómo los excluyen de cualquier elaboración epistémica, si ese es su origen y su circunstancia. Con posterioridad harán tránsito a formas más complejas dentro del capitalismo en la perspectiva de las clases sociales y en la consolidación de proyectos hegemónicos contemporáneos. En fin, las diferentes proposiciones que formula Rodríguez en esta pregunta deben ser enmarcadas dentro de mi propuesta sobre identidades subalternas en el archipiélago.

RAZA Y SUBALTERNIDAD

"La nación en Colombia está basada en una dialéctica de inclusión/exclusión de los pueblos indígenas y de las personas de origen africano" (Benavides, 2008: 142), y aunque no toda la población creole es racialmente negra, este desprecio histórico, esta racialización de lo negro a la manera de Stuart Hall, es la perspectiva que han manejado en las islas los diferentes colonialismos, incluyendo la nación colombiana, cuando tantos intereses se sitúan de por medio. La negridad ancestral existente en el archipiélago ha molestado a ingleses, españoles y a los mismos colombianos, por eso subalternizan su diferencia.

LO HEGEMÓNICO Y LA SUBALTERNIDAD

Nada descartable es la perspectiva gramsciana que se refiere a los bloques históricos en la conformación de las hegemonías como una situación que va más allá de las estructuras de clases, que no se limita a un asunto de clases dominantes. Es más, la hegemonía "se presenta como una práctica de poder que descansa en la conquista y mantenimiento del consentimiento activo de las clases subalternas, o al menos de sus componentes más activos" (Almeida, 2010: 63).

Como veremos, la etapa que sigue a la manumisión de los esclavos resulta muy factible que se hayan consolidado los rasgos de una hegemonía en cabeza de los líderes protestantes de las iglesias bautistas y que estos últimos hayan consolidado su poder precisamente con base en acuerdos establecidos con los antiguos esclavos y otros sectores del establecimiento de las islas. Pese a lo anterior y en el hecho de que los ex esclavos acceden a la pequeña propiedad y participan de forma limitada de los beneficios de la explotación de sus productos agrícolas, los rasgos de subalternizadón en la que venía inserta su población desde el inicio de las actividades coloniales se mantienen vigentes, además se sigue reconociendo como ocurre en nuestros días la jerarquía del poder pastoral de los bautistas.

La integración de esta forma de subalternidad es muy problemática: "[…] los trabajos subalternistas muestran claramente que la integración del subalterno es imposible, que el mandato de las élites es mantener lo hegemónico […]" (Rodríguez, 2009: 257). Lo que al momento de las liberaciones de los esclavos de San Andrés se impone es un discurso cristiano de alfabetizar y proteger a los ex esclavos, seguir contando con su mano de obra desde una servidumbre, pero nunca como una acción liberadora de la conciencia. Cobra vigencia entonces la idea de Spivak de que nadie puede hablar por el subalterno, porque ninguna élite los respalda.

EL CARIBE, UN FOCO DE SUBALTERNIDAD BAJO INFLUENCIA NORTEAMERICANA EN EL SIGLO XX

El quinto segmento en el que se vinculan elementos claros de una subalternidad en las islas de San Andrés y Providencia está relacionarlo con los intereses de los norteamericanos en el área del Caribe y que en mi concepto convierten esta zona geográfica del planeta en un gigantesco foco de subalternidad durante casi todo el siglo XX. Los norteamericanos son los que proveen de trabajo a los inmigrantes antillanos en la Zona del Canal de Panamá, directamente en su país o apoyando a las burguesías terratenientes en diferentes lugares del hemisferio. Es la historia de la migración sanandresana y providenciana que se dirige al istmo de Panamá analizada en páginas anteriores. Las duras

condiciones que imponen los norteamericanos a una extensa masa de trabajadores a lo largo y ancho del hemisferio se constituyen en un poderoso detonante para la emergencia de unas identidades subalternas en América Latina y el Caribe en general.

LA ESTRUCTURA DEL PUERTO LIBRE COMO FOCO DE SUBALTERNIDAD

La estructura económica del Puerto Libre instaurada por el Estado en 1953 implica el lento declive del protagonismo político y económico de la población creole del archipiélago: "[…] la migración continua de población continental y extranjera a San Andrés produjeron la pérdida paulatina del control político y económico por parte del isleño […]" (Ruiz, 1989: 227), una de cuyas consecuencias podríamos situarla en la configuración de una nueva escala en sus clases sociales. El incipiente escenario provoca el desplazamiento de una estructura que de manos de los bautistas se hizo fuerte después de la liberación de los esclavos. En adelante comerciantes y dueños de hoteles se aseguran el control de los medios productivos más importantes provenientes de la industria del turismo y de la venta de productos extranjeros libres de impuestos. Por su parte, los creoles siguen moviéndose, continúan desplazándose como siempre lo han hecho, en un entorno propio pero en el que no se sienten a gusto con el nuevo patrón económico, no así las grandes oleadas de inmigrantes que siguen llegando a las islas en busca de nuevas oportunidades.

¿POR QUÉ UNAS IDENTIDADES SUBALTERNAS PROVENIENTES DE LA ESTRUCTURA DEL PUERTO LIBRE?

A mediados de la década de los cincuenta comienza el ascenso económico de un número indeterminado de comerciantes inmigrantes y el consecuente debilitamiento de la sociedad creole que participa marginalmente el esquema del Puerto Libre; esta infraestructura requiere básicamente de maestros de obra, albañiles, vendedores, camareros, cocineros, meseros, lancheros y taxistas, entre otros oficios, sectores que a lo largo de varias generaciones han provisto con su fuerza de trabajo a los dueños de estos medios de producción y que de alguna manera estarían dando continuidad a los rasgos de subalternidad presentes históricamente en el archipiélago.

Durante varios siglos el colonialismo y la modernidad convirtieron el Caribe en un extenso foco de subordinación económica. En el siglo XX y en este que comienza, modos de dominación más sutiles apoyados en formatos neocoloniales y por nuevos bloques de poder se aseguran que estas estructuras de dominación se prolonguen en el tiempo; como lo dice Ileana Rodríguez, "el mandato de las élites es mantenerlo hegemónico".

NEOLIBERALISMO Y GLOBALIZACIÓN:
EL CAPITALISMO REINVENTA LA SUBALTERNIDAD

Finalmente, el esquema neoliberal y privatizador asumido por la nación colombiana comenzando la década de los noventa ha agudizado la concentración de los medios de producción en el archipiélago. Por ejemplo, aunque no todos los servicios turísticos se encuentran en manos de las grandes cadenas internacionales del turismo, de lejos, este es el esquema dominante en el archipiélago. Igual sucede con los servicios públicos domiciliarios, todos privatizados, en el que muchos habitantes de las islas disponen de sus limitados recursos para cancelar una de las tarifas de servicios más altas del país. Estos factores de constreñimiento económico en el interior de la población de las islas podrían estar disponiendo formas adicionales de subalternidades.

¿EXISTE UNA CONDICIÓN POSMODERNA EN EL ARCHIPIÉLAGO?

Si bien muchos de los espacios caribeños siguen insertos en lógicas modernistas, también es cierto que existen voces y posturas críticas que se han levantado en contra de los esquemas de poder que emergen con la modernidad y aunque no haya renunciado a las narrativas, ya que ellas tienen un arraigo importante en muchas sociedades del Caribe, muy pronto, casi desde sus inicios, planteé una propuesta de crítica de la modernidad eurocéntrica a partir del eje modernidad/colonialidad.

Si como afirma el antropólogo Michel-Rolph Trouillot, cuando resalta que "[…] el Caribe ha sido moderno desde el día uno, esto es, desde el mismo día que el colonialismo impuso su modernización" (2002: 232), desde donde tiempo atrás se han estado reproduciendo las principales exclusiones que se hacen en nombre de este proyecto civilizatorio universalizante. Hay que identificar la modernidad como la gran cantera de las subalternidades periféricas de la que el Caribe es un segmento importante, una modernidad encubridora en la instauración de diferentes proyectos hegemónicos y punto de eclosión en la emergencia de distintas subjetividades; entendiendo esta última como el espacio autonómico en medio del cual el individuo expresa su creatividad, cosmovisiones y las distintas formas posibles de asumir la vida.

Esa tendencia se mantiene en el transcurso de esta reflexión, pues aunque en el espacio antillano persisten claros referentes de una modernidad tardía, también es cierto que tantas manifestaciones de poder históricamente presentes a lo largo y ancho de su espacio geográfico, han dado origen a una multiplicidad de manifestaciones de la subjetividad, a una valoración importante de la relación saber/poder, a una crítica a los universalismos y de la estática tradición positivista, entre otros temas. Creo que la tendencia posmoderna reúne los ele-

mentos suficientes para responder de una manera responsable, pero, sobre todo, desde una perspectiva crítica, a las nuevas realidades presentes en las diferentes islas y archipiélagos del Caribe.

¿Quiere decir que acepto algún tipo de lineamiento con el esquema posmoderno? Sí, pues aunque tengo conciencia de las limitaciones que pueden surgir del uso indiscriminado de estas narrativas, tan comunes a la tradición historiográfica del archipiélago, en lugar de descalificarlas sugiero que sean sometidas a un minucioso proceso de relectura deconstructiva, ejercicio que sin duda podría traernos innumerables sorpresas.

El uso indiscriminado de estos meta-relatos podría estar originándose en la ausencia de elementos teóricos y metodológicos capaces de responder a las grandes tensiones que se respiran en el interior de la sociedad isleña.

Ahora, si el Estado-nación que conocemos opera claramente dentro de los esquemas heredados de la modernidad y por todas las formas de control de la vida de las personas que se desprenden de esta estructura, ¿qué sería entonces lo posmoderno en la vida de las gentes del archipiélago?

Un referente eventual de lo posmoderno en el archipiélago podríamos situarlo en las diferentes barriadas y periferias de la isla de San Andrés, lugares donde se aglutinan centenares de inmigrantes, cuya sobrevivencia y vida cotidiana está relativamente lejana de la institucionalidad del Estado. Son lugares en los que operan circuitos económicos que no siempre dependen del establecimiento, sino de sus redes internas; sitios donde consecuentemente se encuentran en ebullición un sinnúmero de expresiones de la subjetividad.

Por otro lado, aunque las nuevas generaciones de creoles también están reproduciendo diferentes posiciones de sujeto, el debate entre un sector importante de los creoles con el Estado ha tendido a radicalizarse los últimos tiempos. Muchos de ellos, como lo manifesté, han empezado a imaginar su proyecto de nación, lo que indica que aunque existen algunas manifestaciones de la posmodernidad, da la impresión que un segmento importante de creoles desea que las instituciones de la modernidad y el esencialismo religioso los sigan arropando.

Existen elementos adicionales desde donde analizar el archipiélago apoyándonos en una propuesta posmoderna. Es claro que en estas islas al día de hoy conviven diferentes expresiones culturales, distintas cosmovisiones y otras tantas manifestaciones de la subjetividad. Todos estos ingredientes echan por la borda los dogmas erigidos por la modernidad y la idea de un sujeto universal único. Estas búsquedas se hacen absolutamente necesarias considerando los profundos y dramáticos cambios ocurridos en su territorio los últimos 35 años.

BIBLIOGRAFÍA

Almeida, Manuel 2010 *Dirigentes y dirigidos: Para leer los cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci* (Popayán: Envión Editores).

Benavides, Farid 2008 "La constitución de los pueblos indígenas y de los negros en el discurso jurídico de la conquista" en Benavides, Farid (ed.) *La constitución de identidades subalternizadas en el discurso jurídico del siglo XIX* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia) pp. 125-157.

Beverly, John 2008 "La persistencia del subalterno" en *Nómadas*, N° 17, pp. 48-56.

Castells, Manuel 1998 (1997) *El poder de la identidad* (Madrid: Alianza).

Chakrabarty, Dipesh 2002 *Una pequeña historia de los estudios subalternos* (Chicago: Universidad de Chicago).

Curiel, Ochy 2005 "Identidades Esencialistas o Construcción de Identidades Políticas. El dilema de las Feministas Negras" en *Mujeres desencadenantes. Los estudios de género en la República Dominicana al inicio del tercer milenio* (Santo Domingo: INTEC).

Giddens, Anthony 1999 (1990) *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza Editorial).

Giddens, Anthony 2000 (1999) *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas* (Madrid: Taurus).

Grosfoguel, Ramón 2006 "La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global" en *Tabula Rasa*, N° 4, pp. 17-48.

Hall, Stuart 2003 (1998) "Pensando en la diáspora" en Jáuregui, Carlos y Dabove, Juan Pablo (eds.) *Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica* (Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana) pp. 476-500.

Hall, Stuart 2010 (1977) "La cultura, los medios de comunicación y el 'efecto ideológico'" en Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine y Vich, Víctor (eds.) *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales* (Bogotá: Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar / Pontificia Universidad Javeriana / Envión Editores) pp. 221-254.

Muñoz, Germán 2007 "¿Identidades o subjetividades en construcción?" en *Revista de Ciencias Humanas*, N° 37, 20 de diciembre.

Restrepo, Eduardo 2009 "Identidad: Apuntes teóricos y metodológicos" en *Identidad, cultura y política* (Cali: Programa Editorial Universidad del Valle) pp. 61-75.

Rodríguez, Ileana 2009 "Subalternismo" en Szurmuk, Mónica y MckeeIrwin, Robert (eds.) *Diccionario de estudios culturales latinoamericana* (México: Siglo XXI).

Ruiz, Margarita 1989 "Vivienda, asentamiento y migración en San Andrés islas" en Clemente, Isabel (coord.) *San Andrés y Providencia: tradiciones culturales y coyuntura política* (Bogotá: Ediciones Uniandes) pp. 209-238.

Trouillot, Michel-Rolph 2002 "The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot" en Knauft, Bruce (ed.) *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies* (Bloomington: Indiana University Press) pp. 220-237.

PARTE CUARTA

CUERPOS Y TERRITORIOS RACIALIZADOS

SOBRE EL SISTEMA URBANO-ALDEANO DEL PACÍFICO*

Gilma Mosquera Torres

INTRODUCCIÓN

En los últimos años han sido objeto de debates en seminarios y eventos de carácter institucional o científico dos temas concernientes a la selvática y húmeda región del Pacífico colombiano: su biodiversidad y el papel que en el contexto de la globalización de la economía ella debe jugar en el desarrollo nacional. Para unos se requiere un modelo integrador que modernice la economía local y la internacionalice; para otros el modelo debe ser endógeno, acorde con las peculiaridades geográficas y humanas, y garantizar la preservación de los recursos naturales. Sin embargo, en diversos trabajos y discusiones es notable la poca importancia que se da a la existencia y futuro de sus distintos asentamientos humanos. Es por eso que planteamos aquí una pregunta: ¿cómo es posible polemizar sobre estos temas sin considerar la diversidad de los hábitats humanos, su singularidad y su constante interacción con el medio natural y los recursos que este ofrece?

Con más de 800.000 habitantes regados en una franja de 700 kilómetros de costas, que se extiende desde la zona del Darién hasta la frontera con el Ecuador, la región se distingue por la baja concentra-

* Mosquera Torres, Gilma 2000 *Sobre el sistema urbano-aldeano del Pacífico* (Cali: Universidad del Valle).

ción urbana y la dispersión rural de la población. Su estructura territorial y administrativa incluye treinta y cuatro municipios adscritos a cinco departamentos, que suman cerca de 70.000 kilómetros cuadrados. Tres ciudades de tamaño intermedio (50.000 a 200.000 personas) dominan un conjunto de unos 20 centros menores que conservan características aldeanas, y miles de caseríos, costeros y fluviales que cuentan menos de 100 viviendas; surgidos en su mayoría de un proceso socio-espacial articulado a la colonización agrícola moderna realizada por comunidades con ascendencia africana, estos poblados expresan con fuerza los estrechos nexos que se establecen entre los sistemas socio-culturales y el medio natural.

Desde 1980 varias de nuestras investigaciones se dedicaron al conocimiento de este sistema urbano-regional, especialmente a elucidar los procesos de poblamiento, a caracterizar los variados asentamientos aldeanos y entender la morfología residencial y las expresiones arquitectónicas (Mosquera y Aprile-Gniset, 1983-1999). Por medio de observaciones de campo y en asocio con los moradores de distintas aldeas, examinamos los numerosos problemas y deficiencias que afectan la vivienda, los espacios públicos y los servicios comunales y sociales; también propusimos soluciones y formas de intervención externa que posteriormente orientaron unos programas estatales de mejoramiento y construcción de viviendas (Mosquera y Bonilla, 1989- 1993).

El más reciente de los estudios, denominado "Sistemas urbano-aldeanos del Pacífico"[1] nos permitió entender la configuración de la red urbana regional, ratificar la importancia de las "constelaciones" conformadas por las aldeas y núcleos de vereda, y comprender los procesos socio-espaciales que originan y estructuran el sistema de hábitat vigente en los ríos y costas de la región.

En este texto haremos referencia en primer lugar a unos aspectos de orden general concernientes a la organización territorial de la región, continuaremos con una definición global del sistema urbano vigente, para culminar analizando su tipología y estructuración como un modelo jerárquico de asentamientos, que agrupa las categorías más típicas de los hábitats producidos por las comunidades afrocolombianas del Pacífico.

LA REGIÓN Y SUS ESPACIOS INTERNOS

La región, espacio nacional diferenciado de otros y multidimensional en lo social, económico, cultural y territorial, se considera como reali-

1 Realizado entre 1996 y 1999, con apoyo de COLCIENCIAS, el CITCE y la Universidad del Valle.

dad objetiva vivenciable y como un sistema organizado y jerarquizado de elementos, donde actúan una serie de subsistemas espacialmente localizados, e históricamente configurados, que conforman distintos niveles territoriales. En su interacción los componentes del sistema regional generan cambios en las distintas dimensiones, y diferencian u homogeneizan los múltiples ámbitos espaciales donde desarrolla su vida material la comunidad regional; por ejemplo variados fenómenos de índole social y productiva modifican constantemente los paisajes naturales y definen formas particulares de ordenamiento y construcción del territorio y los asentamientos humanos; asimismo se dan formas particulares de producción y consumo de bienes, mercancías y servicios. Por tanto, entendemos el ordenamiento territorial de una región y sus espacialidades —o microrregiones— como una expresión histórica, económica y política de las fuerzas sociales que en ella se asientan (Fajardo, 1990; Bonilla, 1993).

En el Pacífico Colombiano, se identifican varias microrregiones estructuradas en torno a los ejes de poblamiento que constituyen las costas y los ríos principales con sus tributarios. Definidas por factores de orden físico, humano, económico y funcional estas espacialidades no coinciden con la división político-administrativa establecida, pues en muchos casos integran partes de distintas jurisdicciones municipales y en otros comprenden zonas de departamentos diferentes. Cada una de ellas está dominada por un centro urbano importante en el contexto local, equipado para ofrecer servicios estatales y privados de cierta complejidad a los habitantes de los poblados y áreas productivas ubicados en su entorno.

Con el apoyo de diversas fuentes, como los Censos nacionales de población, los registros estadísticos del Servicio de Erradicación de Malaria-SEM, mapas, estudios elaborados por el CITCE (1991 a 1994) y nuevas observaciones de campo, verificamos la configuración de cinco subregiones geo-económicas y socio-espaciales, que a su vez se dividen en espacios menores que coinciden con distintas cuencas y áreas costeras delimitadas estas por ríos o accidentes geográficos.

1. El Área del Litoral Norte: Corresponde a la faja comprendida entre los límites con Panamá y el Cabo Corrientes, donde se distinguen tres sub-áreas o comarcas: la primera coincide con el área de influencia de la cabecera municipal de Juradó, la segunda gira alrededor de la cabecera del Municipio de Bahía Solano, la tercera corresponde al territorio costero que domina la ciudad de Nuquí.
2. El Área del Litoral Sur: Delimitada geográficamente por el Cabo Corrientes y el río Mataje en la frontera con el Ecuador, comprende tres comarcas: la que depende de la ciudad y puer-

to de Buenaventura, e integra el delta del río San Juan, las bahías de Málaga y Buenaventura, la parte baja del río Dagua, las cuencas de los ríos Anchicayá, Raposo, Mayorquín, Cajambre, Yurumanguí, Naya y Micay; la que influye la ciudad de Guapi e incluye las cuencas del Iscuandé, Saija, Guapi y La Tola; la que domina la ciudad de Tumaco y reúne las cuencas de los ríos Sanquianga, Satinga, Mira y Patía.

3. La Cuenca del Río Baudó.
4. La Cuenca del Río San Juan.
5. La Cuenca del Río Atrato.

Un esquema típico de análisis regional establece la jerarquía de los asentamientos humanos examinando principalmente los patrones de distribución espacial de la población, los factores económicos y la prestación de servicios comunales y sociales. Enfocados los sistemas urbano-regionales como conjuntos de ámbitos geográficos y ámbitos construidos que son determinados por la jerarquía de los centros urbanos, sus funciones (administrativas, económicas, sociales) y sus áreas de influencia, se reconocen unas categorías urbanas propias de los sistemas localizados al interior el país:

1. Los centros metropolitanos, son los asentamientos humanos más pujantes en el desarrollo económico nacional; cumplen funciones complejas muy variadas y heterogéneas, distinguiéndose por el alto grado de procesamiento e intercambio de bienes y servicios, como por su influencia sobre otras ciudades importantes y unas áreas rurales de considerable extensión.
2. Las ciudades intermedias, o centros regionales con funciones terciarias muy desarrolladas, donde las actividades de transformación de las materias primas y el procesamiento de bienes y servicios están estrechamente ligadas a las actividades productivas o extractivas localizadas en su área de influencia.
3. Las ciudades pequeñas, clasificadas como centros de relevo y centros locales, con bajo grado de especialización, que actúan como núcleos de acopio y comercialización de la producción primaria de la región, o como polos de prestación de servicios a la población que habita en las áreas rurales, sea en hábitats dispersos o en hábitats nucleados en villorrios o aldeas.

Actualmente varias de estas ciudades están padeciendo intensos procesos de crecimiento poblacional y transformación física y social, generados por diversos fenómenos demográficos y económicos.

No obstante, este modelo teórico responde muy poco a las particularidades de las "constelaciones aldeanas" que evidenciamos y estudiamos en el Chocó Biogeográfico. En esta región, e igualmente en las llanuras y selvas de la Orinoquia y la Amazonia, el desenvolvimiento del sistema económico no ha demandado todavía una red de centros urbanos de gran complejidad. Estas zonas son influidas por la capital del país y por centros regionales de otros territorios geográficamente próximos y nacionalmente importantes, que se convierten en focos de atracción de la población nativa y dominan el intercambio comercial y la prestación de servicios en un conjunto determinado de ciudades pequeñas, poblados y áreas productivas. Sin embargo, al interior de dichas regiones algunos centros menores actúan como polos de carácter interno.

EL SISTEMA URBANO-ALDEANO

El sistema de aldeas predominante en las zonas bajas de la región del Pacífico se configuró a través de un proceso histórico de poblamiento, que desde el siglo XVIII fue ocupando el territorio habitado originalmente por los aborígenes (Aprile-Gniset y Mosquera, 1992 y 1994).

La primera etapa de dicho proceso se articula a la explotación minera de la Colonia española, perdura desde los últimos años del siglo XVII hasta principios del siglo XIX, y se caracteriza por la concentración de los escasos habitantes alrededor de los centros mineros de mayor prosperidad económica: Quibdó, Barbacoas, Nóvita, Tadó y Lloró, que tenían un papel administrativo y de acopio de la producción del oro. La "mano de obra", que contaba al máximo 20.000 personas, se aglutinó en cortos tramos de los ríos.

La segunda fase, de desarrollo demográfico notable basado en el establecimiento de numerosas colonias agrícolas, comienza a fines del siglo XIX y persiste hasta hoy. Durante ella las pautas de poblamiento territorial sufren un marcado cambio, pues la población se esparce a lo largo de los principales ríos y sus afluentes, donde origina múltiples unidades productivas, con base en el desmonte de tierras libres que es propio de la colonización agrícola. El cultivo de plátano y banano, junto con las actividades forestales vinculadas al corte de maderas para el consumo nacional, actúan como motor de la producción y fomentan la creación de centenas de núcleos pre-urbanos y de poblados en las riberas de los ríos y en los esteros de la costa.

En cuanto al impulso demográfico basta señalar que en 1938 la población asentada en la faja costera y en las cuencas de los ríos Baudó, San Juan y Atrato, alcanzaba 250.000 habitantes; cerca del 90% de la población rural se hallaba dispersa en corredores fluviales y marítimos, ya sea en pequeñas unidades productivas —contiguas o aisladas— o nucleada en caseríos.

Sin embargo se presentaban síntomas incipientes de la estructuración de una red urbana afianzada en las ciudades de Quibdó (5.000 habitantes), Tumaco (10.000) y Buenaventura (16.000). Es decir que ya existían en la demografía y en el empuje de las fuerzas productivas los factores de división social del trabajo, de la ampliación de los medios naturales de producción, de la diversificación productiva, y de la separación campo-ciudad; con expresiones diversas y en distinto grado de los tres sectores económicos básicos.

Se observa también la formación de comarcas constituidas por extensas zonas de hábitats productivos dispersos, donde brotan continuamente nuevos asientos de solidaridad parental y se consolida el dominio de algún centro veredal, que alcanza con frecuencia la categoría administrativa de cabecera municipal. Esos sistemas locales entran en dependencia de un centro mayor, de fuerte atracción —tan ideológica como económica— y hacia el cual fluyen corrientes de migraciones procedentes de las zonas rurales más deprimidas; así va creciendo a un ritmo mayor la población urbana que la población rural. Verificada esta conclusión para el período intercensal 1973-1985, continúa siendo válida en el período 1985-1993, pues no se registra cambio alguno en las tendencias.

En 1985 en los 33 municipios que integran la región se registran 650.000 personas; y en el censo de 1993 la población total asciende al orden de unos 800.000 habitantes. Con frecuencia en una jurisdicción municipal la población urbana —aquella que reside en la cabecera— no representa más del 10, 20 o 30% del total de habitantes; 24 de las cabeceras municipales consideradas cuentan con menos de 5.000 moradores, y de estas 12 albergan menos de 2.000 habitantes (Tablas N° 1, 2 y 3). No obstante, en las áreas rurales es muy baja la densidad territorial, pues aún permanecen sin ocupar vastas zonas selváticas, pantanosas e inundables y los habitantes siguen concentrándose en los taludes de los ríos y en las playas; es decir que en 1993 algo menos de la mitad de los 353.106 moradores del Pacífico estaba radicada en estos corredores de poblamiento.

En conclusión, hoy en día en el Chocó y en la zona litoral del Cauca, Valle del Cauca y Nariño, la estructuración urbana muestra una tipología que incluye varias categorías demográficas: el salpullido del sistema configurado por aldehuelas de menos de 15 hogares y aldeas que tienen en promedio de 25 a 100 viviendas; pueblos de hasta 500 familias y 1.500 a 2.000 habitantes; centros menores o cabeceras de municipio del orden de 5.000 a 12.000 personas, como son Guapi, Barbacoas, Istmina, Condoto, y Tadó; ciudades más complejas entre 50.000 y 100.000 habitantes, tales como Tumaco y Quibdó, que dominan el conjunto de asentamientos menores. Además, Buenaventura

con 200.000 habitantes procedentes en su mayoría de zonas rurales de los cuatro departamentos costeros, está tomando dimensiones de capital del Pacífico.

Tabla N° 1

Litoral Pacífico: comportamiento demográfico municipal según censos 1985-1993

Departamentos y municipios	Superficie (km^2)	Población cabecera		Población rural		Población total	
		1985	1993	1985	1993	1985	1983
Antioquia							
Murindó	1.720	662	960	1.096	990	1.758	1.950
Vigía del Fuerte	1.780	1.386	1.279	4.931	5.380	6.317	6.659
Cauca							
Guapi	2,688	6.885	9.927	13.594	12.902	20.479	22.829
López de Micay	3.486	778	3.920	9.918	8.781	10.696	12.701
Timbiquí	1.813	1.962	2.477	10.010	13.380	11.972	15.857
Chocó							
Alto Baudó	2.195	910	1.569	8.723	15.450	9.633	17.019
Bagadó	979	1.879	3.654	4.098	10.284	5.977	13.938
Bahía Solano	1.150	1.709	2.665	3.965	4.229	5.674	6.894
Bojayá (Bellavista)	3.693	700	690	5.450	7.214	6.150	7.904
Condoto	890	4.165	8.307	8.795	5.645	12.960	13.952
Istmina	6.814	7.154	11.344	21.932	21.323	29.086	32.667
Juradó	992	1.123	1.753	1.624	2.285	2.747	4.038
Litoral San Juan	—	—	850	—	5.981	—	6.831
Lloró	905	1.164	1.666	4.842	7.956	6.006	9.622
Nóvita	1.184	1.080	1.466	6.222	5.020	7.302	6.486
Nuquí	956	1.610	2.642	2.868	2.610	4.478	5.252
Pizarro (Bajo Baudó)	4.840	52	5.229	17.011	10.701	17.063	15.930
Quibdó	6.164	47.950	67.649	27.574	37.523	75.524	105.172
Riosucio	—	3.384	4.554	17.066	23.112	20.450	27.666
Sipí	1.561	133	229	2.622	2.602	2.775	2.831
Tadó	878	4.281	6.932	10.474	12.124	14.755	19.056
Unguía	—	2.653	3.464	6.881	7.318	9.534	10.782
Nariño							
Barbacoas	3.427	4.738	8.668	15.140	13.101	19.878	21.769

El Charco	2.622	2.688	4.087	16.755	16.530	19.443	20.617
Francisco Pizarro	2.170	2.305	2.561	4.049	2.569	6.354	5.130
Santa Bárbara	1.300	719	1.323	5.825	7.961	6.544	9.284
Maguí	2.989	731	2.110	3.220	5.228	3.951	7.338
Mosquera	1.717	980	992	1.762	2.252	2.742	3.244
Olaya Herrera	1.114	2.637	4.968	11.114	17.614	13.751	22.582
Puerres	457	2.080	2.999	6.410	5.433	8.490	8.432
Tumaco	3.760	45.456	71.371	48.774	37.110	94.230	108.481
Roberto Payán	1.274	—	1.007	—	8.082	—	9.089
Valle							
Buenaventura	6.078	160.342	186.933	32.843	14.416	193.185	201.349
Total por región	64.723	314.296	430.245	335.588	353.106	649.904	783.351

Fuente: Datos del DANE — Anuario Estadístico 1987 y Censo 1993.
Nota: En 1985 Buenaventura no incluyó Puerto Naya, Tumaco no incluyó Candelilla. Litoral San Juan fue segregado de Istmina, y Unguía de Riosucio.

Tal sistema de relaciones y dominios urbano-aldeanos se articula a los centros metropolitanos conformados por Bogotá, Medellín y Cali, los que junto con la ciudad de Pasto tienen una enorme influencia económica y política, y constituyen además objetivos principales de los migrantes que dejan la región en busca de trcabajo y educación. Desde esos polos externos se aprovisiona el Pacífico en bienes y en servicios especializados; además hacia ellos fluyen los excedentes agrícolas y la madera acopiada en los aserríos locales.

Tabla N° 2
Tamaño de las cabeceras municipales (1993)

Número de habitantes	Número de municipios
Menos de 2.000	12
2.001 a 4.000	9
4.001 a 6.000	4
6.001 a 8.000	1
8.001 a 10.000	3
10.001 a 12.000	1
Más de 60.000	3

UN MODELO DE ORGANIZACIÓN URBANO-REGIONAL

La localización de los asentamientos, su modo de inserción en el espacio geográfico, su tamaño, grado de desarrollo y morfología o atributos físicos, prefiguran una tipología de trazado urbano y de organización espacial del sistema urbano-aldeano que integra varias categorías de hábitats, estrechamente relacionadas con la jerarquía de los asentamientos y con sus funciones en la producción, la prestación de servicios a las comunidades locales, y la administración del territorio.

Tabla N° 3

Relación entre población en la cabecera y en el resto del municipio (censo de 1993)

Municipios	Población cabecera (habitantes)	Porcentaje del total del municipio	Población del resto del municipio (porcentaje)
Murindó	960	49,2	50,8
Vigía del Fuerte	1.279	19,2	80,8
Alto Baudó	1.569	9,0	91,0
Bagadó	3.654	26,2	73,8
Bahía Solano	2.665	38,9	61,1
Bajo Baudó	5.229	32,8	67,2
Bojayá (Bellavista)	690	8,7	91,3
Condoto	8.307	59,5	40,5
Istmina	11.344	34,7	65,3
Juradó	1.753	43,4	56,6
Litoral San Juan	850	12,4	87,6
Lloró	1.666	17,3	82,7
Nóvita	1.466	20,1	79,9
Nuquí	2.642	50,3	49,7
Quibdó	67.649	64,3	35,7
Riosucio	4.554	16,5	83,5
Sipí	229	8,1	91,9
Tadó	6.932	36,4	63,6
Unguía	3.464	32,1	67,9
Buenaventura	186.933	92,8	7,2
Guapi	9.927	43,5	56,5
López de Micay	3.920	30,9	69,1
Timbiquí	2.477	15,7	98,3
Barbacoas	8.668	9,8	90,2
El Charco	4.087	19,8	80,2

Francisco Pizarro	2.561	49,9	50,1
Santa Bárbara	1.323	14,2	85,8
La Tola	1.082	23,6	76,4
Maguí	2.110	28,7	71,3
Mosquera	992	30,6	69,4
Olaya Herrera	4.968	22,0	78,0
Puerres	2.999	35,6	64,4
Roberto Payán	1.007	11,1	88,9
Tumaco	71.371	65,8	34,2
Total de municipios	430.245	54,9	45,1

Por medio del estudio de distintos casos en los municipios de Tumaco, Bahía Solano y Nuquí, en los ríos San Juan y Atrato, como el área rural del municipio de Buenaventura evidenciamos, primero, y confirmamos luego, que existe un proceso típico a través del cual los hábitats rurales dispersos originados en la ocupación de tierras libres y sin dueño reconocido, se convierten en núcleos de casas contiguas y en aldeas; estructurando el "mallaje urbano" en un río, una cuenca o un municipio. Así entendimos que la evolución demográfica y física de un caserío y su morfología urbanística y arquitectónica, tienen una correlación directa con las particularidades del medio natural, los recursos que este proporciona al habitante, los vínculos de parentesco consanguíneo y ritual[2], y la evolución de la producción de tipo doméstico en unas comunidades rurales o de vecinos[3].

---

2 La familia se revela como dimensión capital para explicar la configuración y el proceso físico-espacial que experimentan los hábitats rurales y los caseríos; como instrumento principal de desarrollo de las fuerzas productivas, e institución reproductora y reguladora de la producción y circulación del producto, y del reparto del suelo productivo y residencial.

3 La población produce en condiciones rudimentarias, y subsiste pescando, cultivando plátano, arroz, maíz, caña de azúcar, yuca, chontaduro o coco, y cortando maderas, pero por medio de la venta de excedentes establece nexos definitivos con el sistema económico capitalista. A pesar de estos vínculos se mantienen unos rasgos de las comunidades domésticas agrícolas y de las comunidades rurales o de vecinos (Meillassoux, 1978): 1) El uso rotatorio de las tierras de labranza, y el uso común de los bosques y las aguas; las tierras que circundan los asentamientos son de dominio privado o familiar y constituyen espacios de vida y producción, pero las tierras más alejadas son de explotación colectiva, se convierten en "cotos de caza", de corte de árboles y de recolección de frutos y especies vegetales de producción espontánea. 2) El acceso a las tierras productivas y al espacio residencial por medio de la herencia a través de un ancestro focal. 3) Las relaciones laborales solidarias y el trabajo en común para los desmontes, rozas y siembras, las cosechas y la pesca. 4) El reparto del producto de las labores productivas entre la familia extensa, el intercambio de

También se evidenció que la vigencia de unas modalidades de apropiación del suelo residencial y productivo fundamentadas en la herencia y el desmonte de tierras sin uso, como la estructura particular de la familia, inciden de manera definitiva en las características formales y espaciales de estos asentamientos humanos.

Vale la pena señalar aquí que hemos analizado los procesos socio-espaciales más característicos y los prototipos de asentamientos más comunes en la región, los que se originaron y evolucionaron en unos momentos históricos y en unas condiciones sociales determinadas: caseríos agrícolas fluviales, aldeas marítimas pesqueras, pueblos recolectores de moluscos, aldeas de corredores de comunicaciones o satélites de epicentros regionales, caseríos de aserrío. Sin embargo, circunstancias y factores diferentes, producen transformaciones en las trayectorias demográficas y físicas, pueden generar unos prototipos diferentes de asentamientos, o quebrar la curva de desenvolvimiento de un caserío, al transformar su base económica y su sociedad; como sucede con la instalación de un aserrío o de una plantación comercial —o con su desaparición— y frecuentemente con las intervenciones de entidades estatales o eclesiásticas, que imponen modelos exógenos de organización espacial fundamentados en intereses muy distintos a los que orientaron a los pobladores.

Actualmente se observan marcadas diferencias y peculiaridades entre los poblados que giran en la órbita de los polos regionales, y aquellos que están más alejados y aislados. También existen rupturas en la trayectoria y a veces en el modelo espacial, de los que surgieron al pie de las carreteras, o de los que han sido impactados por la minería moderna. Además, en los resguardos de las comunidades embera y waunana se formaron agrupaciones residenciales definidas por la persistencia de la cultura aborigen.

No obstante la diversidad, es posible identificar unos grupos de asentamientos con rasgos comunes y unas categorías socio-espaciales. El conocimiento alcanzado por medio de los estudios y observaciones sistemáticas más o menos detalladas, junto con el análisis de las fuentes estadísticas anteriormente citadas, nos permitieron esbozar un modelo hipotético del sistema urbano aldeano, que está configurado por varios tipos de hábitat jerárquicamente articulados y se complementa con los epicentros urbanos localizados en regiones vecinas:

1. Hábitat disperso, constituido por:

    a. Unidades productivas aisladas

---

productos (cesión-cambio y cesión-distribución), y la retribución de favores, que se expresan en el trueque y el "cambio de mano" (Semionov, 1978).

b. Vecindarios rurales
2. Núcleos de vereda
3. Aldeas menores
4. Aldeas mayores
5. Cabeceras rurales
6. Polos de cuenca o comarca
7. Epicentros regionales
8. Epicentros externos

Sin embargo, este primer intento de clasificación por niveles y formas de hábitat presenta algunas dificultades, entre otras los medios para hacerlo, pues son muy escasas las fuentes estadísticas y la información gráfica, planimétrica y socioeconómica.

La clasificación resultante expresa al mismo tiempo fases de desarrollo de los asentamientos y de la sociedad que los construye y habita. Las dos primeras manifiestan los momentos iniciales del proceso socio-espacial de transformación de un espacio natural deshabitado en hábitat humano y de su constitución en un asiento gregario que agrupa varias familias unidas por vínculos laborales, de parentesco y amistad. La tercera y la cuarta se definen como fases de transición de un asentamiento rural a un asentamiento pre-urbano, en ellas se ubican los pueblos que tipifican los modelos aldeanos más corrientes en los ríos y costas de la región. En la quinta y sexta se localizan centros urbanos menores con tendencia a convertirse en ciudades pequeñas, que combinan elementos del "urbanismo" vernáculo con elementos exógenos introducidos desde los polos externos a la región que los influyen; la séptima corresponde a los centros urbanos que han alcanzado el máximo desarrollo e importancia en el ámbito regional.

HÁBITAT DISPERSO

UNIDADES PRODUCTIVAS AISLADAS

En la fase inicial del primer establecimiento humano, meramente productiva, mediante la ocupación y desbroce de un predio ubicado en la selva, se configuran unos hábitats "plataneros" de minifundio disperso o unos asientos temporales para la pesca y la minería artesanal del oro, provistos de albergues provisionales muy rudimentarios, de tipo "choza" o "trabajaderos", levantados en palos redondos y con cubierta en hojas de palmas. Estos hábitats primigenios evolucionan progresivamente desde el momento de la constitución de las parcelas de cultivo aisladas a orillas de un río, una quebrada o un camino, su

desenvolvimiento se relaciona estrechamente con los procesos productivos, los recursos y limitaciones que proporciona el medio natural, los fenómenos demográficos y la estructura familiar y social.

El segundo paso se caracteriza por la sedentarización del colono-agricultor y la configuración de un hábitat productivo-residencial permanente, aislado y unifamiliar. En este momento la familia edifica una vivienda de carácter estable —por tanto mejor construida que el primer albergue— en un sitio limpio y protegido de inundaciones. Alrededor de la casa se organizan las diversas áreas dedicadas a la huerta y los frutales, el gallinero, la "barbacoa" o azotea para cultivo de plantas de uso culinario y medicinal, el trapiche, las trampas para peces, algún cobertizo o "volado" para almacenar la cosecha, etc. Las fuentes de agua se integran a las actividades domésticas por medio del embarcadero, el baño, el lavadero de ropa y loza, etcétera.

VECINDARIOS RURALES

Es frecuente que por invitación del primer poblador, un nuevo colono, muy a menudo un pariente cercano, se avecine en el lugar, conformándose así un hábitat bifamiliar asociado de producción, con prácticas laborales solidarias. Luego, la formación de nuevos hogares por los hijos e hijas de los moradores originales, como la radicación en el lugar de otras familias de procedencia exógena, amigas o emparentadas con los fundadores del lugar, que estaban radicadas en tierras aledañas, producen una densificación territorial y residencial que se manifiesta en la división de los predios originales. En estos se construyen otras casas que se implantan ya sea formando un paramento continuo con las existentes, o dejando aislamientos generosos. De esta forma se genera un asentamiento multifamiliar integrado por pequeños núcleos de casas (3, 4 o 5) pertenecientes a hogares consanguíneos que se aglutinan en torno a los ancestros focales. En los intervalos entre las viviendas y en los solares y "patios" familiares más amplios subsisten cultivos de pancoger (plátano, maíz, coco, papachina, yuca, principalmente) que mantienen el carácter rural del asentamiento, aunque se perfila una separación de las actividades productivas y residenciales. Además una tienda que funciona en la sala de una casa y una escuela de un aula, ambas construidas en madera, componen el equipamiento comunal.

Este modelo de organización lineal, discontinuo o continuo, donde persiste la hegemonía de los linajes fundadores del asentamiento, es el embrión del pueblo-calle tradicional. Se suelen encontrar en un río largos tramos ocupados por varios vecindarios rurales consanguíneos —contiguos o dispersos— que en unos casos pueden reunir 40 o más hogares aglutinados en torno a sus ancestros focales; es posible

que uno de esos vecindarios parentales se fortalezca y constituya más tarde una aldea que domina el resto.

En las viviendas predomina la provisionalidad de la construcción: ranchos con cubiertas en hojas de palma y maderas sin trabajar, pisos y paredes en esterillas de palmas o tablas burdas aserradas "a mano", que son sustituidos lentamente por casas sencillas en maderas aserradas y con cubiertas en "hierro" (láminas onduladas, zinc) o cartón embreado, y raramente en asbesto cemento (Eternit, Tejalit); aunque esporádicamente se levantan casas en madera sobre pedestales o losas en concreto, en lugar de los tradicionales pilotes (o trúntagos) en guayacán, palma chapín o mangle.

Ejemplos son en el río Bojayá las veredas de Piedra Candela, Santa Cruz y Cabecera de los Brazos; el sitio de Los Potes en el río Anchicayá; Playita de los Cuesta en la Bahía Solano.

NÚCLEOS DE VEREDA

Los registramos como el primer nivel de los asentamientos pre-urbanos. Numerosos ejemplos nos autorizan para mencionarlos como la primera fase de transición de los vecindarios rurales dispersos hacia hábitats de tipo concentrado que, con el aumento demográfico y la dilatación espacial, se convierten en aldeas lineales. Los más característicos albergan unos diez o veinte hogares emparentados o con vínculos de compadrazgo y amistad, y expresan la capacidad que tiene un caserío parental incipiente para convertirse en el centro residencial de los cultivadores que explotan los predios productivos del entorno inmediato y que deciden "hacer pueblo".

Con este propósito los primeros pobladores del lugar, o sus descendientes, a quienes la comunidad rural reconoce la posesión del predio escogido, ceden solares para la construcción de más casas y de un equipamiento comunal mínimo[4].

La radicación definitiva de los nuevos moradores densifica y extiende la aldehuela de parientes; algunas de las labranzas que en la fase anterior separaban las viviendas se convierten en predios residenciales que dejan en el fondo un solar-patio, donde se siguen cultivando plátanos y frutales y se desarrollan otras actividades anexas como la cría de gallinas y marranos, el corte de leña y el secado de la ropa al sol. Por estos patios circula un sendero trasero de tránsito libre (público), que más tarde configurará la segunda calle.

Los pobladores tienen conciencia de constituir una comunidad solidaria. Deseando vivir en "un pueblo urbanizado" establecen su

4 Este proceso se identificó inicialmente en el Medio Atrato y se confirmó posteriormente en el río San Juan y en la faja del litoral.

propio reglamento de ordenamiento y manejo del espacio público: fijan normas (de transmisión oral) sobre el tamaño de los predios residenciales y la implantación de las viviendas, la ubicación de la escuela y la casa comunal, el trazado de la calle única y el respeto del terraplén sobre el río o de la línea de playa marcada por la marea alta[5]. También los líderes solicitan rápidamente el reconocimiento y el apoyo económico de la Alcaldía a la que pertenece la vereda rural. Consiguen así una maestra "nombrada" que da clase en una vivienda o en una ramada levantada con tal propósito por la misma comunidad, hasta cuando esta construye con aportes del gobierno local una edificación más adecuada y donde los niños cursan hasta segundo o tercer grado de primaria; más tarde obtienen una promotora de salud y a veces una tosca capillita en madera. Tan reducida infraestructura de servicios es a menudo muy deficiente y mal dotada, suple a duras penas las demandas más elementales de la comunidad, de modo que sus integrantes deben desplazarse a aldeas y centros de mayor importancia para abastecerse, realizar gestiones administrativas, buscar atención médica y educación de grado primario y secundario. En el sistema administrativo municipal el núcleo de vereda puede alcanzar el nivel de Corregimiento, donde un vecino obra como Inspector de Policía; en el sistema económico local actúa como lugar de acopio y distribución de la producción agrícola y pesquera entre vecinos. Este era el nivel que había alcanzado en 1991 el caserío de Copomá (río San Juan), cuando sus moradores solicitaron a la Universidad del Valle adelantar allí el programa de Mejoramiento de Aldeas liderado por el CITCE. En este caso la intervención de organismos estatales[6] impulsó la consolidación física del naciente poblado, completándose la hilera de casas sobre el talud y compactándose los espacios entre ellas; de esta manera el asentamiento saltó en menos de dos años a la categoría demográfica y espacial siguiente.

Otros ejemplos de esta categoría son los caseríos de Calle Larga en el río Mayorquín, El Tigre en el río Raposo y Baudó Grande en el Atrato Medio.

ALDEAS MENORES

La categoría de aldea indica el divorcio definitivo entre el espacio de producción y el espacio de la vivienda en las áreas rurales. Según el

5 En 1985 y 1988, dos investigaciones en el río Atrato permitieron establecer con los moradores de varias aldeas las bases para un Reglamento Aldeano.

6 El proyecto fue auspiciado por Planeación Nacional y financiado con recursos del presupuesto nacional asignados a la Corporación para el Desarrollo del Chocó-CODECHOCO.

momento de desenvolvimiento físico y demográfico en que se encuentran los caseríos se distinguen dos tipos:

- Las menores, sencillas y pequeñas, que cuentan entre 30 y 50 casas.
- Las mayores, más complejas, extensas y más estructuradas físicamente, que pueden alcanzar 100 y hasta 200 viviendas[7].

Con la construcción de algunas edificaciones institucionales, el poblado lineal semi-compacto deja de ser una formación socio-espacial exclusivamente residencial: la inspección de policía, un puesto de salud, una escuela primaria, una casa comunal o una capilla, una o dos tiendas bien surtidas y permanentes, suscitan un incremento de las relaciones de los habitantes dispersos en el entorno productivo con el núcleo aldeano, que pronto adquiere el papel de centro administrativo y de servicios de varias veredas rurales.

En esta etapa de evolución se producen transformaciones en la morfología general del asentamiento, en el mosaico predial y en la estructura social. Además de una clara segregación del espacio residencial en vecindarios de parientes, se manifiestan los primeros indicios de diferenciación laboral y social, pues las actividades productivas primarias (agricultura, pesca, corte rudimentario de maderas) tienden a desarrollarse y modernizarse, al ser estimuladas por la demanda de alimentos en los poblados y las cabeceras municipales cercanas, o por la presencia de intermediarios que recorren los zonas rurales para adquirir directamente los productos campesinos y venderlos posteriormente en dichos centros.

Así, unos moradores dejan de producir exclusivamente para el consumo doméstico y el intercambio entre parientes, y con los excedentes se vinculan a los mercados locales o regionales; mientras que otros se convierten en asalariados del municipio al ocupar los cargos de inspector, maestro o promotor de salud, o abren tiendas caseras.

Las nuevas situaciones económicas se expresan en un mejoramiento de la calidad constructiva y arquitectónica de las moradas. Primero los modelos formales y tecnológicos transitan desde un dominio de las técnicas vernáculas, hacia el empleo de maderas aserradas y cepilladas artesanalmente y de materiales de procedencia industrial, tales como tejas metálicas o de asbesto cemento (Zinc, Eternit, Tejalit)

---

7 Todos los datos referidos a número de viviendas y número de habitantes que se presentan en adelante se basan en datos del SEM y el DANE. Se consideraron los asentamientos más representativos de cada categoría, pero existen distintas excepciones a la regla general.

cemento, hierro, ladrillo, pinturas de aceite, y —excepcionalmente— enchapados cerámicos y vidrio para ventanas); luego en unas cuantas casas se instalan sistemas sanitarios rudimentarios que reemplazan el uso de las playas y quebradas. Aunque el principal factor de cambio en la arquitectura es la diversificación del abanico socio-laboral, también opera en este sentido la aspiración de tener una casa buena y más durable, que resista mejor a la humedad y a los ataques de insectos y hongos. Incide asimismo el mejoramiento significativo de los medios de transporte y comunicación con las regiones vecinas y el interior del país, que facilitan la importación de los materiales de construcción exógenos, y la constante movilidad de la población joven que emigra temporalmente con el fin de estudiar o trabajar en las ciudades.

Muy a menudo la tienda-granero es la primera que niega la unidad arquitectónica del poblado y se distancia del modelo constructivo autóctono en madera, el cual casi siempre carece de ornamentación, adopta los materiales y la tecnología "modernos" e introduce en su fachada la decoración con pinturas químicas comerciales. En las aldeas fluviales su propietario necesita la relación directa con el río, para el descargue de mercancías y productos agrícolas o para la venta de gasolina a lanchas con motor, por lo cual con frecuencia no duda en desconocer las reglas comunitarias de respeto de las áreas de uso público, y construye sobre el talud bodegas y espacios adicionales destinados a ampliar el negocio. Esta tendencia se fortalece con la instalación de otros pequeños comerciantes, nativos del lugar o foráneos, que continúan ocupando privadamente el terraplén-calle que antes era de uso y disfrute colectivo.

En consecuencia este se va edificando a ambos lados y tiende a convertirse en una calle de doble paramentación donde las casas nuevas casas tapan la vista sobre el paisaje acuático a las más antiguas.

Ejemplos típicos de aldeas menores son Huina, Nabugá y Huaca, ubicadas en la Bahía de Solano y que actualmente cuentan entre 25 y 50 viviendas; Taparal y Copomá sobre el río San Juan, del orden de 50-60 casas; El Tigre y La Boba en el Atrato Medio, con unas 30 en promedio. Asimismo, en las bocas del río Cajambre en la costa de Buenaventura, está Punta Bonita, con cerca de 50 casas.

ALDEAS MAYORES

Cuando los poblados lineales fluviales o marítimos se aproximan al umbral de 50 casas, se agotan los terrenos disponibles para vivienda sobre el frente que ya alcanza una extensión próxima a un kilómetro. Entonces, la necesidad de solares para construir más y aumentar la infraestructura de servicios presiona mutaciones en el modelo espacial que se desarrolla sobre una sola calle; nuevas construcciones se

localizan detrás de la primera hilera de viviendas, delineando otra calle paralela al río o al mar, allí se configuran otros vecindarios parentales, que son la extensión de los primeros, donde no es posible alojar más hogares. Se abren cortos senderos perpendiculares, comunicando el espacio público y las casas ubicadas sobre el frente, que esbozan un embrión de trazado reticular encaminado hacia la organización de manzanas de tipo urbano.

Tales manifestaciones físicas acompañan un proceso social singularizado por el peso creciente de las actividades terciarias y un mayor grado de diferenciación socio-económica que en la categoría anterior, en la cual las comunidades son bastante homogéneas y muy contadas las personas que disfrutan de situaciones productivas y sociales distintas. En las Aldeas Mayores, la presencia de algunos comerciantes foráneos y de varios asalariados de las dependencias estatales que tampoco pertenecen a la comunidad parental, estimulan una diversificación social estructurada por estratos socio-económicos, que tiende a ser pluriclasista. A pesar de ello la mayoría de los vecinos son agricultores, pescadores artesanales, o aserradores (corte de maderas), que producen sus alimentos básicos y unos excedentes; lo cual explica, entre otros motivos, la ausencia de un mercado de víveres en el poblado y justifica la indiferencia de los moradores por la construcción de una plaza o mercado artificiales y meramente decorativos.

Finalmente, los funcionarios del gobierno local insisten en el prestigio y durabilidad del cemento, el hierro, las tejas Eternit, los bloques de concreto y el ladrillo, como en la necesidad inaplazable de "modernizar" las viejas construcciones oficiales en madera. Cambian primero la escuela y luego el puesto de salud; más tarde construyen "en material" una casa comunal (centro comunitario) o un centro de acopio de pescado o productos agrícolas, con su muelle y escalera. Los modelos técnico-constructivos exógenos así introducidos en la arquitectura civil, influyen determinantemente la construcción de casas; su creciente difusión verifica el papel de transmisor de ideología estética que ha sido asumido por diversos agentes institucionales.

Son de diverso tamaño los asentamientos que se ubican en esta categoría, el umbral demográfico inferior es de unas 70 viviendas y de 200 a 300 habitantes, el superior llega hasta 200 casas y unos 1.000 a 1.500 moradores. Como ejemplos indicamos en el Municipio de Tumaco el caserío Juan Domingo, con 125 casas y unos 540 habitantes en 1992, ubicado al borde de la carretera que conduce a Pasto; en el Atrato Medio a Tagachí, con unas 130 casas y menos de 700 moradores; en la costa de Nuquí se halla Jurubidá, con cerca de 450 habitantes y unas 100 casas en 1990; en el Cauca señalamos

Coteje, que contaba en 1994 alrededor de 110 viviendas, habitadas por menos de 500 personas.

CABECERAS RURALES

En este género se clasifican aquí dos tipos de asentamientos que reúnen las siguientes características:

1. Unas aldeas mayores dinámicas demográficamente, que adquirieron cierto peso en el intercambio de la producción y la prestación de servicios a los habitantes de un territorio amplio configurado por un tramo importante de un río, una zona costera o una franja de poblamiento conformada a ambos lados de un camino terrestre, donde se asientan diversos núcleos de vereda o vecindarios rurales y algunas aldeas.

   Su tamaño demográfico y físico varía generalmente entre unas 100 y 250 casas (excepcionalmente alcanzan 300), por lo cual raramente sobrepasan 1.500 habitantes (Tabla N° 4: Polos de cuenca o comarca).

   Con frecuencia, tales poblaciones han sido designadas Corregimientos regidos por un Inspector de Policía que depende del Alcalde del Municipio y tiene la potestad para intervenir en asuntos administrativos sencillos, tales como disputas entre vecinos y parientes por asuntos relacionados con la delimitación y posesión de solares residenciales, permisos para el funcionamiento de tiendas y cantinas y la celebración de bailes rentables, hurtos de menor cuantía.

   A veces dichos centros rurales son erigidos en cabeceras administrativas de un nuevo municipio, y dan un salto cualitativo, pasando a jugar el papel de Polos de Cuenca o Comarca; tal como ocurrió recientemente con Bojayá (Bellavista), Vigía del Fuerte, Docordó, o Managrú (Tabla N° 5: Propuesta de clasificación de las principales localidades de la Región del Pacífico). Alcanzando la fase de dominación-explotación, que Maurice Godelier resume así: "El Estado se desarrolla cuando los individuos que están al servicio de la comunidad ponen a esta a su servicio y transforman su poder de función en poder de explotación, sin dejar de asumir las funciones de interés general que se les habían confiado y que siguen sirviendo para justificar su dominación".

2. Pequeños centros urbanos que se acercan a 300 casas y unos 2.000 habitantes y han sido consagrados como cabeceras municipales.

Las cabeceras rurales más características presentan una estructura física sencilla, basada en un trazado definido por calles y manzanas, aunque en algunos casos la trama urbana es bastante elemental. Un centro de salud donde atiende diariamente una enfermera y un médico va excepcionalmente, dos o tres escuelas de primaria, una casa comunal y una inspección de policía que puede funcionar en la vivienda del delegado de turno, configuran un equipamiento comunal y administrativo mínimo; les permite atender la demanda que de estos servicios hacen sus habitantes y los de los caseríos ubicados en las cercanías. Además, un conjunto de tiendas, graneros y uno que otro almacén especializado, los abastece con víveres, ropa y algunos insumos destinados a la producción primaria.

El carácter de centro administrativo municipal propicia la construcción de varias edificaciones modestas para el desarrollo de la gestión estatal local, aunque en muchas ocasiones la Alcaldía y sus distintas dependencias funcionan en espacios precarios y poco adecuados: lo mismo puede suceder con el hospital o la "concentración escolar" y Telecom. También fomenta una prosperidad relativa del comercio: aparece en la calle más importante del poblado una sucursal de la Caja Agraria o de una cooperativa, se instalan pequeñas empresas de transformación artesanal, tales como aserríos o carpinterías, y servicios técnicos de mantenimiento o reparación de equipos sencillos (motores fuera de borda, motosierras, radios, etc.), se adecuan en las casas locales para tiendas y uno que otro almacén que ofrecen confecciones, miscelánea o utensilios domésticos, tejas y cemento, o herramientas diversas.

En ambos casos, debido a la escasa calidad, cobertura y especialización de los servicios sociales y comunales que prestan las dependencias del gobierno municipal, los moradores se ven obligados a desplazarse, en canoa de motor, en barco o en buses y taxis colectivos, hasta los centros de influencia regional más próximos, para buscar atención médica y hospitalaria, comprar mercancías de poca demanda en la cabecera, o hacer gestiones de orden administrativo en oficinas estatales de nivel departamental y en las dependencias descentralizadas del gobierno nacional.

Cuando una cabecera rural es decretada cabecera municipal[8], la diversificación de las actividades laborales que llevan implícitas las nuevas funciones terciarias se expresa espacialmente en una segre-

8 Los últimos años se advierte un cierto auge en la tendencia de fragmentación territorial, por segregación con nuevas unidades municipales: Unguía (Acandí, 1979). Docordó, Litoral San Juan (Istmina, 1993). Managrú, Cantón de San Pablo (Istmina, 1995), Salahonda, Francisco Pizarro (Tumaco, 1977), Olaya Herrera (Mosquera, 1979).

gación incipiente de las funciones urbanas y contribuye de manera decisiva a la constitución de una comunidad segregada en zonas residenciales diferenciadas físicamente.

Se esboza un sector central donde se distinguen una o varias calles destinadas a usos combinados residencia-comercio e institucional. La vivienda adquiere el atributo de sitio de trabajo, se vuelve rentable, complementa los ingresos familiares, y su construcción incorpora numerosos elementos modernos; así mismo se generan agrupaciones de viviendas con características tecnológicas y formales distintas a las habituales.

Aunque persisten el reconocimiento de familias e individuos por sus apellidos (linaje) y origen, y se mantienen los vecindarios de parientes, se asoma la noción de "barrio" ligado a clase o grupo social, la comunidad pierde gran parte de su identidad y solidaridad colectiva.

Entre las cabeceras rurales más pequeñas, o sea aquellas que se inscriben en el primer grupo, están Cajapí del Mira, con cerca de 110 viviendas y 500 residentes; en el litoral norte destaca Cupica, agrupando 161 viviendas y 720 habitantes en 1993 (hoy casi desaparecida); Pie de Pató en el Baudó, que en el mismo año reunía menos de 1.600 habitantes; en la zona de Guapi, San Antonio de Guajui, con menos de 200 casas y unas 600 personas; en el río San Juan se registran Noanamá y Docordó, la primera de cerca de 100 viviendas y unos 340 moradores, la segunda llegando a 900 habitantes.

Ejemplos ilustrativos de las cabeceras más extensas son el poblado de Chajal (Nariño) con 307 casas y 1.811 habitantes en 1992; Yuto (Chocó) aproximándose a 400 casas y 1.900 habitantes; en la zona costera limítrofe con Panamá se ubica Juradó donde el Censo de 1993 registró casi 2.300 individuos; y El Valle (Municipio de Bahía Solano) con cerca de 1.900 habitantes residiendo en 355 casas en 1994. En el Litoral Sur se encuentra El Natal, con 300 casas y 1.625 personas.

Algunas poblaciones como Timbiquí y López de Micay próximas a 2.500 y 3.900 habitantes respectivamente, tienden por su dinámica y funciones a situarse en la categoría superior. No obstante, sus equipamientos colectivos no están a la altura de sus funciones.

POLOS DE CUENCA O COMARCA

Se trata de los centros con mayor importancia en un río y en su cuenca, en una comarca costera, o en una zona conectada por un camino carreteable, que son generalmente cabeceras municipales en tránsito hacia la categoría de ciudades pequeñas. De acuerdo con los registros del DANE y el SEM para 1993 y 1994, oscilan en una escala amplia de tamaños pues tienen entre 1.000 y 11.000 moradores, lo cual confirma que muchas veces pesan más las funciones en el gobierno del territorio que la cantidad de sus habitantes.

Están dotados con un equipamiento social, comercial y administrativo sencillo, pero acorde con su rango y papel en el intercambio de bienes y servicios: Alcaldía, Inspección de Policía, Notaria, Juzgado, Registraduría, reunidos a veces en un "Palacio Municipal"; varias escuelas y dos o tres colegios de bachillerato o técnico; distintas dependencias descentralizadas del nivel nacional o regional, como Inderena, PNR, Idema, Codechocó o CVC; una sucursal de un banco, una cooperativa, o la Caja Agraria; oficina de Telecom, un hospital; tiendas diversas y almacenes con cierta especialización; uno o dos parques, canchas de deportes; una o dos iglesias, cementerio.

A estos centros acuden, para abastecerse, vender productos agrícolas, hacer trámites administrativos y acceder a los servicios diversificados de salud y educación (Hospital local u "hospitalito"), los habitantes de los poblados y zonas productivas localizados en un radio de acción cuya amplitud depende de los medios de comunicación y transporte disponibles: canoas, lanchas con motor fuera de borda, carros colectivos.

En el sector central y en el pericentro el trazado afirma la retícula ortogonal y la división en predios pequeños de tipo urbano, donde la construcción deja únicamente libre un patio posterior o central; pero hacia la periferia se extienden digitaciones o núcleos residenciales de origen reciente con características semi-rurales y marcada persistencia de los rasgos aldeanos: espacios entre casas sin ocupar destinados exclusivamente a actividades agrícolas, predios que por su amplitud admiten cultivos y a veces marraneras, calles o senderos apenas esbozados, vecindarios de linaje.

Los polos de cuenca o zona concatenan en su entorno varios corregimientos y aldeas, conformándose *confederaciones aldeanas* que interactúan con otros subsistemas similares y con los polos de influencia regional. En muchos casos estos subsistemas y sus áreas rurales configuran subregiones geo-económicas que pueden cobijar varios municipios o zonas importantes de ellos.

Ejemplos representativos se muestran en la Tabla N° 4.

EPICENTROS REGIONALES

Nos referimos anteriormente a Quibdó, Tumaco y Buenaventura por ser polos subregionales con influencia y atracción sobre una serie de asentamientos menores. Estas tres ciudades presentan los mayores grados de desarrollo y complejidad en la red urbano-regional; administrativamente las dos últimas cumplen el papel de cabeceras de los municipios que llevan su nombre, mientras que la primera es capital del departamento del Chocó. Económicamente son centros de intercambio y de transferencia de las materias primas destinadas a las metrópolis nacionales que influyen el territorio regional. Con distintos niveles de especialización

socio-productiva, están afectados por flujos migratorios intrarregionales significativos y por una gran demanda de servicios diversos.

El Puerto de Buenaventura, con cerca de 190.000 habitantes en 1993, es el centro urbano de mayor importancia en la región. En el nivel local actúa como centro de acopio de maderas y productos agrícolas destinados a los mercados nacionales. Aunque su campo de influencia se extiende hasta la altura de la bahía Solano, ejerce su atracción con mayor intensidad sobre los asentamientos menores o caseríos localizados en la zona costera sur, entre Nuquí y Guapi.

Quibdó, que contaba alrededor de 68.000 habitantes en 1993, influye la cuenca del río Atrato, pero padece una dependencia significativa de Medellín, hecho que se manifiesta en un intenso tráfico aéreo y terrestre.

Tumaco, presenta características similares a las de Buenaventura, aunque es de menor tamaño (unos 71.400 habitantes en 1993), pero tiene un radio de acción territorial proporcionalmente más amplio. El área urbana actúa como centro de relevo de Pasto y Cali, ciudades a las que está conectada por vía aérea y terrestre, y con las que tiene estrechas relaciones comerciales y administrativas.

Tabla N° 4
Polos de cuenca o comarca

Polos de cuenca o comarca	Habitantes / Centro 93	Registros SEM / 1990-1994	
		Viviendas	Habitantes
Barbacoas	8.668	1.150	9.664
Bocas de Satinga	4.968	422	2.951
El Charco	4.087	581**	2.911**
Guapi	9.927	1.044	2.479
La Tola	1.082	467	2.809
Istmina	11.344	2.392*	10.961*
Lloró	1.666	327*	1.256*
Nuquí	2.642	461	1.507
Pie de Pató	1.569	259	1.080
Pizarro (Bajo Baudó)	5.229	339	1.223
Puerto Merizalde	Sin dato	332	2.180
Puerto Mutis	2.665	548	2.581
Riosucio	4.554	2.186*	6.811*
Tadó	6.932	1.211*	6.055*
Vigía del Fuerte	1.279	Sin dato	Sin dato

Notas:
* Registros de 1991.
** Registros de 1992.

EPICENTROS EXTERNOS

1. Pasto, principal centro urbano del Departamento de Nariño, avasalla un espacio bastante amplio que se extiende hasta la costa nariñense, capta gran cantidad de productos y servicios para distribuirlos en su área de influencia.
2. Cali, la metrópoli regional del Suroccidente, subyuga las zonas costeras de los departamentos de Nariño, el Municipio de Buenaventura, y un corredor fluvial que involucra al río San Juan hasta la altura de la población de Istmina en el Chocó.
3. El Área Metropolitana de Medellín opera sobre la parte central del Chocó y hacia el Golfo de Urabá, influyendo decisivamente la cuenca del río Atrato y la parte alta de la cuenca del río San Juan.
4. Además, desde el Noroeste antioqueño incide Turbo, puerto marítimo con cerca de 32.500 habitantes en 1993, que depende de Medellín y domina en el Chocó la zona norte del Atrato (ver la Tabla N° 5).

No obstante, la organización y jerarquía del modelo propuesto para el sistema urbano-aldeano deben ser verificadas por medio de estudios detallados a escala regional y local, que permitan analizar de manera más precisa: las configuraciones espaciales, las dinámicas geodemográficas, las características de los asentamientos y sus moradores, los roles administrativos y económicos.

VECINDARIOS PARENTALES

Cabe aquí destacar uno de los fenómenos socio-espaciales que llaman más la atención en los caseríos del Pacífico: la configuración de unas zonas claramente diferenciadas, donde se agrupan exclusivamente viviendas pertenecientes a los descendientes directos de los primeros ocupantes de la localidad y a personas foráneas que establecieron con estos uniones conyugales; constituyendo "vecindarios parentales" o "barrios de linaje", cuyo número y extensión dependen de la dinámica demográfica y de la disponibilidad de terrenos en los predios originalmente apropiados por las parejas fundadoras. Estas congregaciones de parientes se delinean en la fase de hábitat disperso por medio de la repartición de pedazos del predio original entre la progenie, y se estructuran a medida que esta se multiplica y surgen nuevos hogares que demandan solares para vivienda. De tal manera que cuando el núcleo veredal alcanza el umbral de 20 casas se pueden identificar, según el caso, dos o tres vecindarios, que aún presentan algunos sitios libres.

Dos factores principales, de orden socio-cultural inciden decididamente en la configuración del vecindario consanguíneo:

- La tradición de otorgar anticipadamente, "en vida", la herencia a los hijos o nietos —y hasta a los sobrinos— para proporcionarles tierras de labranza o un espacio para la casa cuando conforman sus propios hogares[9].
- La solidaridad ancestral que conlleva a parientes y compadres a "vivir cerquita para acompañarse" y apoyarse mutuamente en las labores productivas y domésticas, como en la crianza de los niños.

El fenómeno tiene su máxima expresión en aldeas menores pero demográficamente pujantes que cuentan 40 o 50 viviendas, como es el caso de Huina (Bahía Solano), que en 1998 presentaba 6 núcleos diferenciados, reconocido cada uno de ellos como propiedad del grupo familiar descendiente directo de la pareja que fundó la playa a principios del siglo (ver Figura N° 1).

Tabla N° 5
Propuesta de clasificación de las principales localidades de la Región del Pacífico

Subregiones y zonas geoeconómicas	Polos de cuenca o comarca	Cabeceras rurales	Ejes de comunicación
Sub-región del Río Atrato			
1. Zona Alta Desde el nacimiento hasta la boca del Bebará. Dominan la minería de oro y la agricultura tradicional.	Lloró Bagadó	El Carmen de Atrato Yuto Paimadó Cértegui Tutunendo La Vuelta Managrú	El Atrato y sus afluentes Andagoya, Andágueda, San Pablo, Quito, Cértegui, Munguidó, Bebará, Carretera.

9 La reconstrucción de la trayectoria histórica y demográfica de varios asentamientos aldeanos permitió constatar ampliamente este fenómeno y estudiarlo detalladamente. Juana Camacho en su investigación sobre el Golfo de Tribugá (1999) señala que en las familias negras de la costa chocoana se hereda de padre y madre y constata una costumbre que también examinamos en la Bahía de Solano: "La asignación del patrimonio se debe hacer en vida, de manera personal y a través de la palabra con el fin de minimizar los conflictos entre los hijos por la herencia. La repartición en vida permite a los hijos empezar a trabajar sus parcelas y organizar su producción agrícola independientemente".

2. Zona Media Desde la Boca del Bebedó hasta la del Opogodó. Producción agrícola y maderera.	Quibdó (epicentro regional) Vigía del Fuerte	Napipí Puerto Conto Bellavista Buchadó Villa Conto Playa de Murrí	El río Atrato y sus afluentes Buchadó, Murrí, Arquía, y Opogodó, Bojayá y Murindó.
Sub-región del Río San Juan			
1. Zona Alta Desde el nacimiento hasta Noanamá. Explotación agroforestal, minería de oro: centros auríferos importantes.	Istmina Tadó Condoto Nóvita	Bebedó Las Ánimas Andagoya	El San Juan y ríos Iró, Condoto, Tamaná, Negro, Cajón, Sipí, Opogodó, Condoto, Nóvita, Carretera y caminos vecinales.
2. Zona Baja Desde Noanamá a las bocas en el Océano Pacífico. Agricultura, explotación maderera, pesca artesanal.		Docordó Noanamá	Ríos San Juan, delta y esteros; ríos Munguidó, Taparal, Togoromá, Copomá, Cucurrupí, Pichimá, Calima.
Sub-región del Río Baudó			
1. Zona Alta Desde el nacimiento hasta la desembocadura del Dubasa. Agricultura, explotación maderera.		Pie de Pató	El Baudó con sus afluentes Cugucho, Apartadó, Dubasa y Ampara, Docampadó, Purrichá.
2. Zona Baja Desde el Orpúa hasta las bocas. Agroforestal, pesca artesanal.	Pizarro	Belén de Docampadó	El Baudó y los ríos Pepé Usugará, Sivirú, Orpúa y Docampadó.
Litoral Sur			
Sub-área 1 Bahía de Buenaventura a Bahía Málaga y La Barra. Puerto, pesca artesanal, agricultura, turismo.	Buenaventura (epicentro regional)	Ladrilleros Bajo Calima (Las Colonias)	El mar y los ríos Dagua, Anchicayá, Raposo, Mallorquín, Cajambre, con sus afluentes. Carretera a Málaga y Bajo Calima. Esteros.
Sub-área 2 Cuencas Naya, Yurumanguí y Micay. Explotación maderera, agricultura, pesca artesanal. Minería en alto Micay.	Puerto Merizalde	San Antonio de Yurumanguí San Francisco del Naya López de Micay	El mar, los ríos Naya, Yurumanguí, Micay y sus afluentes. Esteros.
Sub-área 3 Bahía de Guapi y cuencas del Saija, Guapi y Timbiquí. Explotación agroforestal, minería en zonas altas.	Santa Bárbara Guapi	Timbiquí Santa María San José del Coteje San Antonio del Guajui	El mar y los ríos Timbiquí, Saija y Bubuey; el Guapi, Tenuey, Pilpe y Guajui. Esteros y caminos vecinales.

Sub-área 4 Cuenca de los ríos Iscuandé, Tapaje, Satinga y Sanquianga. En las zonas altas minería, agricultura, pesca artesanal.	La Tola El Charco Bocas de Satinga	Iscuandé San José del Tapaje Mosquera El Natal	El mar, canal de esteros y los ríos Iscuandé, Sanquianga, Satinga, Tapaje, La Tola, Taija, caminos vecinales.
Sub-área 5 Cuenca del Patía Explotación agroforestal, minería, pesca artesanal.	Barbacoas Salahonda	Payán San José	Canal de esteros, los ríos Patía, Telembí y Maguí, sus afluentes y el Patía Viejo.
Sub-área 6 Bahía de Tumaco-Ríos Mira y Chaguí. Puerto. Agricultura, explotación agroforestal, turismo, pesca artesanal.	Tumaco (epicentro regional)	Chajal Cajapi del Mira Robles Llorente	El mar, canal de esteros Río Mira, Guisa, Nulpe, Rosario, Caunapí, Chaguí y Mejicano. Carretera.
Litoral Norte			
Sub-área 1 Desde Punta Ardita hasta la bahía Solano y boca del río Valle. Agricultura, pesca artesanal, turismo.	Puerto Mutis (Bahía Solano)	Juradó Cupica El Valle	El mar y los ríos Apartadó, Juradó, Cupica, Nabugá y Valle.
Sub-área 2 Boca del río Valle y Golfo de Tribugá hasta el Cabo Corrientes. Agricultura, pesca artesanal, turismo.	Nuquí	Arusí	El mar y los ríos Jurubidá, Coquí, Tribugá, Nuquí.
Sub-área 3 Del Cabo Corrientes al Brazo de Docordó en el delta del San Juan. Agricultura, pesca artesanal.	Pizarro		Mar, esteros, brazos del San Juan y ríos Virudó, Catripe, Purrichá, Bajo Baudó, Docampadó.
3. Zona Baja Desde el Opogodó hasta su desembocadura en el Océano Atlántico. Producción agrícola y maderera, pesca artesanal.	Riosucio	Unguía Vigía de Curbaradó	Río Atrato y sus afluentes Ipurdú, Brazo Viejo, Riosucio, Truandó y Murindó.

No obstante, en el seno mismo del vecindario, en su dinámica humana y en el fortalecimiento de los lazos de parentesco, está implícita su contradicción: el terreno patrimonial es limitado y llega un momento en que ya no caben en él más viviendas, la demanda constante de solares por motivo de alianzas matrimoniales agota las posibilidades de reparto de la herencia. Entonces los miembros más jóvenes de la familia extensa ya no pueden construir sus casas cerca al padre, la madre, la abuela o el abuelo; se ven obligados a trasladarse a predios alejados del núcleo parental original, que les ofrece un pariente consanguíneo

o "pariente político". Contribuye también a tal desmembramiento la presencia de agentes externos que introducen, o suscitan, la compraventa de terrenos, introduciendo rupturas en el modo dominante de acceso a los solares residenciales, reduciendo así las oportunidades de los nativos, quienes a veces tienen que pagar el solar de la casa a un pariente que desconoce el sistema de herencia y ya no quiere cederlo gratuitamente[10]. En las poblaciones de mayor tamaño y complejidad, como Nuquí o Puerto Mutis (Bahía Solano), se van desdibujando los "barrios de linaje". En las ciudades el grupo parental intenta reproducir el vecindario familiar en unas condiciones distintas y muy adversas para la reunión de varios hogares consanguíneos en un mismo predio.

En primer lugar han cambiado las modalidades de acceso al suelo residencial, y ya no es posible adquirirlo a través de la herencia o cesión de un familiar. *Es preciso comprar el lote a un extraño, invadirlo, o "hacerlo"* practicando un relleno como ocurre en muchas ocasiones cuando el grupo parental se asienta en zonas de bajamar, al borde de un estero, o al pie de un caño urbano.

En las ciudades de Tumaco, Quibdó o Buenaventura, la parentela se avecina en un barrio o sector urbano con fuerte presencia de migrantes del mismo río o zona; según las posibilidades se distribuye en una manzana o en varias manzanas cercanas, a veces se reúnen dos o tres familias en un predio de dimensiones pequeñas. En estos casos operan redes parentales y de paisanaje de ayuda y solidaridad que se extienden a diversas zonas de la ciudad y cobijan grupos sociales distintos; sin embargo estas prácticas no son exclusivas de las familias afrocolombianas (Rosero Mosquera, 1994)[11].

En las metrópolis externas que influyen la región y atraen migrantes, estudios como el realizado por Fernando Urrea en Cali (1999), descubren el papel destacado de dichas redes en la sobreconcentración de población afrocolombiana en unos sectores urbanos originados en la ocupación de hecho de terrenos periféricos, denominada toma o invasión. Dice este investigador refiriéndose a la Tipología de familias migrantes de la costa pacífica en Cali (1996):

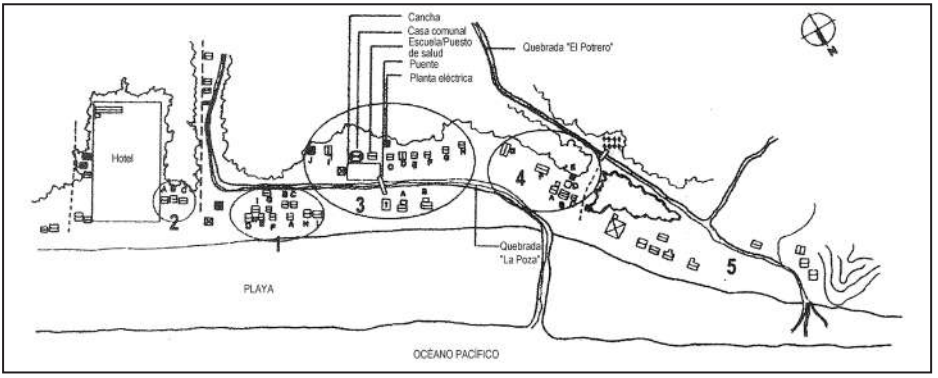
> El parentesco no es otra cosa que el sentido de pertenencia a un grupo de origen, según las prácticas de filiación y adscripción que operan en el orden sociocultural. Pero más que un grupo doméstico ampliado o extenso, con una organización bien delimitada y en donde el paren-

10 Odile Hoffmann y Nelly Rivas hicieron observaciones similares en el río Mejicano y Tumaco (1999).

11 Al respecto son significativos los trabajos que presentan Pedro Quintín y Peter Wade en *De ríos, montes y ciudades* (1999).

tesco funciona bajo pautas precisas, puede ser útil la idea de red en el sentido de grupos fluidos de parientes bajo la modalidad de distintas unidades domésticas en varias generaciones y ciclos de vida que, sin compartir un espacio sociogeográfico próximo, están unidas por alguna clase de nexos de parentesco.

Figura N° 1
Huina: vecindarios parentales (1998)



Grupos familiares: Rivas Bermúdez, Paneso Rivas, Pacheco García, Pacheco Girón y Girón Zúñiga, Zona hotel y casas de vacaciones.
Elaboración: CITCE-Universidad del Valle.

LA IMPORTANCIA DE LAS REDES ALDEANAS

Diversos estudios realizados en los últimos 15 años por instituciones como Plan Internacional Padrinos, Diar, Pladeicop-CVC y Codechocó, con el propósito de fundamentar programas y proyectos de desarrollo rural o de mejoramiento de vivienda, daban cuenta de la existencia en Litoral Pacífico de varias centenas de caseríos fluviales, marítimos y de carretera, construidos y habitados por población afrocolombiana[12].

Asimismo, nuestras investigaciones durante el periodo 1985-1993 atestiguaron la importancia que tiene el sistema aldeano en el poblamiento y urbanización de la región; los primeros sondeos[13] por medio de listados estadísticos y mapas evidenciaron que:

- Los poblados abundaban en la faja litoral del Chocó y en las cuencas de los ríos Atrato, San Juan y Baudó.

12 Por ejemplo el trabajo de Roberto Cañete sobre las condiciones de vida en algunos caseríos y orillas del Medio Atrato (Codechocó, 1989).

13 Universidad del Valle-CITCE: Programa de mejoramiento de vivienda en el Atrato (1989); Mejoramiento del hábitat rural Buenaventura (1992); Plan de acción en vivienda y saneamiento básico para el municipio de Tumaco (1994); Bonilla y Mosquera (1992).

- En el Valle del Cauca se concentraban en la faja costera del municipio de Buenaventura y en los ríos Dagua, Anchicayá, Raposo, Naya, Cajambre, Mallorquín y Yurumanguí.
- En Nariño y en el Cauca se esparcían en el litoral, sobre los caminos vecinales y en las cuencas de los ríos Micay, Saija, Bubuey, Timbiquí, Mira, Patía, Telembí, Iscuandé, Tapaje, Satinga, Sanquianga, y Chaguí, principalmente.

Los listados que elaboraban los fumigadores itinerantes del Servicio de Erradicación de Malaria-SEM[14], quienes visitaban todos los sitios de poblamiento y registraban cada casa y sus moradores, indicando su localización geográfica por tramos de ríos, playas o caminos, proporcionan datos muy completos y detallados. Tal información posibilita dimensionar el fenómeno de concentración de la población rural en pequeños asentamientos y construir una tipología jerarquizada basada en tamaños físicos y demográficos, incluyendo desde los núcleos inferiores a diez viviendas hasta las concentraciones superiores a trescientas.

Durante el periodo 1990-1994 en las 30 jurisdicciones municipales de los 4 departamentos que tienen costas sobre el Océano Pacífico, excluyendo las cabeceras administrativas, fueron registradas 4.399 localidades rurales de todo tipo y magnitud, que albergaban 426.735 habitantes distribuidos en 102.299 viviendas. El panorama general así obtenido demuestra la importancia y vigencia del sistema espacial aldeano:

- En Nariño 808 localidades, dispersas en los diez municipios con acceso al litoral, sumaban 32.194 viviendas ocupadas por 158.609 moradores.
- En los tres municipios costeros del Cauca eran 624 lugares, reuniendo 9.930 casas con 42.223 pobladores.
- En el valle del Cauca, 411 sitios poblados localizados en el municipio de Buenaventura, englobaban 11.391 viviendas habitadas por 37.141 personas.
- En el Chocó, incluyendo 16 municipios, los lugares censados ascendían a 2.556, agrupando 49.414 viviendas con 188.762 habitantes.

Separando los hábitats hogareños dispersos y excluyendo las cabeceras municipales se identifican entre todas estas localidades 2.398 que

14 Fuente excepcional, hasta entonces desaprovechada. Los funcionarios del desaparecido SEM, levantaban mapas y croquis que indicaban la ubicación geográfica de las viviendas; en las oficinas regionales la información se convertía en un listado estadístico de labores anuales, agrupado por municipios y zonas de poblamiento.

agrupan más de 3 viviendas y configuran la red de aldeas y núcleos veredales. En cuanto a su tipología, considerando rangos de tamaño, se deduce que durante el periodo estudiado más de la mitad de los caseríos consignados en los listados tenían menos de 20 casas, hecho particularmente acentuado en departamento del Chocó (la jurisdicción territorial de mayor extensión en la región) y en el Valle del Cauca; sigue un grupo importante, conformado por 559 localidades que contaban entre 20 y 40 viviendas, muy fuerte en Nariño. Destaca también la escasez de aldeas superiores a 300 viviendas, pues solo se indican 5, de las cuales 4 en el territorio del Chocó y 1 en Nariño (Tablas Red Aldeana).

En el ámbito municipal, llama la atención en el Chocó la poca estructuración del sistema de aldeas en las circunscripciones de Sipí, Lloró y Nóvita, las tres correspondientes a antiguas zonas mineras de la Colonia; por el contrario en los municipios mineros modernos, como Bagadó, Condoto e Istmina, se observa un fenómeno de propagación muy notable.

En la franja costera, los municipios de Juradó, Nuquí y Bahía Solano presentan un número bajo de caseríos, pero es muy densa la malla aldeana a todo lo largo del río Baudó, donde figuran 302 localidades.

En el departamento del Cauca descolla la carencia de asentamientos con más de 200 viviendas en los tres municipios estudiados: López de Micay, Guapi y Timbiquí; pero en los dos últimos es evidente la irradiación de villorrios de menos de 30 casas. Nariño, exceptuando la jurisdicción de Tumaco, presenta una marcada escasez de poblados menores de 20 construcciones, una cresta en los rangos entre 20 y 60, y únicamente 7 de las 639 localidades registradas superan 200 construcciones. En el territorio tumaqueño destaca la diseminación de 322 núcleos, más del 50% del total asentado en los diez municipios considerados, que es seguida por una red igualmente muy densa en el municipio de Barbacoas. En contraste, es reducido el sistema aldeano en Mosquera y Francisco Pizarro.

Tabla N° 6
Cauca — Red aldeana en 1990

Municipios	Número de casas en el asentamiento							
	3-20	21-50	51-80	81-100	101-200	201-300	Más de 300	Total
Guapi	127	29	8	4	6	0	0	174
López de Micay	55	42	13	3	2	0	0	115
Timbiquí	106	26	6	1	7	0	0	146
Total por departamento	288	97	27	8	15	0	0	435

Tabla N° 7
Valle del Cauca — Red aldeana en 1984

Municipios	Número de casas en el asentamiento							
	3-20	21-50	51-80	81-100	101-200	201-300	Más de 300	Total
Buenaventura*	163	79	25	13	7	5	0	292

Nota:
* Único con costas en este departamento.

Tabla N° 8
Chocó — Red aldeana en 1991

Municipios	Número de casas en el asentamiento							
	3-20	21-50	51-80	81-100	101-200	201-300	Más de 300	Total
Alto Baudó*	113	23	5	1	1	0	0	143
Bahía Solano*	27	9	1	1	1	0	1	40
Bajo Baudó*	85	55	13	3	1	2	0	159
Bagadó	100	6	2	0	1			109
Bojayá	67	19	1	0	4	0	0	91
Condoto	56	12	5	1	4	1	0	79
Docordó*	12	18	13	2	0	0	0	45
Istmina	32	22	5	4	6	3	0	72
Juradó*	6	7	3	0	0	0	0	16
Lloró	7	6	2	0	2	0	0	17
Nóvita	17	9	6	0	0	0	0	32
Nuquí*	6	4	3	2	1	0	0	16
Quibdó	40	27	8	4	7	1	2	89
Riosucio	44	20	6	2	2	0	0	74
Sipí	5	7	0	0	1	0	0	13
Tadó	16	10	4	1	2	3	1	37
Total por departamento	633	254	77	21	33	10	4	1.032

Nota:
* Únicamente fue posible conseguir los registros del SEM en 1990.

Tabla N° 9
Nariño — Red aldeana en 1991

Municipios	Número de casas en el asentamiento							
	3-20	21-50	51-80	81-100	101-200	201-300	Más de 300	Total
Tumaco (1985)	149	81	49	9	29	4	1	322
Santa Bárbara	2	26	9	0	2	0	0	39
La Tola	0	6	5	0	0	0	0	11
Olaya Herrera	1	29	11	2	5	1	0	49
Roberto Payán	5	23	12	2	3	0	0	45
Maguí	0	11	8	1	1	0	0	21
Francisco Pizarro	0	8	3	1	1	0	0	13
Mosquera	1	9	1	1	0	0	0	12
El Charco	0	14	10	6	5	1	0	36
Barbacoas	16	66	6	3	0	0	0	91
Total por departamento	174	273	114	25	46	6	1	639

Tabla N° 10
Red aldeana — Resumen por departamentos

Departamentos	Núcleos y aldeas según número de casas							
	3-20	21-50	51-80	81-100	101-200	201-300	301-400	Total
Chocó	633	254	77	21	33	10	4	1.032
Valle del Cauca	163	79	25	13	7	5	0	292
Cauca	288	97	27	8	15	0	0	435
Nariño	174	273	114	25	46	6	1	639
Total por región	1.258	703	243	67	101	21	4	2.398

EL SUBSISTEMA ALDEANO DE NUQUÍ

Un ejemplo representativo de las redes aldeanas que se configuran en torno a los Polos de Cuenca, Comarca o Sub-área, es el conjunto de asentamientos costeros localizados entre la Ensenada de Utría y el Cabo Corrientes, constituido por el Área Urbana del municipio de Nuquí y los pueblos de Jurubirá, Tribugá, Panguí, Coquí, Jobí, Termales (Aguas Calientes), Partadó y Arusí. Bastante típicos y representativos de los modelos urbanísticos y arquitectónicos identificados en la región, y estrechamente relacionados con múltiples intercambios entre sí, estos asientos se comunican con las áreas selváticas del interior, donde se extiende el espacio productivo (parcelas y viviendas

dispersas) y viven algunas comunidades indígenas, por medio de los ríos Jurubidá, Tribugá, Nuquí, Coquí, Jobí y Chorí, y quebradas caudalosas como la de Panguí y Apartadó, que establecen ejes perpendiculares al litoral (ver Figura N° 2: Comarca de Nuquí — Esquema del sistema aldeano).

Los poblados presentan una dinámica demográfica diferenciada, que se expresa en los datos registrados por el SEM en 1990 y 1994, como indica la Tabla N° 11. Observaciones directas nos permiten describir las situaciones de este grupo en 1993 y verificar, 6 años más tarde, que no se produjeron cambios significativos en su tamaño y estructura espacial y social.

En el conjunto sobresale en primer lugar el dominio que ejerce la ciudad de Nuquí, aun en las actividades productivas y cotidianas de los moradores de los caseríos menores, quienes debido al nivel rudimentario de los servicios y equipamientos colectivos existentes en cada uno de ellos, están obligados a desplazarse frecuentemente hasta la Cabecera para resolver las demandas relacionadas con atención en salud (básica y hospitalaria), educación primaria y secundaria, trámites administrativos y abastecimiento semanal o periódico. También concurren para vender los excedentes de la producción agrícola o pesquera, diariamente o esporádicamente según el tipo de productos, la distancia a recorrer y el medio de transporte con que cuentan.

En segundo lugar, en relación con la tipología y jerarquía del sistema urbano-aldeano, las localidades menores se encontraban en etapas intermedias de desarrollo demográfico y estructuración física, con separación gradual de las actividades productivas y residenciales, y un abanico social en diversificación laboral y económica, que según el caso presentaba distintos grados de estratificación o segregación socio-espacial.

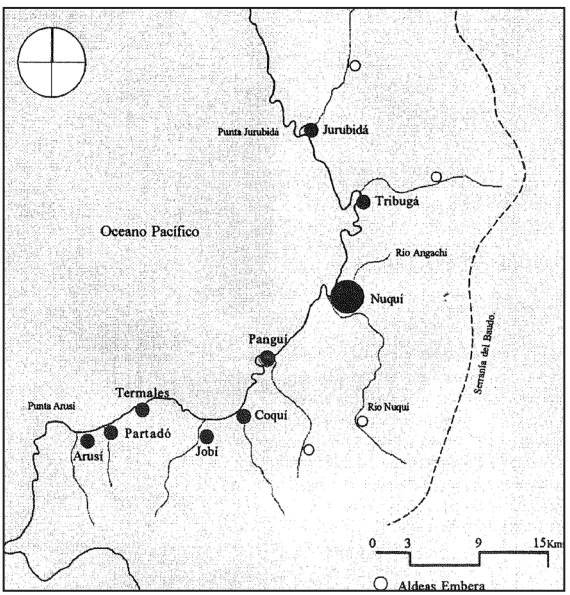
También descolla el proceso se diversificación de las modalidades y técnicas constructivas; por tanto la hibridación de los modelos arquitectónicos de la vivienda, por adopción de materiales modernos y su combinación en la misma edificación con materiales vegetales poco transformados y maderas aserradas.

Tabla N° 11
Comarca de Nuquí — Evolución de las poblaciones costeras

Asentamiento	1990		1994	
	Viviendas	Habitantes	Viviendas	Habitantes
Cabecera de Nuquí*	416	2.081*	461	1.507*
Arusí Ostional	110	456	128	439
Jurubidá	95	425	112	227
Chiqui	85	378	86	295
Tribugá La Pesca	77	301	86	186
Coquí	54	210	66	184
Jobí	51	224	70	169
Panguí (El Viejo)	28	127	48	138
Agua Caliente (Termales)	23	136	53	180
El Almejal	14	23	Sin datos	Sin datos

Nota:
* Tomados de los listados del SEM estos datos difieren mucho de los arrojados por el Censo Nacional de 1993, que dio cuenta de un total de 5.252 moradores en el municipio, con 2.642 de ellos en la cabecera y 2.610 en el resto del territorio. Tampoco es explicable la aparente disminución de población entre 1990-1994, quizá se deba a un cambio en la sectorización o a un error en los registros de campo o en su transcripción.

Figura N° 2
Comarca de Nuquí — Esquema del sistema aldeano

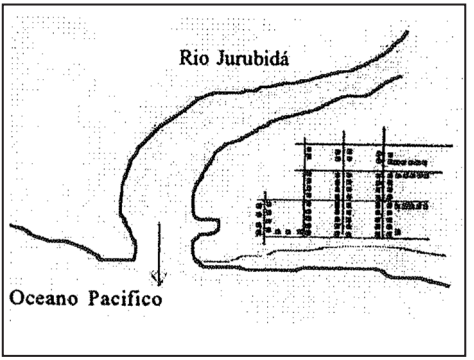


JURUBIDÁ

Aldea localizada a media hora de Nuquí, en lancha con motor fuera de borda de 48 caballos; caminando por la playa se puede llegar hasta el cercano poblado de Tribugá, y en canoa hasta la aldea embera del río Chorí, que dista cuatro horas subiendo por este.

De tamaño intermedio contaba 112 casas donde se albergaban 450 personas, que dependían económicamente de cultivos de pancoger en pequeñas parcelas selváticas y de la pesca artesanal. Espacialmente se organizaba sobre una trama reticular regular, relativamente compacta en el centro y con calles bien trazadas y menos densa y consolidada en la periferia, hacia donde crecía el poblado por medio de la ocupación de los espacios vacíos y de la apertura de nuevos solares para albergar familias que estaban llegando desde los hábitats dispersos localizados en los ríos Chorí y Jurubidá o en las playas vecinas.

Figura N° 3
Esquema de Jurubidá



La mayoría de viviendas se desarrollaban en un piso, dejando con frecuencia aislamientos laterales generosos y patios-solares en la parte posterior, por lo cual las densidades inmobiliaria y habitacional eran bajas.

Los modelos autóctonos en palmiche y maderas sin trabajar estaban siendo afectados por la adopción progresiva del modelo tradicional en maderas aserradas y con techos metálicos o en asbesto-cemento, como por la introducción de materiales modernos de origen industrial o artesanal, tales como el bloque de cemento, (muy a menudo producido *in situ* y de muy baja calidad) y ladrillos importados en barco desde el puerto de Buenaventura.

En muchos casos se combinaban los materiales vegetales con aquellos industriales, resultando unos modelos híbridos y poco resis-

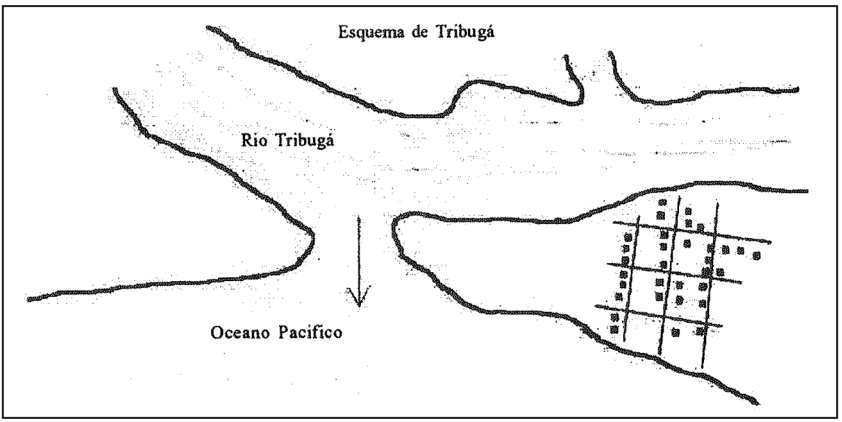
tentes a las consecuencias de los sismos que se suceden en la región, por ejemplo columnas y estructura portante en madera y paredes en bloque de cemento o en ladrillo. Era muy notable la tendencia a envolver la casa vieja en madera con muros en "material", conservando la cubierta existente y sustituyendo progresivamente partes de la primera.

Los moradores se beneficiaban de un acueducto deficiente, una escuela de primaria para 100 niños, con cobertura hasta quinto año, un puesto de salud sin dotación; algunos hogares del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y un puesto de control de malaria; estaba lista para ser estrenada una planta de energía eléctrica proporcionada por el Plan Nacional de Rehabilitación (PNR), pero no había sido puesta en servicio.

TRIBUGÁ

Esta aldea que sumaba 92 casas en 1993 y se configuró sobre un estero del río Tribugá que lo protege del mar, dista unos 20 minutos de la cabecera municipal viajando en lancha con un motor de 48 HP; también se puede llegar a pie bordeando la playa. Sus 480 habitantes se dedican casi exclusivamente a la agricultura de tipo doméstico, especialmente al cultivo de arroz y maíz, que complementan con la pesca artesanal.

Figura N° 4
Esquema de Tribugá



Cuando se observó presentaba un deterioro físico generalizado y bajo ritmo de la construcción, pues no se habían edificado casas nuevas en los últimos años.

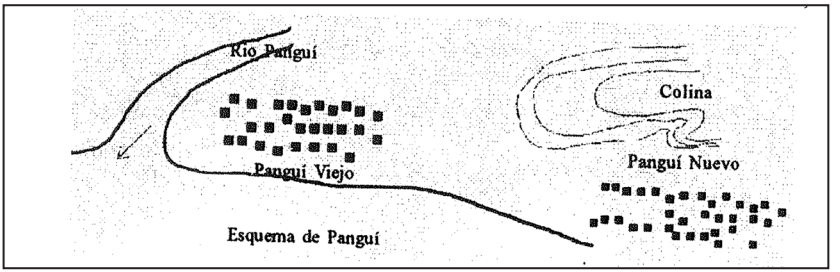
La población disponía de un acueducto rural, pero se deterioró por falta de mantenimiento y además su fuente de agua se secó; las familias se surtían de pozos profundos que se agotaban durante los periodos de intenso verano, algunas habían implementado sistemas de recolección de aguas lluvias. Funcionaban una capilla, una escuela donde los niños podían cursar hasta tercero de primaria, un puesto de control de malaria y tres hogares infantiles a cargo de madres comunitarias, y se registró una cancha de fútbol en regular estado. Los habitantes aspiraban a conseguir un puesto de salud. En cuanto a la vivienda se anotó, como en el caso anterior, el uso reciente pero creciente de los bloques de cemento y el ladrillo, en adiciones o reemplazos de partes de la casa en madera, empleando el mismo sistema de la edificación de muros envolventes en torno a la primera construcción. No obstante, el conjunto arquitectónico era homogéneo, con predominio de dos tipos constructivos: el tradicional, en maderas aserradas, y el moderno de transición, que mezcla cemento, maderas aserradas y techos metálicos o en asbesto-cemento.

PANGUÍ

Dos núcleos que reunían 135 casas y 675 personas que subsistían por medio de la agricultura de pancoger y la pesca artesanal, conformaban esta aldea localizada al sur de Nuquí, a 20 o 30 minutos cuando se emplea lancha con motor y a unas dos horas si se va a pie. Varios años antes existía un solo caserío, a orillas del río Panguí, pero semidestruido por un desbordamiento excepcional se trasladó a un lugar más alto, originándose un nuevo poblado en la playa.

Sin embargo en esta se agotaron rápidamente los terrenos más protegidos del mar, por lo cual varias familias regresaron al antiguo sitio. Cada uno de los núcleos se estructuraba por medio de dos hileras de casas de un piso, construidas en distintos materiales: maderas aserradas y rollizas, esterillas y tablas aserradas, bloques de concreto y ladrillo, techos metálicos, en asbesto-cemento y palma. De tal modo que la tipología arquitectónica incluía viviendas de tipo tradicional y moderno de transición, destacando el empleo de bloques de concreto en las casas de construcción más reciente.

Figura N° 5
Esquema de Panguí



La actividad constructora era muy débil, no se registraron viviendas nuevas, pero se evidenciaron unos esfuerzos para ampliar y terminar las que estaban inconclusas.

El recuento de los equipamientos comunitarios indicó la existencia de una escuela, un puesto de malaria, un hogar del Instituto de Bienestar Familiar, y una planta de energía eléctrica con tendido de redes, pero que aún no funcionaba.

En un corto tramo de una de las calles del pueblo nuevo se construyó un canal cubierto para recolección de aguas lluvias; no obstante allí evacuaban las aguas servidas las viviendas localizadas a lado y lado. Algunas familias utilizaban tazas campesinas y pozos sépticos, mientras que el resto de habitantes usaba la playa como sanitario. La población se surtía de un acueducto pequeño y deficiente.

En la parte alta del río Panguí se encuentra un caserío Embera que contaba cerca de 250 moradores, que habían establecido vínculos estrechos con los poblados afroamericanos de la costa. Además desde Panguí se llega fácilmente por la playa hasta Coquí, el caserío vecino.

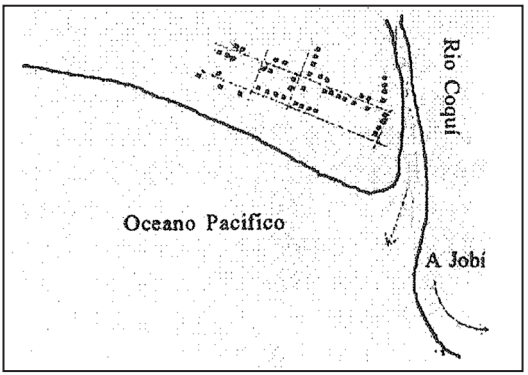
COQUÍ

Ubicada en la desembocadura del río del cual toma su nombre, la aldea contaba 270 moradores y 63 viviendas. Su trama espacial se organizaba principalmente sobre dos calles paralelas al mar, bien definida la primera e incipiente la segunda, que unían tres senderos perpendiculares, uno sobre la orilla del río Coquí y dos interiores. Existían distintas áreas libres de uso público, entre ellas un parque central delimitado por casas con paramentación continua. De igual manera que en el caso anteriormente descrito, se notaba un cierto dinamismo constructivo que hacía crecer el poblado por medio de la ocupación de los espacios libres interiores y de la constitución de digitaciones a lo largo de los caminos.

En los últimos meses se edificaron cuatro casas nuevas y se manifestó la preocupación de los habitantes para mejorar o terminar las viviendas que se encontraban en distintos momentos del proceso de construcción progresiva.

La tipología de la vivienda se hallaba en una fase de transición entre las casas de tipo tradicional, construidas en maderas aserradas y con techos de origen industrial, y las de tipo moderno, que integraban partes o componentes en cemento o bloque de concreto; aunque existían viviendas levantadas en esterillas y chonta.

Figura N° 6
Esquema de Coquí



La mayoría de las edificaciones era de un piso, pero se identificaron algunas viviendas en dos plantas.

Las familias contaban con dos escuelas que ofrecían hasta tercer año de primaria, en ellas funcionaban dos hogares infantiles y un centro nutricional y de salud; disfrutaban de planta eléctrica colectiva que operaba tres horas y media cada día, capilla sin terminar y con poco uso por falta de sacerdote; hacían las compras cotidianas en algunas tiendas mal surtidas y se beneficiaban del mismo acueducto que Panguí.

Distante 30 minutos de Nuquí en lancha con motor de 48 caballos, Coquí se comunica por medio de un camino paralelo a la playa con Jobí y Panguí, los caseríos vecinos, y por el río con el pueblo embera del mismo nombre, cuyos habitantes bajan periódicamente para abastecerse de víveres y solicitar servicios médicos.

TERMALES O AGUAS CALIENTES

Con una morfología sencilla, esta aldea menor desarrollada sobre dos calles, se hallaba en proceso de densificación y expansión física, que estimulaban el atractivo turístico de sus aguas termales y la relativa prosperidad del cercano pueblo de Arusí, que atraía paseantes y pequeños comerciantes. Sus 179 habitantes ocupaban 36 casas y se dedicaban fundamentalmente a la pesca y la agricultura, cuyos excedentes vendían en Arusí y Nuquí. No contaban con planta de energía eléctrica pero se privilegiaban con el servicio de un acueducto recién reparado, una escuela oficial, un puesto de policía, y unos hogares del ICBF donde promotoras nativas prestaban atención básica en salud.

Predominaban las viviendas de una planta construidas en madera y esterillas, aunque algunas pocas combinaban materiales modernos.

ARUSÍ

Cabecera rural con 428 habitantes y 128 viviendas, dista hora y media de Nuquí por vía marítima, empleando el motor fuera de borda de 48 caballos. Su dinámica demográfica como la consolidación alcanzada por su tejido "urbano", distinguían este caserío de aquellos reseñados hasta ahora; no obstante, presentaba un perfil horizontal dominado por viviendas de una sola planta e interrumpido excepcionalmente por construcciones en dos pisos.

Era evidente su papel como abastecedor de las poblaciones vecinas y de los hábitats emberas localizados al interior; se observaron varias tiendas bien surtidas y comercios especializados, asimismo una pesquera que compraba el producto diario a los pescadores del pueblo y de los caseríos cercanos.

Tenía acueducto y planta eléctrica colectivos, pero ambos estaban fuera de servicio. Algunos moradores, generalmente dueños de negocios y locales comerciales, poseían pequeños generadores de energía eléctrica. Era notable también la tendencia a la construcción con bloques de cemento y materiales industriales, que estaba sustituyendo la construcción tradicional en madera; sin embargo al mismo tiempo se observaron un marcado deterioro de las viviendas y la carencia de sistemas de saneamiento básico adecuados.

Figura N° 7
Esquema de Termales

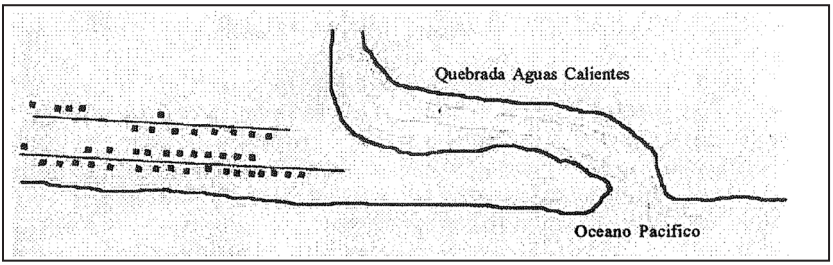
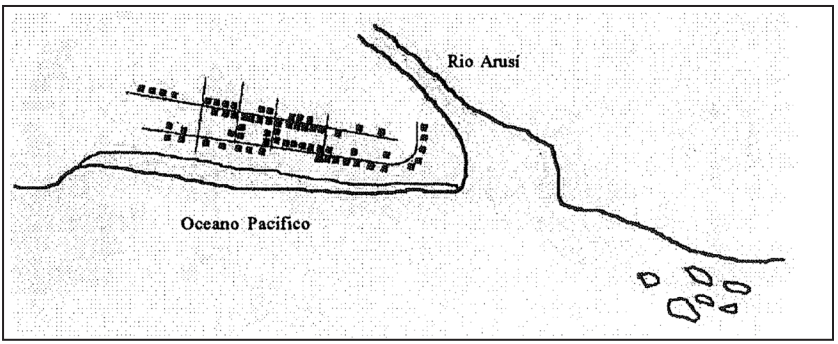


Figura N° 8
Esquema de Arusí



ÁREA URBANA DE NUQUÍ

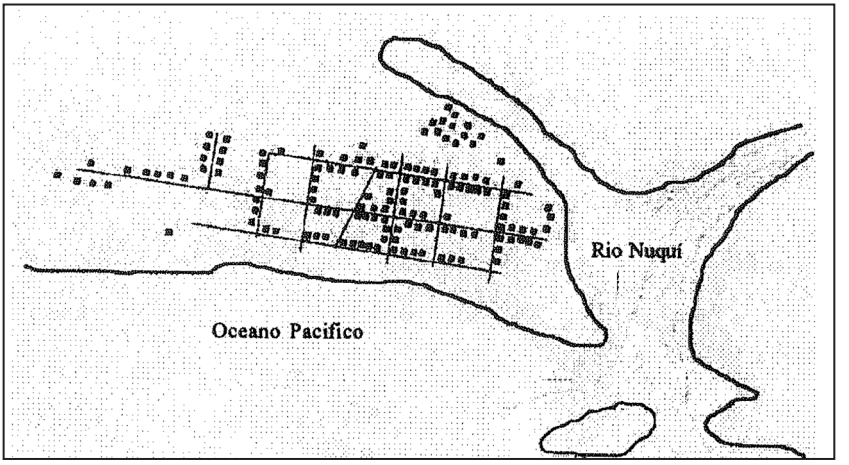
Ubicada en la desembocadura del río Nuquí, la cabecera administrativa del municipio ejerce igualmente las funciones de Polo de la Comarca. Es un pequeño centro urbano que en 1993, según el Censo, contaba cerca de 2.100 habitantes y 420 casas. Su estructura física se organiza sobre una malla reticular configurada por varias manzanas bien delimitadas en su área central, que se extienden hacia la orilla del río con un trazado espontáneo adaptado a la topografía del terreno y se prolongan sobre un eje paralelo a la playa conformando una calle o sendero en proceso de ocupación y densificación.

Sin mucho esfuerzo se reconocía una diferenciación del casco urbano en zonas residenciales con distinta tipología arquitectónica y calidad ambiental, que podía asimilarse a un contraste entre la zona más antigua y las agrupaciones de viviendas de más reciente construcción. La vocación turística del sitio y sus alrededores generó una demanda creciente de solares para hoteles y casas de vacaciones por

parte de familias de origen antioqueño que aumentó considerablemente los precios del suelo e hizo escasos los solares para vivienda de los nativos, pues muchos pasaron a manos de foráneos con residencia esporádica en el pueblo.

Las viviendas más viejas habían sido edificadas según el modelo tradicional de un piso en madera, elevadas sobre pilotes y con alturas generosas bajo cubierta que consideraban el clima de la región, pero muchas presentaban graves signos de deterioro; mientras las casas nuevas, más bajas y pequeñas, utilizaban materiales modernos, especialmente bloques de concreto, techos Eternit y algunos enchapes vistosos en cerámica. Así, la tipología de la vivienda correspondía esencialmente a la combinación de tipos y materiales y a la transición de las pautas tradicionales a las modernas.

Figura N° 9
Esquema de Nuquí



En 1993 el alcantarillado colectivo apenas estaba en proyecto, por lo cual se observaron en los patios posteriores y calles numerosas canales superficiales y abiertas que llevan las aguas residuales domésticas hacia los ríos y el mar. Funcionaba un acueducto defectuoso e insuficiente para la demanda y la población contaba con una planta diésel que estaba fuera de servicio.

Las actividades económicas del sector terciario, como el comercio y el turismo que aprovecha los potenciales naturales, impulsaban una fase de desarrollo dinámico. Aunque socialmente predominaba un sector campesino de pequeños propietarios rurales que realizaba

labores agrícolas y practicaba la pesca artesanal, destacaba la presencia de comerciantes originarios del interior del país y de funcionarios vinculados a las oficinas y establecimientos del Estado, como a los organismos privados que apoyan el desarrollo local.

Comunicada por vía marítima y aérea con el interior del país, y bajo la órbita de Pereira y Medellín, la pequeña ciudad se abastece de alimentos y productos industriales principalmente en estos centros urbanos; además los poblados cercanos proveen de productos agrícolas a los moradores y dueños de tiendas y graneros.

De acuerdo con su categoría administrativa, Nuquí poseía alguna infraestructura de servicios destinada a atender las demandas de la población asentada en el casco urbano y en los asentamientos que domina:

- Sede de la Alcaldía y el Concejo Municipal.
- Palacio de Justicia.
- Iglesias.
- Varios hoteles turísticos y establecimientos comerciales.
- Oficina de Telecom.
- Inspección de Policía.
- Colegio de bachillerato y varias escuelas.
- Hogares del ICBF.
- Expendios de combustible.
- Servicio de Erradicación de Malaria (SEM).
- Hospital.
- Aeropuerto.

CONCLUSIONES

En los últimos cien años en las selvas, playas, ríos y caños del Pacífico colombiano brotaron miles de villorrios que se originaron en una economía esencialmente agraria, local y doméstica, principalmente apuntalada en el desmonte y ocupación de tierras baldías. Producto genuino Y endógeno, que nace y se desarrolla a partir del proceso interno y de una dinámica propia muy marcada por la evolución de la producción de tipo doméstico y los lazos de parentesco consanguíneo y ritual. Estos asentamientos fueron configurando un sistema consolidado y durable de poblamiento "pre-urbano" que adquirió su propia personalidad socio-espacial mediante el modelo predominante de la aldea parental de forma lineal. "Pueblo-calle" que se manifiesta igual-

mente sobre las vías de comunicación carreteables y en unos tramos del Ferrocarril del Pacífico[15].

Los poblados indígenas se sitúan por su volumen demográfico y dimensiones en las primeras categorías de la tipología, pues unos no pasan de 5 a 10 hogares, mientras que otros alcanzan 20 a 30 tambos y excepcionalmente agrupan unas 100 familias. Por su origen y trayectoria hemos considerado que merecen un estudio particular.

El orden espacial así establecido integra distintas modalidades de localización y radicación de la población rural, bien sea en hábitats dispersos, vecindarios rurales continuos o discontinuos, o en núcleos de vereda o corregimiento. Se entrelazan con un sistema urbano mayor que domina el conjunto regional y está constituido por los dos puertos marítimos de Buenaventura y Tumaco, y las ciudades fluviales de Quibdó y Guapi; centros urbanos tradicionales, procedentes de la economía del comercio exterior y de intereses externos provenientes de Pasto, Popayán, Cali o Bogotá.

Al contrario de lo que ocurre en el proceso socio-espacial que transforma una parcela productiva en pueblo, ninguno de estos epicentros regionales nació de exigencias del entorno inmediato, ni se concibió para responder a necesidades de las comunidades locales.

Tampoco se han dado aún las condiciones que impulsarían el nacimiento de nuevas ciudades con base terciaria de sustento. Por el contrario, hoy en día sigue vigente el modelo de nuclearización de los moradores rurales en caseríos, y en toda la región estos continúan surgiendo en forma permanente.

Destaca la evolución progresiva de diversas aldeas negras hasta su conversión en pequeños centros terciarios al servicio de ámbitos comarcales, que han logrado un cierto nivel de articulación y cohesión, y en muchas ocasiones ascendido a la categoría de cabeceras municipales. En su transformación actúan factores como el propio crecimiento poblacional por multiplicación de los hogares parentales, la diversificación de la producción agrícola y forestal, y la vinculación creciente de los pobladores a actividades de tipo terciario, tanto comerciales como administrativas. Fomentadas y dinamizadas las últimas por el aumento de las demandas en los centros urbanos de la región, y por la articulación de los territorios locales (hábitats dispersos y caseríos) al mercado y la economía nacionales.

---

15 El Censo y diagnóstico sanitario realizado en 1976-1977 por la Unidad Regional de Salud del Municipio de Buenaventura, constituye una fuente importante de información sobre los aspectos físico-espaciales, de localización y equipamiento comunal. Presenta levantamientos detallados y a escala de cerca de 90 asentamientos de todo tipo y tamaño, ubicados en el área rural no dispersa, sobre las vías carreteables, los ríos y el mar.

Al aumento demográfico de los últimos 50 años corresponde el poblamiento de nuevas áreas y el incremento del espectro productivo, lo mismo que una ampliación de las fuentes de supervivencia e ingreso; aunque la economía sigue apoyándose esencialmente en el sector primario. Se mantiene viva la producción agrícola del plátano o del arroz; las prácticas de recolección, incentivadas por el consumo urbano, se extendieron, según las vocaciones agrológicas a la palma de naidí, el chontaduro, los moluscos del manglar. Actividades tradicionales como la minería del oro y del platino presentan dos formas, arcaica y popular una, mecanizada y con inversiones foráneas la segunda.

En el litoral unos pequeños enclaves de agro-economía capitalista generaron unas pocas empresas pesqueras, camaroneras, o de palma de aceite. Las décadas más recientes vieron un incremento de las actividades forestales y la multiplicación de los aserríos procesadores de maderas que configuran lo esencial del sector secundario.

Con los cambios espaciales y económicos los poblados campesinos se despojan de los rasgos que caracterizan las comunidades domésticas que las originaron; adquieren diversos elementos del modo de vida urbano, de los modelos sociales y de organización espacial dominantes en el país, que introducidos primero en los centros locales más desarrollados, se irradian luego al conjunto de asentamientos que conforman las constelaciones aldeanas estructuradas en torno a ellos. Se producen alteraciones significativas en las formas de distribución y manejo del espacio residencial, que culminan en rupturas de los tipos autóctonos de organización urbanística y arquitectónica, e igualmente en las modalidades de construcción y evolución de la vivienda.

Aldeas y villorrios perduran y se desarrollan mientras se mantienen las circunstancias que los gestaron e impulsaron; cambiando estas se modifican su trayectoria demográfica y su rumbo espacial y social.

Además, su autenticidad y vigencia no los hacen invulnerables; por el contrario, son muy sensibles a diferentes eventualidades y factores adversos que los afectan particularmente. Unas amenazas provienen de su localización y forma de inserción en el medio natural, o del movimiento de la sociedad y su economía; pero otras resultan de sus relaciones con el sistema urbano nacional y del estado de violencia crónica que padecen las zonas rurales.

Así como nació el poblado o se fortaleció al unísono de una determinada fuente productiva y de ingresos familiares, puede entrar en decadencia y hasta desaparecer cuando se debilita la base económica que lo sustenta; lo cual ocurre frecuentemente si se estanca o fracasa el aserrío o la empresa vinculados al asentamiento parental, o cuando se termina abruptamente un programa estatal de desarrollo

social y agrícola que incentivó unos cultivos como el arroz, el coco y el borojó, o la pesca artesanal. Entonces una fase de relativa prosperidad es sustituida por un retroceso, que puede suscitar la emigración de numerosas personas y familias, que abandonan el asentamiento aldeano para buscar trabajo en los epicentros regionales, los pequeños centros urbanos locales, o a las grandes metrópolis nacionales que dominan la región.

Ejemplos son, en el río San Juan, la declinación del caserío de Cucurrupí y el freno operado en la evolución económica de Copomá y Taparal, cuando entraron en crisis los aserríos de la familia Murillo.

También, en los últimos años y en algunas comarcas, a tales movimientos migratorios se suman los desplazamientos forzosos, masivos o de nivel familiar, que se originan en la expulsión violenta de campesinos por parte de grupos armados, de distinta índole e intereses, que se disputan el dominio del territorio.

Olas periódicas de los mal llamados "desplazados" hinchan las zonas periféricas urbanas; se acomodan provisionalmente en un estadio, en campamentos precarios, en una escuela de la cabecera municipal, o en otros poblados en casas de parientes, esperando un posible retorno, para el cual muchas veces no se dan las condiciones necesarias.

Los casos más notables y recientes son los de Nabugá, localizado en las costas del municipio de Bahía Solano, Juradó, sobre la frontera con Panamá, y el éxodo producido en el Atrato Medio.

En numerosas ocasiones fenómenos naturales como inundaciones, avalanchas, maremotos, deslizamientos de tierra y terremotos, que averían seriamente las casas y arrasan el espacio público y el entorno productivo, o significan alto riesgo para los moradores, actúan como factores expulsores de población. Como resultado unos caseríos se reubican y comienzan, en condiciones diferentes, un nuevo ciclo de desenvolvimiento; mientras que otros periclitan definitivamente. También, la ejecución de grandes proyectos estatales o privados, pueden operar importantes mutaciones en las modalidades tradicionales de ocupación y ordenamiento del territorio, y en la configuración del sistema aldeano en las zonas que afectan.

Todos esos eventos se traducen en una redistribución de la población, que se manifiesta en recomposiciones de las redes aldeanas y del sistema urbano tradicional.

****

Los peculiares rasgos en las dimensiones social, espacial y arquitectónica, que manifiesta el sistema urbano-aldeano examinado en nuestra investigación sobre los hábitats del Pacífico, merecen ser tenidos en

cuenta en los distintos niveles de la gestión territorial, como en la definición y ejecución de programas y proyectos de desarrollo e inversión estatal o privada.

Consideramos que su caracterización, como el ensayo de clasificación de los asentamientos que lo conforman, constituyen una herramienta de evidente importancia para las entidades de orden nacional, regional o municipal que se ocupan de la región. Se revela asimismo su aplicabilidad en la formulación de planes de desarrollo y ordenamiento territorial.

Conociendo las múltiples las mutaciones que acompañan la transformación del caserío elemental en un hábitat de complejidad superior, sus pautas demográficas y sociales, su rumbo productivo y espacial, y sus debilidades, es posible predecir con una cierta seguridad la siguiente etapa de tránsito de una aldea o un centro menor. Y con estos fundamentos intervenir con mayor acierto para fortalecerla o para impedir su materialización.

Las administraciones municipales y departamentales, las Corporaciones Regionales, el Departamento Nacional de Planeación, otras agencias estatales, e igualmente las organizaciones comunitarias y étnico-territoriales, se podrían apoyar en los resultados de este trabajo para identificar unas líneas de acción concernientes a la organización territorial de un desarrollo social y económico acorde con las particularidades geográficas y humanas de los asentamientos del Pacífico.

CATÁLOGO TIPOLÓGICO

Las indagaciones de campo que nos permitieron identificar en las costas y riberas de los ríos del Pacífico la amplia gama de hábitats humanos existentes y establecer una tipología cuantitativa y cualitativa, también nos proporcionaron numerosas oportunidades para captar momentos particulares de su trayectoria espacial y su morfología, por medio de fotografías, levantamientos a escala y bocetos, que se trasladaron posteriormente en planos y gráficos.

Reproducidos y sistematizados, esos materiales conforman actualmente un archivo digitalizado, que cobija los 20 años comprendidos entre 1979 y 1999, e incluye:

- formas elementales y rústicas de localización unifamiliar;
- núcleos asociando varios hogares;
- una serie heterogénea de aldeas, reuniendo desde las más sencillas hasta aquellas con mayor complejidad; y
- pequeños centros urbanos.

Este trabajo laborioso y paciente fue realizado por los arquitectos Andrés Quintero y Paula Andrea Loaiza, integrantes del CITCE, y quienes colaboraron en el desarrollo de la investigación.

Asimismo, la persistencia de nuestras labores nos benefició con un seguimiento constante de la evolución tipológica de distintas localidades ubicadas en la Cuenca Media del Río Atrato (1985-1988), la comarcas costeras de Bahía Solano y Nuquí (1972-1999), el Bajo San Juan (1991-1997); los ríos y costas de los municipios de Buenaventura y Tumaco (1991-1998).

Su examen nos ayudó a detectar umbrales cuantitativos (según número de casas, familias y habitantes) que definen mutaciones en la morfología y estructuración física de las aldeas y villorrios, en el manejo social del suelo, y en la tipología de la vivienda. Desde luego, esos umbrales se relacionan estrechamente con las fases de desenvolvimiento social y productivo.

En el periodo de su observación directa varios de los caseríos se encontraban en una etapa de transición entre dos categorías; por tanto mostraban fuertes rasgos de la fase evolutiva que vivían y estaba

exigiendo cambios espaciales, pero ya eran visibles algunos elementos de rango siguiente.

Vale la pena señalar, que algunos de los asentamientos estudiados durante los años ochenta en el río Atrato lograron superar las etapas más elementales de la tipología y continuaron su ritmo normal de desarrollo. Pero otros experimentaron una lenta evolución, o fueron gravemente averiados en la década siguiente por inundaciones y terremotos, y hoy, trasladados y desaparecidos algunos, quedan nuestros planos como recuerdo.

El Catálogo que presentamos a continuación reúne exclusivamente asentamientos producidos por la población afroaborigen. La selección de nuestro archivo se complementa aprovechando esquemas y planos realizados por CVC-Pladeicop y Plan Internacional.

Figura N° 10

Hábitat disperso: Unidades productivas aisladas — Parcelas y vivienda
de Ventura Mosquera (1985)
(Río Atrato, sector del brazo de Murindó)

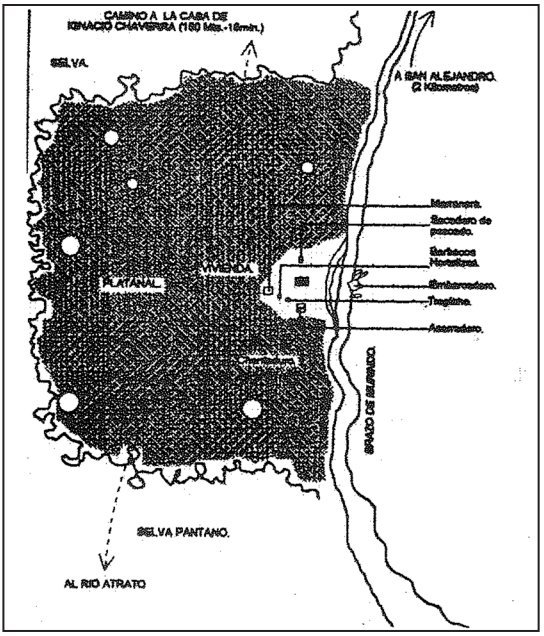


Figura N° 11
Hábitat disperso: Unidades productivas aisladas — Parcela y vivienda de Mateo Heredia (1985)
(Río Atrato, sector del brazo de Murindó)

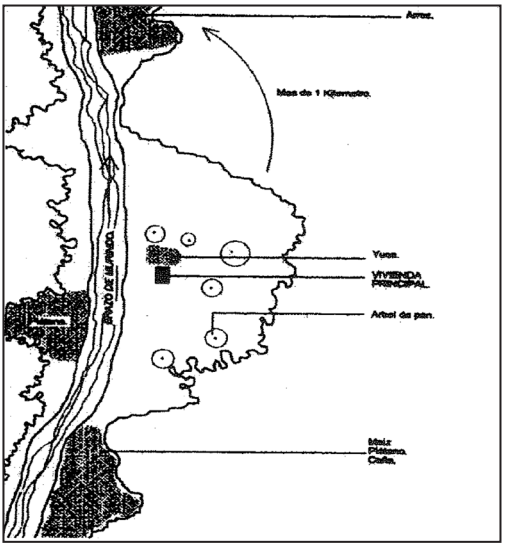


Figura N° 12
Hábitat disperso: Unidades productivas aisladas: finca/caserío de Los Potes (1995)
(Río Anchicaya, sector del Taparal, Municipio de Buenaventura)

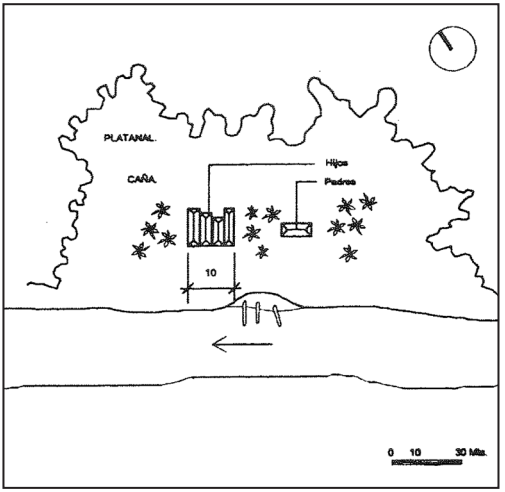


Figura N° 13
Hábitat disperso: Vecindarios rurales contiguos — Vereda de Piedra Candela (1985)
(Sub-región del Atrato Medio, Municipio de Bojayá)

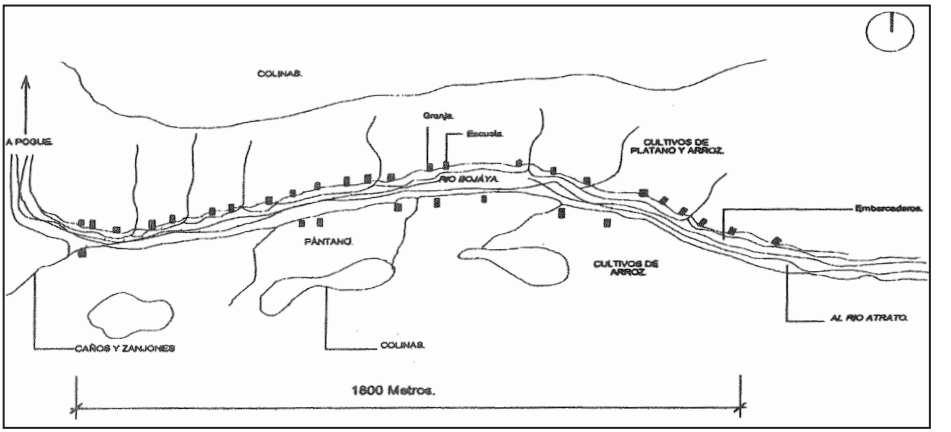


Figura N° 14
Núcleo de vereda: San Martín (1985)
(Sub-región del Atrato Medio, Municipio de Vigía del Fuerte)

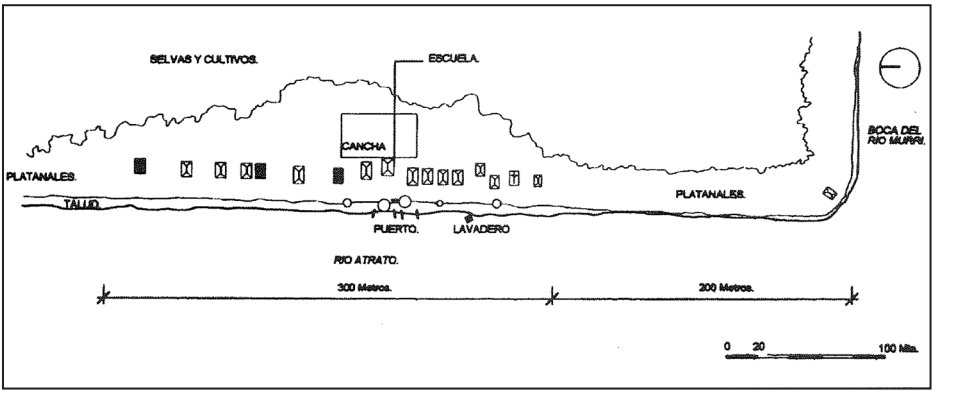


Figura N° 15
Núcleo de vereda: El Tigre (1995)
(Río Raposo, Municipio de Buenaventura)

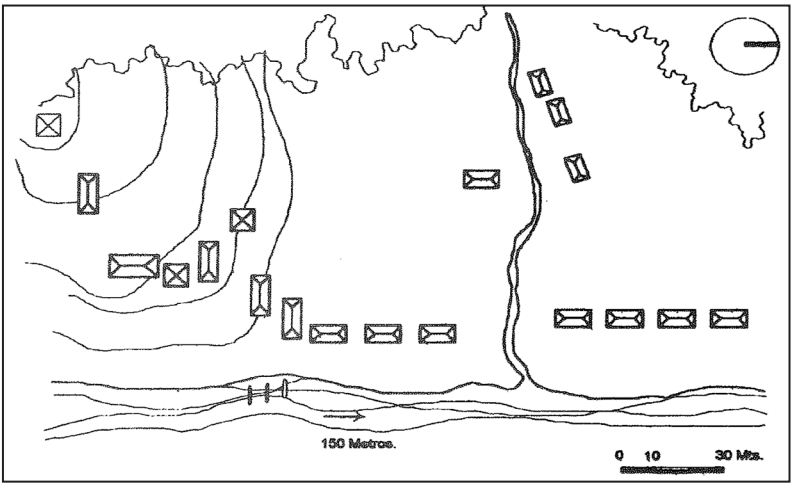


Figura N° 16
Núcleo de vereda: Calle Larga (1985)
(Río Mallorquín, Municipio de Buenaventura)

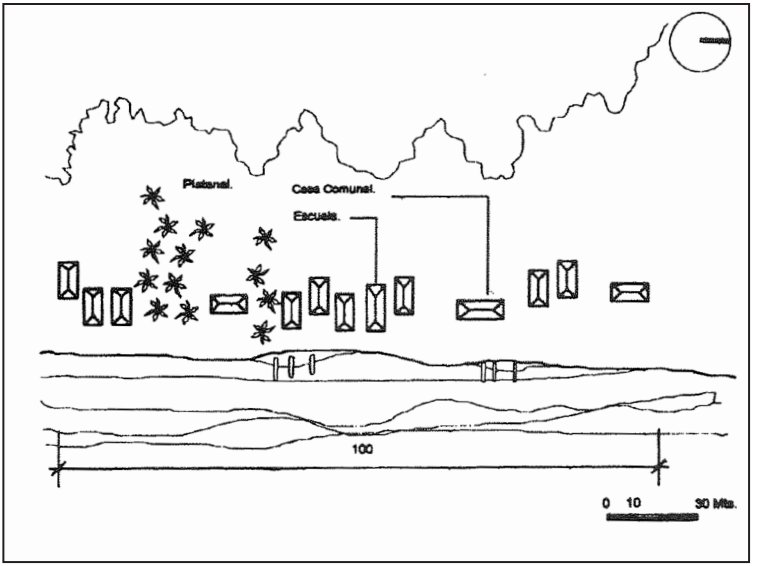


Figura N° 17
Núcleo de vereda: Veracruz (1985)
(Sub-región del Atrato Medio, Municipio de Bojayá)

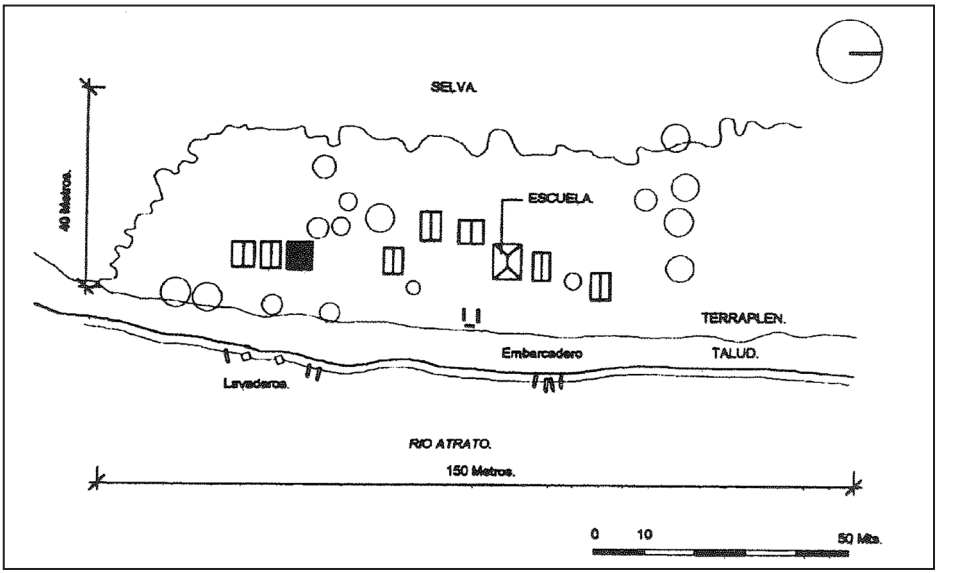


Figura N° 18
Núcleo de vereda: Guayabal (1997)
(Municipio de Buenaventura)

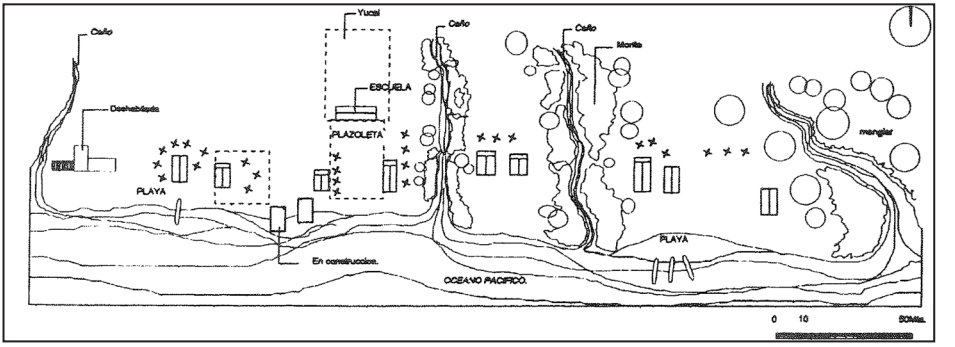


Figura N° 19
Núcleo de vereda: Chilvi
(Municipio de Tumaco)

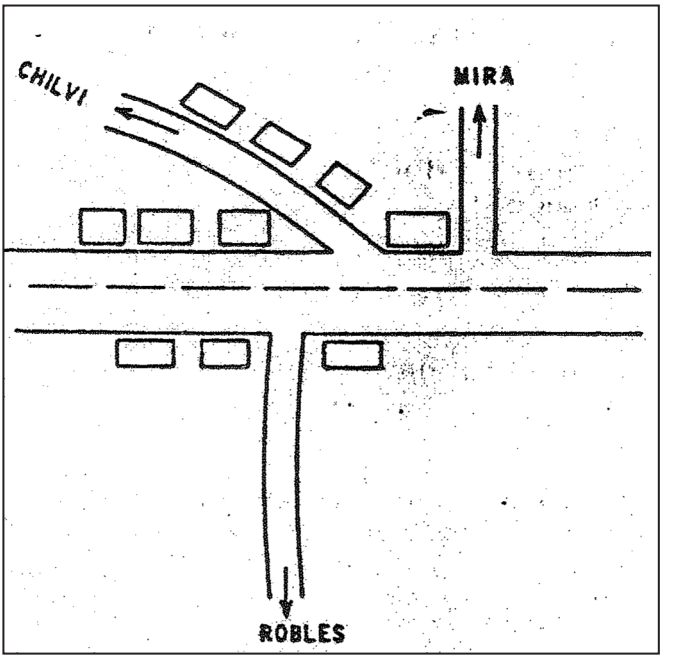


Figura N° 20
Núcleo de Vereda: Sirenas
(Municipio de Tumaco)

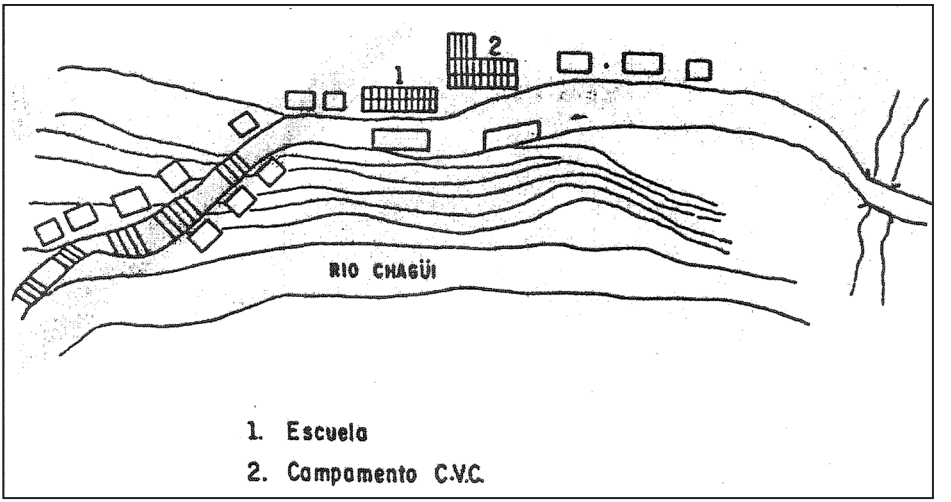


Figura N° 21
Aldea Menor: Bajo Jagua Núcleo Central (1994)
(Municipio de Tumaco)

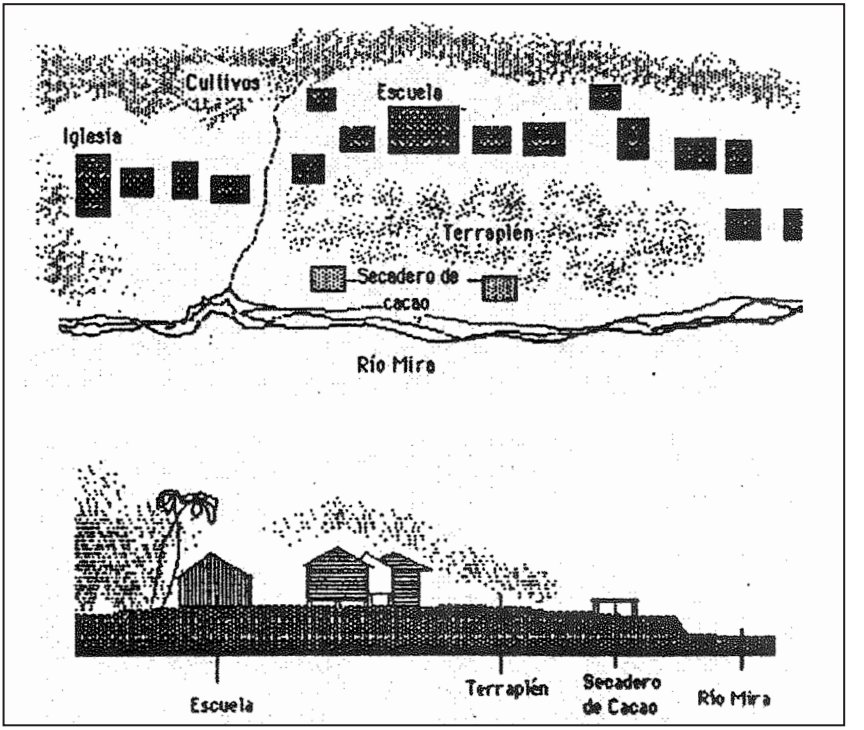


Figura N° 22
Aldea Menor: Juan Domingo Núcleo Central (1994)
(Municipio de Tumaco)

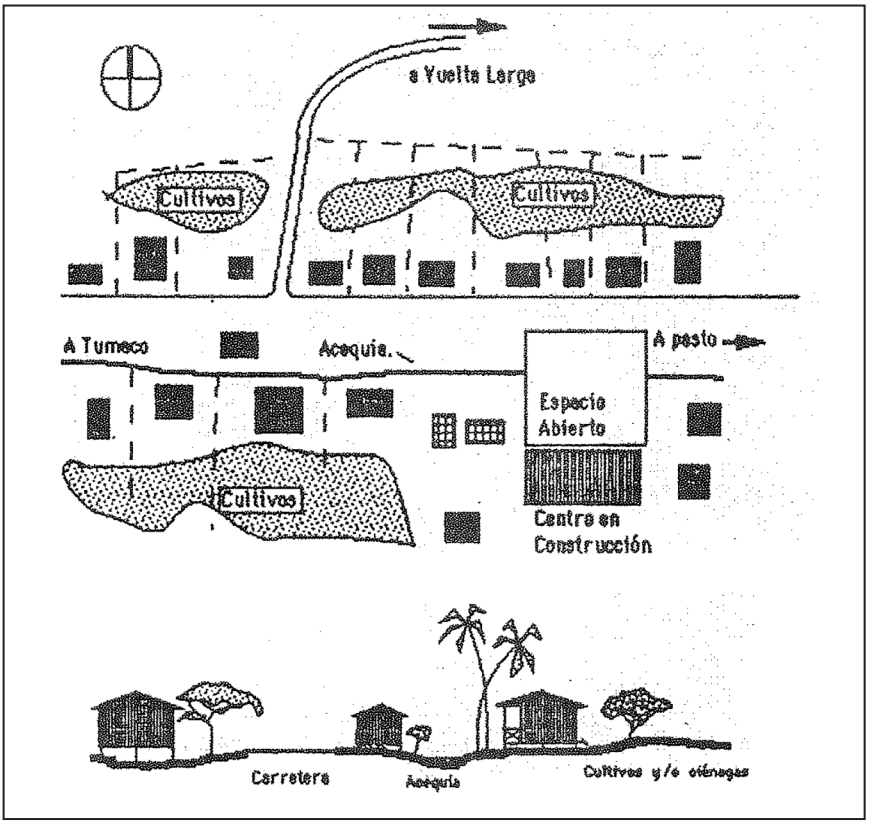


Figura N° 23
Aldea Menor: Guadual (1994)
(Municipio de Tumaco)

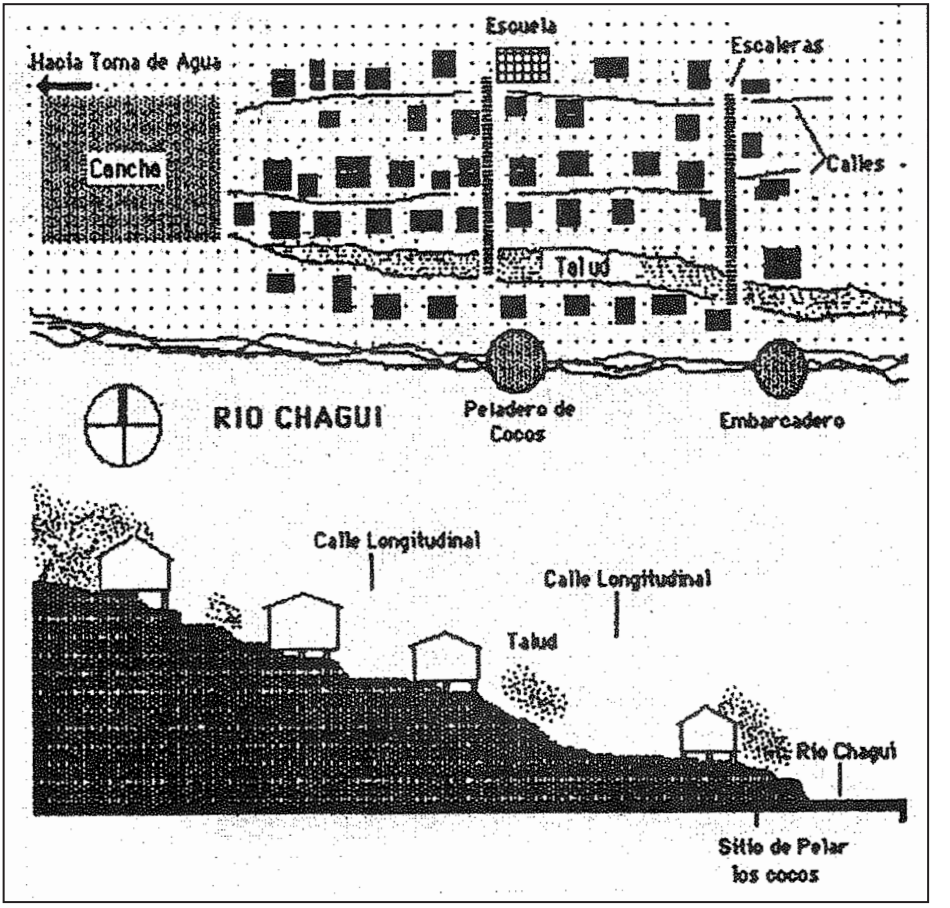


Figura N° 24
Aldea menor: El Tigre (1989)
(Sub-región del Atrato Medio, Municipio de Bojayá)

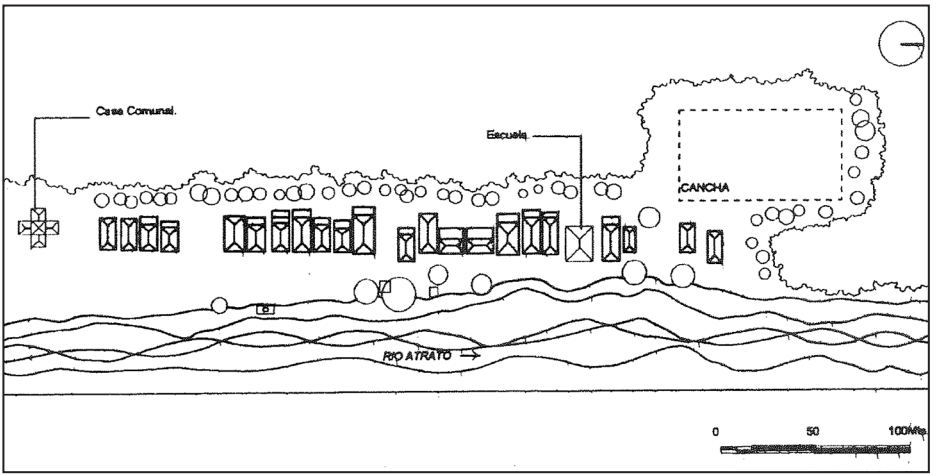


Figura N° 25
Aldea menor: La Boba (1989)
(Sub-región del Atrato Medio, Municipio de Bojayá)

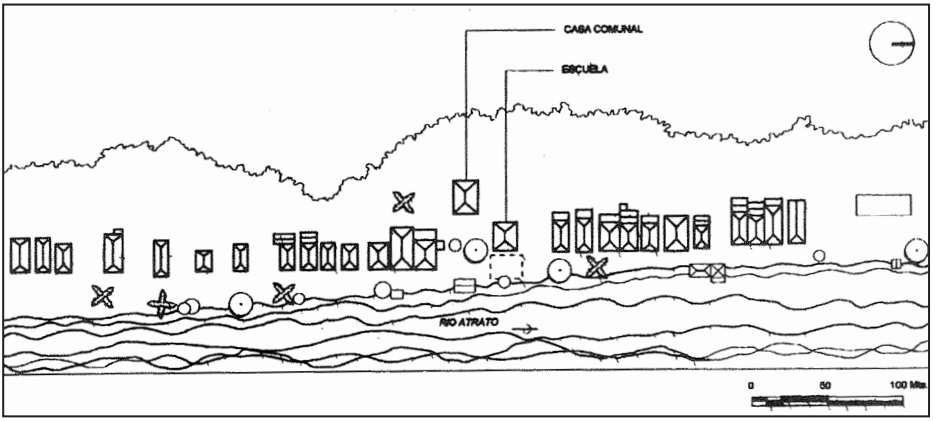


Figura N° 26
Aldea menor: Cabecinegro Santa María de Antioquia (1989)
(Sub-región del Atrato Medio, Municipio de Vigía del Fuerte)

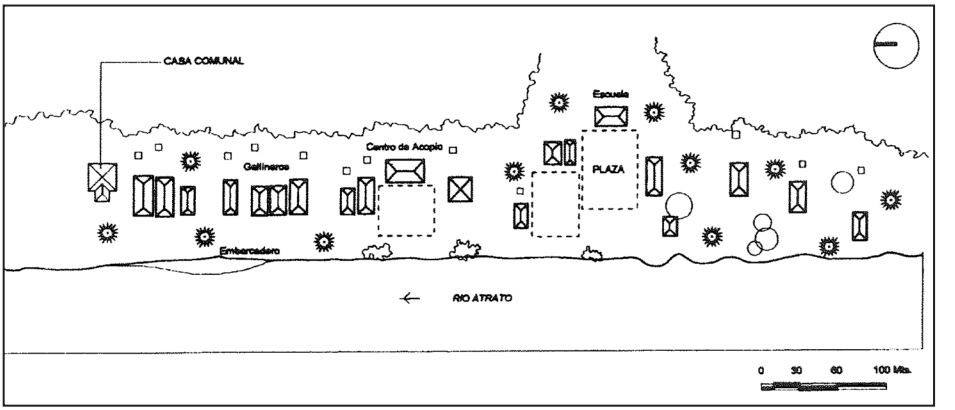


Figura N° 27
Aldea Menor: San Miguel (1985)
(Sub-región del Atrato Medio, Municipio de Vigía del Fuerte)

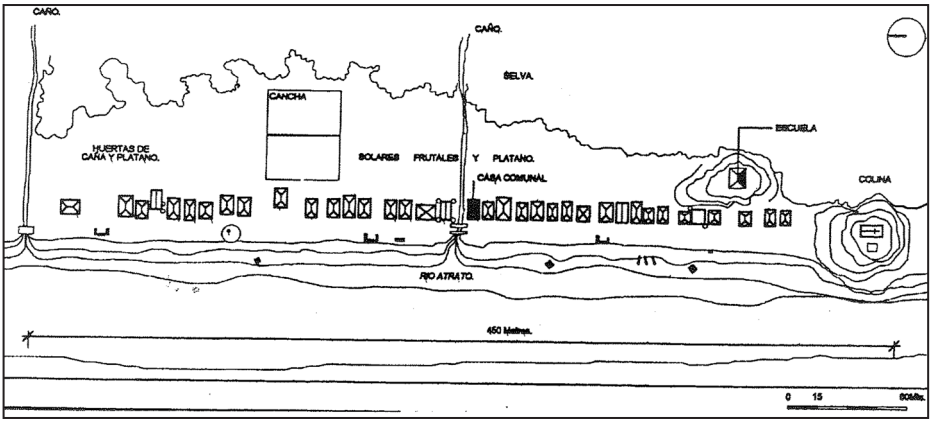


Figura N° 28
Aldea menor: Vilanueva o Guadalito (1985)
(Sub-región del Atrato Medio, Municipio de Vigía del Fuerte)

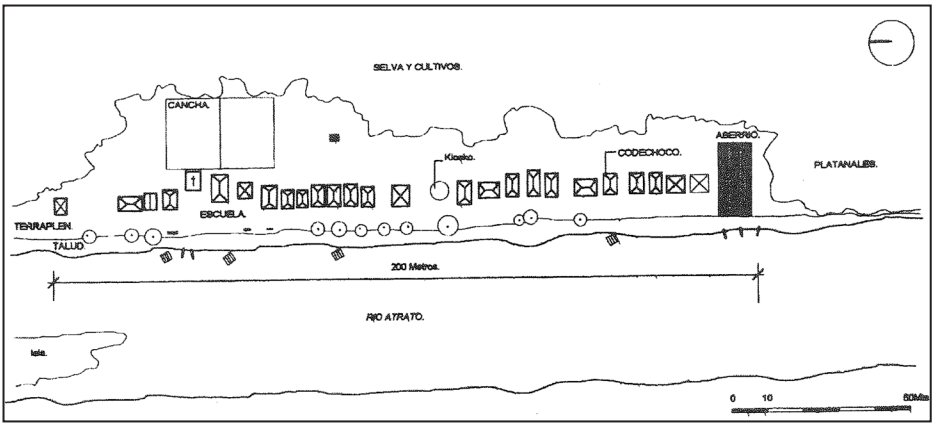


Figura N° 29
Aldea Menor: Boca de Bebará (1985)
(Sub-región del Atrato Medio, Municipio de Quibdó)

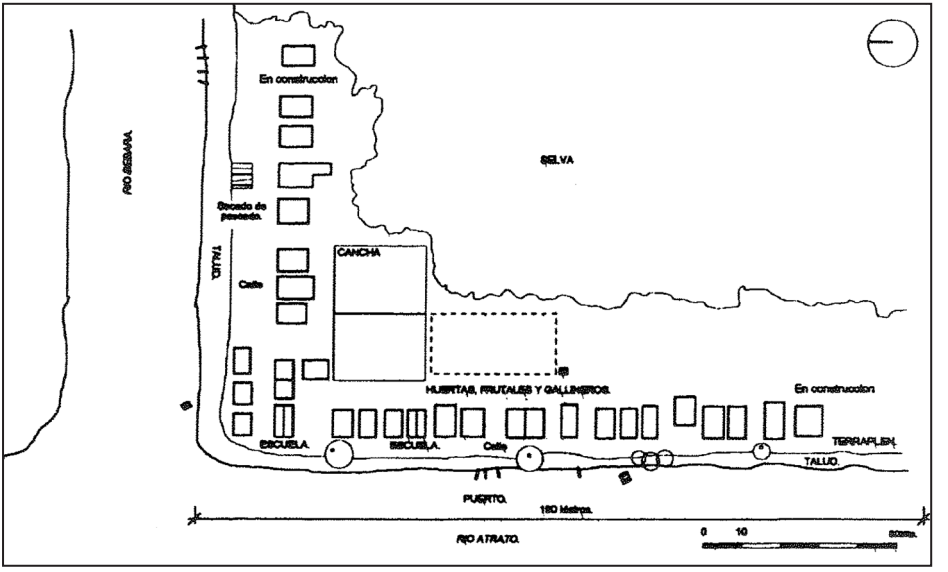


Figura N° 30
Aldea menor: Opogodó (1985)
(Municipio de Vigía del Fuerte)

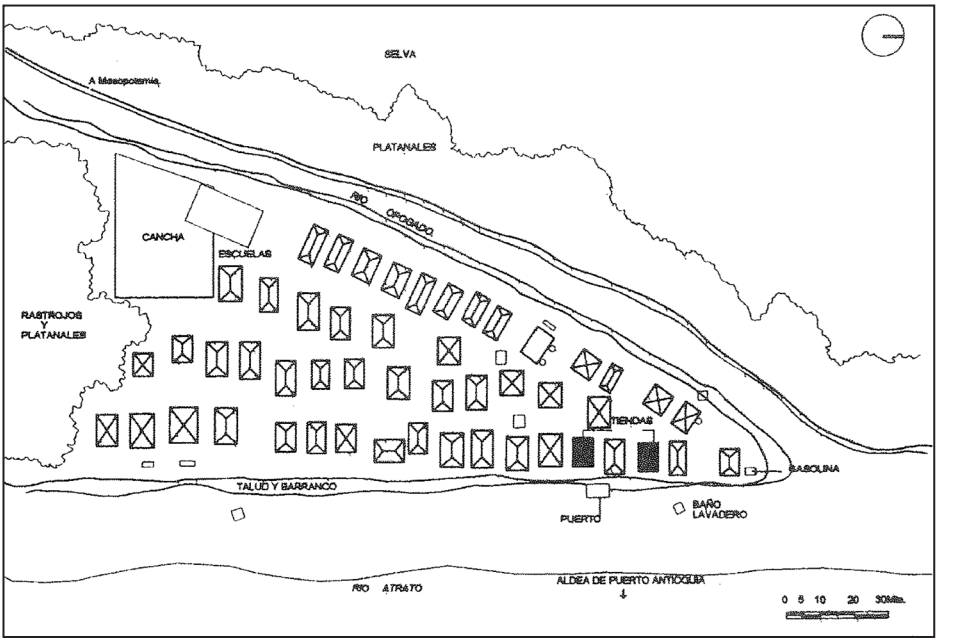


Figura N° 31
Aldea menor: Copomá (1996)
(Municipio de Litoral San Juan)

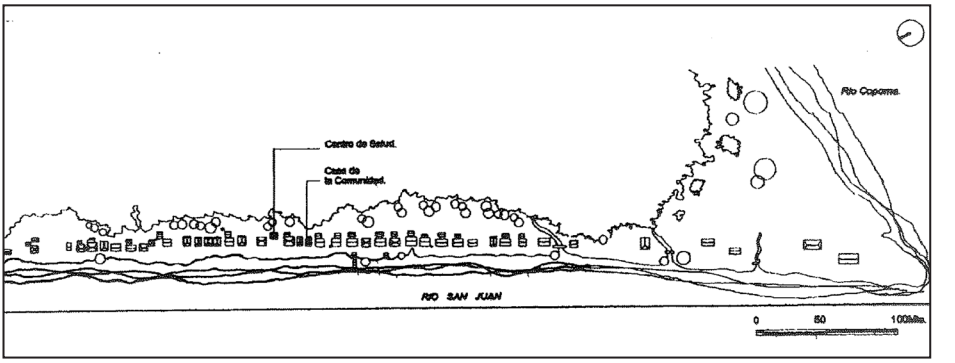


Figura N° 32
Aldea menor: Taparal (1996)
(Municipio de Litoral San Juan)

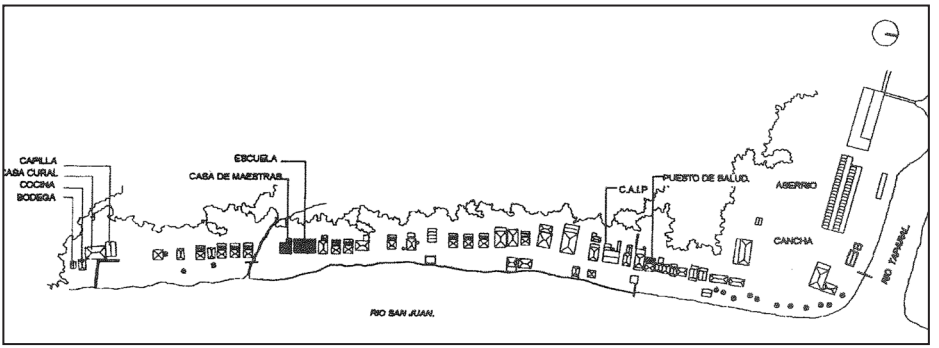


Figura N° 33
Aldea menor: Charambirá (1996)
(Municipio de Litoral San Juan)

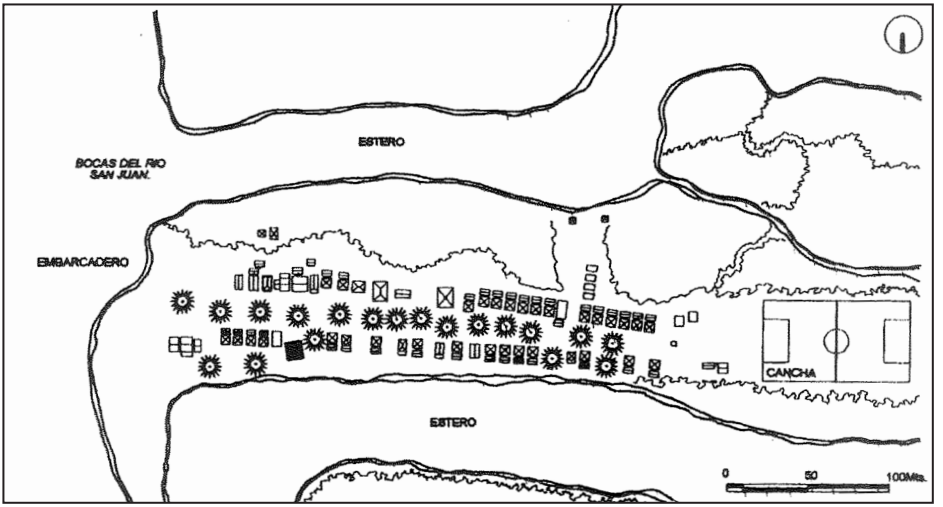


Figura N° 34
Aldea menor: Punta Bonita (1997)
(Municipio de Buenaventura)

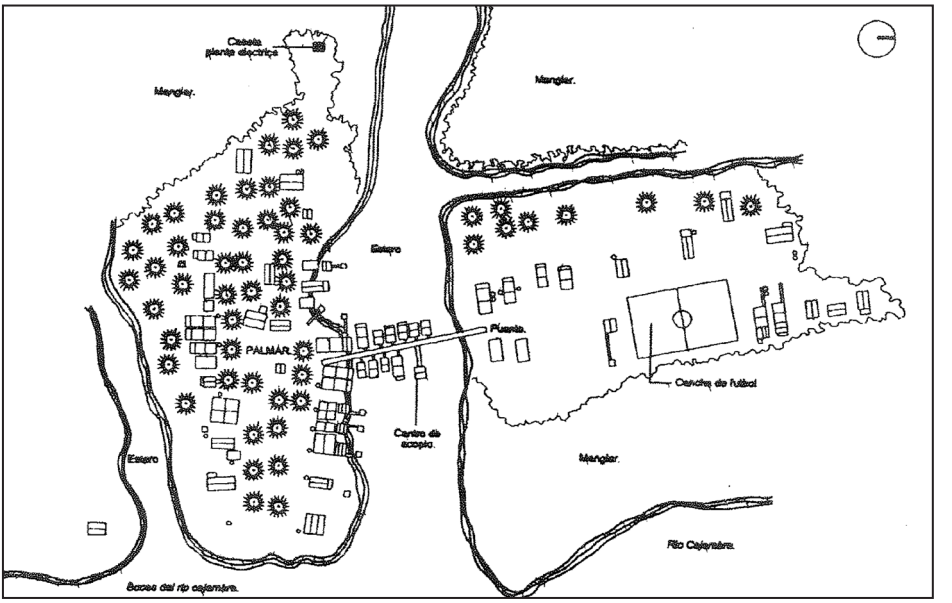


Figura N° 35
Aldea menor: Huina (1998)
(Municipio de Bahía Solano)

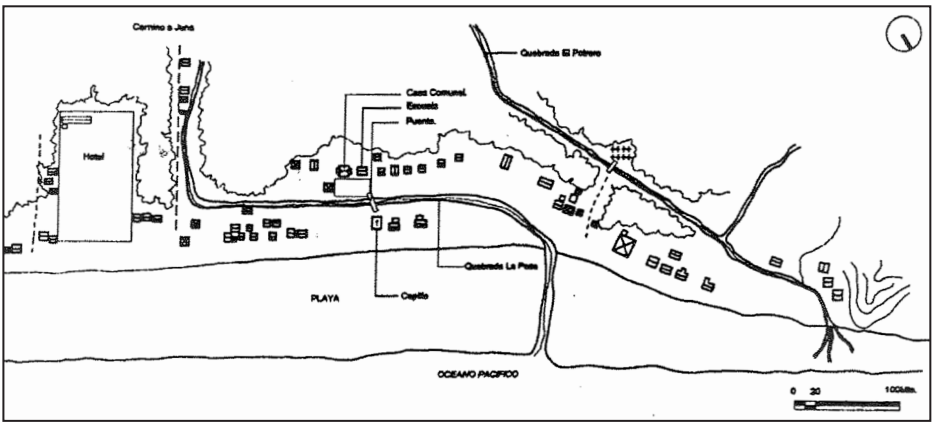


Figura N° 36
Aldea menor: Mecana (1996)
(Municipio de Bahía Solano)

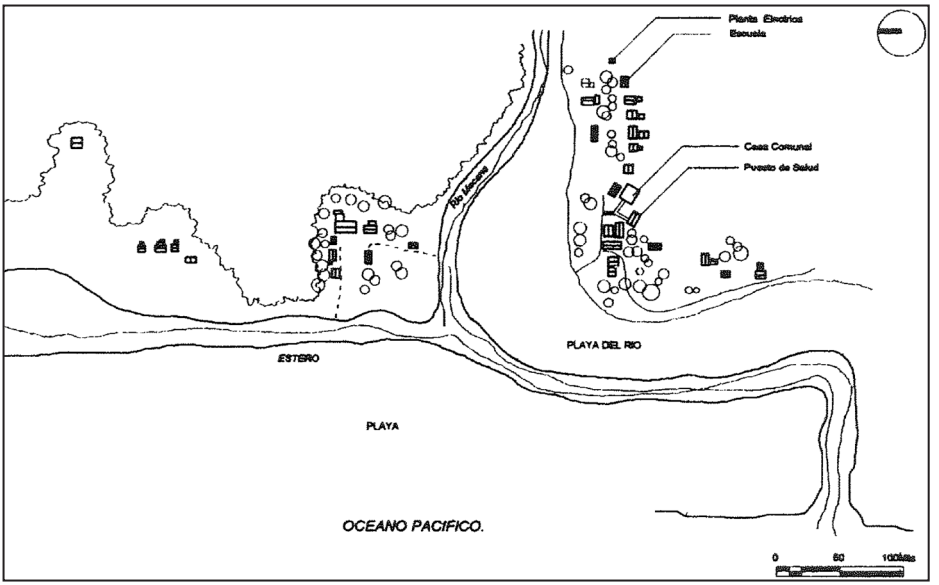


Figura N° 37
Aldea menor: Huaca (1996)
(Municipio de Bahía Solano)

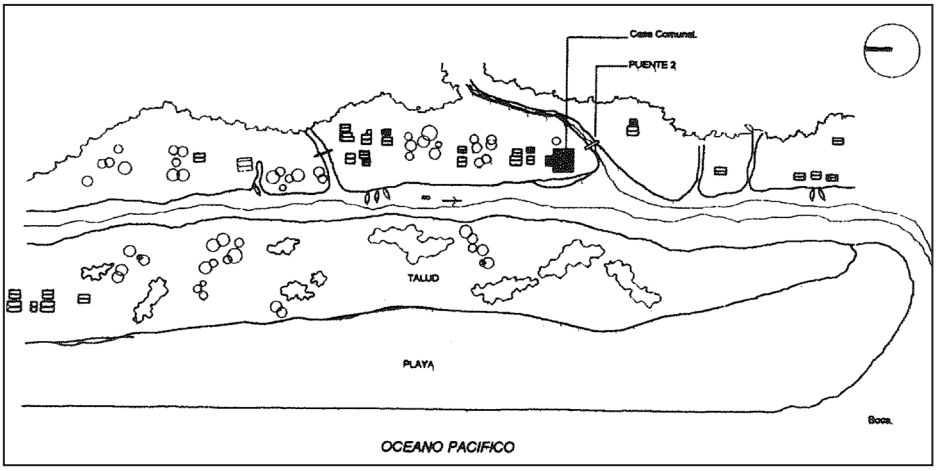


Figura N° 38
Aldea menor: Nabugá (1996)
(Municipio de Bahía Solano)

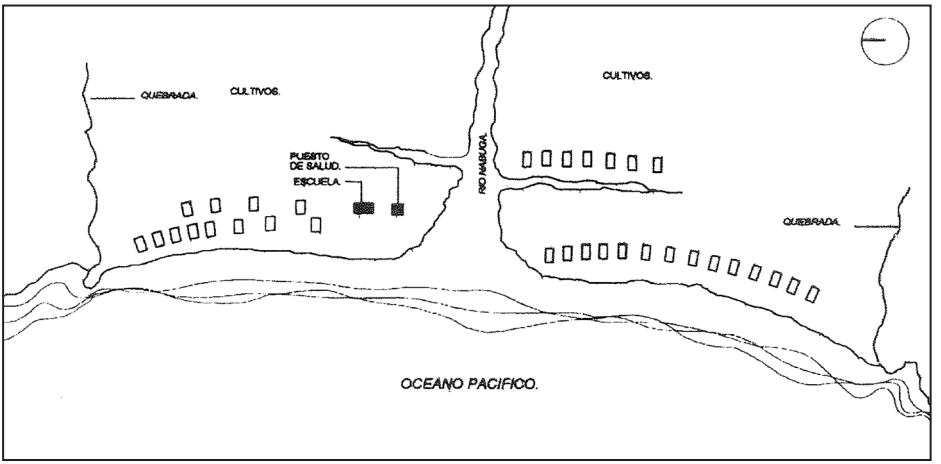


Figura N° 39
Aldea menor: Playita de Potes (1999)
(Municipio de Bahía Solano)

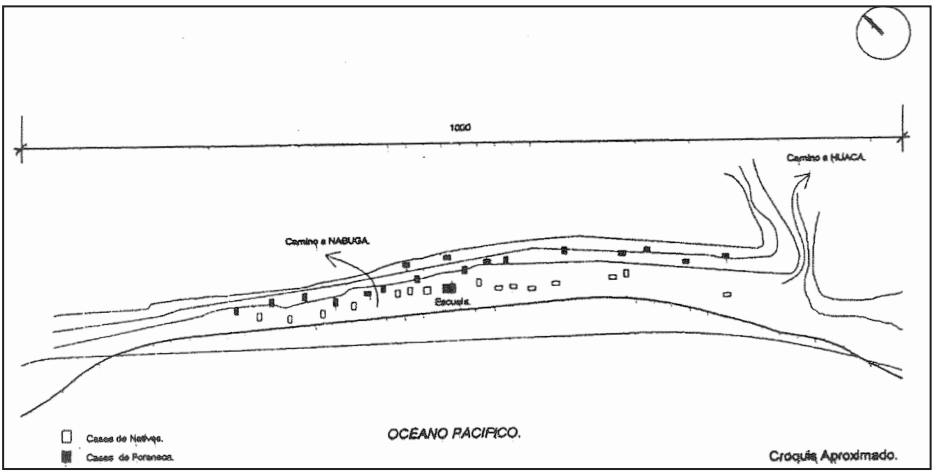


Figura N° 40
Aldea menor: Imbilpí
(Municipio de Tumaco)

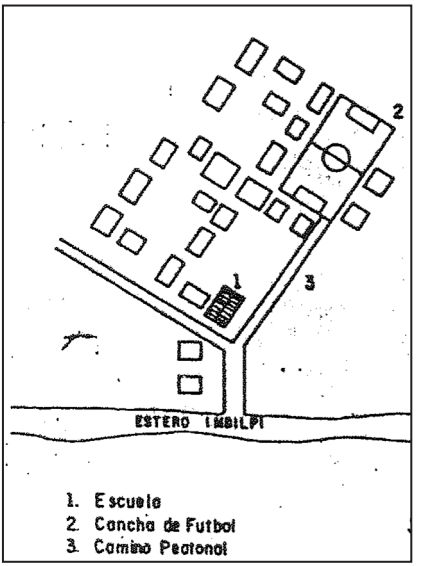


Figura N° 41
Aldea menor: Chilví
(Municipio de Tumaco)

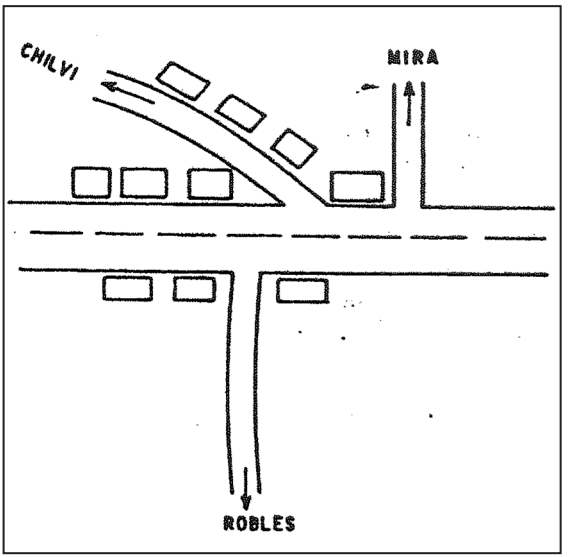


Figura N° 42
Aldea menor: Congal
(Municipio de Tumaco)

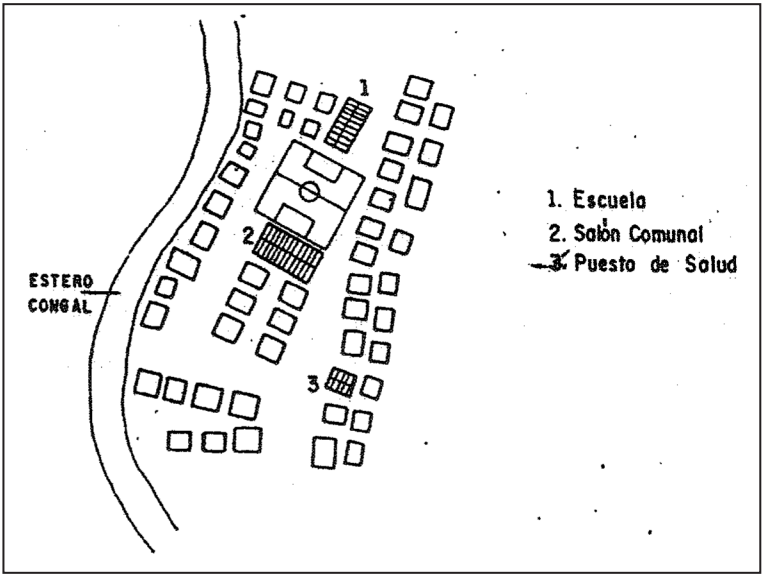


Figura N° 43
Aldea menor: Candelilla del Mar
(Municipio de Tumaco)

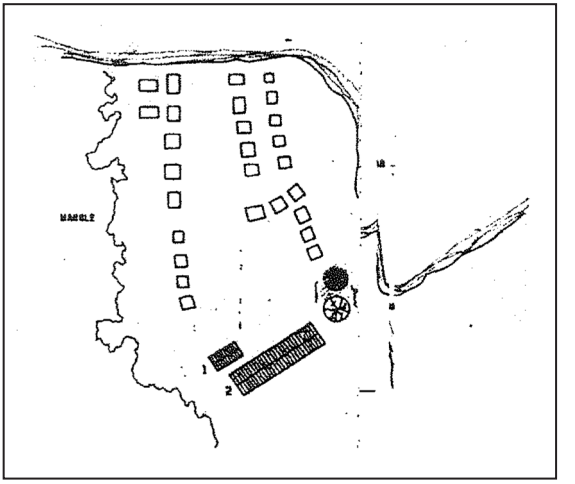


Figura N° 44
Aldea mayor: Robles
(Municipio de Tumaco)

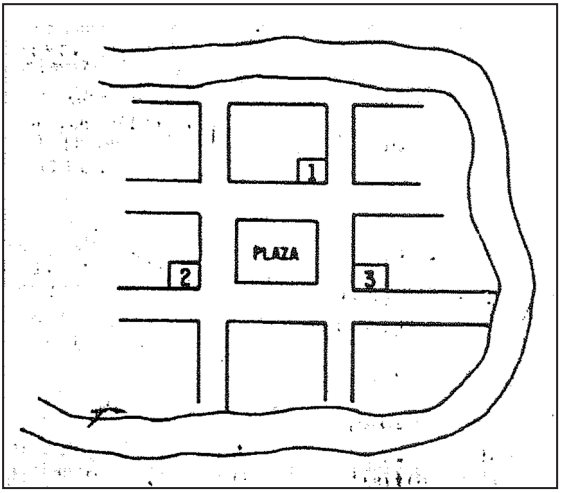


Figura N° 45
Aldea mayor: Napipí (1985)
(Municipio de Vigía del Fuerte)

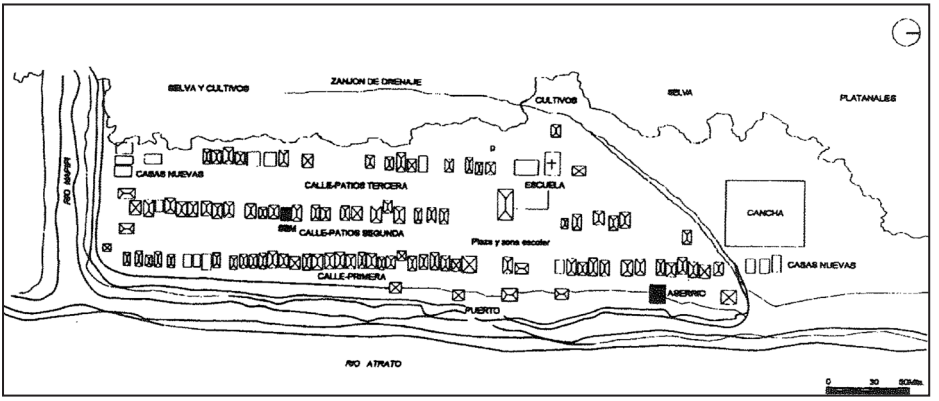


Figura N° 46
Aldea mayor: La Playa de Murrí (1985)
(Municipio de Vigía del Fuerte)

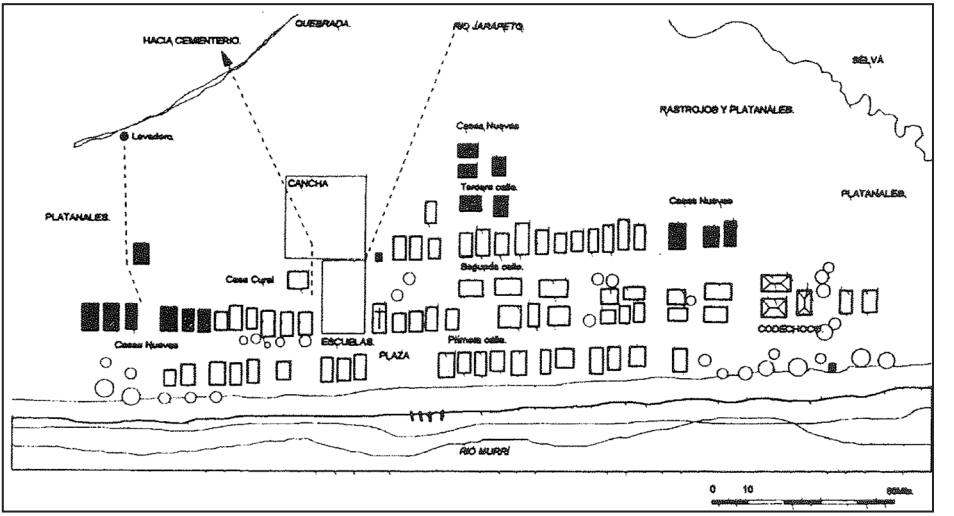


Figura N° 47
Polo de comarca: Área urbana de Nuquí (1998)

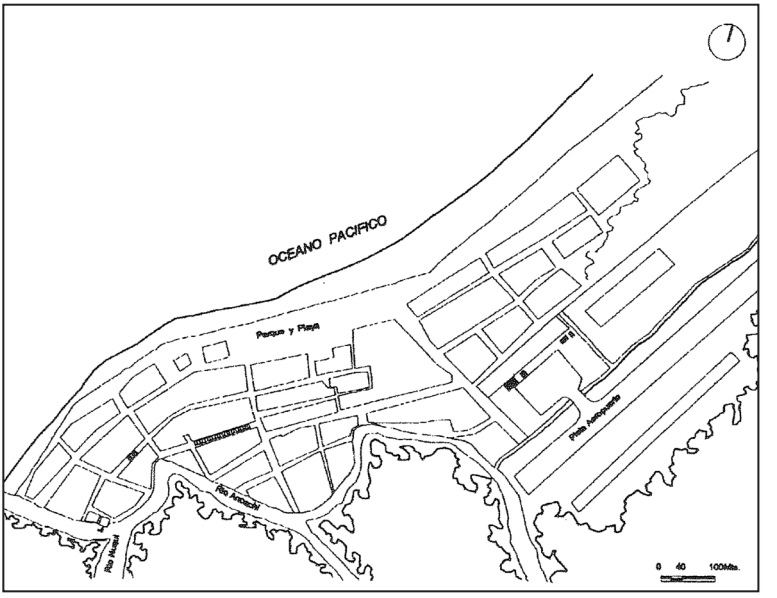


Figura N° 48
Polo de cuenca: Área urbana de Barbacoas

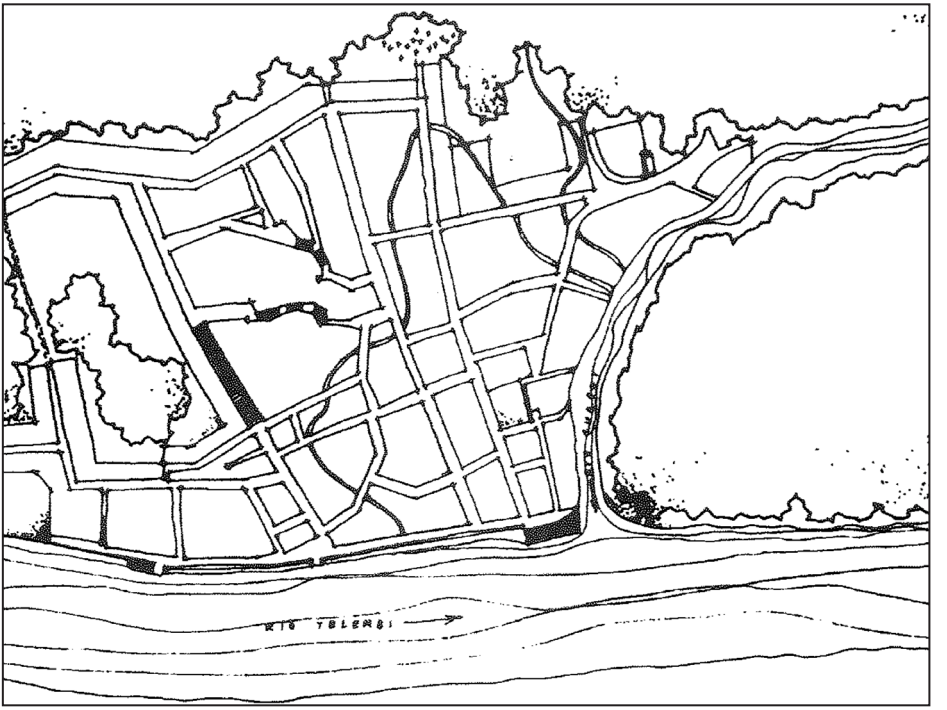


Figura N° 49
Polo de cuenca: Área urbana de Bocas de Satinga

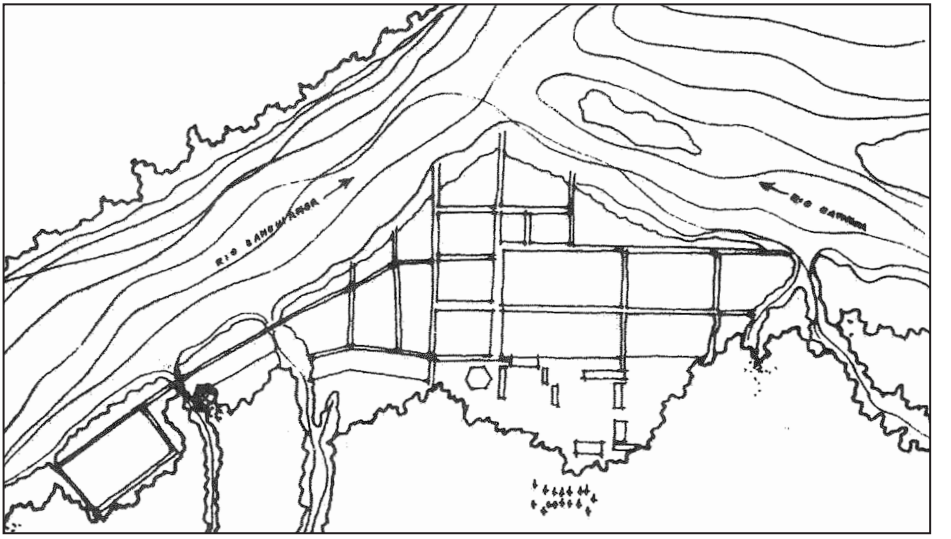
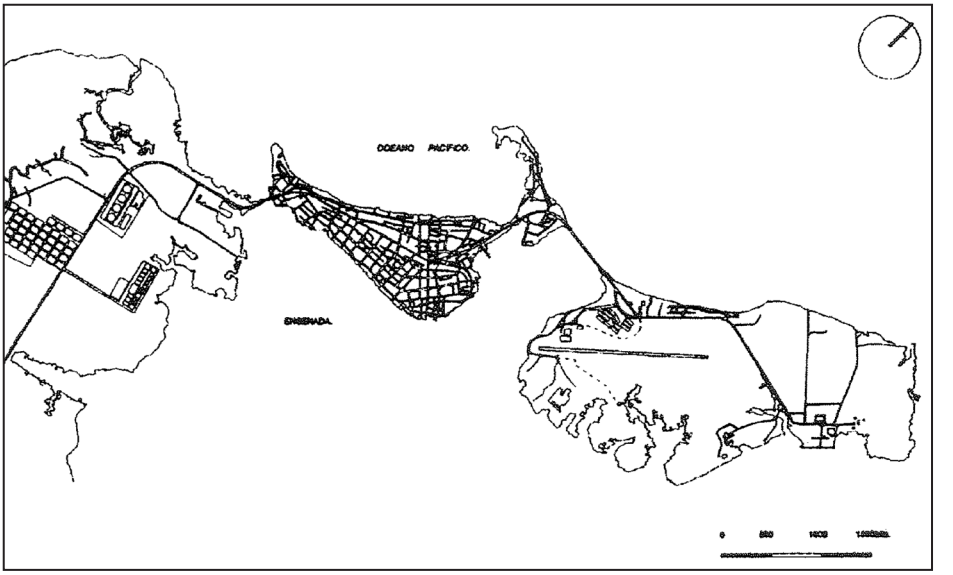


Figura N° 50
Epicentro regional: Ciudad de Tumaco (1998)



BIBLIOGRAFÍA

Aprile-Gniset, Jacques 1991 "Capítulo VII: La colonización del Atrato" en *La ciudad colombiana*, Tomo II (Cali: Universidad del Valle).

Aprile-Gniset, Jacques 1992 "La colonización del Chocó" en AAVV *Colonización del bosque húmedo tropical* (Bogotá: Corporación de Araracuara).

Aprile-Gniset, Jacques 1994 *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico* (Cali: Editorial Univalle).

Arismendi, Sandra y Rubio, Andrés 1993 "Diseño de un modelo estándar de desarrollo aplicable en los asentamientos de la Región Pacífica", trabajo de grado, Facultad de Arquitectura, Universidad del Valle.

Arizabaleta, María Constanza et al. 1993 "Análisis detallado de El Corregimiento de El Valle, Bahía Solano (Chocó)", trabajo de grado, Facultad de Arquitectura, Universidad del Valle.

Bonilla, Ramiro 1993 *Términos de referencia para un programa de mejoramiento de las condiciones de habitabilidad de la población asentada en el Pacífico* (Cali: CITCE).

Bonilla, Ramiro y Mosquera, Gilma 1992 *Evaluación de asentamientos rurales en el área de trabajo de Plan Internacional Tumaco* (Cali: CITCE).

Camacho, Juana 1999 "'Todos tenemos derecho a su parte': derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa pacífica chocoana" en Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo (eds.) *De montes ríos y ciudades* (Bogotá: Fundación Natura / Ecofondo / ICAN).

Cañete, Roberto 1989 *Resumen de las condiciones de vida de algunos caseríos y orillas del Medio Atrato* (Codechocó, Quibdó: copia mecanografiada).

CITCE, Universidad del Valle 1994 "Plan de acción integral en vivienda y saneamiento básico para el Municipio de Tumaco", investigación y diseño de proyectos pilotos (Cali).

Colciencias y Fondo Fen Colombia 1990 *Perfil ambiental de Colombia* (Bogotá: Ediciones Escala).

Correa, Mónica y Monje, Luz Elena 1994 "Investigación y diseño de establecimientos educativos para la Costa Pacífica Colombiana", trabajo de grado, Escuela de Arquitectura, Universidad del Valle.

Fajardo, Darío 1993 *Espacio y sociedad. Formación de las regiones agrarias en Colombia* (Bogotá: Corporación Araracuara).

Hoffmann, Odile 1998 *Familia y vereda en el río Mejicano (Tumaco)* (Cali: CITSE).

Hoffmann, Odile 1999 "Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico" en Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo (eds.) *De montes ríos y ciudades* (Bogotá: Fundación Natura / Ecofondo / ICAN).

Meillassoux, Claude 1978 *Mujeres, graneros y capitales* (México: Siglo XXI).

Ministerio de Salud; Departamento del Valle del Cauca; Universidad del Valle 1978 "Censo y diagnóstico sanitario de la unidad regional de Buenaventura" trabajo de grado de Beatriz Salguero Rivera y Leonardo Velásquez Rincón (Ingeniería Sanitaria), Cali.

Mosquera Torres, Gilma 1983 "Huina. El hábitat de una comunidad doméstica en transición" en *Revista PROA* (Bogotá) N° 319.

Mosquera Torres, Gilma 1989a "Modelos de planeamiento y diseño para las aldeas del Pacífico", informe de investigación (Cali: Fundación Corona / Univalle).

Mosquera Torres, Gilma 1989b "Procesos concertados de mejoramiento del hábitat rural" en *Revista Anotaciones sobre Planeación* (Medellín: Posgrado en Planeación Urbana, Facultad de Arquitectura Universidad Nacional de Colombia, Seccional Medellín) N° 34, diciembre.

Mosquera Torres, Gilma 1991 "Mejoramiento del hábitat, un ejemplo de concertación en las aldeas de la región del Pacífico" en *Vivienda Latinoamericana, Tecnología y participación social en la construcción del hábitat popular* (Santiago de Chile: CYTED-D — Ciencia y Tecnología para el Desarrollo V Centenario).

Mosquera Torres, Gilma 1993 "La vivienda rural en el Chocó" en Leyva, Pablo (ed.) *Colombia Pacífico* (Bogotá: Fen Colombia).

Mosquera Torres, Gilma 1993 "Los hábitats aldeanos del Chocó" en *Revista Universidad del Valle* (Cali) N° 5.

Mosquera Torres, Gilma 1999 "Hábitats y espacio productivo y residencial en las aldeas parentales del Pacífico" en Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo (eds.) *De montes ríos y ciudades* (Bogotá: Fundación Natura / Ecofondo / ICAN).

Mosquera Torres, Gilma y Aprile-Gniset, Jacques 1987 (1985) "Habitabilidad y vivienda en los caseríos del Atrato", informe de investigación en *Revista Codechocó* (Cali: Univalle) N° 3.

Mosquera Torres, Gilma y Aprile-Gniset, Jacques 1994 "Poblamiento y hábitats humanos del Pacífico" en *Memorias del I Congreso Nacional sobre Biodiversidad* (Cali: Instituto de Estudios del Pacífico / Universidad del Valle).

Mosquera Torres, Gilma y Aprile-Gniset, Jacques 1999 "Hábitats y habitantes del Pacífico. Síntesis y reflexiones finales" en *Cuadernos CITCE* (Cali: Universidad del Valle) N° 2, septiembre.

Mosquera Torres, Gilma y Aprile-Gniset, Jacques 1999 "Sistemas urbanos aldeanos del Pacífico", informe de investigación (Cali: Univalle / Colciencias).

Pissoat, Olivier y Hoffmann, Odile 1999 "Aproximación a la diferenciación espacial en el Pacífico, un ensayo metodológico", Documento de Trabajo N° 42 (Cali: CITSE / Universidad del Valle).

Rosero Mosquera, Claudia Patricia 1994 *Familias de Sectores Populares cartageneros: elementos para su comprensión* (Bogotá: Presidencia de la República).

Urrea, Fernando 1999 "Dinámica de poblamiento y algunas características de los asentamientos populares con población afrocolombiana en el oriente de Cali", ponencia en el seminario sobre Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales, Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional (Bogotá) mayo, policopiado.

LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE Y SU REFERENCIA COMO SUJETO DE LEY EN EL DESARROLLO NORMATIVO DE COLOMBIA

PUNTO DE PARTIDA PARA DEFINIR NIVELES DE RECONOCIMIENTO Y REPARACIÓN*

Libia Grueso Castelblanco

DESDE LO SOCIAL Y LO CULTURAL se ha reconocido[1] que el sujeto al cual se hace referencia en la convocatoria de un Plan Integral de Largo Plazo para la población definida como "negra o afrocolombiana" (DNP, 2005), en cumplimiento de la Ley 70 de 1993, es, en sí mismo, el resultado histórico de un proceso de subordinación,

1 Frente a la demanda instaurada por el Movimiento Cimarrón, la Corte Constitucional manifestó lo siguiente: "Como ocurre con grupos sociales que han sufrido persecuciones y tratamientos injustos en el pasado que explican su postración actual, el tratamiento legal especial enderezado a crear nuevas condiciones de vida tiende a instaurar la equidad social y consolidar la paz interna y, por lo mismo, adquiere legitimidad constitucional. Así, la diferenciación positiva correspondería al reconocimiento de la situación de marginación social de la que ha sido víctima la población negra y que ha repercutido negativamente en el acceso a las oportunidades de desarrollo económico, social y cultural" (Corte Constitucional, 1996: 4).

* Grueso Castelblanco, Libia 2007 "La población afrodescendiente y su referencia como sujeto de ley en el desarrollo normativo de Colombia. Punto de partida para definir niveles de reconocimiento y reparación" en Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Barcelos, Luiz Claudio (eds.) *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales) pp. 619-645.

exclusión y discriminación que ha marcado toda la historia de esta población desde que sus antepasados fueron traídos a América por la Trata Transatlántica y esclavista hasta hoy. Independientemente de su estatus jurídico normativo, su situación actual de población en estado de marginación y pobreza está relacionada con o tiene su origen, parcial o totalmente, en la exclusión, el genocidio y la discriminación racial.

Desde lo político, el sujeto afrocolombiano nos refiere al nivel de demandas sociales, culturales y económicas que ha planteado por medio de sus organizaciones étnicas, culturales y territoriales, reconocidas como actores e interlocutores legítimos frente al Estado. En relación con el Estado, la población afrocolombiana organizada se reconoce como "un sujeto de derechos marcado por una historia y un conjunto de relaciones particulares, un sujeto único pero diverso a la vez. Una diversidad marcada por la cultura, el medio natural, las relaciones sociales y por los niveles de enajenación impuestos por el racismo y la discriminación racial" (Rosero, 2006: 2).

Desde lo jurídico y lo normativo, el desarrollo del sujeto de derechos afrocolombiano de comunidad negra o raizal en relación con el estado del sujeto social y cultural afrodescendiente y sus demandas como actor social y político indican el nivel de reconocimiento del Estado colombiano de la situación y las particularidades de la población negra o afrocolombiana.

Por esto es válido iniciar el desarrollo del tema de los derechos de la población afrodescendiente viendo cómo se define jurídicamente a esta población; en otros términos, preguntando: ¿cuál es el nivel de reconocimiento que el Estado le da a esta población? y ¿está en correspondencia dicho reconocimiento con su situación y con el nivel de las demandas de sus actores sociales y políticos? Es decir: ¿cuál es el sujeto y cuáles son las características de ese sujeto de derechos al que hacemos referencia cuando abordamos el tema de la población afrodescendiente de Colombia?

A partir de la promulgación de la Constitución Política (CP) de 1991 (Artículo Transitorio 55) y del desarrollo de la Ley 70 de 1993, las sentencias y los documentos Conpes le confieren a la población afrodescendiente distintas categorías: comunidad, etnia, ciudadanos y población vulnerable, entre otras. Esta diferenciación es inherente al estatus jurídico al cual corresponden las medidas de reconocimiento o atención de sus demandas, cuya viabilidad está mediada por lo establecido en la normatividad aplicable a dicho estatus.

La sentencia T-422/96 de la Corte Constitucional plantea las diferencias entre el reconocimiento de la comunidad negra como grupo

étnico y la discriminación positiva de los afrocolombianos[2] cuando se aplican ambos al mismo caso, sentando así un precedente y dando conclusión al debate sobre aplicación del derecho colectivo vs. aplicación del derecho individual en el que se ha incurrido en algunas acciones gubernamentales.

Es viable entonces que, en sus distintas categorías, el sujeto jurídico, quien es portador de derechos —en este caso, el afrodescendiente—, revista simultáneamente diversos reconocimientos o reciba una atención múltiple a sus demandas según sus circunstancias históricas, sociales, económicas y culturales, de acuerdo con los siguientes derechos:

- Derechos fundamentales (demanda): como población constitutiva de la diversidad étnica y cultural de la nación en situación de riesgo (CP, arts. 11, 13 y 17).
- Derechos económicos sociales y culturales (demanda): como población vulnerable por su situación de fragilidad, resultado de su histórica discriminación y exclusión social y económica.
- Derechos colectivos (o los llamados derechos de tercera generación) (reconocimiento): como grupo étnico, en lo relacionado con la identidad cultural y con sus territorios (CP, arts. 7, 58, 61, 63, 65, 67, 70, 72 y 79, entre otros).
- Derechos colectivos (reconocimiento): como pueblos, de acuerdo con la definición que establece el convenio 169, ratificado por la Ley 121 de 1991, que reza textualmente: "1. El presente Convenio se aplica: a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial" y que se aplica a las comunidades negras cuando se les confiere el carácter de grupos étnicos, categoría cuya validación fue establecida por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) du-

2 "Obsérvese que las acciones de afirmación positiva, a diferencia de las medidas legislativas que se originan en el mandato del Art. 55 transitorio de la Constitución política y de otras del mismo género, no se orientan a preservar la singularidad cultural de un grupo humano. En aquellas el dato socio-económico pone de presente una situación de debilidad manifiesta o de asimetría en relación con el resto de la sociedad. En este sentido, la ley se propone integrar dicho grupo humano a la sociedad de una manera más plena. De ahí que la función de la norma sea la de suprimir barreras que se opongan a la igualdad material y enfrentar las causas que la generan, sin eliminar —desde luego— los rasgos culturales típicos de una determinada comunidad" (Corte Constitucional, 1996).

> rante el proceso de reglamentación del Artículo Transitorio 55 de la Constitución de 1991, en su calidad de Secretaría Técnica de dicho proceso.

Sin embargo, aún no se desarrolla plenamente la jurisprudencia en torno a estas nuevas categorías de derechos de acuerdo con la normatividad vigente para la población afrodescendiente en Colombia; falta contemplar lo concerniente a territorialidad, ordenamiento territorial y competencias (estatus del territorio colectivo), gobierno propio y propiedad intelectual, entre otros aspectos.

Junto a ello hay imprecisión y falta de claridad frente a los derechos reconocidos a la población afrocolombiana al manejarse indistintamente categorías como "minoría étnica", "comunidad", "pueblo", etc. En el *Informe anual de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario* de 2003 se habla de minorías étnicas refiriéndose a las comunidades negras y a los pueblos afrocolombianos, de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT, en lo cual la normativa internacional establece marcadas diferencias[3].

CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO JURÍDICO COMO AFROCOLOMBIANO, DE COMUNIDAD NEGRA Y RAIZAL

En este punto se hace necesario fijar algunas precisiones que permitan identificar las categorías que delimitan y construyen al sujeto individual y colectivo que establece la ley para los afrodescendientes de Colombia. Estas precisiones son importantes, ya que *la forma de nombrar al sujeto a quien se destina la legislación repercute en el tipo de reconocimiento de sus derechos y en la forma en que estos se pueden hacer efectivos*.

SOBRE EL SUJETO EN LA LEY 70 DE 1993

La Ley 70 de 1993 declara el carácter de grupo étnico de la comunidad negra, confiriéndole así un estatus diferencial en materia social y jurídica a un sector de la población afrodescendiente. En efecto, en el Capítulo I, "Objeto y definiciones", de dicha ley se expresa: "Así mismo

---

3 "Como puede observarse la normatividad propuesta para pueblos afro e indígenas —como pueblos— reconoce de manera clara y sin lugar a ambigüedades derechos al territorio, la autonomía y la identidad cultural. Los derechos de las minorías están sujetos completamente a la voluntad política de los Estados, y no reconoce a estos grupos niveles de autonomía y territorialidad más allá de los comúnmente reconocidos a sus ciudadanos; su tratamiento especial está referido a las lenguas y a las prácticas culturales y religiosas que los hacen diferentes, pero no lo suficiente como para hacerlos artífices de su propia propuesta de sociedad y desarrollo" (Grueso, 2000: 112).

tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia *como grupo étnico*, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana".

En desarrollo de la Constitución de 1991, esta ley señala a la comunidad negra como sujeto de derechos en la categoría de grupo étnico y le confiere un derecho colectivo, como lo hace la Ley 21 de 1991. En su Capítulo I, Artículo 2, Numeral 5, esta ley define la comunidad negra como "el *conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana* que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos" (énfasis propio).

EL SUJETO JURÍDICO EN LOS DOCUMENTOS CONPES

En el documento Conpes 2909 de 1997 se hace la primera referencia al Programa de Apoyo para el Desarrollo y Reconocimiento Étnico de las Comunidades Negras. La valoración que en él se hace de la población afrocolombiana como sujeto portador de derechos se convierte en un precedente importante para definir la categoría de derechos de la población referida. Veamos un aparte del documento:

> El Gobierno Nacional, a través del Programa de Apoyo al Desarrollo y Reconocimiento Étnico para las Comunidades Negras, adelantará la aplicación del precepto constitucional de la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana y desarrollará los derechos relativos a este mandato. […] adelantar acciones de protección, promoción, divulgación y defensa de *los derechos étnicos, individuales y colectivos* de las comunidades negras. (Énfasis propio)

El documento Conpes 3169 de 2002 plantea los avances del programa Política para la Población Afrocolombiana y aborda derechos diferenciados de acuerdo con los ámbitos de aplicación territorial. Este es el documento que con mayor precisión distingue las categorías de derechos según el contexto en que se encuentre la población afrocolombiana. Se considera uno de los primeros documentos en establecer categorías y en presentar diferencias, y lo hace de la siguiente manera (DNP, 2002: 3-5):

> a) Para la categoría de *grupo étnico*
> La Ley 70 de 1993 definió como el ámbito territorial y poblacional del grupo étnico negro a la "Cuenca del Pacífico" y aquellas "zonas baldías,

> rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras que tengan prácticas tradicionales de producción en otras zonas del país"; y definió como "comunidad negra" el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres, las cuales las distinguen de otros grupos étnicos.
> Por lo anterior, las políticas y programas señaladas en este documento están orientadas a la población que habita en la Cuenca del Pacífico —departamentos de Antioquia, Cauca, Chocó, Nariño, Risaralda y Valle del Cauca— y a aquella que, no habitando allí, es asimilable en razón de los territorios que ocupa y de sus prácticas tradicionales de producción.
>
> b) Para la categoría de *raizal*
> Con relación a la población raizal del Departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, es importante aclarar que, por sus particularidades culturales y geográficas, ha sido objeto de políticas nacionales diferenciadas, en concordancia con las normas especiales que rigen para este Departamento (CP, art. 310).
>
> c) Para la población afrocolombiana en extrema pobreza y discriminación
> Para la población afrocolombiana que se encuentra en niveles de extrema pobreza y discriminación y que habita en las principales ciudades del país, es decir, la población que vive por fuera de la Cuenca del Pacífico, es sujeto de políticas y programas que ofrece el Gobierno Nacional. Entre los programas actuales se destacan: "Empleo en Acción", "Jóvenes en Acción", "Familias en Acción", "Vías para la Paz", "Atención Humanitaria", "Derechos Humanos", "Transparencia y Convivencia" y "Campo en Acción", entre otros.

El documento Conpes 3310 de 2004 establece la aprobación de una Política de Acción Afirmativa para la Población Negra o Afrocolombiana, orientada a

> focalizar acciones del Gobierno Nacional hacia estas comunidades, aumentar las metas de cobertura de los programas nacionales, implementar acciones afirmativas para la *población negra o afrocolombiana* en el corto plazo, mejorar los sistemas de identificación, cuantificación y registro de dicha población, formular un plan integral de largo plazo y hacer seguimiento a lo establecido en el Plan Nacional de Desarrollo y al Conpes 3169 de 2002.

En el documento se establece con claridad que esta política se centra en la población afrocolombiana en extrema pobreza y discriminada de la que habla el documento Conpes 3169, reconociendo que con

respecto a la comunidad negra como grupo étnico ya se han dado numerosos avances.

> No obstante, 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 anterior se hace necesario avanzar en acciones afirmativas orientadas a crear mecanismos para el mejoramiento de sus condiciones de vida.

Para complementar y enfatizar el sujeto jurídico al cual se orientan las acciones afirmativas, en el documento Conpes 3310 se precisa que,

> a efectos del presente documento, se entiende por "acciones afirmativas" el conjunto de directrices, programas y medidas administrativas orientadas a generar condiciones para mejorar el acceso a las oportunidades de desarrollo económico, social, cultural y promover la integración de la población negra o afrocolombiana.
> En Colombia la acción afirmativa se fundamenta en el Artículo 13 de la Constitución Política, que establece: "El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas a favor de los grupos discriminados o marginados". Así mismo, y de acuerdo con la Sentencia de la Corte Constitucional T-422/96, "la diferenciación positiva correspondería al reconocimiento de la situación de marginalización social de la que ha sido víctima la población negra y que ha repercutido negativamente en el acceso a las oportunidades de desarrollo económico, social y cultural". En este sentido, sostiene la Honorable Corte, "las acciones afirmativas no se orientan a preservar la singularidad cultural de un grupo humano sino a eliminar las barreras que se oponen a la igualdad material y a enfrentar las causas que generan la desigualdad".

Al descartar la conservación de la singularidad como propósito de la acción afirmativa se descarta la condición particular de la población afrocolombiana como grupo étnico o como pueblo. Hablamos entonces de una población de raza negra entre la población colombiana, vulnerable, afectada por la discriminación y la pobreza, sin otras particularidades. De allí que el objetivo de la Política de Acción Afirmativa sea "identificar, incrementar y focalizar el acceso de la población negra o afrocolombiana a los programas sociales del Estado, de tal manera que se generen mayores oportunidades para alcanzar los beneficios del desarrollo y mejorar las condiciones de vida de esta población, a través de la implementación de acciones afirmativas".

En lo referente a la población raizal de San Andrés, Providencia y Santa Catalina existe una situación especial por cuanto la Constitu-

ción establece una valoración diferenciada que desarrolla la sentencia C-454/99, la cual establece su carácter como grupo étnico en cuanto está en "una distinta situación de hecho frente a otras comunidades negras" (Corte Constitucional, 1999: 7-8)[4]. En la citada sentencia, la Corte Constitucional plantea:

> Como elementos de carácter histórico y geográfico que configuran un perfil cultural específico de esa entidad territorial, pueden señalarse, la historia de su poblamiento, su posición insular y la confrontación con otros grupos radicados en las Islas. Esos elementos *permiten establecer diferencias notables con las comunidades negras del continente colombiano*. […]
> La población "*raizal*" de San Andrés y Providencia es un grupo étnico perfectamente definido, como lo evidencian su aspecto físico, sus costumbres, su idioma y su pertenencia mayoritaria al Protestantismo. Negarle tal carácter aduciendo que las islas fueron pobladas por gentes de diversos orígenes raciales, es razón baladí, pues bien sabido es que no existen razas puras. […]
> El constituyente de 1991, en síntesis, fue consciente de la importancia del Archipiélago y de los peligros que amenazan la soberanía colombiana sobre él. Esto explica por qué la actual actitud política se basa en la defensa de esa soberanía, partiendo de la base de reconocer estos hechos: a) la existencia de un grupo étnico formado por los descendientes de los primitivos pobladores de las islas; b) las limitaciones impuestas por el territorio y los recursos naturales al crecimiento de la población; c) la capacidad y el derecho de los isleños para determinar su destino como parte de Colombia, y mejorar sus condiciones de vida. […]
> A partir de esta especial condición que coloca a las comunidades raizales del Archipiélago de San Andrés en una distinta situación de hecho, frente a otras comunidades negras, es claro que se satisfacen las exigencias que jurisprudencialmente ha acuñado la Corte Constitucional para que la diferenciación de trato tenga pleno sustento constitucional, como ocurre en el caso que se examina. […]
> Así pues, por este aspecto, la Corte estima que la representación en el Consejo Nacional de Planeación de las comunidades raizales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, antes que ser violatoria de la Carta, constituye cabal expresión del derecho de las minorías étnico-sociales a participar en las decisiones que las afecten, en

4 La demanda que dio origen a la Sentencia C-454/99 consideraba que ya existía la representación de la comunidad negra o afrocolombiana en el Consejo Nacional de Planeación y que ceder un espacio a los raizales era violatorio de la Carta, ya que, según la demanda, ellos harían parte de la población negra o afrocolombiana. La Corte Constitucional falló a favor de la comunidad raizal sustentando su carácter de grupo étnico diferenciado del resto de comunidades negras del continente.

> la vida económica, política, administrativa y cultural de la Nación y en la formulación de la política de planeación del desarrollo económico y social en los distintos niveles territoriales en que se gesta.

Por otra parte, en la sentencia C-530 de 1993 la Corte había señalado que

> la cultura de las personas raizales de las Islas es diferente de la cultura del resto de los colombianos, particularmente en materia de lengua, religión y costumbres, que le confieren al raizal una cierta identidad. Tal diversidad es reconocida y protegida por el Estado y tiene la calidad de riqueza de la Nación. El incremento de la emigración hacia las Islas, tanto por parte de colombianos no residentes como de extranjeros, ha venido atentando contra la identidad cultural de los raizales, en la medida en que, por ejemplo, en San Andrés ellos no son ya la población mayoritaria, viéndose así comprometida la conservación del patrimonio cultural nativo, que es también patrimonio de toda la Nación.

En vista de estos antecedentes, ¿cuál(es) es/son entonces la(s) categoría(s) jurídica(s) o el/los sujeto(s) de derechos a que haría referencia al Plan Integral de Largo Plazo?

LA INICIATIVA DEL PLAN INTEGRAL PARA LA POBLACIÓN NEGRA O AFRODESCENDIENTE

Para precisar la respuesta del interrogante sobre la conceptualización del / de los sujeto(s) de derechos que vincula(n) jurídicamente a la población afrocolombiana a la legislación nacional es necesario contextualizar la iniciativa del Plan Integral de Largo Plazo al que se refiere el documento Conpes 3310 que contiene el Plan de Desarrollo 2002-2006 del presidente Álvaro Uribe Vélez, en el cual se plantea (Punto C, Numeral 9) que

> el gobierno nacional buscará implementar el Plan Nacional de Desarrollo de la Población Afrocolombiana, hacia una nación pluriétnica y multicultural, formulado por el Departamento Nacional de Planeación en 1998. […] Destinar los recursos y concertar con las comunidades afrocolombianas la formulación de un Plan Integral de Largo Plazo *en cumplimiento de la Ley 70 de 1993, desde su visión y particularidades étnico-culturales*. (Énfasis propio)

El Plan presenta a la comunidad afrocolombiana como grupo étnico; pero, articulando la propuesta del documento Conpes 3310, se incluye a la población negra o afrocolombiana en situación de pobreza y discriminación.

Con base en lo anterior se puede concluir que la expresión *sujeto jurídico de una política pública o un plan de desarrollo* ha de hacer refe-

rencia a *la población negra o afrocolombiana en todas las categorías de derecho que le son reconocidas*, en lo individual y lo colectivo, dentro de su diversidad sociocultural:

- *Como grupo étnico*: Implica el reconocimiento de derechos colectivos territoriales, culturales, económicos y sociales. De acuerdo con el documento Conpes 3169 se establece prioritariamente para las comunidades de la cuenca del Pacífico y las zonas ribereñas de condiciones similares, como, por ejemplo, la población ubicada en los valles interandinos.
- *Como población discriminada, excluida y pobre*: Implica la valoración de las posibilidades de acceso de los afrodescendientes a los planes y programas de educación, salud, vivienda y empleo y hace referencia a la población negra de zonas rurales y urbanas y a grupos poblacionales como los jóvenes, las mujeres, la tercera edad y los discapacitados afrodescendientes.
- *Como raizal*: Así llaman a la comunidad afrodescendiente de San Andrés y Providencia la Constitución de 1991, en su Artículo 310, y las sentencias C-530 de 1993 y C-454 de 1999. Esta población ha sido objeto de políticas, planes y programas especiales, dadas sus particularidades socioculturales con respecto a otras comunidades negras de Colombia.

DEFINICIONES BÁSICAS PARA UN ANÁLISIS SOBRE EL ESTADO DE LOS DERECHOS HUMANOS Y EL DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO EN EL CASO DE LA POBLACIÓN NEGRA O AFROCOLOMBIANA

Es esencial para el análisis situacional de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario de la población afrodescendiente precisar los conceptos con los cuales se realiza su valoración, comoquiera que son parte de un nuevo campo de derechos en la historia jurídica del país, campo que aún está en construcción. Los alcances y la viabilidad de este plan están, por ello, muy estrechamente ligados a los avances que en la jurisprudencia del país han experimentado los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario aplicados a la población y a las comunidades afrodescendientes, dados su situación histórica y su contexto social, político y económico.

Desarrollar principios de reparación tales como compensación, equidad, dominio, autodeterminación, afirmación del ser, sostenibilidad y solidaridad (DNP, 1997: 12), aún vigentes frente a la violación de los derechos individuales y colectivos del único sector de la población colombiana que ha sido sometido a la trata y la esclavización, requiere una definición pertinente de los derechos, las situaciones, las causas

y los impactos de acuerdo con las particularidades históricas y socioculturales de la población afrocolombiana.

Según su definición más general, los Derechos Humanos son

> un conjunto de garantías inherentes, indivisibles, interdependientes y mínimas. Es decir, pertenecen a cada integrante de esta gran familia humana por el solo hecho de serlo, y requieren del goce cabal de todos para considerar apenas satisfecha la dignidad de la persona. Basados en el respeto a la vida, la integridad, la libertad y la dignidad de las personas, los Derechos Humanos son las facultades o atributos que permiten a la persona reclamar lo que necesita para vivir de manera digna y para desarrollarse en comunidad. Constituyen así una guía para establecer relaciones armónicas en la sociedad. (Universidad de Minnesota, 2000)

La clasificación que el Sistema de Naciones Unidas ha protocolizado para valorar, hacerles seguimiento y recomendar los Derechos Humanos constituye la estructura sobre la cual los Estados partes y, por tanto, Colombia, suscriben y cumplen los acuerdos internacionales y las normas internas a favor de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario.

Los Derechos Humanos se dividen en tres generaciones. Herencia directa de la Revolución Francesa, los de primera generación son los *derechos civiles y políticos*, que se encuentran en el campo de la individualidad y se encargan de proteger la vida, el honor, la libertad, la seguridad y la integridad personales, la libertad de expresión, la posibilidad de elegir y ser elegido y el libre tránsito. A ellos se asocian, por ejemplo, en el campo del conflicto de Colombia, los conceptos de "desplazado" (República de Colombia, 1997), "masacre" (Programa Presidencial de Derechos humanos y Derecho Internacional Humanitario, 2003), "grupo vulnerable" y "acción afirmativa" (Corte Constitucional, 2000).

Los de segunda generación son los llamados *derechos económicos, sociales y culturales*, que garantizan el trabajo, la educación, la salud, la protección y la asistencia de los menores y la familia, la vivienda y la propiedad intelectual. A ellos corresponden conceptos como "etnoeducación", "salud", "actividades productivas" y "propiedad intelectual".

Los de tercera generación son los *derechos colectivos* o *derechos de los pueblos* (República de Colombia, 1991) y cobijan el desarrollo, la libre determinación de los pueblos, el medio ambiente, la paz, la identidad y el territorio. Tienen que ver con conceptos como "desarrollo" (ONU, 1986), "diferencia", "derecho propio", "etnodesarrollo" (República de Colombia, 1991), "cultura", "pueblos o comunidades tradi-

cionales" (indígenas, negros, rom, raizales), "prácticas tradicionales", "seguridad alimentaria", "soberanía alimentaria", "tierras", "territorio", "comunidad negra" (República de Colombia, 1993) y "ocupación colectiva de tierras" (territorios colectivos).

Las particularidades de estos derechos en relación con la población afrocolombiana se explican a partir del devenir histórico de sus miembros: sujetos esclavizados en la Conquista, discriminados y marginados desde la Colonia hasta hoy y en una situación agravada en el actual contexto de conflicto social y armado del país.

HACIA EL PLAN INTEGRAL PARTICIPATIVO DE LARGO PLAZO

La Ley 70 de 1993, por la cual se desarrolla el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia, establece la obligación del gobierno nacional de formular un plan de desarrollo de las comunidades negras. Además ordena que dicho plan y las actuaciones estatales orientadas a garantizar la diversidad étnica de la nación y a promover el desarrollo sostenible de dichas comunidades de acuerdo con la visión que ellas tengan del mismo se diseñen como políticas públicas de largo plazo (República de Colombia, 2003: art. 57; Conpes, 2004)[5]. Este mandato se incorporó al actual Plan Nacional de Desarrollo 2002-2006 —*Hacia un Estado comunitario*— por medio de su estrategia de Equidad Social y Fortalecimiento de los Grupos Étnicos. Dicha estrategia establece el compromiso del Gobierno Nacional de formular un plan de desarrollo integral a largo plazo para las comunidades afrocolombianas respetando su visión y particularidades étnico-culturales.

Este compromiso fue ratificado de manera específica por medio de la Estrategia D del documento Conpes 3310 de 2004 *Política de Acción Afirmativa para la Población Negra o Afrocolombiana*. El Conpes señala que el Departamento Nacional de Planeación (DNP) y la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia propondrán una metodología que garantice la participación y las prioridades de las comunidades negras, afrocolombianas y raizales.

En consonancia, las instituciones señaladas establecieron una dinámica de encuentros y diálogos con la Comisión Consultiva de Alto Nivel, instancia de representación y participación de las comunidades negras, afrocolombianas y raizales. Tal comisión delegó en la Subcomisión de Planeación y Desarrollo la interlocución y la toma de deci-

5 Este Conpes tiene como objetivo identificar, incrementar y focalizar el acceso de esta población a los programas sociales del Estado, de tal manera que se generen mayores oportunidades para alcanzar los beneficios del desarrollo y mejores condiciones de vida.

siones vinculantes en torno al proceso de formulación y validación del Plan Integral de Largo Plazo para la Población Negra o Afrocolombiana. En desarrollo de este proceso se vincularon dos equipos de consultores, uno temático y otro de carácter regional, cuya misión, bajo la coordinación de una consultoría general, es desarrollar *un documento base del plan para su discusión y concertación* y, desde allí, abordar el proceso de formulación y validación del Plan Integral de Largo Plazo para la Población Negra o Afrocolombiana[6].

De acuerdo con este compromiso, el presente documento desarrolla el eje de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario como un documento marco de análisis y propuestas que recoge una línea de base sobre la situación en cuanto a Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la población afrocolombiana y raizal y plantea elementos para la formulación participativa de una política pública de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario para la población afrocolombiana y raizal, como estrategias que han de incorporarse prioritariamente a los planes de gobierno de corto plazo (2010), mediano plazo (2014) y largo plazo (2019).

En este sentido es importante comprender que un plan que de veras pretenda proteger y garantizar los derechos de la población afrocolombiana debe, en función de la naturaleza de esta, basarse en su visión cultural y en su identidad como grupo étnico. Esto implica desarrollar una metodología de trabajo participativa que involucre distintos sectores de la comunidad negra y la población afrocolombiana del país como sus instancias de diálogo y concertación, de manera que su diseño y los mecanismos para su implementación sean resultado de un proceso amplio e incluyente.

El Plan Integral Participativo a Largo Plazo propone un proceso-escenario abiertamente deliberante y propositivo que se concibe como:

- *Un camino*: Es decir, como una serie de pasos que se dan tanto en cada organización de comunidades negras como en espacios mixtos que vinculen a las organizaciones de comunidades negras convocadas por las consultivas departamentales con apoyo de los consultores regionales. Allí se podrán encontrar

6 "Se espera encontrar con un insumo que alimente de manera coherente, estratégica y pertinente la formulación y validación del Plan Integral de Largo Plazo para la Población Negra o Afrocolombiana. […] El documento debe contener la tendencia (últimos 10 años) y la situación actual del eje temático 'derechos humanos-género', así como recomendaciones de política pública y estrategias; las que deben ser priorizadas de acuerdo a los períodos de gobierno para los siguientes planes de desarrollo nacional y el Ejercicio de Visión Segundo Centenario del Gobierno Nacional, a saber: 2006, 2010, 2014 y 2019" (DNP 2005: 3-4).

procesos organizativos relacionados con la vivencia y vigencia de sus derechos.

- *Un proceso*: Las convocatorias locales y regionales se constituirán en un escenario de trabajo, reflexión, debate, encuentro y desencuentro sobre la forma como se concibe lo afropolítico, convirtiéndose en una oportunidad de asumir las diferentes lecturas y propuestas con el objeto de encontrar puntos de conexión en el desarrollo de los principios que orientarán el Plan Integral en sus distintos aspectos y, en particular, en torno a los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario desde la óptica afrocolombiana.
- *Integral*: Estos espacios no tratarán de sumar ni de fundir ni de homogeneizar las dinámicas de cada región o proceso organizativo sino de poner en común las percepciones de los análisis de los contextos regionales y nacionales, así como los enfoques de trabajo que se tengan en relación con el tema de Derechos Humanos para construir colectivamente un marco de referencia que sirva de base a la formulación del Plan.
- *Descentralizado*: Se busca reconocer, valorar y reforzar el papel, las responsabilidades y el trabajo de cada región, proceso organizativo y consultivo, de las organizaciones temáticas (grupos de mujeres, DHH, juventud), asumiendo al mismo tiempo una mirada crítica y constructiva de los avances y las deficiencias del tema y animando a la vez la relación y la coordinación —también de abajo hacia arriba— con y entre las instancias locales, regionales/territoriales y nacionales, que articularán y nutrirán en doble vía este proceso.

Una perspectiva de Derechos Humanos como enfoque del plan, y no solo como su componente, debe proponer y desarrollar diálogos por regiones y grupos de interés dentro de la dinámica social, política, organizativa e institucional de la población afrocolombiana para formar, en torno al tema de los Derechos Humanos, consensos que recojan las particularidades de sus desarrollos históricos y sus coyunturas específicas.

Así, el tema de los Derechos Humanos para una política pública o un plan integral de largo plazo podría, en lo fundamental, centrar su acción en la recuperación del derecho colectivo que le asiste a la población en su carácter de grupo étnico con el siguiente objetivo:

> Desarrollar una política de compensación y reparación para la población afrocolombiana sin detrimento de su identidad cultural como

> grupo étnico, en atención a su situación histórica de discriminación, exclusión y marginación y a su crítica condición actual, resultado de los impactos generados por el conflicto social y armado que han afectado al país.

En este orden de ideas, documentar y precisar el alcance de los derechos de la población afrocolombiana como parte de una propuesta de política pública, identificando las categorías de derechos y su pertinencia —más allá de lo que algunos han llamado "un ejercicio académico"— se constituye en este caso en una de las estrategias para lograr la verdadera inclusión en la sociedad colombiana, con el respeto por la diferencia, la reparación y la compensación, de una población históricamente discriminada y al mismo tiempo subordinada. El lenguaje de los nuevos derechos es la voz de los nuevos actores y es el reflejo de la situación que vive la población afrocolombiana; su precisión hace parte de la construcción de una nación multiétnica y pluricultural, descolonizada y democrática, más aún cuando existen apuestas en el sentido contrario, como, por ejemplo, la de convertir a la persona de una comunidad negra expulsada de su territorio en un ser sin identidad catalogándolo apenas como "desplazado". Tratarla así —jurídica y socialmente— es arrebatarle sus derechos colectivos —de su derecho al territorio y a la identidad cultural—, es despojarla física, social y culturalmente, lo cual constituye un retroceso en cuanto a sus opciones efectivas de desarrollo con dignidad, pues negar esta categoría problematiza la aplicación de disposiciones como la Ley de Justicia y Paz, trocando al posible ser afrocolombiano individual y colectivo plena e integralmente desarrollado desde su particularidad y riqueza cultural en el contexto de la nación multiétnica y pluricultural en una "víctima"[7] rehabilitada e "integrada" a la dinámica social y económica pero desprovista de su patrimonio material y cultural como integrante de un grupo étnico, sin la base potencial para su pleno desarrollo y la conquista de su autonomía desde su visión cultural y su derecho territorial.

ANEXO

MARCO NORMATIVO GENERAL

La normatividad en relación con el tema de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario es bastante amplia, y Colombia es

---

7 Algunas políticas públicas derivadas de la Ley 387 de 1997 y de la Ley 975 de 2005 se desarrollan bajo la concepción de derechos fundamentales para los ciudadanos y no contemplan los derechos colectivos aplicables a integrantes de grupos étnicos. En consecuencia, las reparaciones que de ellas se derivan no contemplan las variables cultural y étnica.

uno de los países que ha ratificado todos los acuerdos existentes en la materia. Sin embargo, y en comparación con el internacional, el desarrollo legislativo nacional considerando la situación social y política de la población afrocolombiana sigue siendo básico en el tratamiento de los derechos de dichas comunidades. En este sentido, el Plan Integral de Largo Plazo es una oportunidad para dicho desarrollo, y el referente normativo en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario es un instrumento para la implementación de estrategias en este eje.

Tabla N° 1

Normas vigentes de referencia directa o con incidencia en el reconocimiento de derechos para la población negra o afrocolombiana y raizal

a) Normatividad nacional para grupos étnicos/afrocolombianos

Norma	Descripción
Ley 22 de 1981	Por medio de la cual se aprueba la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en Resolución 2106 (XX) del 21 de diciembre de 1965 y abierta a la firma el 7 de marzo de 1966.
Ley 21 de 1991	Por la cual se ratifica, aprueba e incorpora el Convenio 169 de la OIT. Establece en su Artículo 14, que "deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan".
Sentencias de la Corte Constitucional, 1992-2003	Referidas al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y a la especial protección de los derechos de los grupos étnicos, la identidad cultural asociada al territorio y la titulación colectiva. t-605/92, c-027/93, t-380/93, C-530/93, c-58/94, t-342/94, t-254/94, t-634/94, t-7/95, c-104/95, c-139/96, t-349/96, t-422/96, t-574/96, t-523/97, t-174/98, su-510/98, t-525/98, c-454/99, c-010/00, T-1319/01, c-418/02 y T-955/03
Ley 70 de 1993 y su decreto reglamentario 1745 de 1995	Derecho a la propiedad colectiva. Protección de la identidad cultural como grupo étnico y fomento de su desarrollo económico y social con el fin de garantizar condiciones reales de igualdad. Autonomía de las comunidades negras. Protección del medio ambiente. Autoridades comunitarias. Procedimiento para lograr la titulación colectiva.
Sentencia C-027 de 1993 Bloque de Constitucionalidad	Art. 93 de la Carta política: "Los tratados y convenios internacionales ratificados por el Congreso, que reconocen los Derechos Humanos y que prohíben su limitación en los Estados de Excepción prevalecen en el orden interno. Los derechos y deberes consagrados en esta Carta se interpretarán de conformidad con los tratados internacionales sobre Derechos Humanos ratificados por Colombia".
Ley 115 de 1993 (Ley General de Educación) y decretos reglamentarios	Contiene un Capítulo (el III) de Educación para Grupos Étnicos, el cual fue desarrollado en respuesta a las demandas de estos grupos de una educación acorde con su cultura, su lengua, sus tradiciones y su organización, permitiendo su articulación al sistema educativo nacional.

Ley 160 de 1994 (arts. 1, 2, 7, 8 y 85) y su decreto reglamentario (2164/95)	Acceso progresivo a la propiedad de la tierra. Mejoramiento del ingreso y la calidad de vida de la población campesina. Promoción y consolidación de la paz, la justicia social, la democracia participativa y el bienestar de la población campesina. Eliminación y prevención de la inequitativa concentración de la propiedad rústica y dación de tierras a los campesinos de escasos recursos, a las comunidades indígenas y a otros beneficiarios. Apoyo a los procesos de adquisición de tierras. Desarrollo integral de programas en el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino. Regulación de la ocupación y el aprovechamiento de las tierras baldías de la nación. Establecimiento de zonas de reserva campesina para el fomento de la pequeña propiedad rural. Otorgamiento al Incora de competencia para realizar los trámites necesarios tendientes a establecer la delimitación de entidades territoriales.
Ley 387 de 1997	Por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado y para la atención, la protección, la consolidación y la estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia en Colombia.
Decreto 1320 sobre consulta previa (1998)	Por el cual se reglamenta la consulta previa con las comunidades indígenas y negras para la explotación de los recursos naturales dentro de su territorio. La consulta previa tiene por objeto analizar el impacto económico, ambiental, social y cultural que puede tener en una comunidad indígena o negra la explotación de recursos naturales dentro de su territorio —conforme a la definición del Artículo 2° del presente decreto— y las medidas propuestas para proteger su integridad.
Documentos Conpes: 2909 de 1997, 3169 de 2002, 3310 de 2004, 3350 de 2005, 3410 de 2006	Programa de apoyo al desarrollo y reconocimiento étnico de las comunidades negras. Política para la población afrocolombiana. Política de acción afirmativa para la población negra o afrocolombiana. Empresa de servicios públicos domiciliarios de acueducto y alcantarillado de San Andrés. Política de Estado para mejorar las condiciones de vida de la población de Buenaventura.
Ley 649 de 2000	Por la cual se reglamenta la participación electoral de afrocolombianos asignándoles dos curules en la Cámara de Representantes.
Ley 725 de 2001	Por la cual se establece el 21 de mayo como Día Nacional de la Afrocolombianidad.
Ley 691 de 2001	Reglamenta la participación de los grupos étnicos en el Sistema General de Seguridad Social de Colombia para la protección efectiva de sus derechos y de su integridad cultural. Está enunciada para la población indígena, pero la respectiva sentencia de la Corte la extiende a la población afrodescendiente.

Tabla N° 2

Normas vigentes de referencia directa o con incidencia en el reconocimiento de derechos para la población negra o afrocolombiana y raizal

b) Otras normativas nacionales en Derechos Humanos

Norma	Descripción
Ley 74 de 1968	Mediante la cual se adopta el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (que entró en vigor en 1976).
Ley 418 de 1997, ampliada y modificada por la Ley 782 de 2002	Por la cual se consagran unos instrumentos para la búsqueda de la convivencia y la eficacia de la justicia y se dictan otras disposiciones. Las normas consagradas en esta ley tienen por objeto dotar al Estado colombiano de instrumentos eficaces para asegurar la vigencia del Estado Social y Democrático de Derecho y garantizar la plenitud de los derechos y libertades fundamentales reconocidos en la Constitución política o en los tratados internacionales aprobados por Colombia. Incluye, entre otras, disposiciones para abordar los temas de diálogo y suscripción de acuerdos con grupos armados organizados al margen de la ley para su desmovilización, de reconciliación entre los colombianos y convivencia pacífica y de atención a las víctimas de hechos violentos que se susciten en el marco del conflicto armado interno y para proteger a los menores de edad contra los efectos del conflicto armado, entre otras.
Ley 649 de 2000	Circunscripción electoral especial que confiere dos curules en la Cámara para Afrocolombianos(as).
Ley 599 de 2000	Por la cual se expide el Código Penal. El derecho penal tendrá como fundamento el respeto a la dignidad humana de las personas protegidas por el Derecho Internacional Humanitario.
Ley 725 de 2001	21 de mayo: Día Nacional de la Afrocolombianidad.
Ley 747 de 2002 (sobre el tráfico de personas)	Por medio de la cual se hacen unas reformas y adiciones al Código Penal (Ley 599 de 2000), se crea el tipo penal de “trata de personas” y se dictan otras disposiciones. “Trata de personas. El que promueva, induzca, constriña, facilite, financie, colabore o participe en el traslado de una persona dentro del territorio nacional o al exterior recurriendo a cualquier forma de violencia, amenaza, o engaño, con fines de explotación, para que ejerza prostitución, pornografía, servidumbre por deudas, mendicidad, trabajo forzado, matrimonio servil, esclavitud con el propósito de obtener provecho económico o cualquier otro beneficio para sí o para otra persona, incurrirá en prisión”.
Ley 823 de 2003	Establece un marco institucional para garantizar la equidad y la igualdad de oportunidades de las mujeres en los ámbitos público y privado, comprometiendo a la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, al Ministerio de Educación Nacional, a los gobernadores, alcaldes y demás autoridades nacionales y territoriales a tomar medidas tendientes a promover la participación de las mujeres en todas las instancias de decisión de la sociedad civil.
Ley 984 de 2005	Aprobatoria del Protocolo Facultativo de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer.

Ley 971 de 2005	Reglamenta el mecanismo de búsqueda urgente de víctimas de desaparición forzada.
Ley 975 de 2005	Tiene por objeto facilitar los procesos de paz y la reincorporación individual o colectiva a la vida civil de miembros de grupos armados al margen de la ley, garantizando los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación.
Ley 986 de 2005	Adopta medidas de protección a las víctimas del secuestro y sus familias.
Documento Conpes 3155 de 2003	Establece acuerdos con Ecuador, Panamá, Perú y Venezuela, mecanismos tripartitos o bilaterales para el tratamiento del fenómeno del desplazamiento forzado en zonas de frontera.

Tabla N° 3

Normas vigentes de referencia directa o con incidencia en el reconocimiento de derechos para la población negra o afrocolombiana y raizal

c) Normatividad y acuerdos internacionales firmados

Norma	Descripción
Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) (1948), Sistema ONU	Adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 (III) de 10 de diciembre de 1948. "Proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción".
Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio (1948)	"Las Partes Contratantes confirman que el genocidio, ya sea cometido en tiempo de guerra, es un delito de derecho internacional que ellas se comprometen a prevenir y a sancionar. En esta Convención se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal: a) matanza de miembros del grupo; b) lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; y e) traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo".
Declaración Americana de Derechos Humanos (DADH) (1948), Sistema OEA	"Todo ser humano tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona".
Convenio sobre Igualdad de Remuneración (1951)	N° 100: "Todo Estado miembro deberá, empleando medios adaptados a los métodos vigentes de fijación de tasa de remuneración, promover y, en la medida en que sea compatible con dichos métodos, garantizar la aplicación a todos los trabajadores del principio de igualdad de remuneración entre la mano de obra masculina y la mano de obra femenina por un trabajo de igual valor".

Convenio relativo a la Discriminación en Materia de Empleo y Ocupación (1958)	N° 111: "Todo Miembro para el cual este Convenio se halle en vigor se obliga a formular y llevar a cabo una política nacional que promueva, por métodos adecuados a las condiciones y a la práctica nacionales, la igualdad de oportunidades y de trato en materia de empleo y ocupación, con objeto de eliminar cualquier discriminación a este respecto".
Convención relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza (1962)	"Los Estados Partes se comprometen a Derogar todas las disposiciones legislativas y administrativas y abandonar todas las prácticas administrativas que entrañen discriminaciones en la esfera de la enseñanza".
Convención Internacional para la Eliminación de todas Las Formas de Discriminación Racial (1965)	"Los Estados Partes condenan la discriminación racial y se comprometen a seguir, por todos los medios apropiados y sin dilaciones, una política encaminada a eliminar la discriminación racial en todas sus formas y a promover el entendimiento entre todas las razas, y con tal objeto cada Estado Parte se compromete a no incurrir en ningún acto o práctica de discriminación racial contra personas, grupos de personas o instituciones y a velar por que todas las autoridades públicas e instituciones públicas, nacionales y locales actúen en conformidad con esta obligación, y declaran criminales las organizaciones, las instituciones y los particulares que cometen el crimen de apartheid" .
Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra La Mujer, resolución 2263 (XXII) (1967)	"La discriminación contra la mujer, por cuanto niega o limita su igualdad de derechos con el hombre, es fundamentalmente injusta y constituye una ofensa a la dignidad humana. Deberán adoptarse todas las medidas apropiadas a fin de abolir las leyes, costumbres, reglamentos y prácticas existentes que constituyan una discriminación en contra de la mujer, y para asegurar la protección jurídica adecuada de la igualdad de derechos del hombre y la mujer".
Proclamación de Teherán (1968)	"La comunidad internacional se siente profundamente preocupada ante la notoria denegación de los Derechos Humanos que emana de la repulsiva política de apartheid. Es preciso lograr que los pueblos del mundo se den cuenta cabal de los males de la discriminación racial y se unan para combatirlos. La aplicación de este principio de no discriminación, consagrado en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y otros instrumentos internacionales en materia de Derechos Humanos, constituye una tarea urgentísima de la humanidad, tanto en el plano internacional como en el nacional. Todas las ideologías basadas en la superioridad racial y en la intolerancia deben ser condenadas y combatidas".
Convención Americana de Derechos Humanos (CADH) (1969), Sistema OEA	Pacto de San José: "Los Estados Partes en esta Convención se comprometen a respetar los derechos y libertades reconocidos en ella y a garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona que esté sujeta a su jurisdicción, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social".

Convención Internacional sobre la Represión y el Castigo Del Crimen de Apartheid (Resolución 3068) (1973)	"Los Estados Partes en la presente Convención declaran que el apartheid es un crimen de lesa humanidad y que los actos inhumanos que resultan de las políticas y prácticas de apartheid y las políticas y prácticas análogas de segregación y discriminación racial que se definen en el Artículo II de la presente Convención son crímenes que violan los principios del derecho internacional, en particular los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas, y que constituyen una amenaza seria para la paz y la seguridad internacionales. Los Estados Partes en la presente Convención declaran criminales las organizaciones, las instituciones y los particulares que cometen el crimen de apartheid".
Declaración sobre la Protección de la Mujer Y el Niño en Estados de Emergencia o de Conflicto Armado, Resolución 3318 (XXIX) (1974)	"Las mujeres y los niños que formen parte de la población civil y que se encuentren en situaciones de emergencia y en conflictos armados en la lucha por la paz, la libre determinación, la liberación nacional y la independencia, o que vivan en territorios ocupados, no serán privados de alojamiento, alimentos, asistencia médica ni de otros derechos inalienables, de conformidad con las disposiciones de la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Declaración de los Derechos del Niño y otros instrumentos de derecho internacional".
Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) (1976) Sistema ONU	Destinado a abolir la pena de muerte y adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 15 de diciembre de 1989. Ratificado por la República de Colombia mediante Ley 297 de 1996: "No se ejecutará a ninguna persona sometida a la jurisdicción de un Estado Parte en el presente Protocolo. Cada uno de los Estados Partes adoptará todas las medidas necesarias para abolir la pena de muerte en su jurisdicción".
Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales (1978)	"Los Estados miembros se comprometen a vigilar y sancionar toda acción tendiente a promover la discriminación y los prejuicios raciales. El Estado debe tomar todas las medidas adecuadas, incluso por vía legislativa, sobre todo en las esferas de la educación, la cultura y la información, con el fin de prevenir, prohibir y eliminar el racismo, la propaganda racista, la segregación racial y el apartheid, así como de fomentar la difusión de conocimientos y de los resultados de investigaciones pertinentes en materia de ciencias naturales y sociales sobre las causas y la prevención de los prejuicios raciales y de las actitudes racistas, teniendo debidamente en cuenta los principios formulados en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos".
Declaración sobre los Medios de Comunicación y la Discriminación (1978)	Define la responsabilidad de los Estados miembros sobre el respeto de los principios fundamentales relativos a la contribución de los medios de comunicación de masas al fortalecimiento de la paz y la comprensión internacional, a la promoción de los Derechos Humanos y a la lucha contra el racismo, el apartheid y la incitación a la guerra.

Convención Internacional contra la Toma de Rehenes (1979)	"Toda persona que se apodere de otra […] o la detenga, y amenace con matarla, herirla o mantenerla detenida a fin de obligar a un tercero, a saber, un Estado, una organización internacional intergubernamental, una persona natural o jurídica o un grupo de personas, a una acción u omisión como condición explícita o implícita para la liberación del rehén, comete el delito de toma de rehenes en el sentido de la presente Convención. Cada Estado Parte establecerá, para los delitos previstos en el Artículo 1, penas adecuadas que tengan en cuenta el carácter grave de los mismos".
Convención sobre la Eliminación de Todas Las Formas de Discriminación contra La Mujer, Resolución 34/180 (1979)	"Los Estados Partes condenan la discriminación contra la mujer en todas sus formas y convienen en seguir, por todos los medios apropiados y sin dilaciones, una política encaminada a eliminar la discriminación contra la mujer".
Declaración sobre la Eliminación de Todas Las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión O las Convicciones, Resolución 36/55 (1981)	"Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho incluye la libertad de tener una religión o cualesquiera convicciones de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la observancia, la práctica y la enseñanza".
Convención contra la Tortura y Tratos Crueles o Degradantes (1985)	"Todo Estado Parte tomará medidas legislativas administrativas, judiciales o de otra índole eficaz para impedir los actos de tortura en todo territorio que esté bajo su jurisdicción. […] En ningún caso podrán invocarse circunstancias excepcionales tales como estado de guerra o amenaza de guerra, inestabilidad política interna o cualquier otra emergencia pública como justificación de la tortura".
Convención Internacional contra el Apartheid en los Deportes, resolución 40/64 G (1985)	"Los Estados Partes condenan enérgicamente el Apartheid y se comprometen a aplicar inmediatamente y por todos los medios apropiados una política encaminada a eliminar la práctica del apartheid en todas sus formas en los deportes".
Convención Interamericana sobre Obligaciones Alimentarias (1989)	Tiene como objeto la determinación del derecho aplicable a las obligaciones alimentarias, así como a la competencia y a la cooperación procesal internacional, cuando el acreedor de alimentos tenga su domicilio o residencia habitual en un Estado Parte y el deudor de alimentos tenga su domicilio o residencia habitual, bienes o ingresos en otro Estado Parte.

Convenio 169 OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989)	"Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad. […] deberá incluir medidas: a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población; b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones; c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida".
Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada De Personas (1994)	"Los Estados Partes en esta Convención se comprometen a: a) No practicar, no permitir, ni tolerar la desaparición forzada de personas, ni aun en estado de emergencia, excepción o suspensión de garantías individuales. b) Sancionar en el ámbito de su jurisdicción a los autores, cómplices y encubridores del delito de desaparición forzada de personas, así como la tentativa de comisión del mismo. c) Cooperar entre sí para contribuir a prevenir, sancionar y erradicar la desaparición forzada de personas. Y d) tomar las medidas de carácter legislativo, administrativo, judicial o de cualquier otra índole necesarias para cumplir con los compromisos asumidos en la presente Convención".
Convención Americana Sobre Derechos Humanos suscrita en la Conferencia Especializada Interamericana sobre Derechos Humanos (1998)	Relativa a la modificación del título de la "Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre" por el de "Declaración Americana de los Derechos y Deberes de la Persona", así como al reemplazo en su texto de la palabra hombre por persona, cuando corresponda, en razón de la necesidad de incorporar la igualdad jurídica y de oportunidades para la mujer y el hombre y la equidad de género en todo nivel, incluso en las expresiones idiomáticas utilizadas en los instrumentos internacionales.
Convenio 182 de la OIT (1999)	Sobre la prohibición de las peores formas de trabajo infantil y la acción inmediata para su eliminación con carácter de urgencia.
Convención Interamericana contra la Discriminación de Discapacitados (1999)	"Los objetivos de la presente Convención son la prevención y eliminación de todas las formas de discriminación contra las personas con discapacidad y propiciar su plena integración en la sociedad. Los Estados parte se comprometen a […] adoptar las medidas de carácter legislativo, social, educativo, laboral o de cualquier otra índole, necesarias para eliminar la discriminación contra las personas con discapacidad y propiciar su plena integración en la sociedad".

Mandato de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Colombia (2002)	El 26 de noviembre de 1996 se estableció la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Colombia (OACNUDH) mediante acuerdo firmado por el gobierno colombiano y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. En el marco de este acuerdo, la Oficina debe observar la situación de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario con el objeto de asesorar a las autoridades colombianas en la formulación y la aplicación de políticas, programas y medidas para la promoción y protección de los Derechos Humanos, en el contexto de violencia y conflicto armado interno que vive el país. Ello debe permitir al Alto Comisionado presentar informes analíticos a la Comisión. El acuerdo se prorrogó por cuarta vez hasta abril de 2003.
Resolución 327 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (2005)	Medidas provisionales respecto de la República de Colombia. Caso de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Resolución del Presidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, de 9 de octubre de 2000, mediante la cual le exigió al Estado de Colombia que "adoptara, sin dilación, cuantas medidas fueran necesarias para proteger la vida e integridad personal" de personas en riesgo de la comunidad de San José de Apartadó, departamento del Chocó.

BIBLIOGRAFÍA

Conpes 2004 "Política de Acción Afirmativa para la Población Negra o Afrocolombiana", Documento Conpes 3310, 24 de septiembre (Bogotá).

Grueso, Libia 2000 "La perspectiva de la diferenciación: ¿hacia una autodefinición como pueblo negro?", tesis de grado, Maestría en Estudios Políticos (Cali: Universidad Javeriana).

Organización de las Naciones Unidas (ONU) 1986 "Declaración sobre el derecho al desarrollo", adoptada por la Asamblea General de Naciones Unidas en su resolución 411128, 4 de diciembre (y acogida por Colombia como Estado miembro de la Asamblea).

República de Colombia 1991 *Ley 21: Por medio de la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76ª reunión de la Conferencia General de la OIT, Ginebra 1989* (Bogotá).

República de Colombia 1993 *Ley 70: Por la cual se desarrolla el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991* (Bogotá).

República de Colombia 1997. Ley 387 de 1997: Por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado; la atención, protección, consolidación y estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia en la República de Colombia (Bogotá).

República de Colombia 2003 *Ley 812* (Bogotá).

República de Colombia, Corte Constitucional 1996 *Sentencia T-422/96* (Bogotá).

República de Colombia, Corte Constitucional 1999 *Sentencia C-454/99* (Bogotá).

República de Colombia, Corte Constitucional 2000 *Sentencia T-317 29-03-00* (Bogotá).

República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación (DNP) 1997 *Plan Nacional de Desarrollo de la Población Afrocolombiana 1998-2002* (Bogotá).

República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación (DNP) 2002 *Política para la población afrocolombiana. Documento Conpes 3169* (Bogotá).

República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación (DNP) 2005 *Términos de referencia para la contratación de una consultoría para el eje temático de Derechos Humanos-Género en el marco del proceso de formulación del Plan Integral de Largo Plazo para la Población Negra o Afrocolombiana* (Bogotá).

República de Colombia, Vicepresidencia, Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario 2003 *Los Derechos Humanos en el departamento del Valle* (Bogotá).

Rosero, Carlos 2006 "Propuesta para valoración de la situación de racismo y discriminación racial de las comunidades negras en Colombia", documento de trabajo (s/d).

Universidad de Minnesota 2000 "Valoración sobre la conceptualización de DDHH del Sistema de Naciones Unidas", documento de trabajo (Minneapolis: Centro de Publicaciones de la Universidad de Minnesota).

LA SEXUALIZACIÓN DE LA RAZA Y LA RACIALIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO ACTUAL*

Mara Viveros Vigoya

¿CÓMO SE HAN PENSADO LAS RELACIONES ENTRE SEXO/GÉNERO Y RAZA?

Aunque existe un gran número de trabajos en ciencias sociales y humanas sobre las identidades raciales (y étnicas) y sobre el género y las sexualidades, solo desde hace poco tiempo se han ido desarrollando corrientes de trabajo que buscan relacionarlas. En esta oportunidad voy a examinar brevemente dos de ellas. La primera, toma como punto de partida el trabajo de Michel Foucault y particularmente su concepto de biopoder. Este es considerado como un proceso de normalización que define un orden moral y político, y el discurso sobre el sexo, tal como es descrito en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* constituiría la ilustración paradigmática de esta conjunción entre anatomopolítica y biopolítica. Pero también el discurso sobre la raza, en su acepción moderna, es decir el discurso que enfatiza la pureza biológica del pueblo de una nación presupone el ejercicio de un biopoder, que genera segregación y jerarquización social, relaciones de dominación y efectos de hegemonía (Foucault, 1991).

* Viveros Vigoya, Mara 2009 "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual" en *Revista Latinoamericana de Estudios de la Familia*, Vol. 1, pp. 63-81. Disponible en <http://vip.ucaldas.edu.co/revlatinofamilia/downloads/Rlef1_4.pdf>.

En numerosas ocasiones esta línea de investigación destaca el surgimiento, desde finales del siglo XVII, de una preocupación por parte de las burguesías nacionales europeas de regular la reproducción social del cuerpo nacional y la reproducción biológica de sus ciudadanos, en el contexto de la construcción de un proyecto de modernidad (Wade, Urrea y Viveros, 2008). Esta preocupación se manifestó de dos maneras: en una intromisión de los poderes públicos en la relación privada de los individuos con su destino físico a través de códigos, reglamentos, normas, valores, relaciones de autoridad y de legitimidad (Fassin, 2007). Pero también en el intento de constituir un cuerpo saludable y homogéneo de nación con el objetivo de maximizar sus fuerzas productivas.

La categoría raza es un correlato del proceso de propagación de esta bio-racionalización del Gobierno y de la difusión de estas tecnologías de poder para la administración de la población. Desde la segunda mitad del siglo XIX las políticas de población y familia y las intervenciones sobre el cuerpo, la sexualidad y las conductas de la vida cotidiana encontraron su justificación en la preocupación por la protección de la pureza de la sangre y el porvenir de la especie, amenazadas supuestamente por la posibilidad de matrimonios y relaciones sexuales entre personas de distintos orígenes "raciales" (que en el siglo XIX hacía también alusión a diferencias de clase, nación y religión).

Gran parte de esta línea de investigación se ha desarrollado en trabajos de corte histórico y en los estudios literarios (Mosse, 1985; Fanon, 1986; Stoler, 1995; 2002; Bhabha, 2002), pero también en las ciencias sociales (Collins, 2000; Nagel, 2003; Dorlin, 2006). Existe un reciente interés en las y los historiadores estadounidenses por incorporar en sus análisis las intersecciones de las identidades raciales, de género y sexuales. El trabajo de Joan Nagel (2003) es uno de los que pretende demostrar que en la tradición académica estadounidense el aspecto sexual de la esclavitud ha sido ignorado o desatendido como un aspecto relativamente menor de su historia, ocultando su importancia explicativa de la relación hostil e íntima a la vez, que Estados Unidos tiene con la raza. Por su parte, las investigaciones de Ann Laura Stoler fueron pioneras en la comprensión de las repercusiones de la expansión colonial sobre la vida doméstica —y por lo tanto sobre las prescripciones culturales y las normas de género que regían la vida de las y los europeos en el sureste asiático— y de la forma en que la autoridad imperial y las diferencias raciales estaban estructuradas en términos de diferencia sexual (Stoler, 2005). Vale la pena señalar también trabajos como el de Elsa Dorlin que muestran la centralidad de las articulaciones entre género, sexualidad y raza en la formación de la nación francesa moderna. Esta autora analiza el deslizamiento

que se da de la definición del temperamento sexual al temperamento racial y la forma en que la Nación francesa se ampara literalmente del cuerpo femenino para representarse de acuerdo con el modelo de la madre blanca, sana y maternal en contraposición a las figuras de una feminidad degenerada encarnada por la bruja, la vivandera hombruna, la ninfómana, y la esclava africana. Este tipo de estudios realizan una operación de descentramiento y de reescritura de las historias nacionales desde la periferia colonial que permite poner en evidencia la gramática racial que subyace en los regímenes sexuales de la cultura burguesa europea (Fassin, 2007: 231).

La segunda perspectiva de trabajo que busca relacionar las identidades raciales y el género/sexo es la del feminismo. A su interior, las primeras conceptualizaciones de esta relación pueden ser descritas como análisis analógicos (Dorlin, 2008). Autoras como la socióloga francesa Colette Guillaumin utilizaron las críticas de la categoría de "raza" para pensar el sexo, y para redefinir a las mujeres, no como un grupo natural sino como una clase social naturalizada. A la inversa, la comparación entre la dominación sexual y el racismo fue utilizada para entender el mecanismo racista considerando que el tratamiento análogo que sufren las mujeres y los sujetos racializados (en nombre de un signo biológico irreversible) pone de presente la similitud de su estatus, como grupos minorizados. Es decir, como grupos que están en situación de dependencia o inferioridad social y que son pensados como particularidades frente a un grupo general, encarnado por el grupo mayoritario, desprovisto aparentemente de cualquier peculiaridad social.

El racismo y el sexismo comparten una misma propensión a naturalizar la diferencia y la desigualdad social de tres maneras, por lo menos. La primera, ambos acuden al argumento de la naturaleza para justificar y reproducir las relaciones de poder fundadas sobre las diferencias fenotípicas. La segunda, ambos asocian estrechamente la realidad "corporal" y la realidad social, anclando su significado en el cuerpo, locus privilegiado de inscripción del carácter simbólico y social de las culturas (Kilani, 2000). La tercera, el sexismo, como el racismo representan a las mujeres y a los *otros* como grupos naturales, predispuestos a la sumisión. De la mima manera que a las mujeres se les atribuye un estatus de objetos sexuales, a los *otros* se los reifica como objetos raciales o étnicos (Rivera, 2000).

Uno de los autores que ha señalado con más agudeza las coincidencias entre la comunidad racista y la comunidad sexista ha sido Étienne Balibar. Este autor subraya cuán sobredeterminadas sexualmente están las categorías del imaginario racista y hasta qué punto las diferencias raciales han sido edificadas sobre la base de universa-

les antropológicos que son metaforizaciones de la diferencia sexual (1989: 42). Basta para ilustrar estas afirmaciones con citar algunos lugares comunes del imaginario colonial: la sensualidad lasciva y la disponibilidad sexual de las mujeres racializadas, la potencia sexual de los africanos, los mitos y leyendas construidos en torno a la depravación de los pueblos llamados primitivos.

En el debate contemporáneo de la teoría social, la teoría feminista ha sido una de las principales fuentes del giro cultural que permitió pensar la complejidad de la construcción social y cultural de la subjetividad. La frase de Simone de Beauvoir: *"La mujer no nace, se hace"*, marca el paso del sujeto humano abstracto y universal al sujeto concreto, femenino y subordinado. Esta derivación llevaba ya la intencionalidad de una desnaturalización del sujeto universal que hizo posible pensar más tarde la clase, la raza y la desigualdad social en constante relación con el género y la sexualidad. Como lo planteó Henrietta Moore (1991), la diferencia racial se construye a través del género, el racismo divide la identidad y la experiencia de género y el género y la raza configuran la clase.

Desde el feminismo negro estadounidense, que ponía en diálogo los aportes del marxismo, del feminismo y del movimiento negro, se hicieron numerosas contribuciones a la conceptualización de la articulación de las relaciones de clase, de género y de raza. El sentimiento de extrañeza frente a un feminismo conservador liberal que no era sensible a las especificidades de las opresiones de género experimentadas por las mujeres negras queda muy bien descrito en el título de una antología editada en 1982 por Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes*. Al mismo tiempo, muchas de ellas lamentaban el hecho de que muchos activistas afroestadounidenses como las Panteras Negras no fueran conscientes del carácter sexuado de la dominación racista y pudieran enarbolar banderas de lucha en que se entrelazaran el orgullo racial y el orgullo viril.

Las feministas lésbicas afro-estadounidenses denunciaron el olvido de parte de todos los movimientos sociales (el de los derechos civiles, el nacionalismo negro, la izquierda blanca y las propias feministas blancas) de su condición de discriminación específica como una prioridad. Por tal razón se precisaba, como lo señalaron las feministas negras y lesbianas agrupadas en el Colectivo del Río Combahee, crear una política que en contraste con el proyecto del feminismo blanco, fuese antirracista, y a diferencia de los movimientos sociales negros fuese anti-sexista. Este colectivo se propuso desarrollar un análisis y una práctica basados en el principio de que los sistemas de opresión racial, sexual, heterosexual y de clase estaban interrelacionados de tal

forma que era difícil distinguirlos en la experiencia concreta de las mujeres racializadas, y planteó la necesidad de constituir un espacio político de alianzas y luchas comunes en relación con las complejas intersecciones constitutivas de las relaciones de subordinación a las que se enfrentan las mujeres concretas, respondiendo no solo a la dominación de género y de clase, sino también al racismo y al heterosexismo (Combahee River, 1982).

Uno de los modelos teóricos más elaborados para pensar la articulación entre estos sistemas de opresión es el desarrollado por la intelectual afroestadounidense Kimberlé Crenshaw (2005) con el nombre de interseccionalidad. Esta autora plantea que la interseccionalidad es inherente a toda relación de dominación y que como estructura de dominación impide o debilita las tentativas de resistencia (Dorlin, 2008). En el caso analizado por Crenshaw, el de la experiencia de aislamiento que experimentan las mujeres afroestadounidenses golpeadas, la invisibilidad e ininteligibilidad de esta experiencia es el resultado del entrecruzamiento del sexismo y del racismo ejercido contra estas mujeres. Y como lo señala Elsa Dorlin (2008) el aislamiento descrito por Crenshaw es a la vez el efecto de una ausencia de conceptos que permitan teorizar su posición, en la intersección de diversas relaciones de poder, y la falta de recursos políticos para luchar conjuntamente contra la articulación del sexismo y del racismo sin anihilarse. De estas ausencias surgen las tensiones y los dilemas que plantea la politización de las cuestiones de género en los grupos minorizados. Por esta razón, por ejemplo, los movimientos antirracistas se resisten a revelar la violencia existente contra las mujeres de color, dentro y fuera de sus grupos sociales, considerando que estas denuncias dividen internamente la causa racial y reafirman externamente los estereotipos existentes sobre las comunidades negras, como primitivas e inferiores moralmente (Crenshaw, 2005; Gil, 2008).

El concepto de interseccionalidad ha sido muy útil para superar la conceptualización aritmética de las desigualdades socio-raciales como fruto de la convergencia, fusión o adición de distintos criterios de discriminación de las mujeres (Dorlin, 2008). Igualmente, para desafiar el modelo hegemónico de La Mujer Universal y comprender las especificidades de la experiencia del sexismo de las mujeres racializadas como el producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en unos contextos de dominación construidos históricamente.

¿CÓMO SE HAN TRABAJADO ESTAS INTERSECCIONES EN AMÉRICA LATINA?

En América Latina, los estudios sobre raza, etnicidad, género y sexualidades eran nichos teóricos que trabajaban estos temas de forma

relativamente autónoma. El tema de la "raza" ha sido abordado en sus nexos con las desigualdades sociales y muy poco en relación con las desigualdades de género y sexualidad. Como se ha mostrado en distintos trabajos, la historia de las desigualdades sociales en América Latina tiene, de maneras diversas, una dimensión racial que se ha constituido a lo largo del tiempo desde el período colonial. Igualmente, se ha advertido que en América Latina el orden socio-racial jerárquico de las desigualdades interactúa con la etnicidad. Mientras el orden racial produce unas formas de clasificación social arbitrarias de las apariencias físicas, la etnicidad genera diferencias que conllevan marcas culturales también construidas socialmente.

Por otra parte, la sexualidad —que ha recibido mucha menos atención en los estudios sociales y culturales regionales— es un tema que se ha analizado en relación con la construcción de género, su represión, su matiz biopolítico o en el contexto de los estudios de familia, pero pocas veces en su dimensiones étnico-raciales. Solo desde una fecha relativamente reciente surge la preocupación en las ciencias sociales latinoamericanas por estas articulaciones, en consonancia con la identificación de la persistencia de la "colonialidad del poder", entendida como un patrón del poder moderno que vincula la raza, el control del trabajo, el Estado y la producción del conocimiento, en la historia de las Américas y el Caribe (Quijano, 1999; Mignolo, 2000). Sin embargo, pocos trabajos han tenido en cuenta que la idea de raza no solo permite legitimar las desigualdades sociales sino también explicar los valores sexuales y las diversas formas de dominación y control socio-sexuales a las que están sometidas las mujeres en función de su pertenencia étnico-racial.

Veamos a continuación algunos ejemplos de la forma en que han sido abordadas en América Latina las intersecciones y articulaciones entre estas distintas formas de diferencia y desigualdad social como son la raza, la etnicidad, el género y la sexualidad.

MESTIZAJE, NACIÓN, RAZA Y SEXUALIDAD

Podría pensarse que América Latina es una región clave para examinar la sexualización de la raza y la racialización del sexo, dada la importancia de los procesos y las ideas sobre "el mestizaje", "ficción fundacional" del imaginario de la nación en gran parte de la región (Sommer, 1991). Aunque indiscutiblemente el mestizaje supone considerar las relaciones sexuales y racializadas que lo hacen posible, durante mucho tiempo, los estudios sobre mestizaje desconocieron su relación con la sexualidad.

El estudio pionero de Verena Stolcke, *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial* (1992 [1974]), estableció una pauta importante al

esclarecer cómo los sistemas jerarquizados racialmente operaban de forma patriarcal a través de las relaciones sexuales y de género. Stolcke demuestra, para el caso de Cuba en el siglo XIX, la manera en que los hombres de la élite (de piel clara) buscaban afirmar su posición dominante mediante el estricto control de la sexualidad de las mujeres blancas y el fácil acceso a las mujeres de tez más oscura y estatus social más bajo. En estas relaciones de poder, la categoría del *honor* desempeñaba un papel fundamental: el dominio se ejercía por medio del control del honor (sexual) de las mujeres blancas, noción muy sensible a cualquier cuestionamiento del comportamiento sexual en función de su adecuación a las normas sociales; en sentido inverso, el honor masculino era casi inquebrantable y era una condición que no se perdía por tener relaciones extramaritales con mujeres de estatus más bajo al suyo. Las mujeres jóvenes que querían contraer matrimonio con un hombre considerado por sus padres como inferior, social y racialmente, debían acudir a estrategias como la fuga con el amante para obligar a los padres a aceptar la situación "deshonrosa" que conllevaba una relación amorosa fuera del matrimonio. Era la única manera de desafiar unas jerarquías de poder que no solo estructuraban la organización de las sociedades coloniales sino también sus destinos individuales.

Este y otros trabajos de corte histórico mostraron que detrás del mestizaje se oculta siempre un dominio racial fundado en un control de la sexualidad construida en un marco de relaciones de género asimétricas y que la experiencia del privilegio racial y del racismo varía según el género.

Otro tipo de estudios sobre la intersección de las jerarquías de raza, clase, género y sexualidad en América Latina es el que se ha interesado por la forma en que las mujeres han sido utilizadas, en la práctica y en los discursos, como objetos fundamentales para la creación, reproducción y delimitación de las fronteras de la nación (Nagel, 2003; Yuval-Davis y Anthias, 1989 citados en Wade, 2008). Estas investigaciones muestran las distintas modalidades que puede adoptar la presencia de las mujeres en los discursos nacionalistas: ya sea como reproductoras de la descendencia que va a conformar la población nacional, ya sea como productoras de ciudadanos nacionales o como símbolos de las fronteras y las identidades nacionales.

Si bien las mujeres son vistas a menudo como guardianas de la cultura y como civilizadoras, también pueden ser percibidas como una amenaza posible para el cuerpo de la nación si su comportamiento sexual no es adecuado. Un comportamiento sexual inadecuado ha significado en muchos casos sostener relaciones por fuera del grupo étnico-racial o social, pese a que discursivamente, la representación

de la nación en América Latina, ha sido construida con base en la idea de una nación mestiza que implica en los hechos la transgresión de estas reglas de endogamia racial y social. Es preciso señalar sin embargo, como lo hacen algunos trabajos, que esta representación privilegia cierto tipo de mezclas como el de las mujeres negras e indígenas con los hombres blancos y desaconseja la de los hombres pertenecientes a grupos subalternos con las mujeres blancas (Moutinho, 2004).

Los comportamientos sexuales inapropiados pueden referirse también al incumplimiento de las normas de moralidad y respetabilidad sexuales, como en el caso de la prostitución. Al respecto, el trabajo de Sueann Caulfield (1998) sobre la regulación de la prostitución en Río de Janeiro entre 1850 y 1942, permite exponer las contradicciones en que se debatía Brasil en un momento en que pugnaba por mostrarse ante el mundo como una nación moderna y como tal debía exhibir una postura "abolicionista" o antirreguladora en relación con la prostitución. Su trabajo examina la historia de la gradual transformación de Mangue, un barrio situado lejos del centro de la ciudad, en un distrito de mala reputación regulado por la policía. Caulfield pone en relación dos caras contrastantes de la prostitución carioca: la que se ejercía con cierto refinamiento en Lapa, llamado el Montmartre tropical, y la que se ejercía en Mangue, escogido por la policía como depósito de las prostitutas "escandalosas". Igualmente, analiza los conflictos de poder entre profesionales, legisladores y oficiales de policía en torno a unas disposiciones reguladoras de la prostitución que pusieron de presente muy claramente "los prejuicios raciales, étnicos y de clase que componían el ideal nacional de las élites brasileras" (Caulfield, 1998: 140). Los debates teóricos que suscitaron la prostitución y su regulación en este período muestran las distintas formas en que la raza, la etnicidad y la clase social se entrecruzaron con la sexualidad para crear las normas conyugales y familiares y las imágenes de nación que se buscaba construir.

La comprensión de este entrecruzamiento también es fundamental para la comprensión del funcionamiento del mito de la democracia racial brasilera. Así lo señala Jane Marie Collins (2008) en un artículo titulado "Intimidad, desigualdad y democracia racial: especulaciones sobre raza, género y sexo en la historia de las relaciones raciales en Brasil". Collins argumenta que pese a que la historia de las relaciones raciales ha sido un tema bastante estudiado en Brasil, el proceso histórico que condujo a la formación del mito de la democracia racial ha carecido de análisis desde una perspectiva crítica. Esta falta de atención ha dado como resultado una interpretación ampliamente difundida de las relaciones raciales en Brasil como enigmáticas, ambiguas y contradictorias. Con el objetivo de cuestionar esta interpretación,

Collins analiza los dos fenómenos históricos clave que produjeron el sector de personas "libres de color" de la población: la manumisión de los esclavos y el mestizaje, dando cuenta de las tensiones sexuales y raciales que determinaron las relaciones de poder en ambos contextos. Al hacerlo, socava el mito de la democracia racial poniendo en relieve las relaciones históricamente desiguales de raza y género que lo constituyen y la forma en que ha sido propagado y perpetuado, manteniendo dichas desigualdades.

Por último, es interesante anotar que la ideología del mestizaje, prevaleciente en muchos países latinoamericanos como mito fundador de las identidades nacionales ha tenido repercusiones en la vida cotidiana de las familias. Así lo ilustra de manera muy sugestiva Mónica Moreno (2008) en su artículo "Negociando la pertenencia: Familia y mestizaje en México". Su argumento central es que el proceso de "negociación de la pertenencia" a la familia, a la comunidad o a la nación es una de las prácticas características de la vida cotidiana en México y que dicha práctica ha perdurado en los procesos de formación de las identidades contemporáneas. Esta forma de actuar se relaciona, por una parte, con los discursos de miscegenación que han impactado el imaginario de la población mexicana y han determinado la forma en que debe lucir la familia mexicana "aceptable". Por otra parte, con ciertos parámetros de belleza y feminidad que se expresan en los sentimientos de vergüenza y ansiedad de las entrevistadas respecto a su apariencia física. La autora explica cómo está afectada la negociación de la pertenencia por las expectativas que generan los resultados de las "mezclas" raciales y el ideal de blanqueamiento, en un contexto identitario nacional fuertemente marcado por los discursos sobre miscegenación y la ideología del mestizaje.

SEXUALIDAD Y DESEO EN CONTEXTOS RACIALIZADOS

En las investigaciones socio-antropológicas en el campo de género y sexualidad en América Latina, se ha vuelto impensable el estudio social de los cuerpos y el deseo sin considerar la "materialidad" de sus apariencias y manifestaciones "externas" (colores de piel, expresiones culturales de los cuerpos, etc.). En la actualidad, las investigadoras y los investigadores en ciencias sociales han empezado a explorar más directamente el tema de la sexualidad y el deseo sexual en el contexto de las relaciones racializadas. Roger Bastide (1958) hizo un intento temprano en esta dirección, en su libro *Le prochain et le lointain*.

El interés por la sexualidad en contextos racializados orienta también los trabajos de autores como Vera Kutzinski (1993), en relación con el erotismo y el culto a la mulata en Cuba; Nadine Fernández (1996), sobre las relaciones sexuales interraciales en Cuba; Kamala

Kempadoo (1999; 2004), sobre el trabajo sexual y el turismo sexual en el Caribe; y Jean Rahier (1998) sobre los reinados de belleza en Ecuador. Vale la pena resaltar también la compilación realizada por Daniel Balderston y Donna J. Guy (1998) titulada *Sexo y sexualidades en América Latina*, que pone de presente la imposibilidad de analizar la sexualidad en América Latina sin tener en cuenta las cuestiones de raza y clase social que la atraviesan.

Llama la atención que gran parte de estas investigaciones se ha centrado en la población negra de la región. Este énfasis no está desligado de algunas de las imágenes más recurrentes respecto a las poblaciones e individuos afro-descendientes, particularmente los varones, percibidos como especialmente sexuales. Para el imaginario occidental el sexo se ha convertido en uno de los rasgos que definen el *ser* negro y esta representación se ha seguido reproduciendo, difundiendo y renovando en distintos escenarios sociales y a través de distintos discursos.

Los trabajos de Laura Moutinho (2008) en Brasil, los míos (Viveros, 2002a; 2002b), los de Mary Lilia Congolino (2008) y Teodora Hurtado (2008) en Colombia, muestran cuán vinculadas están las cuestiones raciales y étnicas con el sexo y el deseo y de qué forma está ligado el racismo al sexismo. De distinta manera, estas autoras y yo examinamos en forma crítica las dificultades experimentadas por los hombres negros para alcanzar las metas que las versiones hegemónicas de la masculinidad les imponen, cuestionando al mismo tiempo las características sexistas de estas formas de masculinidad. El trabajo de Teodora Hurtado (2008) aporta un nuevo elemento a estas reflexiones, mostrando el impacto de las imágenes sexualizadas de las mujeres negras en su amplia participación en los flujos migratorios hacia Europa.

Trabajos como los de María Elvira Díaz (2006) y Urrea, Reyes y Botero (2008) en Colombia, titulados respectivamente "Jerarquías y resistencias: Raza, género y clase en universos homosexuales", y "Tensiones en la construcción de identidades de jóvenes negros homosexuales en Cali", ilustran formas de representación y estereotipos de las personas "negras" como símbolos de una sexualidad "natural" en la que se asume que las mujeres y los varones negros son evidentemente heterosexuales, tornando imposibles para ellos las prácticas sexuales que no confirman estas suposiciones. Por tal razón, la gente negra se enfrenta al dilema de no poder ser homosexual para poder seguir siendo "auténticamente" negra. Una de las pensadoras más emblemáticas del *Black Feminism*, la afro-estadounidense Patricia Collins ha sido muy importante para la comprensión de las profundas interconexiones entre el racismo y el heterosexismo que subyacen en

este tipo de afirmaciones. Para ella, el racismo y el heterosexismo son sistemas de opresión que se fundamentan el uno en el otro para existir. Sus interrelaciones son las que han permitido asumir que todas las personas negras son heterosexuales y que todas las personas LGBT son blancas, distorsionando las experiencias de las personas LGBT negras y trivializando la importancia de la sexualidad en el racismo y de la raza en el heterosexismo (Collins, 2005).

EL MULTICULTURALISMO Y LA SEXUALIDAD RACIALIZADA

Por último, quisiera referirme al impacto que puede estar teniendo en la percepción de estas interrelaciones el hecho de que en los últimos años, la mayor parte de Estados latinoamericanos (Nicaragua, Brasil, Colombia, México, Paraguay, Perú, Bolivia, Ecuador y Venezuela) hayan reformado o adoptado nuevas constituciones en las cuales se reconocen como naciones pluriétnicas y multiculturales, en contradicción con la ideología del mestizaje prevaleciente hasta entonces.

El multiculturalismo, a la manera latinoamericana, propuso un nuevo relato de las identidades nacionales y determinó la creación de un conjunto de dispositivos legales que convirtieron la ancestralidad y la cultura de las minorías étnicas en elementos de negociación política, dando lugar a formas organizativas que giran en torno a las identidades como formas legítimas de movilización política. Simultáneamente a este proceso, se multiplicaron las voces disidentes provenientes de mujeres afrodescendientes, indígenas y lesbianas (Curiel, 2007) que hicieron evidentes las diferencias entre mujeres y surgieron movimientos sociales que buscaron reivindicar los derechos de los grupos oprimidos sexualmente en el marco del ejercicio de una ciudadanía incluyente. La coincidencia temporal de estas reivindicaciones determinó que los países latinoamericanos buscaran incorporar un enfoque de género y sexualidad en las políticas públicas y de ciudadanía en forma paralela con la legislación multicultural.

Estas inquietudes encontraron y se hicieron eco de algunas expresiones críticas del pensamiento académico, interesadas en analizar las intersecciones y articulaciones entre distintas formas de diferencia y desigualdad social. Algunos ejemplos de estas confluencias teórico-políticas se encuentran en estudios como el de Sarah Radcliffe (2008), Andrew Canessa (2008) y Jelke Boesten (2008) que han buscado observar la forma en que la sexualidad y la raza operan en los nuevos Estados multiculturales latinoamericanos.

En su artículo titulado "Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género", Radcliffe (2008) muestra que en Ecuador los planes de desarrollo tienden a reconocer las diferencias de género pero desconocen las diferencias de raza y etni-

cidad mientras a la inversa los proyectos de etnodesarrollo expresan muchas reticencias para incluir en sus agendas los derechos de género. Por su parte, los movimientos indígenas dan prioridad a las diferencias étnico-raciales, dejando de lado las desigualdades de género que existen en sus comunidades y movimientos y ubican a las mujeres como simples reproductoras biológicas y culturales de lo indígena. Estos desconocimientos mutuos hacen que las mujeres indígenas queden sin un espacio en el cual reconocer su posición específica. Radcliffe analiza con agudeza los desencuentros que se producen cuando se lucha por los derechos étnicos y los derechos de género en forma separada. A partir del ejemplo de la nueva Ley sobre la salud, y específicamente de sus apartes sobre la salud sexual y reproductiva, como punto de entrada a las dinámicas del desarrollo social, Radcliffe aborda los espacios de gobernabilidad en los cuales se imagina y se interactúa con las mujeres indígenas. La autora destaca el limitado ámbito de acción y autonomía que se les da a las mujeres indígenas bajo los regímenes multiculturalistas, debido a la coyuntura específica de la biopolítica étnica y generizada que les asigna el papel de reproductoras biológicas y sociales de sus grupos étnicos. El artículo de Radcliffe demuestra de una forma contundente los problemas políticos y materiales que conllevan los acercamientos que no integran el análisis del género, la sexualidad, la raza-etnia y la clase en lo que Patricia Collins (2000) llama una "matriz de la dominación", en la que se intersectan y se construyen mutuamente las diferentes formas de opresión.

El trabajo de Andrew Canessa (2008) muestra la gran incidencia que tiene la política sexual y de género en la conformación de una ciudadanía multicultural. Canessa analiza las homologías existentes entre las relaciones de dominación sexual y las relaciones de dominación política en Bolivia, país en el cual la población indígena ha sido sometida a través de un ejercicio del poder racial muy marcado por el género y la sexualidad. En este país, como lo señala Canessa, las mujeres indígenas han sido consideradas sexualmente disponibles para los hombres blancos y los hombres indígenas han sido feminizados y percibidos como seres dóciles frente al poder de la oligarquía criolla blanca o mestiza. En la actualidad, el poder racializado parece haber sido seriamente cuestionado por la llegada de Evo Morales al poder, ejemplo dado por él y otros como prueba de la revolución racial que se está efectuando en un país en el cual la blancura ha sido un sinónimo del poder político. Sin embargo, subsisten numerosas ambigüedades en las formas que la nueva presidencia enuncia y simboliza el poder y en el tipo de ciudadanía racializada que Bolivia está proyectando para ella y para el mundo.

Para este autor, el poder continúa expresándose en un lenguaje de dominación sexual y el presidente Evo no ha permanecido ajeno

a la expresión de su poder político en términos de una dominación masculina simbólica o real, como lo ilustra una serie de declaraciones y actos muy controvertidos a los que hace referencia. En la era de Evo la masculinidad mestizo-criolla no solo parece haber permanecido sin cuestionamiento, sino estar paradójicamente encarnada por el presidente. Vale la pena preguntarse cómo va a intervenir en este escenario —en que se superponen fuertemente la etnicidad y el género— la reciente elección de Savina Cuéllar, la líder indígena que se convirtió en la primera mujer elegida como prefecta en la región boliviana de Chuquisaca, en franca oposición a las políticas de Evo Morales relacionadas con la autonomía regional.

En el límite opuesto del espectro de la ciudadanía multicultural podríamos ubicar el tema de la violencia sexual, como una forma de aniquilar la posibilidad misma de su ejercicio para las mujeres. Es lo que nos muestra Jelke Boesten (2008) en su trabajo "Narrativas de sexo, violencia y disponibilidad: Raza, género y jerarquías de la violación en Perú". Su estudio de caso se refiere a la violación de las mujeres indígenas, vistas como víctimas legítimas de la violencia sexual. Boesten analiza el marco normativo de las concepciones de género y raza que convierte en un acto legítimo la violencia sexual contra ciertas categorías de personas, sobre todo en tiempos de guerra y emergencia. En el caso analizado, el de la guerra entre el grupo Sendero Luminoso y el ejército peruano en los años ochenta y noventa, el cuadro normativo incluía la idea de los hombres indígenas como seres violentos por naturaleza y por ende dispuestos a ser "terroristas" y de las mujeres indígenas como objetos sexuales fáciles y accesibles, sobre todo si eran "cholas", es decir, un poco alejadas de la imagen de la indígena "pura" y más cercanas a la imagen de las vendedoras del mercado público o las sirvientas domésticas. Vale la pena señalar que la etiqueta de "cholo" la podían imponer los hombres —por ejemplo, los soldados del ejército— a las mujeres indígenas para sexualizarlas y así facilitar la violación. Boesten utiliza fuentes literarias y testimonios recogidos por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, tanto de las víctimas de las violaciones como de los violadores, para ilustrar en forma impactante que la violación, ejemplo extremo del dominio y el control mediante la sexualidad, permite analizar de manera privilegiada la estrecha imbricación del género y la raza en la constitución de la ciudadanía.

Mientras tanto, las organizaciones étnico-raciales tienden a guardar un silencio excluyente sobre la presencia de la homosexualidad dentro de sus filas (Curiel, 2008; Gil, 2008). El tema de la homosexualidad femenina y masculina ocupa un lugar reducido en sus discusiones y el asunto de los derechos de las y los homosexuales no hace par-

te de su agenda política. Cuando se evoca el tema de la sexualidad en algunos talleres de trabajo sobre los derechos sexuales y reproductivos se hace en términos de sexualidad responsable y muy pocas veces de sexualidad libre y placentera. Sin embargo, la implicación de los movimientos indígenas y negros en la defensa de los derechos humanos ha traído el tema de la diversidad sexual a las discusiones internas de estos movimientos, aun si no constituye para ellos una prioridad política. Por otra parte, algunas jóvenes indígenas y negras comienzan a asumirse públicamente como feministas y lesbianas, como ocurrió en el Noveno Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, reunido en Costa Rica en el año 2002[1]. Es preciso recordar los cambios generacionales que experimentan los grupos étnicos ya que aunque las mujeres negras e indígenas que habitan las capitales no han perdido necesariamente sus vínculos con sus regiones y comunidades de origen, algunas de ellas ya han salido bastante del marco de sus tradiciones y constituyen una generación enfrentada a las dificultades y a las complejas perspectivas de cambio que están en marcha, dentro y fuera de sus comunidades[2].

Al mismo tiempo, parece que el multiculturalismo oficial está imponiendo una determinada manera de entender la diferencia: todas las diferencias, sexuales, étnico-raciales, de género y de (dis)capacidad se encierran en lo que se ha llamado la diversidad o en una categoría construida *ad hoc* como la de "poblaciones vulnerables", eliminado todas las discrepancias que pueden tener entre ellas las distintas formas de diferencias. El fortalecimiento de una ciudadanía multicultural requeriría desarrollar algunas estrategias particulares para dar cuenta de la multiplicidad de realidades que se ocultan detrás de estas categorías. No hay que ocultar las tensiones que suscita defender derechos que respondan a las particularidades de cada grupo sin caer en lecturas de estas diferencias en términos esencialistas y sin fragmentar *ad infinitum* las políticas y programas públicos. Esta tensión subraya la importancia de construir marcos normativos que contengan *simultáneamente* políticas de redistribución —para luchar contra las desigualdades socioeconómicas existentes entre los distintos grupos— y políticas de reconocimiento —para fomentar el respeto de sus diferencias y la capacidad de decisión de todos y cada uno de los grupos que comparten un estatus minoritario— (Fraser, 1997).

---

1 La líder Marta Sánchez Néstor hace referencia a este hecho en el artículo publicado en 2005 en la revista *NQF*: "Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento. Construyendo otras mujeres en nosotras mismas".

2 El trabajo de Jules Falquet (2001) sobre las mujeres indígenas zapatistas ha documentado situaciones similares.

REFLEXIONES FINALES

Aunque el proceso descrito para los estudios sobre las intersecciones entre raza, etnicidad, género y sexualidades en América Latina muestra una creciente producción que está alimentando y desarrollando este nuevo campo investigativo, siguen existiendo temáticas poco exploradas que pueden ser de interés para futuras investigaciones. Voy a referirme para finalizar a dos de ellas. La primera es la que señala Peter Wade (2008) en el artículo "Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales". Para Wade, uno de los puntos débiles de los trabajos realizados sobre el tema es la poca atención que prestan al tema del deseo y erotismo. En efecto, el deseo y el erotismo son algunos de los puntos ciegos de estos análisis y los estudios reseñados en esta oportunidad no siempre escapan a esta miopía. Muchas veces cuando se asume una fuerte conexión entre las relaciones de dominación y el deseo se adjudica a esta relación el carácter de suficiente pensando que el deseo surge únicamente de las relaciones de poder.

En consonancia con lo anterior, Wade plantea que gran parte de los trabajos privilegia los deseos de los hombres blancos (o dominantes), ya sea ignorando los deseos sexuales de los miembros de otras categorías sexuales o percibiéndolos como producto de los deseos de los miembros de los grupos dominantes. En el caso de los trabajos reseñados, estos ofrecen elementos de información sobre la sexualidad de los hombres y mujeres negras e inician una exploración sobre la sexualidad de las mujeres indígenas y en menor medida, los hombres indígenas. Sus enfoques ponen en relieve el contexto de relaciones de dominación en el cual se inscriben estos deseos, volviendo necesaria la referencia continua a la sexualidad de los grupos dominantes. Concuerdo con Peter Wade en considerar que el deseo y el erotismo no son meramente el reflejo de las relaciones de dominación ya que el cuerpo, como lo sugiere el análisis de Homi Bhabha (2002 [1994]) sobre el estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo, no solo está inscrito en la economía del discurso, la dominación y el poder sino también y de forma conflictiva, en la economía del placer y el deseo. Además, el mestizaje, como encuentro sexual entre miembros de distinto grupo social y étnico racial, genera no solo temor y desconfianza sino también placer y deseo. Explicar y no solo describir estas ambivalencias requiere acudir a marcos teóricos que incluyan simultáneamente el análisis de los componentes subjetivos de la vida erótica y afectiva y el examen del contexto histórico con sus rasgos económicos y políticos.

El segundo asunto, poco explorado o ausente en los análisis de las articulaciones entre raza, y sexo es el hecho señalado por Ruth

Frankenberg (2000): el carácter racial de la experiencia blanca y el espejismo de una blanquitud no marcada. Para Frankenberg, la "blanquitud" (traducción de *whiteness*) se compone de un conjunto de dimensiones relacionadas: es una ubicación de ventaja estructural en las sociedades estructuradas en la dominación racial. Es un punto de vista, a partir del cual la gente blanca se observa a sí misma, a los otros y a la sociedad. Es un locus de elaboración de una gama de prácticas culturales usualmente no marcadas ni nombradas. En América Latina, la ideología del mestizaje no solo ocultó las jerarquías internas dentro del orden socio-racial sino que invisibilizó la blanquitud de las élites detrás de denominaciones "normativas" o nacionales sin ninguna especificidad racial.

Se hace necesario entonces empezar a nombrar la blanquitud como modelo identitario de las élites nacionales con el fin de desplazarla de ese estatus de no marca y no nominación que no es sino un efecto de su dominación. Hablar de blanquitud en América Latina, sin perder de vista la complejidad e importancia de las posiciones intermedias en el orden socio-racial, posibilitará responder preguntas sobre cuáles son los procesos sociales mediante los cuales las mujeres y los hombres de élite son creados como agentes sociales que reproducen el racismo. Igualmente, pondrá de presente la necesidad de explicar la conversión de lo "blanco" en la norma y el rasero con los cuales son medidos y evaluados social, moral y estéticamente los demás grupos étnico-raciales. De esta manera podremos entender que la experiencia de la dominación de las mujeres de los sectores populares en América Latina ejemplifica el entrecruzamiento de las categorías de sexo, clase y raza tanto como la experiencia del privilegio de los hombres latinoamericanos de los sectores sociales dominantes.

BIBLIOGRAFÍA

Balderston, Daniel y Guy, Donna 1998 *Sexo y sexualidades en América Latina* (Buenos Aires: Paidós).

Balibar, Étienne 1989 "Le racisme: encore un universalisme» en *Mots. Les langages du politique*, Vol. 18, N° 18, pp. 7-20.

Bastide, Roger 1970 (1958) *Le prochain et le lointain* (París: Cujas).

Bhabha, Homi 2002 (1994) *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial).

Boesten, Jelke 2008 "Narrativas de sexo, violencia y disponibilidad: Raza, género y jerarquías de la violación en Perú" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Canessa, Andrew 2008 "El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Caulfield, Sueann 1998 "El nacimiento de Mangue: La raza, la nación y la política de la prostitución en Río de Janeiro, 1850-1942" en Balderston, Daniel y Guy, Donna (comps.) *Sexo y sexualidades en América Latina* (Buenos Aires: Paidós) pp. 139-162.

Collins, Jane-Marie 2008 "Intimidad, desigualdad y democracia racial: especulaciones sobre raza, género y sexo en la historia de las relaciones raciales en Brasil" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Collins, Patricia 2000 *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* (Nueva York: Routledge).

Collins, Patricia 2005 *Black sexual Politics, African Americans, Gender, and the New Racism* (Nueva York / Londres: Routledge).

Combahee River Collective 1982 "A Black Feminist Statement" en Hull, Gloria. T.; Bell Scott, Patricia y Smith, Barbara (eds.) *But some of us are brave* (Old Westbury, NY: Feminist Press) pp. 13-22.

Congolino, Mary Lilia 2008 "¿Hombres negros potentes, mujeres negras candentes? Sexualidades y estereotipos raciales. La experiencia de jóvenes universitarios en Cali" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Crenshaw, Kimberlé 2005 "Cartographie des marges: interseccionalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur» en *Cahiers du Genre*, Vol. 39, pp. 51-82.

Curiel, Ochy 2007 "Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista" en *Nómadas*, Vol. 26, pp. 92-101.

Curiel, Ochy 2008 "Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Díaz, María Elvira 2006 "Jerarquías y resistencias: Raza, género y clase en universos homosexuales" en Viveros, Mara; Rivera, Claudia y Rodríguez, Manuel (comps.) *De mujeres, hombres y otras ficciones: género y sexualidad en América Latina* (Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia / Tercer Mundo Editores).

Dorlin, Elsa 2006 *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française* (París: Editions La Découverte).

Dorlin, Elsa 2008 *Sexe, genre et sexualités* (París: Presses Universitaires de France).

Falquet, Jules 2001 "La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: Reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas" en *Debate feminista*, Vol. 24, pp. 163-190.

Fanon, Frantz 1986 (1952) *Black skin, white masks* (Londres: Pluto Press).

Fassin, Eric 2007 "Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations" en Fassin, Didier y Fassin, Eric (dirs.) *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française* (París: La Découverte) pp. 230-248.

Fernández, Nadine 1996 "The color of love: Young interracial couples in Cuba" en *Latin American Perspectives*, Vol. 23, N° 1, pp. 99-117.

Foucault, Michel 1991 "Faire vivre et laissez mourir. La naissance du racisme" en *Les Temps Modernes*, febrero, pp. 37-61.

Frankenberg, Ruth 2000 "White women, race matters. The social construction of whiteness" en Back, Les y Solomos, John (eds.) *Theories of Race and Racism. A Reader* (Londres: Routledge) pp. 447-461.

Fraser, Nancy 1997 *Iusticia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición post-socialista* (Bogotá: Siglo del Hombre/Uniandes).

Gil Hernández, Franklin 2008 "Racismo, homofobia y sexismo. Reflexiones teóricas y políticas sobre interseccionalidad" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Guillaumin, Colette 2002 (1972) *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel* (París: Mouton).

Hull, Gloria; Bell, Patricia y Smith, Barbara (eds.) 1982 *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us are Brave* (Nueva York: The Feminist Press).

Hurtado, Teodora 2008 "Movilidades, identidades y sexualidades en mujeres afrocolombianas emigrantes a Europa; el caso de las 'Italianas'" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Kempadoo, Kamala (comp.) 1999 *Sun, sex, and gold: Tourism and sex work in the Caribbean* (Nueva York: Rowman and Littlefield).

Kempadoo, Kamala 2004 *Sexing the Caribbean: Gender, race and sexual labor* (Nueva York: Routledge).

Kilani, Mondher 2000 "Stéréotype (culturel, racial, sexiste)» en Gallissot, René; Kilani, Mondher y Rivera, Anna Maria (eds.) *L'imbroglio ethnique. En quatorze mots clés* (Lausanne: Editions Payot) pp. 249-283.

Kutzinski, Vera 1993 *Sugar's secrets: Race and the erotics of Cuban nationalism* (Charlottesville: University of Virginia Press).

Mignolo, Walter 2000 "Diferencia colonial y razón posoccidental" en Castro-Gómez, Santiago (ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (Bogotá: Colección Pensar) pp. 3-29.

Moore, Henrietta 1991 *Antropología y Feminismo* (Madrid: Cátedra).

Moreno, Mónica 2008 "Negociando la pertenencia. Familia y mestizaje en México" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Mosse, George 1985 *Nationalism and sexuality: Respectability and abnormal sexuality in modern Europe* (Nueva York: Howard Fertig).

Moutinho, Laura 2004 *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e África do Sul* (San Pablo: Editora de la UNESP).

Moutinho, Laura 2008 "Raza, género y sexualidad en el Brasil contemporáneo" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Nagel, Joan 2003 *Race, ethnicity, and sexuality: Intimate intersections, forbidden frontiers* (Oxford: Oxford University Press).

Quijano, Aníbal 1999 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" en Castro-Gómez, Santiago; Guardiola Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen (eds.) *Pensar (en)*

los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial (Bogotá: Colección Pensar, Centro Editorial Javeriano).

Radcliffe, Sarah 2008 "Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Rahier, Jean 1998 "Blackness, the 'racial-spatial order', migrations, and Miss Ecuador 1995-1996" en *American Anthropologist*, Vol. 100, N° 2, pp. 421-430.

Rivera, Anna Maria 2000 "Culture" en Gallissot, René; Kilani, Mondher y Rivera, Anna Maria (eds.) *L'imbroglio ethnique. En quatorze mots clés* (Lausanne: Editions Payot) pp. 63-80.

Sánchez, Marta 2005 "Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento. Construyendo otras mujeres en nosotras mismas" en *NQF Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 24, N° 2, pp. 41-53.

Sommer, Doris 1991 *Foundational fictions: The national romances of Latin America* (Berkeley: University of California Press).

Stolcke, Verena 1992 (1974) *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial* (Madrid: Alianza Editorial).

Stoler, Ann Laura 1995 *Race and the education of desire: Foucault's "History of Sexuality" and the colonial order of things* (Durham: Duke University Press).

Stoler, Ann Laura 2002 *Carnal knowledge and imperial power: Race and the intimate in colonial rule* (Berkeley: University of California Press).

Stoler, Ann Laura 2005 "Genre et moralité dans la construction impériale de la race» en *Actuel Marx, Le racisme après les races*, Vol. 38, pp. 75-102.

Urrea, Fernando, José Ignacio Reyes y Waldor Botero 2008 "Tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Cali" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Viveros, Mara 2002a *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia* (Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia / Fundación Ford / Profamilia).

Viveros, Mara 2002b "Dionysian blacks: Sexuality, body, and racial order in Colombia" en *Latin American Perspectives*, Vol. 29, N° 2, pp. 60-77.

Viveros, Mara; Rivera, Claudia y Rodríguez, Manuel 2006 *De mujeres, hombres y otras ficciones: género y sexualidad en América Latina* (Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia / Tercer Mundo Editores).

Wade, Peter 2008 "Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Wade, Peter; Urrea, Fernando y Viveros, Mara 2008 "Identidades racializadas y sexualidades en América Latina. A manera de Introducción" en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Yuval-Davis, Nira y Anthias, Floya 1989 *Woman-Nation-State* (Nueva York: St. Martin's Press).

¿Y EL DERECHO A LA CIUDAD?

APROXIMACIONES AL RACISMO, LA DOMINACIÓN PATRIARCAL Y LAS ESTRATEGIAS FEMINISTAS DE RESISTENCIA EN CALI, COLOMBIA*[1]

Vicenta Moreno Hurtado y Debaye Mornan

INTRODUCCIÓN

El artículo busca dar visibilidad a las vivencias y prácticas espaciales de mujeres negras del Distrito de Aguablanca, así como a su lugar de sujetas activas, ya que se enfrentan al poder hegemónico patriarcal que les niega el derecho a la ciudad. Aunque el artículo se enfoque en la discriminación de clase, raza y de género, también analiza lo que María Lugones (2011) ha llamado "subjetividades resistentes": las mujeres negras construyen sentidos propios en sus territorios, aunque generalmente sus acciones no sean leídas de esa manera; como lo plantea la autora al analizar las relaciones entre opresores y oprimidos:

> A la subjetividad resistente se le niegan legitimidad, autoridad, voz, sentido y visibilidad. La infla-política marca el giro hacia dentro, en

1 Este artículo de investigación es resultado de estudios realizados por el grupo de Investigación Interseccionalidades que hace parte del Centro de Estudios Afrodiaspórico (CEAF) de la Universidad Icesi y la Asociación Casa Cultural El Chontaduro Cali, Colombia.

* Moreno Hurtado, Vicenta y Mornan, Debaye 2015 "¿Y el derecho a la ciudad? Aproximaciones al racismo, la dominación patriarcal y las estrategias feministas de resistencia en Cali, Colombia" en *Revista CS: Desigualdades Étnico-Raciales* (Cali: Universidad Icesi) N° 16, pp. 87-108.

> una política de resistencia, hacia la liberación, y muestra el poder de las comunidades de los oprimidos al constituir significados resistentes y al constituirse entre sí en contra de la constitución de significados y de la organización social del poder. En nuestras existencias colonizadas, generizadas racialmente y oprimidas, somos también otros/otras de lo que el poder hegemónico nos hace ser. (2010: 109)

María Lugones reconoce las prácticas de las comunidades oprimidas más allá de una línea plana de víctimas y victimizados, dándoles un lugar de sujetos políticos, en donde se generan resistencias y nuevas construcciones de significados, distintas a las implantadas por el poder hegemónico. Reconoce el poder de las comunidades oprimidas como posibilidad de liberación y trasformación de sus realidades, y no simplemente como un resultado óptimo del opresor ante sus oprimidos. En este artículo nosotras expandimos el concepto de "subjetividades resistentes" señalado por la autora, añadiendo una visión interseccional que muestra cómo la racialización del cuerpo, el género y la clase se interceptan no solo en la producción de las vulnerabilidades en los territorios de la violencia en Cali sino también en la producción de dichas subjetividades.

El artículo está organizado en cuatro partes. En la primera, presentamos una breve contextualización de las condiciones sociales de los afrodescendientes en la Ciudad de Santiago de Cali; basados en datos oficiales sobre pobreza, empleo y violencia homicida, presentamos la geografía social en la que la vida urbana negra es desvalorizada. En la segunda parte, basadas en el trabajo etnográfico en un barrio popular del Distrito de Aguablanca, presentamos un análisis de las estrategias de resistencia desarrolladas por las mujeres afrodescendientes frente al fenómeno de la violencia urbana en Cali. A partir de entrevistas con madres de jóvenes asesinados por grupos pandilleros o por la policía presentamos una interpretación de cómo las categorías identitarias de raza, de género y clase no pueden ser entendidas sin una consideración del territorio, que no es solo el espacio político donde las dominaciones acontecen, sino también y principalmente un medio de producción social; es decir, el espacio urbano es socialmente producido en los encuentros cotidianos de la gente con la fuerza política (Lefebvre, 1969; Harvey, 2003).

En la tercera parte presentamos entrevistas con mujeres empleadas domésticas en las casas de las élites caleñas. Las entrevistas sugieren que las mujeres negras siguen ocupando en Cali (como en otros contextos de la diáspora africana) el papel subalterno de sirvientas para las élites blancas (Posso, 2008; Carneiro, 1990; Alves y Vergara, en prensa). En la cuarta parte, el artículo termina haciendo un llamado para futuras investigaciones sobre el papel del racismo y de

las discriminaciones de género en la producción de la ciudad de Cali como una ciudad desigual.

Aunque el artículo presente solamente las primeras aproximaciones de una investigación exploratoria, que esperamos continuar, ojalá contribuya para desvendar el patrón de dominación racial y patriarcal que roba vidas, explota el cuerpo femenino negro en las cocinas de las élites locales y divide el territorio por medio de políticas de seguridad que siembran el terror en las comunidades marginadas.

EL DISTRITO DE AGUABLANCA

Según datos del Programa de Política para Promover la Igualdad de Oportunidades para la Población Negra (Conpes 3660[2]), el Valle del Cauca es el departamento de Colombia que recibe la mayor cantidad de población negra desplazada, correspondiendo a 13.088 familias y 61.039 personas. Así mismo, Cali es la segunda ciudad en América Latina con mayor cantidad de población negra, después de Salvador de Bahía en Brasil; datos del DANE (2005) indican que el 70% de la población negra en Cali habita en el sector del Distrito de Aguablanca (comunas 13, 14 y 15) y en las comunas 16 y 21 que constituyen la franja oriental de la ciudad (ver Figura N° 1).

Esta zona que en sus inicios era utilizada para siembras de millo y maíz, o como lotes de engorde[3] de familias hacendadas de la ciudad, a finales de los años sesenta comienza a ser poblada por personas con distintas situaciones de marginalidad; algunas que siendo habitantes de la ciudad durante más de 20 años no tenían garantizada una vivienda propia, otras que llegaron en busca de refugio por catástrofes naturales como la de Armero en 1985, el maremoto de Tumaco en 1979 y otros que fueron desterrados[4] por la violencia producida por actores armados en territorios ancestrales y campesinos, siendo la población negra de la región del Pacífico la más afectada por dicha situación. A pesar de la diversidad étnica y cultural que lo constituye, desde sus comienzos este territorio ha sido habitado mayoritariamente por población negra oriunda o procedente del Pacífico (Arboleda, 1998 y Urrea, 2011).

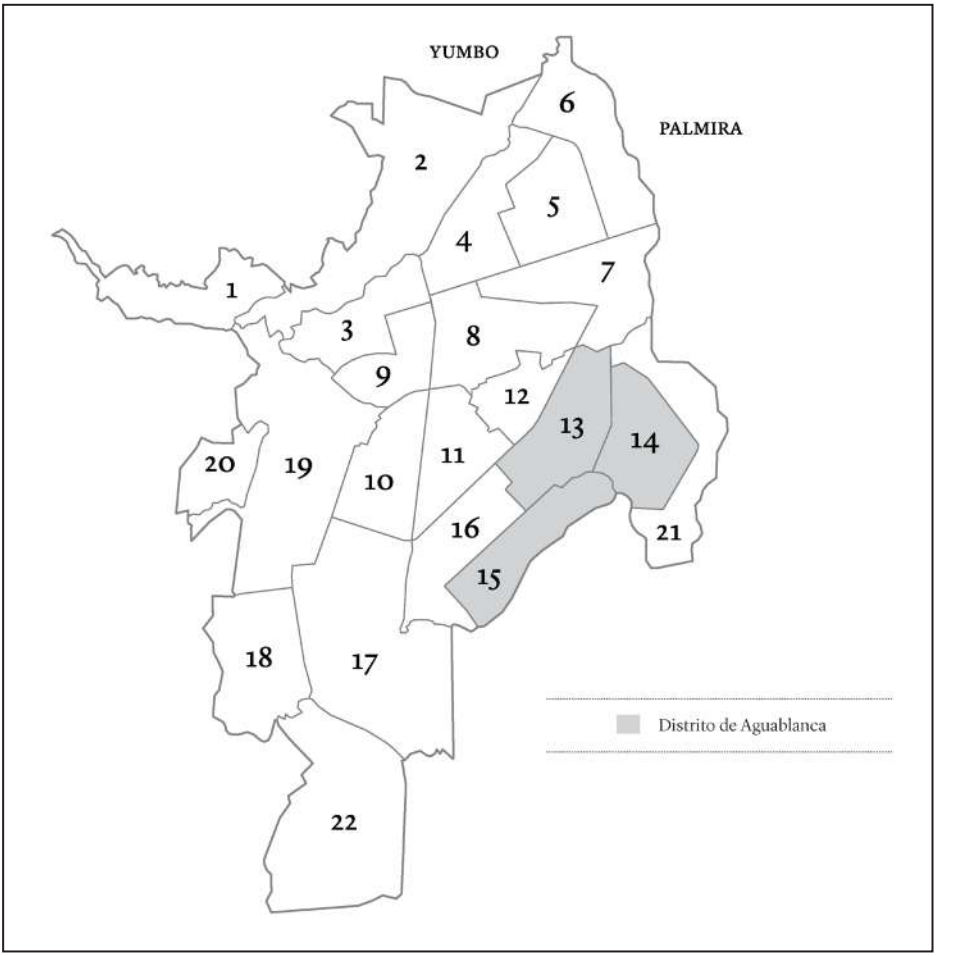
---

2 Conpes 3660: Política para Promover la Igualdad de Oportunidades para la Población Negra, Afro-colombiana, Palenquera y Raizal (2010).

3 Terrenos baldíos cuyos dueños los guardan para revalorizarlos con el tiempo.

4 Santiago Arboleda refiere este término para denotar la manera abrupta de sacar de sus territorios a un grupo de personas o comunidades sin opciones de regreso, lo cual implica fracturas culturales, muertes, desarraigos. Para él esta situación es distinta a un desplazamiento, al cual determina como posibilidad voluntaria de trasladarse de un lugar a otro por distintas causas pero con la posibilidad de regresar.

Figura N° 1
Distrito de Aguablanca, Santiago de Cali



Fuente: Elaboración propia.

Este sector estaba catalogado poco apto para vivienda por sus características húmedas y fangosas, sin embargo, ante la falta de alternativas de planeación municipal para solucionar los problemas de vivienda que se acrecentaban en la ciudad, la gente empezó a habitarlo construyendo asentamientos, barrios y urbanizaciones ilegales, al mismo tiempo que auto-gestionaban servicios básicos como agua, energía, pavimentación, espacios comunitarios y educativos. Así lo muestra el testimonio de Leticia, una mujer negra de aproximadamente 65 años

de edad, procedente de Barbacoas, Nariño, que estudió hasta tercero de primaria, y desde 1982 es habitante del barrio Marroquí III, donde actualmente habita con su compañero, dos hijas, tres nietos y dos nietas, su casa es de ladrillos sin repello, construida hasta la mitad. Entre el comienzo y mitad del 2013 asesinaron a dos de sus nietos jóvenes a causa del conflicto de las fronteras invisibles y enfrentamientos con la policía. Ella manifiesta:

> Yo, antes de llegar al barrio, vivía en el Rodeo con mi marido que en ese tiempo trabajaba la construcción y mis cinco hijos. Allá pagábamos arriendo, yo trabajaba en una casa de familia en el sur y tenía mi platica reunida, disque pa' cuando mi marido se quedara sin trabajo mis hijos no fueran a pasar hambre. Ve, cuando mi prima Eleodora me dijo que estaban vendiendo lotes por acá, yo me vine a las reuniones que hacían en una casa grande de madera, con un señor Marroquín, él fue que nos vendió el lote en treinta mil, que en ese tiempo era una plática, uno tenía que dar quince mil de una, yo no tenía todo eso y la patrona me prestó el resto. Hicimos una ramada de esterillas y esto era un barrialero que cuando llovía nos tocaba salir con chuspas en los pies pa' no embarrarnos los zapatos, pero ve, con toda y esa uno salía embarrado. El agua la íbamos a traer de allá del control del Azul Plateada y nos alumbrábamos con velas. El agua y la luz nosotros mismos las metimos a las casas, porque acá no había nada de eso. (Entrevista realizada a Leticia en el proceso de estudio del grupo Interseccionalidades, 2015)

Leticia, al igual que otras habitantes del barrio, da cuenta de las condiciones de opresión implantadas a las personas de este sector, pero también muestra cómo le fueron dando vida a ese terreno poco apto para vivir. Todavía la gente de esta zona sigue luchando por una vida digna en esta ciudad que les niega el derecho espacial y las sumerge en constantes violaciones de Derechos Humanos. El trabajo informal es la única posibilidad de empleo para más del 60% de la población, y la mortalidad infantil y materna inciden de manera preferencial sobre la población de estos territorios[5].

A la combinación explosiva de distintas formas de violencia (económica y simbólica) se suma la violencia homicida que afecta al Distrito de manera especial, como se percibe en la situación de Leticia, quien a sus 65 años, además de trabajar como empleada doméstica, en un mismo año ve morir a sus nietos a causa de la violencia. Según investigaciones, en Cali por lo menos el 30% de los 339 barrios caleños están bajo el control de alguna de las 134 pandillas que hay en

5 Ver Municipio de Santiago de Cali, 2011-2012: 79.

la ciudad[6]. Los homicidios se mantuvieron constantemente altos a lo largo de la década, siendo los barrios de la ladera y del oriente los que concentran las principales tazas de muertes violentas. De los 1.480 homicidios ocurridos en Cali en los primeros nueve meses de 2013, el 52% ocurrió en los barrios que componen el oriente de la ciudad, según datos de fuentes oficiales (CIES, 2014).

Según los relatos de las habitantes del sector, la violencia que azota al Distrito de Aguablanca ha tenido un matiz distinto en cada periodo, y ellas también la enfrentan de diferentes maneras, conservando algunos elementos de la sabiduría ancestral. En los años ochenta los niños, niñas y jóvenes del sector no estaban involucrados en dinámicas de violencia, los actores armados no eran de la comunidad. Nataly, mujer negra de 40 años, habitante de Marroquín III desde 1982, tiene una hija de 21 años y un hijo de 24, una nieta y un nieto con quienes convive, junto con su compañero y su nuera, terminó el 11° grado de educación secundaria y es ama de casa. Ella cuenta:

> Yo fui de las primeras que llegaron a este barrio cuando estaba comenzando, todos los muchachos de por acá eran sanos, pero me acuerdo que por las noches nosotros estábamos dormidos y se formaba la balacera, eso era por allá, más que todo por ese barrio de La Paz, decían que era la guerrilla con el ejército que se enfrentaban, eso habían unas partes donde hacían unas pistolas hechizas. Como mi papá y mi mamá se iban a trabajar todo el día, nosotras nos quedábamos en la casa de Carmen, al lado de mi casa, porque ella era la más adulta de las jóvenes de la cuadra que se quedaban en la casa cuando los papas se iban a trabajar, entonces allí se quedaban un poco de muchachos y ella nos contaba historias y nos cuidaba y nos defendía cuando los más grandes nos querían pegar. Y cuando se armaban las balaceras, todos estábamos allí con ella. Yo me acuerdo que siempre nos quedábamos hasta tarde jugando, pensando bobadas y contando historias, y lo que más me gustaba era que los domingos o festivos entre los vecinos nos ayudábamos a arreglar los techos o las casas y no nos cobrábamos, así se hicieron casi todas las casas de por aquí.

Las solidaridades han sido unas de las estrategias más fuertes para resistir la violencia en sus diferentes manifestaciones, generando identidad, construcción colectiva y lazos comunitarios. En los años noventa los actores armados empezaron a integrar a jóvenes y niños a sus dinámicas de guerra, convirtiéndolos al mismo tiempo en víctimas y

6 En Cali existen a la fecha un total de 134 pandillas localizadas en 17 de las 22 comunas de la ciudad, con un total aproximado de 2.134 jóvenes vinculados a estos grupos. Ver Personería Municipal de Santiago de Cali (2012: 6) y El Pueblo (2013).

victimarios. Como resistencia a esta violencia se generó un gran movimiento de redes sociales, culturales y artísticas en el Distrito, algunas con bases políticas de educación popular, otras desde lo étnico racial o el género y algunos camuflados haciendo juego a opciones bipartidistas del momento. A partir del año 2000 los casos de asesinatos infantil y juvenil hacia los varones y violencias contra las mujeres se acentuaron mucho más que en la década anterior, las fronteras invisibles encarcelaban cada vez más a los jóvenes en sus propios espacios, reduciéndoles la posibilidad de movilidad y a la vez produciendo inestabilidad a las familias, que permanentemente debieron cambiar de vivienda para proteger a los y las jóvenes. No solo son cercados en sus propios territorios, sino que también se encuentran con barreras para el acceso a otros espacios de la ciudad; los y las jóvenes manifiestan que cuando se desplazan en grupos a algunas zonas de privilegio de la ciudad, son perseguidos o mirados como criminales. A esa situación se suma el destierro de las comunidades ancestrales, que nunca ha parado: en estos momentos los feminicidios y masacres en Buenaventura son ejemplo de ello.

Marroquín III es uno de los barrios a donde llega gran parte de la población desplazada; las mujeres constituyen el mayor número. Es así como las estructuras de la ciudad niegan el derecho a la movilidad espacial de esta población, a la vez que la gente crea permanentemente sus propias dinámicas para hacer más cercana y apropiar la ciudad que les discrimina.

Aunque la violencia homicida afecta principalmente a los jóvenes del sexo masculino, las mujeres negras también sufren sus consecuencias. Una de las manifestaciones de la violencia física, económica y simbólica en la vida de las mujeres del Distrito de Aguablanca puede ser identificada en las condiciones socio-económicas en que viven. En Cali, ser mujer, pobre y negra es estar sometida a una multiplicidad de violencias de las cuales el empleo doméstico es una de las manifestaciones más visibles: según datos oficiales, Cali es de las ciudades con más empleadas domésticas del país. Aunque sean estadísticas poco confiables, ellas muestran que en la ciudad hay 17.304 mujeres oficialmente registradas como empleadas domésticas[7]. Estos datos revelan, no que hay pocas mujeres en el empleo doméstico, sino que hay precariedad de acceso a sus derechos laborales. La mayoría de las empleadas domésticas no posee vínculos laborales formales, debido a su condición de subordinación en la ciudad.

7 Ver El Espectador, 2014.

¿A QUIÉN LE DUELEN NUESTROS MUERTOS?

Una de las manifestaciones más crueles del racismo en Cali es el robo de los años de vida de los jóvenes negros. Aunque el homicidio entre jóvenes no puede ser adjudicado solamente a las fuerzas policiales del Estado, el Estado cumple un papel determinante en la producción de las vulnerabilidades a la muerte prematura en el Distrito (Alves y Vergara, en prensa; Moncada, 2011). Las mujeres negras aparecen en este contexto como sujetos políticos que no solamente denuncian las políticas de la muerte, sino que también utilizan su identidad territorial (como mujeres negras del oriente) para resignificar su experiencia urbana. En el marco de este proceso de investigación, hemos identificado una serie de respuestas colectivas que visibilizan estas estrategias espaciales.

Una de estas estrategias es la ocupación de espacios públicos para reclamar a los hijos muertos, denunciar la violencia y politizar la muerte. En uno de estos encuentros, en noviembre de 2013, después de varios conversatorios con madres, familiares y vecinas de jóvenes asesinados, las mujeres organizaron un acto performático (ver Figura Nº 2). Aproximadamente 200 personas, entre ellas madres, familiares y vecinas de jóvenes asesinados, caminaron con sus rostros pintados, con sus instrumentos musicales, sus vestuarios de danzas y de personajes teatrales. Pasaron por las calles de dos barrios divididos, calles separadas por fronteras invisibles que condicionan la movilidad de los habitantes entre un sector y otro, ese día fueron ocupadas por un uso estratégico y creativo del espacio. Los cuerpos de las mujeres se convirtieron en vehículos que mediaban las interacciones entre vecinos apartados por el miedo. Toques sonoros de instrumentos musicales le cantaron al viento, implorándole que acompañe siempre la movilidad de los jóvenes por las distintas calles de sus barrios, sin que estos corran ningún peligro. Algunas mujeres bañaron sus cuerpos simbólicamente, como un acto de reclamación de su autoridad ante sus territorios: el agua les servía para alivianar el dolor y fortalecer sus capacidades de creadoras de vida. Ellas, con sus cuerpos productores de vida desafiaban, en las calles, la autoridad del Estado productor de muerte. Bailarinas y Bailarines llevaron antorchas encendidas simbolizando la recuperación del fuego como dador de luz y de vida. Teatreros y Teatreras proclamaron la dimensión de la diversidad humana, diferenciados por distintos matices de formas y colores, pero hijos de la misma tierra y el mismo cosmos.

Al final de una calle, los artistas plásticos esperaban a los caminantes con una valla que decía; *"¿A quién le duelen nuestros muertos?: Que el dolor de las madres traspasen las fronteras"* (ver Figura Nº 3). Estaba colgada en lo alto, atravesando la calle de lado a lado. En un

tendedero se expusieron fotografías de los jóvenes asesinados durante los últimos dos años en los dos barrios; las velas formaban una espiral en el suelo. Entonces cantó Jovilia, una mujer negra de 85 años, proveniente de Tumaco (Nariño).

Desde su llegada a Aguablanca, hace unos 34 años, se desempeñó en el trabajo doméstico, tanto en su propia casa, como en otras casas de Cali. Madre de dos hijas y de un hijo, quienes actualmente la apoyan y sostienen económicamente. Jovilia tomó el micrófono para cantar los alabaos a los jóvenes asesinados, y la calle central que a lo largo de los años ha sido un palco de muertes, se convirtió en un espacio para la catarsis colectiva del dolor de las madres, los familiares y la comunidad.

Figura N° 2
Acto performativo

Foto: Vicenta Moreno Hurtado y Debaye Moman.

Liliana, mujer negra de aproximadamente 48 años, habitante en el DA desde 1984, madre de 3 hijos, uno de ellos asesinado entre la violencia de pandillas expresó así su dolor:

> A mí que hace 4 meses me mataron a mi hijo que no se metía con nadie, puedo dar testimonio de lo que significa el dolor de un hijo muerto, eso no se lo deseo a nadie, ese es un dolor muy duro, aunque yo no he podido llorar, siento un nudo en la garganta cada vez que me acuerdo de él, de todos modos voy a acompañar a la hija que dejó de año y medio.

También los vecinos reclamaban a los asesinados en un gesto de solidaridad. La violencia, que por tantas veces destruyó lazos de vecindad, era ahora significada para construir comunidad, como recordó Leticia, una de las participantes:

> A mí hasta ahora no me han matado ningún familiar en esas peleas de pandillas, pero me ha tocado ver muchos muertos de esa forma en estos tiempos. En mis tiempos no se veía eso así, eso rara vez mataban a alguien y cuando aparecía algún muerto tirado, todo el mundo se asustaba, ahora a la gente no le importa matar y quedarse tranquilo, tenemos que cuidar a los muchachos sean hijos o familiares de uno o no, para que no sigan sucediendo tantos muertos.

Los niños y las niñas alrededor de las velas que iban encendiendo, una a una, expresaban el miedo de transitar las calles y algunos lugares del barrio, pero también manifestaban su esperanza, el deseo de paz en su comunidad y el repudio por las muertes de los jóvenes. Los jóvenes del parche, más reservados, se aproximaron para rendir homenaje a los amigos muertos de las fotografías del tendero. Hablaban entre ellos al frente de las fotografías, recomponiendo las historias de sus pares o amigos muertos, sus aventuras con ellos, sus personalidades, sus deseos; otros hacían cuentas acerca de cuántas veces se han salvado ellos mismos de la muerte, cuántos atentados han tenido, sus miedos, y sus alegrías. Al final del acto, fueron ellos quienes ayudaron a bajar el tendedero y entregaron las fotos a cada familia correspondiente. En un gesto inesperado de devolución a las madres del cuerpo simbólico de los que murieron.

La frase central del evento, "¿A quién le duelen nuestros muertos?", es el aspecto que quisiéramos invitarles a reflexionar con nosotras. ¿Qué pasa con la gente negra que sus muertes no cuentan como tragedia en la violencia de este país? ¿Por qué nuestro dolor no produce conmoción social como las muertes de aquellos investidos del privilegio racial y de clase? Un ejemplo de esto es la reciente situación por la que atraviesa el pueblo de Kenya: después de la masacre de 148 estudiantes universitarios, el mundo no se cuestiona, no denuncia, ni se conmueve ante el genocidio, al contrario, el silencio es su única manifestación; mientras que en otros acontecimientos, como el asesinato de los 12 periodistas franceses del diario semanal Charlie Hebdo, sí se sintió la conmoción social: *Yo soy Charlie Hebdo / yo soy Francia*, eran las frases que se escuchaban desde la primera hora del día en el transporte público, la radio, los periódicos, la televisión: lo local dándole la vuelta al mundo; esos muertos si dolieron. Incluso líderes del mundo y presidentes de muchas naciones manifiestan su condolencia y generan acciones de solidaridad y apoyo a la causa.

Figura N° 3
Valla

Foto: Vicenta Moreno Hurtado y Debaye Moman.

En otras palabras: ¿es posible politizar la muerte de la gente negra en un país donde la gente negra todavía pelea por su derecho a la vida y a ser persona? Las muertes prematuras, cuyas cifras aumentan año tras año y cuyos cuerpos yacen bajo los cementerios más pobres de la ciudad o bajo los caños de aguas residuales, en los buches de los gallinazos, en las fosas comunes o en los patios de las casas de pique, nos recuerdan que ¡No!

Bien se sabe que las estadísticas oficiales no registran todas las muertes violentas que sufren las comunidades en los sectores de las periferias; aun así las cifras oficiales ya son un llamado de alerta ante el genocidio programado entre nuestras comunidades. En el primer trimestre del 2013, el Observatorio de Cali registró 57 muertes violentas, solo en la Comuna 13, ocho más que el primer trimestre del 2012 (Personería Municipal de Santiago de Cali, 2012). Sin embargo, Cali, *la sucursal del cielo*, parece indolente ante este consistente patrón de muertes prematuras; una de cuyas causas es la negligencia estatal: la falta de políticas públicas, parámetros de ordenamiento territorial, estructuras económicas, educativas, de salud y de seguridad pública. La producción política de la muerte: es decir, este patrón de muertes que no resultan del proceso natural de nacer, crecer, reproducirse y morir, es un índice que nos permite decir que en el Distrito de Aguablanca el racismo es una tecnología de dominación. Como algunos teóricos han mostrado, la muerte de la gente negra es producida por las vulnerabilidades sociales, resultado de decisiones políticas que privilegian a los estratos sociales más altos de la ciudad, los cuales

están conformados mayoritariamente por comunidades blancas (Alves y Vergara, en prensa).

La metrópolis de Cali, la ciudad con mayor cantidad de personas negras de Colombia, conserva estructuras coloniales de privilegios para unos y segregación, pobreza y muerte para otros. Nuestra invitación es a que leamos a la ciudad como un teatro de la dominación racial, construido por las estrategias políticas de gobernanza que eligen los cuerpos de la gente negra como el blanco de la muerte, y el cuerpo blanco (o no-negro) como el blanco de la protección estatal. ¿No es esta lógica racial la que orienta las políticas de seguridad ciudadana en nuestras ciudades? ¿Cuáles son las imágenes que nos vienen a la mente cuando pensamos en las geografías del miedo y de la delincuencia en Cali?

Los imaginarios urbanos del miedo son imaginarios racializados (Deávila, 2008). Orientan las acciones de la policía, las narrativas de la criminalidad, las inversiones estatales y las producciones académicas. Son los cuerpos negros desvalorizados, empobrecidos, estigmatizados en los medios masivos de comunicación y en narrativas académicas, mostrados/imaginados como holgazanes, criminales, violentos, poco inteligentes, vulgares, antimorales y desorganizados.

A las mujeres negras, madres de los jóvenes segregados en las cárceles, muertos en las fronteras invisibles entre las dinámicas del narcotráfico y del paramilitarismo, o azotados públicamente por la agencia policial, a ellas es a quienes más les duelen estos muertos (ver Figura N° 4).

A pesar de todo, como ha mostrado Veena Das (2001), la violencia también construye comunidades políticas: en el caso de las mujeres del Distrito de Aguablanca, la violencia produce una comunidad imaginada por medio del dolor. Pero ellas no se quedan en el dolor, sino que a partir de él crean estrategias diversas para enfrentar a la violencia, para dignificar y proteger el cuerpo de sus hijos, compañeros, familiares y vecinos. Así se duelen de sus muertos.

Figura N° 4

Foto: Vicenta Moreno Hurtado y Debaye Moman.

DESPLAZADAS: DOMINACIÓN DE GÉNERO Y RACISMO EN LA CIUDAD

Las mujeres negras del Distrito de Aguablanca no sufren la violencia solamente como una experiencia secundaria, es decir, como un producto de la muerte de sus hijos. Decir eso es ignorar la experiencia autónoma producida en sus encuentros personales con la muerte, porque la muerte no es solamente una experiencia biológica. Las mujeres negras mueren varias veces por medio del proceso continuo y disimulado de negación del derecho a la ciudad, a la vivienda, a la subjetividad. Teresa Angulo, una mujer negra de 56 años, madre cabeza de familia, con dos hijas mujeres y un hijo hombre, desplazada del Pacífico colombiano, nos cuenta su experiencia con la muerte. Ella nos llama para contemplar su muerte simbólica: desterrada, lanzada a la ciudad cruel sin empleo, con la casa al hombro, como lo expresa la película[8].

> Yo me vine de Tumaco una vez que se formó un traque traque… estaban matando a todo el mundo en el campo. Yo recogí a mis hijos y me vine embarcada por la noche. Cuando llegué a Cali me di cuenta

8 "Con la casa al hombro": película colombiana, dirigida por Camilo Pérez y Fabián Ospina, 2010. Refiere la situación de muchos jóvenes afrodescendientes y sus familias en la ciudad de Medellín, huyendo del terror de los grupos armados o en busca de nuevas oportunidades de vida.

> que venía con la ropa de trabajar en el campo, y cuando voy a sacar lo que había empacado… todo era ropa de trabajo. ¿Se pueden imaginar a una andando acá como pordiosera?… ¡pero cuando a uno le toca, le toca! Porque yo no me iba a dejar matar. Yo para allá no vuelvo más porque eso está muy feo y además lleno de paisas. (Tomado de la entrevista a Teresa Angulo realizada por el grupo de investigación Interseccionalidades. Cali, diciembre de 2013)

Aunque la academia colombiana lo tenga criminalmente silenciado, el destierro es una de las expresiones más brutales del racismo en este país. No solamente por las tragedias urbanas que provoca, sino también por la reproducción de una experiencia traumática para la gente negra: la trata desde África (Vergara, 2011). El destierro es la segunda trata. Secuestra cuerpos negros, los explota en la ciudad, los segrega en las laderas y los barrios marginales, los mutila, los asesina en la violencia homicida y los bota a los vertederos. 520 años después, en Colombia, uno de los países de América con mayor reconocimiento por su "constitución política incluyente", las comunidades negras sufren el destierro para dar "paso al progreso" y al dominio de las multinacionales, a las rutas de tráfico de drogas y al posicionamiento territorial de la oligarquía. El destierro no puede ser comprendido sin considerar el dominio patriarcal del cuerpo negro en la constitución de América. El cuerpo de la mujer negra es "sitio" donde las manifestaciones del dominio patriarcal encuentran su mayor expresión. Si el cuerpo masculino negro es casi siempre destrozado por los aparatos de la guerra, las mujeres son botines de los apetitos sexuales voraces de los hombres, quienes ejercen dominio sobre sus cuerpos, cosificándolas, matándolas, violándolas, igual que en épocas de la colonia. Sus cuerpos también son explotados en la servidumbre doméstica, en los empleos precarios de las calles, en las economías del turismo sexual en la costa marítima colombiana.

Teresa, al igual que muchas otras mujeres desterradas, llegó a Cali en 2005 en busca de protección, escapando de la muerte, protegiendo a sus hijos e hijas. A pesar de que nunca antes había estado en Cali, la lógica establecida por la ciudad la llevó a uno de los sitios predeterminados para las personas negras que vienen con la misma realidad, el Distrito de Aguablanca. Allí vive hasta el momento, en "Playa Baja", un asentamiento de estrato social 0 de la comuna 13, que carece de servicios públicos, la vivienda es de estera y piso de tierra, permanentemente se presentan enfrentamientos entre pandillas y no se puede salir a determinadas horas del día.

Otro aspecto de esta relación de subordinación es el cinismo cruel de las élites locales. El cinismo se expresa no solamente en manifestaciones explícitas como los anuncios de empleo que prefieren las mu-

jeres de "buena apariencia" para los mejores puestos, sino también en los discursos públicos que niegan la existencia del racismo. En un conversatorio acerca de la discriminación racial y las posibilidades de vida digna que Cali ha dado a las mujeres negras, Camilo, un hombre que se autodenominó como raizal de la ciudad, manifestó: "Ustedes los negros deberían estar agradecidos con Cali porque les ha abierto sus puertas, albergando a todos los que llegan de allá del Pacífico".

En el discurso de Camilo se puede identificar parte de las narrativas que describen a Cali como una ciudad acogedora y libre de racismo; pero ¿cuál es el lugar social que ocupan los negros y las negras en la ciudad? Tendríamos que revisar lo que significa ser ciudadanos en una metrópolis como Cali, donde la mayoría de negros y negras ocupan un estatus de ciudadanos de tercera categoría o de no-ciudadanos. ¿Por qué tendrían que estar agradecidas las mujeres negras que han llegado desterradas en diferentes oleadas desde 1940 a esta ciudad? ¿Por la segregación en las geografías de la muerte? ¿Por la explotación en las cocinas de las élites o en las fábricas de textiles? ¿Por la falta de posibilidades educativas, de salud y autonomía? ¿Por la muerte prematura de sus hijos?

Las mujeres negras que habitan en Cali, bien sean raizales o que hayan llegado en las diferentes oleadas históricas, han tenido que resistir distintos maltratos de la Policía Antimotines, de las élites blancas de la ciudad, quienes las han arrinconado en los últimos lugares, casi afuera de la metrópolis para que no "afeen" la Cali bella, la Cali mestiza. Un ejemplo concreto del lugar "social" reservado a los negros y negras en Cali son las políticas de vivienda establecidas por el Gobierno. En Cali, espacios como Potrero Grande, África, Haití, no son solamente nombres "creativos" de localidades; ellos revelan la estructura racial del espacio urbano y la producción calculada y disimulada de políticas públicas pobres para los pobres. Potrero Grande, por ejemplo, es una supuesta urbanización que consumió millones de pesos colombianos en un proyecto de vivienda que desde el nombre hasta la estructura física le asigna un lugar inhumano a las y los desterrados.

Parafraseando a Santiago Arboleda (1998), se podría decir que es la oligarquía blanco-mestiza de Cali quien debería estar agradecida de la llegada de las comunidades negras, ya que su presencia masiva le permitió a la ciudad ascender al tercer puesto en nivel de progreso e industrialización nacional. Esto se explica por dos motivos: primero porque al acrecentar la población, se adquirió la connotación de ciudad grande; segundo porque las élites blanco-mestizas aprovecharon para emplear mano de obra barata fortaleciendo sus capitales a costa de la explotación del cuerpo negro. Por tanto, a pesar de que los ne-

gros y negras han construido la ciudad, el progreso político y económico de Cali sigue en las manos de las familias tradicionales de origen español. Esa dinámica histórica de dominación en el espacio urbano nos permite leer a Cali como una ciudad construida por el proceso a que David Harvey (2003) ha llamado muy apropiadamente de "acumulación por desposesión". Pero, yendo más allá de los planteamientos de Harvey, queremos llamar la atención en la simbiosis entre raza, clase y género en la producción de la ciudad.

En sus análisis acerca de la ciudad, Harvey propone elementos importantes para entenderla como un espacio donde se tejen relaciones de poder que evidencian la desigualdad en términos de derechos, produciendo geografías de dominación y geografías de resistencia. En este sentido, nuestras experiencias arrojan que, además de una condición de pobreza, en términos de ocupar una posición en una clase no privilegiada, los elementos raciales y de género son factores fundamentales que agudizan la marginalización de las mujeres negras; pero a su vez se convierten en componentes políticos para la reconstrucción de subjetividades resistentes. En una conversación con Liliana (a quien ya describimos anteriormente), ella cuenta:

> Yo cada vez que veo las fotos de mi hijo pienso que él está vivo, todavía yo no lo asimilo. Pero esto no solamente me sucede a mí, sino a muchas de las mujeres que les han matado sus hijos, yo pienso que es importante que en el barrio se nos hagan talleres de Derechos Humanos, para aprender a defendernos de la violencia.

Después del asesinato de su hijo fue una de las mujeres que ayudó en la organización del acto performático de "A quién le duelen nuestros muertos", Liliana se empieza a vincular más a procesos organizativos de su sector, como la Asociación Casa Cultural El Chontaduro y la Junta de Acción Comunal. Muchas de las mujeres no solo se quedan sumergidas en el dolor, sino que esas condiciones de violencia y segregación las lleva a construir alternativas para transformar dichas situaciones. Es así como Liliana empieza a actuar de una manera más política, reconociendo que tiene derecho a la formación, y reconociendo su papel social dentro de la comunidad.

TRIPLE DISCRIMINACIÓN

En medio de todas estas dinámicas las mujeres han sufrido la triple discriminación a la que se refieren las activistas afro-feministas: por ser mujeres, negras y pobres. Ellas (nosotras) son únicamente vistas como máquinas de producción de riqueza o como objeto sexual para los placeres masculinos (Collins, 1999; Curiel, s/f). La subordinación

de las mujeres negras en el empleo doméstico en Cali es vista como algo natural. El relato de Cornelia muestra cómo esta subordinación es parte de la experiencia femenina negra desde temprana edad:

> Yo estoy trabajando como empleada doméstica desde los 14 años. Durante ese tiempo he trabajado en tres restaurantes. Actualmente estoy trabajando en uno de ellos. En ninguno me he ganado ni siquiera el mínimo ni he tenido prestaciones de servicios ni nada de eso. Si a mí me dijeran que trabajara como jefe de cocina ¡ve! ¡Yo de una me iría! ¿Sabe qué me gustaría? Conseguir un trabajo donde tuviera todo, liquidación, prestación, seguro, aunque el seguro no me preocupa mucho porque hay mucha gente que se ha quedado sin Sisben, y cuando se queda sin trabajo se queda a la intemperie, sin nada.

La mayoría de las mujeres negras del Distrito de Aguablanca, son "exprimidas" desde niñas en las casa de élites de la ciudad, desde allí han criado y alimentado a empresarios, doctores, políticos y demás personajes de las clases altas a cambio de salarios de hambre que no les permiten el sustento diario ni la crianza de sus hijos. En esta ecuación perversa, ellas cuidan de los hijos de la élite mientras sus propios hijas e hijos están destinadas a la misma trayectoria de vida o sometidos a la lógica de la violencia urbana.

El Estado racial y patriarcal ha imperado de manera brutal sobre el cuerpo de las mujeres negras negando posibilidades de salud, oportunidades educativas y económicas además de patrocinar la explotación y manipulación del mercado laboral, el narcotráfico y las dinámicas de guerra que las afectan de sobremanera. Estas dinámicas de la violencia, que tienen al cuerpo femenino negro como su blanco, ilustran cómo raza, género y clase social se intersectan en la producción de patrones de vulnerabilidad social. Esto equivale a decir que ningún análisis de la violencia puede prescindir de la intersección de las distintas categorías políticas que sustentan los regímenes de poder en nuestra sociedad. Como plantea Avtar Brah: "El análisis interseccional explora cómo los diferentes ejes de diferencia se articulan en niveles múltiples y crucialmente simultáneos en la emergencia de modalidades de exclusiones, desigualdad y formación de sujetos específicos en un contexto" (2013: 16).

CONCLUSIONES

El mito de Colombia como sociedad sin racismo sostiene que a partir de 1853 los negros pasaron a ser ciudadanos como todos los demás, y que por eso seguir hablando de racismo no es más que expresiones de resentimiento y victimización. Sin embargo, la experiencia de las mujeres negras, envejeciendo en las cocinas de las élites caleñas es

una fuerte evidencia de la persistencia de una relación colonial que organiza el vivir urbano de la gente negra. Negar la relación directa del racismo y la discriminación de género en la configuración de las vulnerabilidades sociales a que mujeres negras y hombres negros están sometidos, no solamente es una ignorancia deliberada, sino también un indicativo de cómo la sociedad colombiana despolitiza la categoría raza mientras reproduce el privilegio racial. Eso no quiere decir que las personas negras son simples víctimas del racismo.

En busca de autonomía y mejores condiciones de vida, las mujeres negras han generado diversas estrategias económicas, desde el rebusque transgreden las normas estatales que les exigen pagos de impuestos sin tener en cuenta las condiciones diferenciales de sus realidades, hasta el rechazo a ser sometidas a la explotación en el empleo doméstico. Natividad, mujer negra del Distrito de Aguablanca de Cali, nos cuenta por qué se niega a ser explotada en las casas de las familias tradicionales:

> Yo prefiero vender que trabajar en casas de familia porque me va mejor. Ahora que se están complicando las cosas con el MIO, me gustaría tener otro trabajo. Además yo he visto cómo el lobo le quita las cosas a otros vendedores ¡y no se las devuelven! Por eso nosotros nos hemos asociado a una cooperativa que se llama Vendedores Independientes del Valle del Cauca, eso le dan a uno un chaleco y con eso lo dejan de molestar. (Testimonio oral de Natividad Grueso en entrevista realizada por Vicenta Moreno para el desarrollo del texto "Ay Dios bajá y ve como las mujeres afrocolombianas resisten al destierro", febrero de 2010)

La experiencia urbana de mujeres como Natividad da cuenta de la capacidad creadora para transformar las geografías de la pobreza y la muerte en posibilidades de una vida urbana más asequible. Sea en los actos performáticos o en símbolos de la herencia africana como los alabaos o en el rebusque… las mujeres negras subvierten las lógicas espaciales de opresión y diseñan posibilidades para una lucha política por el derecho a la ciudad. Por tanto, ellas son agentes políticos que permanentemente movilizan sus comunidades contra las dinámicas de guerra y luchan por darle otros sentidos a su territorio urbano, trascendiendo las fronteras invisibles impuestas por los actores armados. Ojalá podamos no solamente aprender sobre sus experiencias, sino también a luchar en contra de las dinámicas de la violencia que siguen devorando los cuerpos negros.

BIBLIOGRAFÍA

Alves, Jaime 2014 "From Necropolis to Blackpolis: Necropolitical Governance and Black Spatial Praxis in São Paulo, Brazil" en *Antipode*, Vol. 46, N° 2, pp. 323-339.

Arboleda, Santiago 1998 *Le dije que me esperara y Carmela no me esperó. El Pacífico en Cali* (Cali: Universidad del Valle).

Arboleda, Santiago 2007 *Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Brah, A. 2013 *Pensando en y a través de la interseccionalidad* (Berlín: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin). Disponible en <http://www.academia.edu/6444540/Interseccionalidad_y_diversidad._En_defensa_de_un_modelo_de_analisis_categorial_no_opresivo_que_respeta_la_diferencia> acceso 27-02-2015.

Carneiro, Sueli y Cristiane, Cury 1990 "O poder feminino no culto aos orixás" en *Revista de Cultura Vozes*, pp. 157-179.

CIES 2014 "Notas preliminares para un análisis interseccional de la violencia en el Distrito de Aguablanca" en *Revista CIES* (Cali: Editorial Centro de Investigaciones - CIES / Centro de Estudios Afrodiaspóricos - CEAF) N° 5, mayo.

Collins, P. H. 1999 *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (Londres: Routledge).

Curiel, O. s/f "Género, raza, sexualidad; debates contemporáneos". Disponible en <http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.PDF> acceso 20-02-2015.

Das, Veena 2001 *Lenguajes, subjetividades y experiencias de violencia* (s/d).

Deávila, O. 2008 "Construyendo sospechas: imaginarios del miedo, segregación urbana y exclusión social en Cartagena 1956-1971" en *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, Vol. 7, pp. 35-50.

El Espectador 2014 "¿Cuál es la ciudad con más empleadas domésticas internas en Colombia?" en *El Espectador*. Disponible en: <http://www.elespectador.com/noticias/infografia/cual-cuidadmas-empleadas-domesticas-internas-colombia-articulo-493159> acceso 20-02-2015.

El Pueblo 2013 "La criminalidad, el peor indicador de Cali" en *El Pueblo*, 10 de agosto <http://elpueblo.com.co/la-criminalidad-el-peor-indicador-de-cali/#ixzz2kqXEFQk5> acceso 01/12/2013.

Harvey, D. 2003 "The right to the city" en *International Journal of Urban and Regional Research*, Vol. 27, N° 4, pp. 939-941.

Lefebvre, H. 1969 *El derecho a la ciudad* (Barcelona: Edición 62).

Lugones, M. 2011 "Hacia un feminismo descolonial" en *La Manzana de la Discordia*, Vol. 6, N° 2, pp. 105-119.

Municipio de Santiago de Cali 2011-2012 *Plan de Desarrollo* (Cali).

Personería Municipal de Santiago de Cali 2012 *Informe sobre el estado actual de las pandillas en la ciudad de Cali y su impacto en los índices de violencia social* (Cali: Personería Municipal).

Posso, J. 2008 "Mecanismos de discriminación étnico-racial, clase social y género: la inserción laboral de mujeres negras en el servicio doméstico de Cali" en *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores / CLACSO) pp. 215-240.

Urrea, F. et al. 2011 *Pobreza y exclusión social en Cali. Un análisis de los hogares y la población de sectores populares y clases medias bajas a través del SIISAS 2009* (Cali: Planeación) <http://planeacion.cali.gov.co/Publicaciones/Inclusion%20social/Pobreza%20y%20exclusion%20social%20en%20Cali.pdf> (Consultado 2 de mayo de 2015).

Vergara Figueroa, Aurora 2011 "Ripped from the Land, Shipped Away and Reborn: Unthinking the Conceptual and Socio-Geo-Historical Dimensions of the Massacre of Bellavista" en UMass Amherst *Masters Theses Paper*, N° 570. Disponible en: <http://scholarworks.umass.edu/theses/570>.

SOBRE LOS AUTORES Y LAS AUTORAS

ROGERIO VELÁSQUEZ
Nació en Sipí, Chocó, en 1908 y murió en Quibdó en 1965. Etnólogo, político, novelista, poeta de Sipí (Chocó). Fue uno de los primeros humanistas afrocolombianos que presentó a la academia colombiana, en la década del cuarenta las condiciones de vida de la población chocoana. Entre sus ensayos se destacan, *Autobiografía de un chocoano* (1947), *Un héroe olvidado. José María Cancino* (1954), *La esclavitud en la María de Jorge Isaacs* (1957), *Leyendas del alto y bajo Chocó* (1959), *La canoa chocoana en el folclor* (1959), *Cantares de los tres ríos* (1960), *La fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó* (1960), *Apuntes socioeconómicos del Atrato medio* (1961), *Instrumentos musicales del alto y bajo Chocó* (1961), *Vestidos de trabajo en el alto y bajo Chocó* (1961), *Gentilicios africanos del occidente de Colombia* (1962) y *El Chocó en la Independencia de Colombia* (1965).

ALFONSO MÚNERA CADAVID
Es Doctor en Historia de América Latina y el Caribe de la Universidad de Connecticut (Estados Unidos) y se desempeñó como Embajador de Colombia en Jamaica y Bahamas. Fue Decano de la Universidad de Cartagena, donde enseña Historia. Es el actual director del Instituto Internacional de Estudios del Caribe. Es profesor invitado del Docto-

rado en Humanidades de la Universidad del Valle. Gran conocedor de la historia del Caribe colombiano y particularmente del período de Independencia, ha hecho importantes contribuciones a la investigación histórica de la región Caribe.

CLAUDIA MOSQUERA ROSERO-LABBÉ
Doctora en Trabajo Social en la Universidad de Laval, en Canadá y magíster en Sociología de la Universidad de París III (Sorbonne-Nouvelle). Es trabajadora social, docente del Departamento de Trabajo Social e investigadora del Grupo de Investigación sobre igualdad racial, diferencia cultural, conflictos ambientales, y racismos en las Américas negras (IDCARAN) de la Universidad Nacional de Colombia; forma parte del Grupo de Investigación sobre Igualdad racial, diferencia cultural, conflictos ambientales y racismos en las Américas negras.

SANTIAGO ARBOLEDA QUIÑÓNEZ
Licenciado en Historia de la Universidad del Valle; Magister en Historia Latinoamericana de la Universidad Internacional de Andalucía. Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar. Investigador asociado al Centro de Estudios Afrodiaspóricos de la Universidad ICESI de Cali. Ha dedicado su trabajo profesional a la investigación de temas afrocolombianos.

JOSÉ CAICEDO ORTIZ
Sociólogo con Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Andina de Quito (Ecuador), se desempeña como docente del Departamento de Estudios Interculturales en el Área de Etnoeducación de la Universidad del Cauca (Colombia). Es un fuerte promotor de la implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en comunidades educativas afrocolombianas. De esta manera, asume una perspectiva diaspórica que se refiere a los procesos de etnización, identificación y afirmación cultural que tienen lugar en los sujetos, los saberes y las prácticas pedagógicas en contextos escolares afrocolombianos.

ZULIA MENA GARCÍA
Nació en Quibdó-Chocó, es trabajadora social de la Universidad Tecnológica del Chocó Diego Luis Córdoba (Colombia) y tiene una especialización en Gestión Territorial y Comunitaria del Indes en Washington (Estados Unidos). Fue Comisionada Especial por Chocó en el desarrollo jurídico del Artículo Transitorio 55 de la Constitución. Esa

Comisión preparó el terreno para la Ley 70 de 1993, o Ley de Negritudes, que reconoció derechos de comunidades afro que ocupaban terrenos baldíos. Es una de las intelectuales y políticas afrodescendientes más activas y respetadas en Colombia por su labor a favor de las poblaciones afro desde una perfectiva de género.

SERGIO MOSQUERA
Nació en Istmina (Chocó). Recibió el título de Licenciado en Ciencias Sociales en la Universidad Pedagógica Nacional, y en la Universidad Externado de Colombia se graduó en la Maestría de Historia. Ha sido secretario de educación del departamento del Chocó, docente de la Universidad Antonio Nariño, sede Quibdó, y de la Universidad Tecnológica del Chocó "Diego Luís Córdoba", en donde también se ha desempeñado como Director del Centro de Estudios Afrocolombianos e Indígenas. Entre sus más recientes libros publicados se encuentan: *Afrochocoanos: orígenes y troncos familiares*; *Africanía en la novela María* y *Traumas psicosociales y postesclavización*.

AMIR SMITH CÓRDOBA
Nació en Cértegui-Chocó en 1948, fue sociólogo y periodista, colaborador de algunas publicaciones nacionales y extranjeras, conferencista nacional e internacional, fundador y director del Centro de Investigaciones para el Desarrollo de la Cultura Negra en Colombia, creador y director del periódico Presencia Negra. Durante la década del ochenta en Colombia, hizo un aporte significativo sobre el significado de ser negro en un país de mestizos. Falleció en el año 2003.

MARY GRUESO ROMERO
Licenciada en Español y Literatura, egresada de la Universidad del Quindío (Colombia), especialista en Enseñanza de la literatura de la misma universidad y en Lúdica y Recreación para el Desarrollo Social y Cultural de la Fundación Universitaria Los Libertadores. Es escritora, narradora oral y poeta afrocolombiana nacida en Guapi. A lo largo de su carrera ha sido reconocida con diferentes galardones entre los que se destacan: Primera mujer poeta consagrada del Pacífico caucano de la Normal Nacional de Guapi, Mujer del año en el aspecto literario de la Universidad Santiago de Cali, Mejor maestra de la Secretaría de Educación del Valle del Cauca y el premio a la Dedicación del enriquecimiento de la cultura ancestral de las comunidades negras, raizales, palenqueras y afrocolombianas del Ministerio de Cultura de Colombia.

ALFONSO CASSIANI HERRERA
Nació en San Basilio de Palenque en 1971. Magíster en Historia de la Universidad del Valle (Colombia), realizó su pregrado en Historia en la Pontificia Universidad Javeriana, Sede Bogotá, Colombia. Es experto en método de consulta e indagación de la memoria colectiva, especialista en la enseñanza de las ciencias sociales, pedagogía, didáctica y diseño, formulación de programas para grupos étnicos. Entre sus publicaciones se encuentran *Palenque Magno: resistencias y luchas libertarias del Palenque de la Matuna a San Basilio Magno 1599-1714* y *Antología de ensayos de la historia negra: símbolos, cosmovisión y resistencia*.

TEODORA HURTADO SAA
Socióloga de la Universidad del Valle (Cauca, Colombia) con doctorado en Ciencias Sociales (UAM, México). Ha investigado a lo largo de varios años el papel y la participación de las poblaciones negras en el desarrollo de las Ciencias Sociales.

DANIEL GARCÉS ARAGÓN
Nació en 1957 en Timbiquí, Cauca, Colombia. Es Doctor en Ciencias de la Educación por la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (tesis laureada), Especialista en Gerencia Social (ESAP, Bogotá, Colombia) y Licenciado en Educación (Universidad del Cauca, Colombia). Es coordinador de la Comisión Pedagógica Nacional de Comunidades Afrocolombianas. Se desempeña como rector de la Institución Educativa de Poblazón, Popayán.

MANUEL ZAPATA OLIVELLA
Nació en Lorica, Córdoba, Colombia en 1920, y falleció en Bogotá en 2004. Estudió Medicina en la Universidad Nacional de Colombia, fue también antropólogo, folclorista y escritor. En los años sesenta y setenta dirigió la revista Letras Nacionales. Realizó investigaciones de etnomusicología y dio conferencias en varias universidades de Estados Unidos y de Canadá. Como etnógrafo, publicó varios estudios sobre las culturas de los negros de Colombia.

BETTY RUTH LOZANO
Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito (Ecuador); magíster en Filosofía Política y Socióloga de la Universidad del Valle (Colombia). Cofundadora de la Fundación Akina Zaji Sauda – Conexión de mujeres negras, con sede en Cali, con la que lleva más de 20 años luchando por los derechos humanos de las mujeres negras y contra el racismo, y que integra la red "Mariposas de Alas Nuevas Construyendo

Futuro" de Buenaventura, ganadora del premio humanitario más importante del ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados).

BIBIANA PEÑARANDA
Coordinadora del Sistema de Gestión de Datos de Violencia de Género en Buenaventura, Colombia. Cofundadora de la Fundación Akina Zaji Sauda y de la red "Mariposas de Alas Nuevas Construyendo Futuro" de Buenaventura. Defensora de los Derechos Humanos, con experiencia en participación política-comunitaria, transformación de conflictos y la intersección entre género, raza, clase y sexo. Ha sido coordinadora de procesos de formación y capacitación desde el ejercicio de la docencia popular y con equipos de profesionales de campo, desarrollo de metodologías para trabajo comunitario, así como la investigación con perspectiva de género y enfoques de derecho y enfoque étnico-cultural.

ARNOLDO PALACIOS MOSQUERA
Escritor y periodista colombiano. Nació en Certeguí, Chocó, en 1924. Luego se estableció en Quibdó para realizar su bachillerato y más tarde se trasladó a Bogotá, donde culminó sus estudios de secundaria y cursó algunos semestres de derecho. Es precursor de la novelística de reivindicación social, que surgiría con fuerza en los años sesenta, ya vinculada a fenómenos más concretos de violencia política. Una de sus primeras novelas es *La selva y la lluvia*. Le siguen *El duende y la guitarra, leyendas chocoanas*, y *Panorama de la literatura negra*, que han sido publicadas en ediciones italiana y francesa. Murió en el año 2015.

ALFREDO VANÍN
Nacido en el poblado de Saija-Timbiquí (departamento del Cauca) en 1950. Se ha destacado como profesor, periodista, escritor e investigador de la realidad social, cultural, política y económica de la comunidad afrodescendiente en Colombia. Ha realizado un valioso trabajo por el rescate de la tradición oral y la recopilación de historias de su pueblo. Entre sus publicaciones se destacan *El príncipe Tulicio, Cinco relatos orales del litoral Pacífico* (1986), *Otro naufragio para Julio* (1983), *Alegando que vivo* (1976), *Mitopoética de la orilla florida* (1996), *Cimarrón en la lluvia* (1991) y *Jornadas del tahúr* (2005). En 2012 el Consejo Superior de la Universidad del Cauca le confirió el título de Doctor Honoris Causa en Literatura. Además, ha sido condecorado por el Congreso de Colombianistas y la Secretaría Distrital de Cultura

y Turismo de Bogotá, invitado al Festival Internacional de Poesía de Medellín y el Festival Internacional de Poesía de La Habana, a la Feria del Libro de Guadalajara 2007 y al Festival del Imaginario de París 2008, y en 2010 formó parte del Comité Editorial de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana del Ministerio de Cultura.

JAIRO ARCHBOLD NÚÑEZ
Nació en San Andrés en 1958. Es historiador y magíster en Estudios Culturales por la Universidad Javeriana (Colombia). Ha ejercido como docente, conferencista, escritor de ensayos, columnista y colaborador en radio. En 2014 lanzó los libros *En el Centenario de la Intendencia Nacional de San Andrés y Providencia 1912-2012* y *Archipiélago Siglo XXI: entre la semilla y el futuro*.

GILMA MOSQUERA TORRES
Nació en Istmina (Chocó) en 1940. Realizó sus estudios de Arquitectura en la Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá). Culminó sus estudios en 1969 y desde finales de los años setenta ha desarrollado una prolífica actividad como intelectual que se refleja en múltiples publicaciones. Es una de las más importantes investigadoras en urbanismo del país. Desde los años ochenta, en especial a partir de su vinculación como profesora de la Universidad del Valle en Cali, condujo investigaciones sobre el desarrollo urbano de todo tipo de asentamientos en el Valle del Cauca y en especial en el llamado andén Pacífico. Entre sus varias distinciones vale destacar que en 1998 fue Consejera Programa Nacional de Ciencias del Medio Ambiente y del Hábitat. Su producción intelectual es clave para entender el poblamiento y la conformación de hábitats a lo largo del Pacífico colombiano, pero también el papel de las mujeres en el mundo urbano. Este trabajo le valió el reconocimiento de ser profesora Honoraria de la Universidad del Valle. En la actualidad es docente del Taller de Vivienda Social, de la Escuela de Arquitectura de esa universidad.

LIBIA GRUESO CASTELBLANCO
Nació en 1955 en la ciudad de Buenaventura, Colombia. Es magíster en Estudios Políticos de la Universidad Javeriana (Colombia), trabajadora social de la Universidad del Valle (Colombia), especialista en Educación Ambiental, investigadora, consultora y conferencista internacional. Es cofundadora del Proceso de Comunidades Negras (PCN), ha defendido los derechos civiles de la población negra y logró en 1993 que se protegieran más de dos millones hectáreas de las comu-

nidades negras por derechos territoriales. Es una de las principales referentes del movimiento ecologista negro latinoamericano. En 2004 fue premiada en Estados Unidos con el galardón ambiental Goldman, uno de los más importantes del mundo para la región de Centro y Suramérica por su labor en el desarrollo sostenible de la región del Pacífico colombiano.

MARA VIVEROS VIGOYA
Doctora en Ciencias Sociales de la École des Hautes Études en Sciences Sociales; magíster en Estudios de las Sociedades Latinoamericanas del Instituto de Altos Estudios de America Latina, y profesional en Economía de la Universidad Nacional de Colombia. Ha realizado su labor docente e investigativa en varias universidades nacionales y extranjeras, y desde 1995 es profesora del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Enfoca su investigación alrededor de varios temas importantes de la antropología de la salud como género y salud, identidades masculinas, identidades regionales, salud sexual y reproductiva, y familia y relaciones de género. Es integrante del grupo interdisciplinario de estudios de Género (GIEG). Es autora de varias publicaciones entre las que vale destacar: *Dominación masculina y perspectivas de cambio: desnaturalizar la jerarquía*; *De quebradores y cumplidores: sobre hombres masculinidades y relaciones de género en Colombia*; y el artículo "El gobierno de la sexualidad juvenil y la gestión de las diferencias".

VICENTA MORENO HURTADO
Licenciada en Educación Artística del CENDA, estudiante del programa de Maestría en Educación con Énfasis en Educación Popular y Desarrollo Comunitario en la Universidad del Valle (Colombia). Hace parte del Grupo de Investigación Interseccionalidades de Cetro de Estudios Afrodiaspóricos-CEAF de la Universidad Icesi (Colombia) y la Asociación Casa Cultural El Chontaduro.

DEBAYE MORNAN
Estudiante de la Escuela de Trabajo social de la Universidad del Valle (Colombia). Investigadora asociada al Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) de la Universidad Icesi (Colombia) y a la Asociación Casa Cultural El Chontaduro.

SOBRE LOS Y LAS ANTOLOGISTAS

AURORA VERGARA-FIGUEROA
Doctora y magíster en Sociología, especialista en estudios de la diáspora, especialista en Estudios Latinos, Latinoamericanos y del Caribe de la University of Massachusetts Amherst. Socióloga de la Universidad del Valle (Colombia). Profesora del Departamento de Estudios Sociales y directora del centro de Estudios Afrodiaspóricos de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi (Colombia). Sus publicaciones más recientes son "Cuerpos y territorios vaciados. ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia?" y "Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo Negro en Colombia" en coautoría con Katherine Arboleda.

LUIS RAMÍREZ VIDAL
Egresado en Ciencias Antropológicas por la Universidad AUM, plantel Iztapalapa (México). Especialista y estudioso de las contribuciones africanas a la culinaria del continente americano, especialmente Colombia y México. Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia. Sus temas de interés son los estudios de intelectuales negros y negras en Colombia y América latina. Autor de diversos artículos en revistas especializadas y capítulos de libros.

De igual forma ha desarrollado su campo de estudio en el tema de la comida y la cultura, en el que cuenta con amplio reconocimiento nacional e internacional. Finalmente, viene explorando la noción de colonialidad del gusto y sus efectos en la vida cotidiana.

LUIS ERNESTO VALENCIA ANGULO
Candidato a Doctor en Filosofía, Magíster en Filosofía y Licenciado en Historia de la Universidad del Valle (Colombia). Actualmente, es profesor y miembro del Centro de Ética y el Centro de Estudios Afrodiaspóricos de la Universidad Icesi (Colombia). A lo largo de su carrera profesoral e investigativa ha estado vinculado con la Universidad del Valle, la Universidad Javeriana de Cali y la Universidad del Pacífico. Sus reflexiones y trabajos de investigación han girado en torno a la diversidad cultural y el análisis de la realidad de la población afrodescendiente. Entre sus trabajos se destaca el libro *La invención del "negro" y del "afro"* (en prensa) y el artículo "Ambigüedades en dos décadas de paradigma multiculturalista. Algunos elementos de la historia inmediata de los afrocolombianos".

LUZ MARINA AGUDELO HENAO
Estudiante de Antropología de la Universidad de Antioquia (Colombia), asistente editorial del Boletín de Antropología de la misma universidad. Su artículo titulado "Extensiones y resistencias de la esclavitud: roles propios de las mujeres negras esclavizadas en la colonia neogranadina" fue publicado —en coautoría con Daniela Cardona Londoño— en Kogoró y La Múcura, revistas de estudiantes de Antropología de la Universidad de Antioquia (Colombia) y la Universidad Nacional de Colombia, respectivamente.

LINA MARCELA MOSQUERA LEMUS
Estudiante de Sociología de la Universidad Icesi (Colombia), asistente de investigación del Centro de Estudios Afrodiaspóricos de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la misma universidad. Sus publicaciones más recientes son "Retando la esclavitud: los casos de Catalina, Marta Ramírez, María Gertrudis de León, Andrea y Lucía Viana" en coautoría con Aurora Vergara Figueroa, Katherine Arboleda y Edna Gonzáles Barona; y la reseña del libro *Afrocubanas: historia, pensamiento y prácticas culturales* de Daisy Rubiera Castillo e Inés María Martiatu.

SNEIDER ROJAS MORA
Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia con estudios de maestría en Historia de la misma universidad. Maestro en Estudios Latinoamericanos y doctor en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la Universidad de Antioquia (Colombia), institución en la que se ha desempeñado como investigador, docente y actualmente editor del Boletín de Antropología. Como investigador se interesa por el estudio de los procesos de complejización social, tema al que se ha acercado a partir de la historia, la arqueología y la antropología. Su área de interés particular ha sido la etnobotánica de diferentes comunidades del departamento de Antioquia y Urabá.

En esta antología se busca contribuir al debido reconocimiento de aquellos textos de autoras y autores afrocolombianos que en los últimos 50 años (1965-2015) han sido invisibilizados por la investigación y la producción académica tradicionales de las ciencias sociales y las humanidades. Una tradición que, en consonancia con el lastre de la esclavitud, durante gran parte del siglo XX, desde la academia continuó desconociendo a la población afrocolombiana, ignorando sistemáticamente sus condiciones materiales de existencia y sus contribuciones a la historia cultural, política, económica, social e intelectual del país.

Los autores y autoras seleccionados han escrito sobre la magia liberadora del tambor, la belleza de la danza, los encantadores y variados paisajes de sus territorios ancestrales, la tradición oral, el poder crítico del arte en las décimas y la pintura. Todas estas temáticas muestran la agudeza de unos seres humanos que con gran maestría han sabido apropiarse de los espacios académicos para demostrar que pueden hablar con voz propia acerca de su realidad y de otros temas. Con esta antología, esperamos que sus textos sean integrados a los currículos de las Ciencias Sociales y Humanas.

De la Introducción

Patrocinado por

Asdi

Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional

Rogerio **Velásquez**
Alfonso **Múnera Cadavid**
Claudia **Mosquera Rosero-Labbé**
Santiago **Arboleda Quiñónez**
José **Caicedo Ortiz**
Zulia **Mena García**
Sergio **Mosquera**
Amir **Smith Córdoba**
Mary **Grueso Romero**
Alfonso **Cassiani Herrera**
Teodora **Hurtado Saa**
Daniel **Garcés Aragón**
Manuel **Zapata Olivella**
Betty Ruth **Lozano**
Bibiana **Peñaranda**
Arnoldo **Palacios Mosquera**
Alfredo **Vanín**
Jairo **Archbold Núñez**
Gilma **Mosquera Torres**
Libia **Grueso Castelblanco**
Mara **Viveros Vigoya**
Vicenta **Moreno Hurtado**
Debaye **Mornan**

ISBN 978-987-722-254-8

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLACSO
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais