

Contextos históricos y culturales

Raizales

Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina

DILIA ROBINSON DAVIS

Socióloga

Presidenta de la Organización de la comunidad raizal
con residencia fuera del Archipiélago, ORFA

JULIANA BOTERO MEJÍA

Antropóloga

Grupo de Estudios Afrocolombianos
Universidad Nacional de Colombia

El Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, declarado por la Unesco en el año 2000 como Reserva de Biosfera, tiene una localización geopolítica estratégica, en el sector suroccidental del Mar Caribe: está a 480 kilómetros de la costa continental colombiana, a 400 kilómetros de Jamaica y a 180 kilómetros de las costas de Nicaragua (Parsons, 1985: 13; Ratter, 2001: 54; Vollmer, 1997: 16). A pesar de ser la división político-administrativa más pequeña de Colombia, su posición geográfica le representa al país más de 250.000 km² de aguas territoriales, de los cuales sólo unos 70 km² corresponden a la porción emergida y terrestre conformada por las tres islas mayores, San Andrés, Providencia y Santa Catalina; por los cayos Grunt, Johnny, Rose, Easycay, Roncador, Quitasueño, Serrana, Serranilla, Brothers, Rocky, Crac, Santander; por los islotes Bolívar, Albuquerque, Cotton y Haynes, y por los bancos Alicia y Bajo Nuevo (Márquez y Pérez, 1992). De ese conjunto, sólo las islas mayores están habitadas permanentemente, mientras que los cayos Albuquerque, Bolívar, Roncador y Serrana sirven como base para pescadores e infantes de marina de la Armada Nacional que realizan patrullaje del territorio marítimo colombiano, en lo que el Estado entiende como un ejercicio de soberanía.

Colonización puritana

No hay una certeza histórica sobre el descubrimiento de las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, pero sí hay indicios de que fue a principios del siglo XVI por españoles. El Archipiélago se encontraba deshabitado y así permaneció hasta el siglo XVII, aunque eran frecuentemente visitado por los indios misquitos de las actuales costas de Panamá, Costa Rica y Nicaragua, que realizaban faenas de pesca y recolección por cortos periodos, para luego regresar a sus territorios. Así mismo, las islas servían de refugio a marineros, piratas y contrabandistas que deambulaban por el

Caribe (Gallardo, 1986: 159; Parsons, 1985: 23–25 Vollmer, 1997: 26 y 27).

En 1627 se produjo el primer asentamiento permanente en la isla de San Andrés por parte de colonizadores ingleses, pero un par de años más tarde fue abandonada para concentrar operaciones en Providencia, favorecida por la riqueza del suelo, las abundantes reservas de agua dulce y una escarpada geografía que facilitaba su defensa. Los primeros pobladores de Providencia fueron puritanos ingleses que llegaron en 1629 provenientes de las Islas Bermudas, a bordo de un barco comandado por los capitanes Elfrigth y Cammock, cuya misión era buscar nuevos horizontes para el cultivo de algodón y tabaco dada la baja producción en Bermudas. Fueron seguidos por otros colonos provenientes de las islas de Barbados, St. Kitts y Tortuga, y en mayo de 1631 arribó el primer grupo directamente desde Inglaterra a bordo del *Seaflower*. A estos inmigrantes los sucedieron otros (Parsons, 1985: 25–32; Ratter, 2001: 58–61; Sandner, 2003: 101–102; Vollmer, 1997: 30–31).

Los grupos de colonos formaban parte de un amplio programa de empresas impulsadas por el partido puritano inglés, que promovía la migración y la colonización de territorios americanos. La financiación para la colonización de estas islas corrió por cuenta de *the Company of Adventurers of the City of Westminster for the Plantation of the Islands of Providence or Catalina, Henrietta or Andrea and the adjacent islands lying upon the coast of America* (Parsons, 1985: 28; Sandner, 2003: 101; Vollmer, 1997: 31). Su propósito era crear una nueva sociedad de base religiosa dedicada a la producción agrícola, especialmente al cultivo de tabaco, caña de azúcar, índigo y algodón, según las normas del modelo puritano de gobierno (Vollmer, 1997: 31).

En un principio, la sociedad fue organizada de acuerdo con el esquema de productores libres, basado en una economía igualitaria de pequeñas propiedades. Con el tiempo, ese modelo fue reemplazado por una sociedad de derechos desiguales soportada en la mano de obra esclavizada, que tomó como referente el éxito económico alcanzado en otras islas del Caribe (Clemente, 1989b). Los primeros cautivos fueron llevados a Providencia en el año de 1633 desde isla Tortuga; trabajarían en la explotación de madera de tinte. A partir de entonces su número creció de forma constante, pero sus condiciones de vida y trabajo fueron inhumanas, lo que generó la fuga de muchos esclavizados y varias revueltas, en 1638, 1799 y 1841; ésta última, denominada *Cocoplum Bay Revolt*, fue la más importante (Parsons, 1985: 33, 52–53, 90).

Durante todos esos años la Compañía de Westminster hizo una enorme inversión económica en las islas, pero financieramente la aventura fue un gran fracaso, entre otras causas, por su lejanía de otras colonias británicas en el Caribe. Fue así que la isla de Providencia se convirtió en un gran refugio para

piratas ingleses y holandeses que asaltaban las naves españolas cargadas con los tesoros producto del saqueo y explotación de las riquezas americanas. España sintió amenazada su seguridad, su control sobre las rutas marítimas y el dominio de sus colonias americanas, por eso, en 1641, luego de dos intentos previos en 1635 y 1640, los españoles, bajo las órdenes del capitán Francisco Díaz Pimienta, lograron desalojar a los colonos ingleses y sus esclavizados de Providencia (Parsons, 1985: 32–35; Ratter, 2001: 63).

De 1640 a 1670 se dio un constante forcejeo entre España e Inglaterra que se expresó en una serie de tomas y reconquistas del territorio insular y *en la disputa entre la religión católica y la protestante, entre el idioma inglés y el español y entre los grupos blancos y los negros* (Friedemann 1989b: 140). Finalmente las islas fueron abandonadas por ambas coronas durante cerca de cien años, periodo en el que se pierde el hilo de la historia.

Segunda ola colonizadora

A partir de 1730 se inició una nueva oleada de colonización en las islas San Andrés y Providencia desde el Caribe angloparlante, Escocia, Irlanda y la Costa de Oro en el África Occidental (hoy Ghana), con personas más interesadas en cortar madera para hacer embarcaciones y en la agricultura, que en la guerra o en la piratería (Parsons, 1985: 47–48; Vollmer, 1997: 46). Sin embargo, apenas en las últimas décadas del siglo XVIII surgiría un asentamiento permanente y duradero en el Archipiélago, del cual desciende la actual comunidad raizal.

En 1786 España e Inglaterra pusieron fin a los conflictos territoriales en el mar Caribe y suscribieron el Tratado de Versalles, contrato mediante el cual las islas y la Costa de la Mosquitia pasaron de manera definitiva a manos españolas. Los ingleses debían desalojar las islas, pero en 1795 la Corona española accedió a su petición de permanecer en ellas a cambio de jurar lealtad y fidelidad a España, y de someterse a su estructura jurídica, sin que esto llevara a una colonización de las islas por parte de los peninsulares. En 1803 el rey Carlos IV de España transfirió las islas de la Capitanía de Guatemala al Virreinato de la Nueva Granada mediante Cédula Real y, en 1822, tras la capitulación de España en la guerra de independencia, llegaron funcionarios grancolombianos para procurar la adhesión de los isleños a la Constitución de Cúcuta.

Aunque la tradición oral dice que la adhesión fue voluntaria, el líder raizal Juvencio Gallardo afirma que él no sabe *si la adhesión fue libre, o si los visitantes llegaron armados* (Gallardo, 1986: 159) pero a partir de ese momento y por cerca de cien años, aunque de forma esporádica desde Bogotá llegaron representantes, las islas y la Costa de la Mosquitia fueron prácticamente abandonadas por el gobierno. Ese hecho permitió gozar de una independencia que llevó a los isleños a continuar con el desarrollo de su propio sistema de vida que

privilegiaba, entre otras cosas, el *creole* como lengua materna (lengua oral de base Akán y lexicalizada en inglés), el inglés como lengua de la iglesia y de la escuela, la religión protestante y el conjunto de creencias y prácticas religiosas de origen africano denominadas *obeah*. Del mismo modo, disfrutaron de una inigualable prosperidad económica y mantuvieron una intensa relación comercial, familiar y migratoria con Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Belice, Jamaica, las Islas Caimán, Estados Unidos y la costa Caribe colombiana (Gallardo, 1986: 159; Parsons, 1985: 48–63, 89–96; Ratter, 2001: 70–73; Sandner, 2003: 328–330).

El abandono del sistema esclavista fue producto de un proceso gradual en el Caribe, que se inició en 1807 cuando Inglaterra prohibió la trata y continuó en 1834 con la abolición de la esclavitud en todo el Caribe angloparlante. El reverendo providenciano Phillip Beekman Livingston, residente en Estados Unidos, regresó a la isla en 1834, comisionado por sus padres, para liberar a sus esclavos y repartir parte de las tierras de la familia entre ellos (Forbes, 2003: 107–108; Sandner, 2003: 330–331; Vollmer, 1997: 57–58). Livingston además fundó en 1847 la Primera Iglesia Bautista en el sector de La Loma, en la isla de San Andrés, y organizó alrededor de ella un sistema educativo encaminado a enseñar a sus antiguos esclavizados nociones de aritmética, lectura y escritura en inglés. Una vez cumplida esta primera labor alfabetizadora, más tarde generalizada para todos los ex cautivos, el reverendo inició la enseñanza de la Biblia e hizo de la escuela el núcleo formativo de la iglesia (Clemente, 1989a: 182–185). Sin embargo, y aunque *a través de la lectoescritura y la religión cristiana todo el mundo parecía ser igual* (Forbes, 2003: 108), el binomio color–clase, amo–esclavizado mantuvo las relaciones de carácter discriminatorio (Robinson, 2002).

Despertar del interés nacional por las islas

La cultura bautista desarrollada a lo largo del siglo XIX y las relaciones con el Caribe anglófono cimentaron la vida de los isleños hasta comienzos del siglo XX cuando el Estado colombiano, en su afán de homogenizar, como se observa en la Constitución de 1886 y siguiendo una política centralista que llevara a un control total de la población y de su territorio, quiso construir una unidad nacional sobre la base de la semejanza. Este proceso, conocido como la *colombianización de las islas se convirtió en la práctica en sinónimo de asimilación, colonización cultural, reducción de las diferencias, [e] implantación de un modelo cultural [continental] que muchos comenzaron a sentir como imposición* (Clemente, 1991: 130–131). Esta devastación cultural dirigida (Ratter, 2001: 116) se llevó a cabo mediante la educación impartida por órdenes religiosas encomendadas por el gobierno central para civilizar, catolizar e hispanizar las islas, aunque se pasara por encima de la iglesia bautista, del

sistema escolar en inglés implementado en el siglo XIX y de los valores sociales y culturales de los isleños.

Los estudiantes que asistieron a las escuelas del Estado, las cuales eran gratuitas a diferencia de las escuelas privadas bautistas, tuvieron que bautizarse en la religión católica, expresarse en lugares públicos únicamente en español porque el *creole* estaba prohibido y fueron obligados a asistir a misa y a estudiar exclusivamente en español con graves consecuencias para el aprendizaje (Clemente, 1989a: 195–207; Clemente, 1991; Forbes, 2003: 108–109, 113; Forbes, 2005: 82–85; Friedemann, 1989b: 144; Ratter, 2001: 116–117). Paralelamente, el Estado impulsó un sistema de becas para que las niñas, niños y jóvenes isleños estudiaran en internados en distintas ciudades de Colombia continental, lo que fomentó el desarraigo y facilitó el proceso de asimilación cultural, porque, ante todo, la escuela *impuso los conocimientos y las concepciones disciplinarias, morales [y sociales] propias del sistema escolar nacional. Así, el estudiante iba paulatinamente asimilando los principios fundamentales para la integración al país* (Pedraza Gómez, 1986: 135).

Por otra parte, para acceder a un trabajo público en las islas o disfrutar de los beneficios oficiales, era imprescindible hablar español y convertirse a la fe católica, pero la resistencia por parte de los isleños fue inmediata y originó la figura del *job catholic* o católico por conveniencia. *Tales católicos hablaban y pensaban como protestantes y participaban en los cultos de la iglesia bautista y además practicaban la lectura de la Biblia y sus enseñanzas y creencias* (Friedemann, 1989b: 146).

Aunque desde 1912 y desde Bogotá, con la ayuda de misioneras católicas, el gobierno había dirigido la aculturación de las islas, ese fenómeno se volvió definitivo y devastador en 1953. El 14 de noviembre de ese año llegó a San Andrés el general Gustavo Rojas Pinilla—primer presidente colombiano en visitar las islas— y dividió su historia en dos, pues declaró Puerto Libre al territorio y ordenó la construcción del aeropuerto, actos con los que dejó en claro que *el desarrollo económico de San Andrés sería un deseo del país* (Ratter 2001: 113). El Puerto Libre buscaba incorporar las islas al territorio nacional y fortalecer su desarrollo económico por medio del fomento de la industria turística y de la liberación de los impuestos. Desde ese momento la vida de los isleños, que hasta entonces parecía suspendida en el tiempo, tomó otro rumbo. Una verdadera dictadura fue instaurada. Muchas familias fueron desalojadas de sus propiedades para dar paso a nuevas construcciones. El cementerio público fue convertido en un parque y los cementerios familiares fueron clausurados para construir sobre ellos el primer hotel, entre muchos otros cambios que no han sido olvidados (Robinson, 2002).

A partir de la creación del Puerto Libre, las islas dejaron de ser consideradas como partes alejadas del territorio colombia-

no; su población dejó de ser propia y su desarrollo económico, histórico y cultural, enlazado al Caribe anglófono, tuvo serias transformaciones, gracias al fuerte movimiento migratorio impulsado por el gobierno. Esta nueva situación generó una visión de la isla como un paraíso para comerciantes, turistas y compradores, al igual que para caciques políticos en búsqueda de votos, especuladores y mano de obra barata. Además de los colombianos que llegaron a la isla desde todas las regiones del país, especialmente de los departamentos de la costa Caribe colombiana y Antioquia, hubo una fuerte migración de sirio-libaneses y judíos atraídos por el auge comercial (Gallardo, 1986: 160; Ratter, 2001: 119-124; Vollmer, 1997: 70-72).

El movimiento migratorio, la introducción de medios de comunicación en español, el Puerto Libre, el sistema educativo continental y, décadas más tarde, la llegada del narcotráfico, originaron en la isla una gran cantidad de procesos que aún hoy en día subsisten, como la superpoblación. De ahí que San Andrés sea *el espacio geográfico más denso e intensamente poblado del Caribe y muy posiblemente del mundo* (Forbes, 2005: 69).

Esas circunstancias también desencadenaron, entre otros, un fuerte conflicto interétnico y sociocultural; la urbanización desmedida y a veces ilegal del territorio; el deterioro de los ecosistemas marítimos y terrestres; la contaminación de las reservas de agua dulce, y la militarización de la isla. Todo ello, más la ausencia total de planificación urbana, desencadenaron graves problemas de desempleo, salud, educación, alimentación y vivienda. Así mismo, dieron pie a la imposición cultural y al desplazamiento, arrinconamiento y discriminación de los isleños en todos los espacios socioeconómicos, políticos, territoriales y culturales. Este proceso pudo ser más grave, pero lo frenó la fuerte resistencia opuesta, durante muchos años, por los isleños.

Mientras todo esto ocurría, entre los colombianos del continente tomaba fuerza la imagen de la isla de San Andrés como un lugar paradisíaco con sus playas de arena blanca y el mar de los siete colores, óptimo para el turismo, el comercio y la cultura de las 4 “S”: *sun, sand, sea and sex* (sol, arena, mar y sexo) (Forbes, 2005: 70-71, 81-85, 89-91; Gallardo, 1986: 160-164; Parsons, 1985: 121-151; Robinson, 2002; Sandner, 2003: 333-339; Vollmer 1997: 70-91).

Constitución Política de Colombia de 1991

Con la Constitución Nacional de 1991, se rescató la diversidad étnica y cultural de la Nación, lo que representó un gran avance para el Archipiélago, cuyo grupo étnico, que desde la década de 1980 se autodenominó raizal, fue reconocido jurídica y legalmente:

El raizal es aquel nacido en la isla [dice el sacerdote católico y líder comunitario Marcelino Hudgson]. Son aquellas personas reconocidas como nativas, y criadas en la

isla [...] Tenemos una historia, un legado cultural formado por el componente inglés y español y sobre todo por el africano [...] Tenemos una riqueza cultural que se expresa en nuestro idioma [...] el creole, en la practicidad de vivir [...] Estas condiciones nos hacen un grupo diferente a todo el conglomerado colombiano (citado por Robinson, 2005: 219).

El ciudadano común no establece la diferencia entre los términos raizal e isleño, pues lo uno y lo otro equivale a ser diferente del resto de “continentales”. Se decía que los isleños eran las personas de etnia anglo-afrocaribeña, asentadas en el Archipiélago con lengua, cultura, historia y ancestros propios, pero luego de la creación del Puerto Libre, cualquier persona nacida en las islas era llamada isleña. Por este motivo, los movimientos políticos acuñaron el término raizal, el cual hace referencia a una reivindicación cultural, al respeto por la diferencia y al reconocimiento de una identidad propia *obtenida como resultante de mezclas de culturas, de sufrimientos, alegrías, nostalgias y estrategias de supervivencia (invención de signos, dialectos, cantos, etc.) en una obligada interacción entre amos y esclavizados, dominantes y dominados que tuvo como escenario el Archipiélago*” (Robinson, 2005: 221).

El artículo 310 de la Constitución declaró para las islas un régimen especial que le otorgó a su población autonomía política, administrativa y fiscal, reglamentó el control del ejercicio de la circulación y la residencia en las islas, la regulación del uso del suelo y de la enajenación de bienes inmuebles, con el fin de proteger la identidad cultural de la comunidad raizal y preservar el ambiente y los recursos naturales de las islas (República de Colombia, 1994: 118).

La Ley 47 de 1993, por su parte, estaba encaminada a fortalecer y preservar la identidad cultural de la comunidad raizal, por eso el inglés es ahora aceptado como lengua oficial de las islas y la enseñanza bilingüe inglés-español (dejando el *creole* por fuera del aula) es obligatoria en todos los estamentos educativos (Vollmer, 1997: 107-108).

Lastimosamente estos significativos avances han sido en su mayoría palabras en el papel, por eso la comunidad raizal ha intensificado sus manifestaciones de inconformidad y protesta. Insiste en ser reconocida y respetada según su idiosincrasia, prácticas, usos y costumbres. Clama por asumir total control de su propio territorio y de su propio desarrollo por obtener la plena participación en las decisiones políticas, económicas, sociales, culturales y ambientales que incidan en el Archipiélago y que en el último siglo le han sido negadas. No se resigna a la homogenización que marcó por muchos años las líneas de la política colombiana y que aún persiste a pesar de los preceptos consagrados en la Constitución, que reconoció la diversidad y estableció derechos para los grupos étnicos.

Palenqueros de San Basilio

Bolívar²³

ALFONSO CASSIANI HERRERA

Palenquero. Historiador
 Coordinador Diplomado sobre Diáspora Africana,
 Universidad de Cartagena

El patrimonio intangible del espacio cultural Palenque de San Basilio comprende múltiples esferas de la vida social, lingüística y simbólica de los palenqueros. La creación y desarrollo de este patrimonio es el resultado de procesos histórico-culturales asociados a la herencia africana de los cimarrones que constituyeron una comunidad desde los albores del período colonial, así como a la permanencia y continuidad de esta comunidad palenquera durante cientos de años hasta el presente.

A finales de 1599 vecinos de la provincia de Cartagena de Indias, en carta enviada a su majestad el rey de España, se quejaban de las arbitrariedades que estaba cometiendo un negro esclavizado que permanentemente incitaba a los demás a la fuga, situación que dejaba entrever que las condiciones para una insurrección más o menos generalizada eran excepcionales.

En ese mismo año, un africano llamado Benkos Bioho, o Domingo Bioho —que se había autoproclamado rey del arcabuco—, por sus constantes actitudes de rebeldía y en castigo, había sido destinado a labores de boga; para él, esa era una buena oportunidad para escapar y después de tres intentos logró internarse en la ciénaga de Matuna, a las afueras de la provincia de Cartagena de Indias, en compañía de otros trece esclavizados.

Benkos y los demás cimarrones, casi tres centurias antes que los haitianos, se dedicaron a gestar hordas de rebeldía y libertad que encontrarían eco a lo largo y ancho del Nuevo Mundo. Es así como el 16 de noviembre de 1602, el Gobernador de Cartagena, Hieronimo de Suazo y Casasola dio *aviso*

a su majestad de los danos que habían comenzado a hacer, con muertes y robos (citado por Arrazola, 1967: 32), para justificar las inversiones en escuadras, capitanes y arcabuceros que en gran número comenzarían a perseguir cimarrones, en nombre del rey y de la cristiandad. Sin embargo de Suazo y Casasola, en misiva dirigida al monarca, fechada el 25 de enero de 1604, afirma que pese a *haber desbaratado y muerto la mayor parte de los negros cimarrones que se habían levantado en estos montes y ciénagas y como la tierra es tan montuosa y áspera y ellos gente criada en ellos* (los montes) *no fue posible por ninguna vía humana poderlos acabar de destruir* (Ibid: 37).

La posición estratégica de los Montes de María, cuyo interior se comunicaba por agua dulce con el mar, permitía una fácil movilidad para los cimarrones: la entrada de mercancías a la ciudad, la salida de metales preciosos, el tráfico de esclavos, los correos. Todo lo que entraba a las colonias tenía que pasar por este territorio, pues el río Magdalena era la principal vía de comunicación y, por momentos, los cimarrones dominaban la zona (Peredo, 1971–1972; Ybot, 1952; Montenegro, 1974).

Los palenques, y en especial los de Sierra de María, no eran simples unidades o sitios aislados; eran una estructura en construcción que involucraba un proyecto mucho más ambicioso e integral y que, si asumimos los términos del gobernador don Hieronimo, tendríamos que hablar *de la república que iban formando* (Arrazola, 1967: 37), conectados desde el Río de la Hacha hasta Zaragoza, donde incluso llegaron a cobrar tributos a los terratenientes vecinos a sus dominios o jurisdicción. Luego de cada refriega, los que escapaban vivos o heridos se volvían a juntar y, en el peor de los casos, se unían a otro palenque como parte de la resistencia con la cual estaban comprometidos, cuando no creaban uno nuevo.

Ante tales evidencias y la imposibilidad de reducir al palenque de la Sierra de María, el gobernador De Suazo y Casasola, en 1605, se vio forzado a capitular con Benkos Bioho y acordó garantizar la paz entre las partes, por espacio de un año. Mientras, en los territorios del Palenque de la Matuna, se *inició un sistema informal de tributo, por el cual las estancias vecinas debían hacer [regalos] al palenque para mantenerse así a salvo de los ataques* (Friedemann y Patiño, 1983: 37). Esta situación se sostuvo hasta el 16 de marzo de 1621, cuando Benkos Bioho murió a manos del gobernador de Cartagena, don García Girón, quien determinó que fuera ahorcado, después de haber sido capturado la noche del 15 en la ciudad de Cartagena.

El reinado del soberbio Benkos Bioho, que duró más de veinte años, dejó un legado de resistencia y lucha, materializado en la construcción y fortalecimiento de un palenque que había ganado tal preponderancia que *los cimarrones se atrevían a venir a la ciudad, y lo que es más, lo hacían armados, en uso de un fuero especial que ellos mismos se dieron, porque, como se sabe,*

23 Este artículo retoma apartes del documento de candidatura de patrimonio inmaterial de la humanidad Palenque de San Basilio, obra maestra del patrimonio intangible de la humanidad realizada por varias entidades asociadas: Consejo Comunitario Kankamaná de Palenque de San Basilio, Corporación Festival de tambores y expresiones culturales de Palenque de San Basilio, Institución educativa técnica agropecuaria Benkos Bioho, con la supervisión del Ministerio de Cultura y del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, publicado en octubre de 2004. Se complementa con el resultado de investigaciones previas realizadas por el autor.

estaba prohibido tanto por las leyes del Reyno de Indias como por las ordenanzas del Cabildo, Justicia y Regimiento de Cartagena, que ningún negro pudiera ir armado, ni siquiera so pretexto de acompañar a su amo. Si pues Benkos Biho y sus alateres entraban a la ciudad como por su casa, armados de todas las armas, había un reconocimiento inconfeso pero efectivo (Ibid., 39).

Ahora bien, no es posible considerar la muerte de Benkos como un fracaso; de hecho la existencia misma del palenque, que posteriormente tomaría el nombre de San Basilio, da cuenta del éxito de las luchas de los cimarrones y palenqueros, como herederos del legado de Benkos, y, mejor aún, del mismo consentimiento del gobernador García Girón, posterior a la muerte de Benkos, para que *podiesen poblarse, en un lugar próximo una legua de la ciudad, sin que ello implicase que estos abandonaran su estado de insurgencia* (Ibidem).

Las circunstancias se dieron a tal punto que durante los años siguientes el accionar de los cimarrones y palenqueros se intensificó, no sólo en la provincia de Cartagena sino el conjunto de la región, es decir, en el territorio las provincias de Cartagena y Santa Marta, de manera que los palenques del río Magdalena, entre 1631 y 1634, se constituyeron en el dolor de cabeza del régimen colonial.

Ese fenómeno perduraría a lo largo del la segunda mitad del siglo XVI, periodo que se caracterizó por el aumento de cimarrones y de palenques y por el fracaso de los esfuerzos por reducirlos. Esos acontecimientos denotan la impotencia de instituciones coloniales para destruir a los insurgentes, al punto que algunos gobernadores, como don Luis Fernández de Córdoba (1642 - 1646) y don Pedro Zapata (1646 - 1651), entre otros, se dedicaron básicamente a informar a su majestad lo sucedido con cimarrones y palenques.

En 1688, en carta enviada al rey, el gobernador, sargento general de batalla don Martín de Cevallos y la Cerda, da cuenta de la fracasada guerra contra los cimarrones. Eran tan aguerridos que en ese mismo año fue necesario expedir una real cédula en la que se ordenaba, entre otras, continuar persiguiéndolos hasta acabar con ellos y, si la expedición resultaba, los esclavizados que no tenían dueño se podían vender en favor de los propios de la ciudad. Al mismo tiempo se exhortaba a castigar severamente a los caudillos de dichos palenques, sin que con ello se pudiese garantizar la reducción de los mismos.

Ante la imposibilidad de reducir por la fuera, se fue abriendo el camino del diálogo para su pacificación. En esa perspectiva se expidió la real cédula de 1691, cuya génesis se remontó a la acción del padre Baltasar, quien, en su calidad de cura doctrinero, en el año 1680 había pasado a tomar posesión de los territorios a él confiados y marchó desde *el paso del Rege y al sitio de Teton, corriendo a tacaloe por la falda de la Sierra de María y bajando luego por el río de la Magdalena a Malambito, Sierra de Luruaco, Arroyo de Caiman y isla de*

Barú, cuyos habitantes vivían sin gobierno político ni eclesiástico, mezclándose negros fugitivos con negros indios y zambos. En el año 1682, Baltasar tropezó con una gran población y, al saber por los naturales que lo acompañaban, que era un conglomerado de negros sublevados no entró en ella. Al poco tiempo, Domingo Criollo, jefe del lugar, lo mandó a buscar para que se encargase de administrarle los sacramentos y le explicó que tenía bajo su obediencia a seiscientos hombres, gobernados, a su turno, por cuatro jefes, cada uno en representación de la nación a la que pertenecía.

La actitud de Criollo es una muestra de la capacidad de negociación lograda por los cimarrones, lo que condujo a que se replantea la cédula real del 3 de mayo de 1688 y se expidiera la del 23 de agosto de 1691, dada por Carlos III, en la cual se solicita que “en las reducciones [de los negros fuxitivos que se hallan fortificados en los palenques de la Sierra de María] se excuse el uso de la fuerza de armas y se use de los medios de mayor blandura” (citado por Vásquez, 1993: 14), y se le ordena al gobernador que “recoja dicha provincia [cédula de 1688] que no use de ella aplicándose con todo cuidado y suavidad” (Ibidem).

Sin embargo, el gran merito de la cédula real de 1691 radica en que su majestad *se sirve remitir y perdonar los delitos cometidos por los negros alzados que se hallan en el Palenque de la Sierra de María a orden de Domingo Criollo y mandar que se poblasen juntos o separados*, y, al reconocer que *siendo innegable que sin el presupuesto infalible de su libertad general y absoluta no vendrían a reducirse*, manda a *solicitar con los dueños de estos esclavos fuxitivos, renuncien a los derechos que les competen.* Ese acto constituye un reconocimiento de la libertad de las y los palenqueros de la Sierra de María, pese a lo cual, en el cabildo de Cartagena, donde surgieron distintas opiniones en torno al particular, se impuso una solución de fuerza que dio inicio a una serie de expediciones como la de Martín de Ceballos.

Prosiguió entonces una campaña militar que condujo al desplazamiento constante de los palenques, quienes lograron enfrentar al ejército de la provincia y finalmente concretar una solución basada en acuerdos, materializada en 1713, cuando se dio curso a lo propuesto en la real cédula de 1691, que se pactó con la corona gracias a la intermediación de fray Antonio María Cassiani, obispo de Cartagena, perteneciente a la orden de San Basilio de España (Arrazola, 1967). En ese convenio se reconoce la libertad de los palenqueros de la Sierra de María, cuyo asentamiento recibe el nombre de San Basilio de Palenque y que, dada su vocación libertaria de búsqueda de paz, se constituye en baluarte no sólo de la comunidad palenquera sino del conjunto de los afrodescendientes.

Vale anotar que también a partir de ese momento la comunidad del palenque inicia el proceso de consolidación de prácticas, saberes y conocimientos, cuyo fondo era la raíz

africana y la serie de elementos adquiridos durante el periodo de esclavización y cimarronismo. Así los palenqueros dan respuesta y solución a toda serie de necesidades, lo que a su vez posibilita la emergencia de toda una amplia y rica gama de formas, conceptos y procederes. Con el correr del tiempo, todo ello se perfiló como costumbres y tradiciones, apropiadas por el grupo con mucho orgullo.

Es menester señalar que la comunidad palenquera conservó una serie de conductas ancestrales, tales como la lengua, la organización social, los ritos y las prácticas de despedida de la vida, entre otros; por ello, ese conglomerado constituye uno de los principales pilares en el proceso de fortalecer la identidad étnica, histórica y cultural de las comunidades afrodescendientes.

La lengua

La lengua palenquera no es una variedad geográfica del español, sino una lengua independiente, con una estructura fonológica, morfológica y sintáctica propia.

Las lenguas criollas, empleadas como medio de comunicación por descendientes de africanos esclavizados, surgen en el Caribe (haitiano, criollo francés de Luisiana, papiamento, sanandresano, palenquero y otros) y en el África occidental (santomense, principense, annobonés, entre otras). En la actualidad la lengua palenquera es la única criolla de base léxica española, producto de la diáspora africana en el mundo.

En su proceso de formación, el palenquero recibió aportes de diferentes fuentes lingüísticas. Entre ellos se destacan los de lenguas romances (español y portugués) y del grupo lingüístico Bantú (del Castillo, 1984; Granda, 1978 y 1989; Patiño, 2000; Schwegler; 2002). Así mismo han identificado palabras de las lenguas kikongo y kimbundu.

Hablar de lengua palenquera no es circunscribirse únicamente a los aspectos gramaticales y estructurales que la constituyen; es pensar en un conjunto de elementos solidarios y significativos que recogen maneras de ser, sentir e interpretar las realidades propias de una comunidad que aún mantiene sus legados ancestrales. Ese patrimonio se evidencia en las dinámicas de uso de los hablantes y en la gran gama de prácticas tradicionales que perviven. En este sentido la lengua se constituye en una construcción cultural altamente arraigada que posibilita el establecimiento de imaginarios y cosmovisiones.

La tradición oral palenquera está estrechamente ligada a la lengua. Existen múltiples relatos propios de Palenque que encuentran en la lengua su modalidad privilegiada de existencia; haciendo referencia, incluso, a sitios y personajes que se remontan a la memoria africana que denota los vínculos que luego de cuatro siglos aún se evidencian entre los pueblos afrocolombianos y las etnonaciones africanas cuyos miembros fueron forzados hacia la trata transatlántica.

Organización social

La organización social en Palenque de San Basilio comprende la existencia de redes familiares extensas, así como la presencia de los *kuagro* (grupos de edad) y otras formas organizativas como las *juntas*.

Las redes familiares incluyen los parientes consanguíneos y los afines; los primeros se consideran más cercanos y sobre ellos el sistema de deberes y derechos se define más claramente. El sistema de parentesco reconoce la descendencia tanto por parte del padre como de la madre.

En Palenque es común que un hombre tenga al mismo tiempo, además de su mujer (con quien puede estar o no casado por la iglesia), una o dos *queridas* con las cuales puede tener hijos. Aunque las mujeres saben de la presencia de las otras y de la existencia de otros hijos de su esposo o compañero, ellas viven en casas separadas y, a veces, en diferentes lugares (mientras que la esposa vive en Palenque, una querida puede estar en el mismo poblado, en Cartagena o en un pueblo cercano como Malagana). No sobra anotar que algunos hombres nunca establecen relaciones simultáneas.

La forma organizativa más característica y relevante de la estructura social palenquera es el *kuagro* (Friedemann, 1987; Bauza-Vargas, 1997). La genealogía de la presencia de estos grupos en San Basilio de Palenque puede remontarse al legado africano de los esclavizados y, sobre todo, a las formas organizativas que permitieron materializar la estrategia de defensa de la comunidad cimarrona. Desde entonces han hecho parte de la estructura social de la comunidad palenquera y se constituye en el espacio de socialización de los individuos más allá de la familia.

Los *kuagros* son grupos de edad que se constituyen desde la infancia y perduran a través de la vida de los individuos. En general, se encuentran ligados a un sector residencial determinado. Los habitantes del barrio arriba tienden a constituir *kuagro* entre ellos, así como los del barrio abajo. En cada uno de los dos barrios se pueden presentar varios *kuagro* de un determinado rango de edad; cada uno de ellos gravita en torno a sectores concretos y convoca calles contiguas. Aunque en los inicios tiende a establecerse entre pequeños del mismo sexo, un *kuagro* puede estar conformado por dos partes: una masculina y otra femenina. Un individuo no puede pertenecer a más de un *kuagro* al mismo tiempo, y aunque es extraordinario, puede cambiar de grupo. No obstante, lo común es que los individuos se mantengan en el mismo *kuagro* durante toda su vida. Cada *kuagro* asume un nombre que lo identifica y es liderado por uno de sus miembros más destacado.

La junta es otra forma de organización social presente en Palenque de San Basilio, conformada por personas de diferentes grupos de edad, un padre y su hijo pueden pertenecer a la misma junta (Pérez, 2002). Una persona puede pertenecer a varias

juntas al tiempo y puede ser representado cuando se encuentra ausente por un tercero, pueden ser constituidas a partir de un propósito definido y desaparecer una vez éste se haya cumplido. Es común la existencia de *juntas* para ayudarse mutuamente en caso de enfermedad, muerte o matrimonio de cada uno de sus miembros o de sus familiares más cercanos. Las reglas y las cuotas de cada uno de sus miembros son claras.

Ritos y prácticas de despedida de la vida

Las prácticas y rituales de San Basilio de Palenque evidencian concepciones sobre la vida y la muerte que se remontan al legado africano y a la inusitada capacidad de creación cultural de los palenqueros y palenqueras. Dentro de estas prácticas y rituales es pertinente resaltar las relacionadas con la medicina tradicional y los rituales fúnebres donde se presenta el lumbalú.

Lo que se puede denominar medicina tradicional es un conglomerado de conocimientos y técnicas de intervención sobre la enfermedad y el *daño* que se asocian estrechamente a la cosmovisión palenquera. Las fuentes de las enfermedades son múltiples, mientras que los daños o maleficios provienen de la intervención de *zánganos* (brujos) y *bularias* (brujas).

En general, muchas de las enfermedades pueden ser tratadas con plantas y rezos o por la intervención del médico y sus drogas sintéticas. Sin embargo, hay un conjunto de enfermedades (como el *mal de ojo*²⁴) que sólo pueden ser tratadas mediante procedimientos tradicionales (baños, tomas y rezos), ya que la actuación del médico, además de inútil, puede poner en riesgo la vida del paciente.

Los daños o maleficios, son competencia exclusiva de los *zánganos* y *bularias*: ellos son los causantes y sólo ellos pueden revertir sus efectos. Como se dijo, acudir al médico o a las drogas sintéticas no ayuda y sí puede empeorar la condición. Los daños o maleficios no se limitan a la salud de las personas, pueden también afectar animales, cultivos, la casa u otros aspectos de la vida como la fortuna o sexualidad. Las *aseguranzas* (diminutas bolsas que se llevan atadas al cuerpo) se constituyen como *contra* ante la posible intervención de los *zánganos* y *bularias* en su intención de producir daños o maleficios.

Como botánicos o yerbateros son conocidos los depositarios del saber médico tradicional basado en la combinación de plantas y de partes de animales que se administran en momentos y modalidades determinadas. Las tomas, baños o em-

plastos son las modalidades más comunes de administración de los medicamentos tradicionales; van generalmente acompañados de rezos (*secretos*) como complemento o condición necesaria de su actuación terapéutica.

Música

La música en Palenque de San Basilio está presente en todas las actividades cotidianas, desde los rituales fúnebres hasta las diferentes formas de diversión y recreación. La música es parte activa de la vida y toca todos los espacios que hoy componen el contexto palenquero, la finca, los cultivos, las comidas, los juegos y rondas, la venta de dulces tradicionales, los peinados y las casas, entre otras. En las expresiones musicales de Palenque encontramos una marcada influencia de representaciones sociales, experiencias e instituciones culturales.

Esta expresión cultural interpela las subjetividades y experiencias de los palenqueros. Sin ella son inimaginables las diferentes festividades que constituyen el calendario festivo, así como los innumerables eventos ligados a celebraciones específicas (graduaciones, matrimonios, cumpleaños, nacimientos, etc.) o a la elaboración del dolor colectivo mediante el baile del muerto, lumbalú. Ahora bien, la música también habita la vida diaria y las jornadas de trabajo. Cánticos improvisados acompañan a los hombres en sus actividades laborales en los montes o, después de la jornada de trabajo, en el arroyo mientras se bañan o lavan sus mulas. Mientras las mujeres caminan con sus poncheras en la cabeza rumbo al arroyo o cuando se encuentran aporreando ropa, sentadas en sus tablas con los pies inmersos en el agua.

La música palenquera puede dividirse en dos grandes grupos. De un lado está la tradicional, con géneros musicales como el bullerengue sentado, el son palenquero y lumbalú, en los cuales intervienen determinados instrumentos como la marímbula y un complejo de tambores. Un selecto grupo de palenqueros y palenqueras son sus más importantes exponentes, entre los más conocidos está el Sexteto Tabalá y las Alegres Ambulancias.

De otro lado se encuentra una corriente musical que se expresa en la champeta criolla o terapia: la champeta, dicen los investigadores Montoya y Rey, corresponde a una *adaptación de algunos ritmos africanos que fueron escuchados y reelaborados por los palenqueros* y por ello, en muchos ámbitos, se cree que la actual se originó en Palenque. A su turno, los palenqueros *consideran como propios los diferentes ritmos de la champeta* (Montoya y Rey, 2003: 415-416).

Nuevas amenazas

En su conjunto, los saberes y prácticas palenqueras están expuestos al embate del conflicto armado, cuyos actores se han empeñado en hacer un escenario de confrontación del

24 *El mal de ojo es como electricidad que tienen algunas personas. Las personas no saben, le cae curiosidad con el niño y el niño sufre una fiebre. [Entonces], uno busca quien lo rece [...] y lo mandan a bañar con plantas [...]* Mesa de trabajo: Religiosidad y medicina tradicional. Palenque de San Basilio. Septiembre, 2004.

territorio ancestral de los Montes de María, lo que pone a las comunidades en el fuego cruzado y las expone a señalamientos indiscriminados.

A lo anterior se suma la industrialización de la agricultura y en especial la invasión del monocultivo de la palma. Pese a la clara negativa de la comunidad palenquera de sembrar palma en sus territorios, alrededor de ella se está construyendo un cerco que día tras días amenaza sembrar hambre y miseria en las comunidades afrodescendientes. Al tiempo, inciden las obras de infraestructura, propagación y consolidación de los medios de comunicación de masas, que responden a intereses económicos que en la mayoría de los casos chocan con la cosmovisión palenquera.

San Basilio de Palenque fue reconocido por la Unesco como patrimonio oral e inmaterial de la humanidad; así continuará en la medida en que prime la visión propia y no las expectativas financieras, académicas y políticas foráneas.

Palenqueros de San José de Uré

Córdoba

ALEJANDRO CAMARGO

Antropólogo

Grupo de Estudios Afrocolombianos

Universidad Nacional de Colombia

En el año 2008, San José de Uré dejó de ser un corregimiento del municipio de Montelíbano, al sur del departamento de Córdoba, para convertirse en un municipio autónomo y con organización propia. Este hecho fue celebrado por los uresanos y uresanas como un logro más en el proceso de auto-reconocimiento étnico, fundamentado no sólo en un cuerpo normativo que tiene su base en la Constitución de 1991 sino también en la consciencia de ser depositarios de una forma particular de ver el mundo, y de tener una historia que los hace culturalmente diferentes del grueso de la sociedad colombiana. Esa historia es la de los africanos que llegaron a América desde el siglo XVI a trabajar bajo el régimen esclavista de los europeos.

En el caso de los uresanos, sus antepasados fueron esclavos que trabajaron en las minas del norte de Antioquia durante el llamado “Primer ciclo del oro” en el siglo XVII; por ser un sistema laboral de dominación y explotación humana provocó en los esclavos la insurrección y emancipación característica de todo el continente americano. Este proceso, conocido como “cimarronaje”, originó la creación de poblados de negros fugitivos ubicados en las selvas y lugares alejados de los establecimientos de sus antiguos amos. Estos conglomerados son los “palenques” y uno de los muchos establecidos en la región del río San Jorge fue el de Uré, producto de esa ola migratoria de cautivos que venía del norte de Antioquia (Parsons, 1979).

Reunirse en un nuevo poblado no fue garantía para las familias uresanas, pues no pudieron asegurar por mucho tiempo el aislamiento de los regímenes de explotación. Esto sucedió porque las tierras que escogieron para vivir eran ricas en oro y cobre, y ese era motivo suficiente para atraer a los colonizadores ansiosos de metales preciosos. En 1742 el capitán Alonso Gil de Arroyo tomó posesión de los llamados “territorios de Uré” e inició la explotación de las minas, con la mano de obra de los uresanos esclavizados (Negrete, 1981). En 1779 muere el capitán Gil y los terrenos pasan a manos de Ana María Santos, una momposina que poca atención prestó a esas tierras; la situación se mantiene en calma hasta 1853 cuando un español intentó esclavizar a los uresanos para extraer los valiosos metales de las minas, con muy mala visión, dado que hacía dos años había tenido lugar la abolición de la esclavitud y los

uresanos se resistieron a trabajar y a ser sujetos de explotación (Negrete, 1981)²⁵.

Cuentan los lugareños que antes de que el pueblo estuviera localizado a orillas de la quebrada Uré, las familias vivían en un lugar más alejado, llamado Plan Viejo, donde existían varias minas de oro. Allí llegó un hombre llamado Aldevo, quien tomó como esclavos a varios hombres y mujeres para extraer el metal. “Ambío mi amo, ambío mi amo” gritaban los uresanos cuando encontraban oro para dárselo al esclavista, quien no solamente los obligaba a trabajar sino que además solía maltratarlos físicamente.

Un día, Aldevo colgó a una mujer de un árbol y le pegó inmisericordemente. Pronto la noticia llegó al hijo de la víctima, también trabajador de las minas, quien rápidamente tomó un machete, fue hasta donde estaba su madre y cortó la cuerda con la que estaba colgada. “Había una olla de chocolate en el fogón, entonces Aldevo pasó y la cogió y se fue, Aldevo se perdió y jamás lo volvieron a ver; así se acabó la esclavitud por aquí”. La historia oral indica que luego de ese suceso la gente se trasladó a donde está actualmente Uré, por no querer estar más en la zona donde los esclavizaban.

A finales del siglo XIX llegaron los primeros sacerdotes a Uré. El arribo de los clérigos marcó profundamente la historia de los uresanos, pues significó una presión de cambio sobre sus formas de ver el mundo, particularmente sobre su organización religiosa y espiritual.

Religiosidad y “superstición”

En 1886 el viajero alsaciano Luis Striffler dedicó un capítulo de su obra *El río San Jorge* (1995) a la descripción de Uré. Se refirió a los uresanos como descendientes de africanos, con “extrañas costumbres” y una forma particular de hablar el castellano. Entre muchas cosas, como la estatura alta de hombres y mujeres y sus rasgos fenotípicos africanos, Striffler destacó la profunda religiosidad de los uresanos que no sólo se reflejaba en la concurrencia a los actos litúrgicos organizados por los sacerdotes sino por la devoción a San José, de quien obtenían numerosos milagros.

En la misma década de 1880, el obispo Eugenio Biffi, prelado de Cartagena de Indias, estuvo en Uré, pero no dejó muchas descripciones de su viaje, tan solo se refirió a la organización espacial de las casas y a algunos aspectos de la vida cotidiana:

[...] Allí no se ve ni un buey, ni un caballo, ni un asno.

Ni siquiera como un remedio se puede conseguir un vaso de leche.

Pero se equivocaría quien creyera que los negros de Uré están sumidos en la más escualida miseria; ellos tienen una gran fuente de riqueza en los numerosos riachuelos y quebradas, que, al paso que les proporcionan una gran cantidad de peces y muy abundantes y exquisitas aguas, arrastran en las arenas gran cantidad de oro en polvo. Los negros recogen aquellas arenas, las lavan con habilidad y sacan el precioso metal (Mesa, 1963: 127).

Al parecer, la visita de los sacerdotes era esporádica, y sólo hasta 1919 se estableció en Uré una empresa misional, la de la Madre Laura Montoya, religiosa de origen antioqueño que dedicó gran parte de su vida a la evangelización de indígenas, y que llegó a Uré en busca de indios Chocoes (conocidos hoy como Embera) pero se encontró con un pueblo de gente negra que desde su punto de vista necesitaba de la mano del cristianismo para salir de aquel estado de “salvajismo”.

La Madre Laura comparó a los uresanos con aquellas pinturas o en descripciones de sueños africanos, con sus cabellos lanudos, su alta estatura, casi todos flacos y de satinada piel, y que además hablaban un español antiguo, pronunciado a media lengua, lo que hacía muy somática la conversación con ellos; pero resulta un poco oscuro el sentido, de donde procedía cierta penosa incompreensión con las Misioneras (Montoya, 1980: 340).

Tal vez una de las cosas que más impactó a las monjas fue la organización religiosa de los uresanos, que combinaba elementos católicos con el “paganismo” y la “superstición africana” (Santa Catalina, 1991: 622). Las celebraciones religiosas se llevaban a cabo en un lugar llamado *iglesia católica*, un “rancho largo” donde se reunía el pueblo bajo la orientación de un sacerdote anciano que vestía unos ornamentos y capas sucias y rotas y orientaba los cultos, que se desarrollaban con cantos, danzas, música de tambor y “abundancia de ron”. Además, según las monjas, el sacerdote *hacía los entierros del modo más pagano y hasta cómico; bautizaba bien, según parece*.

El sacerdote era vitalicio y en el momento de su agonía nombraba a su sucesor:

Esta costumbre de tener ese sacerdote databa de casi cuatrocientos años atrás, desde que sus antepasados habían sido traídos a Cartagena y destinados al laboreo de las minas; guardaban esa costumbre a través de generaciones, y no quedaba duda de que esta ley fue traída de África, a lo menos en lo de las fiestas que celebraban y que eran de rigor. El sacerdote era vitalicio, y sólo en el lecho de muerte del regente se reunían los viejos del caserío, para nombrar otro viejo, bien conocedor de sus tradiciones. El oficio era desempeñado ad honorem, y exigía grandes condiciones (Montoya, 1980: 344).

25 Para mayor detalle sobre los intentos de apropiación de los “terrenos de Uré” y de implantación de formas de dominación laboral, ver Camargo, 2007.

Cuando llegaron las monjas, el sacerdote era un anciano llamado Hilario, quien se mostró agradado con la visita de las religiosas, pero advirtió que las experiencias previas con sacerdotes no habían sido las mejores debido al choque de creencias, pues el señor Hilario consideraba que ellos eran *sacerdotes de mala ley*, que *metían a las gentes ideas de esa ley, que perjudicaban mucho*.

Según los relatos de la Madre Laura, ellas lograron establecer una buena relación con el señor Hilario, pero en muchas ocasiones existieron contradicciones entre las formas de entender la religión, porque, por ejemplo, él argumentaba que era imposible que a Dios nadie lo hubiera creado, pues *a Dios alguno lo hizo o de alguna parte salió* (Montoya, 1980: 357). Estas y muchas otras formas más de entender lo religioso, eran vistas por las monjas como “supersticiones” que debían eliminarse poco a poco mediante el proceso evangelizador.

En su *Autobiografía*, la Madre Laura incluye apartes de una carta que le envió a un sacerdote de Cartagena, en la que dice:

Pobre el señor Hilario, decíamos; pero hoy Padre, ya es un bienaventurado que al morir ya cristiano completo, después de recibir todos los sacramentos fueron a proponerle el nombramiento de sucesor y dijo:

-No, ya no se necesita; la religión verdadera la tienen las hermanitas y ellas los salvan. ¿Para qué más? Llamó a las Hermanas y les entregó las llaves de la iglesia y cuantas cosas relativas al culto manejaba y guardaba muy discretamente (Santa Catalina, 1991: 624).

Al parecer, las monjas habían logrado su cometido, convertir al viejo Hilario al catolicismo y con ello suprimir las creencias “paganas” y “supersticiosas”. Sin embargo, la efectividad de este hecho no fue la deseada. En 1924 llegó a Uré la Hermana María del Perpetuo Socorro, conocida también como Isabelita Tejada, quien viajó a fortalecer la empresa misional y a trabajar en el colegio fundado años antes por la Madre Laura. En sus relatos habla también de un hombre llamado Andrés, quien al parecer cumplía las mismas funciones de Hilario. En su agonía, la Hermana fue a prepararlo para recibir los sacramentos:

pero resultó que estaba lleno de supersticiones y tonterías, como ésta: el Padre Eterno es conservador, y por eso todo lo castiga; si alguno se tropieza y dice ¡ay! ¡Caramba! lo manda al infierno. Viendo esto Jesucristo, que es liberal, le dijo al Padre: yo me hago hombre para que ellos no vayan allá; pero que cuando supo todo lo que tenía que sufrir, le pareció mucho y le dieron ganas de no haberse comprometido; pero ya había dado su palabra y no podía faltar. Desde entonces es Jesucristo el que manda.

Lo demás era por ese estilo. Y éste era uno de los más

rezanderos de los velorios y el que manejaba todas las cosas de la iglesia y ayudaba a las fiestas que hacían a su antojo (Mesa, 1963: 134).

Efectivamente, las tradiciones religiosas no habían desaparecido, lo que se convertía en un desafío cada vez mayor para las religiosas, quienes buscaron en los sacerdotes una ayuda para poder adoctrinar a los uresanos. Durante la estadía de la Hermana María del Perpetuo Socorro un sacerdote estuvo acompañando la labor misional, pero al igual que las monjas, sufrió de muchas enfermedades durante su permanencia y tuvo que salir hacia Ayapel, donde finalmente murió.

La Hermana, recordando sus palabras, escribió: *Muchas veces él decía: ésta si es una verdadera misión: esta raza y esta tierra es difícil manejarla; para no desfallecer es preciso tener fe muy viva y verdadero espíritu de oración* (Mesa, 1963: 135).

Posteriormente, el padre Ramón Santolaria, reconocido en su congregación por ser un gran misionero, pidió ser enviado a Uré, pero finalmente, por razones no muy claras, fue muy poco el tiempo que permaneció allí. La Hermana escribió en 1924: *Los antiguos de este pueblo no dejan de proporcionarnos hondas tristezas en el corazón, sobre todo los hombres, por su mucha frialdad y desentendimiento en cumplir la ley de Dios* (Mesa, 1963).

Tal vez uno de los elementos que más desafió a las monjas y sacerdotes fue el hecho de que los uresanos, a pesar de ser profundamente religiosos, tenían como una de sus fiestas más importantes la de la adoración al diablo. Cuando la Madre Laura se refirió a la forma de practicar los cultos escribió: *hacían las fiestas con rezos y cantos en medio de bailes. Tenía fiesta especial para honrar al demonio y ha sido la más difícil de suprimir* (Santa Catalina, 1991: 622).

El diablo

Dentro del “rancho largo” llamado por los uresanos iglesia católica, los rituales religiosos tenían como una de sus mayores expresiones la fiesta del diablo, que se realizaba durante las celebraciones del Corpus Christi. El 24 de junio de 1924, la Hermana María del Perpetuo Socorro escribió en su diario:

Por la tarde se pensaba hacer la procesión al Santísimo, pero no se hizo debido a la infernal fiesta que en ese día acostumbran al diablo. Y en verdad que es un horror. Cuatro o más vestidos de diablos van en un baile por las calles, y el pueblo detrás llamándolos con dichos soeces y poniéndoles la cruz delante para hacerlos retroceder. Los seguían hombres y mujeres.

El padre protestó contra cosa tan salvaje, pero no valió. La jarana duró casi hasta las cinco de la tarde. Hubo exposición al Santísimo; en ella se cantó el perdón en desagravio.

Tienen la creencia de que si no bailan esta fiesta el demonio los asusta en el momento de morir bailándoles y tocándoles tambor.

Están tan salvajes que da angustia. Y lo peor es que los niños, que se levantan viendo esto en sus mayores, siguen la misma corriente (Mesa, 1963: 133).

La celebración del Corpus Christi transcurría en medio de los bailes al son de tambor. Los hombres vestidos de diablo tomaban ron y daban curso a la celebración de “la fiesta de las negritas”, que consistía en apoderarse de las mujeres jóvenes para tomarlas como esposas en medio del baile o para “cambiarlas” en las tiendas por ron. La Madre Laura cuenta que en una ocasión una de las monjas vio que una de sus discípulas era “raptada” por uno de los diablos; y en medio del baile, la monja le arrebató a la muchacha y reprendió la actitud de los uresanos: *La sacó fuera y a ellos les arengó de modo tan terrible y eficaz que aquella fue la última vez que en la fiesta del diablo se verificó el juego de las muchachas, como llamaban a esta criminal costumbre* (Montoya, 1980: 346).

El sacerdote que acompañaba a la Hermana María dedicó muchos de sus esfuerzos a eliminar la fiesta:

Eran incansables sus energías para predicar contra el vicio, y sorprendente la fuerza de voluntad para hacer aquello que se proponía. Se imponía de tal manera que, en la “fiesta del diablo”, que hicieron y deshicieron, tronó de tal manera que no se volvió a oír ni de chanza, un tambor. Un día preguntamos a los niños por qué sería que ya no bailaban, y nos contestaron: le tienen mucho miedo al padre (Mesa, 1963: 135).

En 1925 murió la Hermana María del Perpetuo Socorro a causa de una de las varias enfermedades que con frecuencia azotaba a las misioneras. En 1926, la Madre Laura en una carta escribió:

Acabo de llegar del San Jorge, en donde dejé enterrada a la hermana María Berchmans al lado de la hermana María del Perpetuo Socorro, muerta un año antes. Ya lleva Uré un misionero y dos misioneras muertas en dos años. Es una fiera aquel clima. Dos más estuvieron de muerte; pero por fortuna escaparon. Las traje a Medellín a ver si las repongo (Mesa, 1963).

Hoy, poco más de 80 años después, el baile del diablo se sigue realizando en Uré durante las fiestas del Corpus Christi y en diciembre. La presencia del demonio en muchos cultos de tradición afroamericana nada tiene que ver con los “cultos satánicos” a los que hacen referencia las monjas, sino que es producto de una serie de estrategias simbólicas de resistencia ante los regímenes religiosos e ideológicos del cristianismo y

la dominación occidental. La figura del diablo es eminentemente cristiana, pero se incorporó a los universos simbólicos y religiosos de los esclavizados y sus descendientes con nuevas funciones y significaciones.

Andrea Nensthiel (2004: 6) afirma que la incorporación de la figura del diablo al universo religioso de los africanos en América y sus descendientes fue posible gracias a que en las religiones africanas no existe el concepto de mal puro, tal cual como lo maneja el mundo cristiano, lo cual permitió hacer del diablo un aliado protector y un protagonista de los mecanismos de resistencia. Por esa razón, dentro de la Iglesia Católica de los uresanos convivían las danzas al diablo, el ron, los tambores, los ritos cristianos y la adoración a San José, el santo patrón.

San José

Cuentan los uresanos que un día un grupo de trabajadores se dirigía a buscar oro y en una de las minas encontraron la imagen de San José. Lo llevaron al pueblo y desde entonces es el patrono de la comunidad, a quien le atribuyen gran cantidad de milagros y una devoción que se extiende más allá de las fronteras de Uré y que congrega, cada 19 de marzo, a gran cantidad de fieles.

San José es un defensor de su pueblo. Recuerda la gente que después de la Guerra de los Mil Días, un ejército de hombres derrotados se dirigía hacia Cartagena y tenía planeado pasar por Uré con la intención de “matar a cuanto negro encontrarán allí”. Sin embargo, a mitad de camino, se encontraron un hombre que tras de saber que iban para el poblado les advirtió que ni por equivocación fueran a “tocar a alguno de esos negros”, pues de lo contrario ninguno de ellos sobreviviría. De igual forma, les ofreció su casa en Uré y les dijo que podían llegar allí con toda tranquilidad, sin hacer daño a nadie, pues él estaría de vuelta luego de hacer un viaje por Antioquia.

La única indicación fue que su casa era la más grande del pueblo y que la encontraría después de pasar el puente al fondo de la calle. Así hicieron los soldados y llegaron al pueblo a buscarla. Una vez pasaron el puente caminaron por la calle principal, y después de dar vueltas buscando la casa se dieron cuenta que la más grande era la iglesia, y cuando entraron, vieron la imagen de un santo, y se dieron cuenta que era el mismo hombre que se habían encontrado en el camino, con el mismo sombrero y las mismas abarcas. Por eso los uresanos dicen que ese escuadrón de soldados no les hizo daño como tenían pensado, porque San José los protegió.

El culto a San José está en el centro del universo religioso de los uresanos. Ligado a él se encuentra un complejo conjunto de rezos orientados a mantener el orden en la comunidad, despedir a los muertos, pedir deseos, espantar huracanes, calmar peleas, adormecer los toros bravos de las corralejas, garantizar una buena cosecha, entre otras.

Los uresanos recuerdan que siempre han tenido la imagen de ser una comunidad “dura de manejar”, lo cual llevó a que en la década de 1950, en el periodo conocido como La Violencia, un soldado “reconocido por ser uno de los más grandes matones de la región” decidiera viajar a Uré a calmar la supuesta agresividad de los negros. Llegó armado con la intención de matar a cuanta persona lo contrariara o manifestara alguna divergencia política. Sin embargo, durante su estadía en Uré nunca manifestó agresividad alguna ni reaccionó violentamente como tenía planeado. Incluso en algunos altercados la misma gente lo reprendía y desafiaba. “Se puso mansito, como un perrito pequeño, es que los rezos de las mujeres de tradición son efectivos para eso...” manifestó un aldeano con una seguridad firme.

Sin embargo las amenazas a la integridad de la comunidad no terminaron allí. Con la intensificación del conflicto armado, Uré fue escenario de confrontación violenta, pero nunca sucedió algún evento trágico, pues los habitantes cuentan que con rezos a San José, se protegió al pueblo. Fueron varias las veces que grupos ilegales entraron a Uré y sucedieron cosas que los obligaron a retirarse. Por ejemplo, a las dos de la madrugada, de repente, comenzaba a aclarar el día y tenían que huir rápidamente. En una ocasión empezaron a ver que el pueblo se inundaba y salieron con temor. Todo eso fue obra de San José, invocado por el poder de los rezos tradicionales. Los mismos que, convertidos en “secretos”, invocan el poder del santo cuando las aguas de la quebrada se desbordan; el caudal, luego de un acto ritual ante San José, vuelven a bajar sin ocasionar desastre alguno.

Supervivencia cultural

Aunque aquí no se ha hecho alusión explícita a los ritos fúnebres, se ha querido proporcionar un marco histórico y cultural desde donde se pueden entender, pues en Uré ellos hacen parte de un complejo mundo religioso y simbólico que ha funcionado hasta nuestros días como un mecanismo de resistencia. Esos ritos han actuado como opositores no sólo de los regímenes ideológicos y religiosos coloniales sino de otras fuerzas externas contemporáneas que amenazan la supervivencia cultural del conglomerado.

La espiritualidad y la religiosidad de los uresanos y uresanas en medio del cambio, materia de este texto, poseen hoy elementos que se han conservado en el tiempo. Si bien es evidente la influencia del catolicismo, también es cierta la permanencia de complejas elaboraciones culturales producto del contacto histórico de los ancestros africanos con el continente americano.

Sanpacheros del Atrato y del San Juan

Chocó

CARLOS ANDRÉS MEZA

Antropólogo

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Provincias y configuración regional en la Colonia

El actual departamento del Chocó y su población afrocolombiana presentan unos antecedentes histórico-culturales que son resultado de procesos de configuración de la economía regional, en especial de la producción aurífera y agrícola. En ella se sustentaba el modelo de poblamiento y control territorial colonial que derivó en un orden provincial.

Hacia el siglo XVII, el influjo del sistema de producción minero había dinamizado en todo el litoral Pacífico la conformación de cinco provincias llamadas Nóvita, Citará, Tatamá, Raposo y Baudó (Sharp, 1976; Jiménez, 2002). De estas cinco, Nóvita comprendía los territorios del río San Juan, donde se concentró la mayor parte de la extracción del oro del Chocó. Allí, en los reales de minas, las cuadrillas fueron unidades de explotación dentro de las cuales las mujeres cumplieron la función de ser reproductoras de esclavos. Más allá de la simple reproducción biológica, en los entables mineros se conformaron familias que por diversos mecanismos buscaron la libertad de todos sus parientes. En calidad de libres, estas familias pasaron a ser las estructuras de apropiación del territorio y de aprovechamiento del oro y el platino a partir de derechos de usufructo y propiedad de la tierra (Romero, 1998).

Citará fue la segunda provincia productora, una zona que combinaba minería con agricultura en lo que hoy se conoce como la subregión del medio Atrato. En contraste, las llanuras aluviales del bajo río Atrato, la serranía del Baudó, el Darién y la costa pacífica norte, permanecieron como territorios de frontera, al margen de la jurisdicción y el control colonial español (Cantor, 2000; Jiménez, 2002: 125). William Sharp (1976) indica que debido a la baja producción aurífera, el Baudó perdió su calidad de provincia. Ahora bien, la ausencia de control sobre el comercio de esclavos y del oro por el río Atrato²⁶, así como la resistencia de los indígenas cuna y la presen-

26 Durante la segunda mitad del siglo XVIII y ante la imposibilidad de controlar el contrabando, la corona española dispuso clausurar toda navegación y actividad comercial, especialmente en el sector de las bocas, desembocadura del río Atrato al golfo de Urabá (Cantor, 2000).

cia intimidante de corsarios franceses e ingleses que buscaban acceder al metal que producían Nóvita y Citará, hicieron que el bajo Atrato se convirtiera en un territorio independiente del imperio español (Cantor, 2000: 83).

A lo largo de la historia natural y cultural del Pacífico norte, que comprende el departamento del Chocó, se pueden encontrar marcadas diferencias entre las provincias descritas. El interior del Chocó, en la zona de influencia del río Atrato, estableció vínculos más estrechos con el Caribe y especialmente con Cartagena, ciudad que funcionó como epicentro cultural y político, y que permitió la colonización sirio-libanesa del Chocó desde finales del siglo XIX. Es así como Quibdó se convirtió en un puerto fluvial con la fisonomía de los puertos sobre los ríos Magdalena, Cauca o Sinú, con historias de la presencia árabe en el Caribe y la conformación de élites blancas y mulatas en población en su mayoría negra (Villa, 2001).

Por su parte, en la zona occidental del departamento que mira hacia la costa pacífica, pueblos ribereños y rurales como los del Baudó construyeron su historia a partir de la huida, la manumisión y el cimarronaje. Sus ancestros venían de Costa de Oro, Benín y Biafra, en el bosque tropical de África occidental, y también de la región congoleña de África central (Granda, 1971; 8). La influencia cultural bantú, yoruba, akán y carabalí hoy puede encontrarse en los saberes botánicos, las expresiones de oralidad, los ritos y ceremonias fúnebres, los policultivos y otras prácticas tradicionales de producción, incluyendo la cría de cerdos (Arocha, 1999a).

Estos conocimientos influyeron en la construcción territorial y cultural de unos pueblos que luego de la liberación empezaron a moverse desde los emplazamientos mineros hacia la costa pacífica. La colonización del norte de ese litoral evidencia un poblamiento largo y continuo, a partir de la apertura de caminos en busca de la tagua y el caucho.

Para los pueblos afrochocoanos de esa costa, el influjo económico, social y cultural de Buenaventura, con su movilidad fluvial y costera, permitió establecer vínculos muy estrechos con el Pacífico sur durante el siglo XX. Esa movilidad contrasta con la precaria e intrincada articulación entre el oriente chocono y el interior de país. Este hecho entraña los antecedentes histórico-culturales que tienen que ver con la movilidad en la región pacífica y chocona, tema útil para el análisis de la coyuntura de desarrollo e integración regional que avizora expectativas para el Chocó y sus pueblos afrodescendientes.

Movilidad campo-poblado y construcción territorial en zonas rurales y ribereñas

El aislamiento de las selvas del Pacífico con respecto a centros de poder colonial esclavista (Popayán y Cartago, entre otros), así como los problemas de abastecimiento alimentario y de administración de los reales de minas, hicieron que la

economía descrita entrara en crisis y se debilitara hasta su total quiebra a finales del siglo XVIII (Jiménez, 1998).

Como consecuencia, zonas como el Baudó surgieron a partir del incremento de la población libre venida desde los ríos mineros. Las rutas de la libertad emprendidas por los excautivos son la impronta de los corredores de movilidad de ida y vuelta entre las subregiones del Atrato, la serranía del Baudó y la costa pacífica; ellos remontaron o siguieron el curso de los ríos Taridó, Mungidó, Pató, Pepé y Nauca, entre otros. Esta movilidad requirió saberes y técnicas de navegación en embarcaciones y oficios de transporte de personas y mercancías conocido como *pasería*, conocimientos que representan una enorme resistencia y capacidad de supervivencia de los pobladores afrochocoanos rurales que se han movido constantemente entre el oriente y el occidente del departamento, o que migran hacia Buenaventura, Cali, el Urabá, Istmina, Quibdó y el interior del país.

Desde finales del siglo XIX y durante el siglo XX, los territorios menos explorados de la costa pacífica chocona fueron colonizados por gente negra que se movía en torno a las bonanzas extractivas de caucho y tagua (Leal y Restrepo, 2003). Así tuvo lugar la fundación de Tribugá y Panguí en la década de 1940, con gente venida del alto Baudó y Togoromá en el alto río San Juan. El Baudó y río Quito fueron los territorios donde más se desarrolló la extracción de caucho para la comercialización del látex (Cardona, 2005). Las plantaciones de caucho llegaron por primera vez a estos territorios gracias a Félix Meluk, miembro de una de las familias siriolibanesa más célebres y poderosas en la historia del Chocó. Mediante una concesión otorgada por el Estado, los Meluk obtuvieron una gran propiedad que iba desde los territorios del Atrato hasta la cuenca del río Baudó. Las familias siriolibanesas provenientes de Damasco, llegaron al Pacífico norte desde el litoral Caribe, por el río Atrato, y se establecieron en Quibdó (González, 1997).

Quibdó, que surgió en 1690 como un campamento minero, en los albores del siglo XX se convirtió en asiento de las casas comerciales extranjeras y lugar de residencia de una élite blanca que asumió el control político y económico sobre los negros (Villa, 2001). La carrera primera fue por mucho tiempo el lugar donde se escenificaba ese poder, porque allí residieron los blancos hasta 1966 cuando un incendio arrasó con toda la cuadra de imponentes casas en madera que corría paralela al río Atrato. La quema de la carrera primera simbolizó el fin de la segregación racial-espacial en Quibdó. Una de las muchas leyendas alrededor de este suceso cuenta que en pleno incendio la gente fue a la iglesia a sacar la imagen de San Francisco de Asís, patrono de Quibdó, para que apagara el fuego; sin embargo, el fuego se incrementó. Muchos años más tarde la gente atribuyó el incendio a un castigo que envió

San Pacho a los blancos por su mal comportamiento durante la última fiesta. Otro hito de la segregación racial y espacial en el Chocó lo estableció la compañía minera Chocó Pacífico al crear a Andagoyita, una ciudad blanca donde extranjeros e interioranos trabajadores de la compañía vivían separados de la ciudad negra. Desde principios del siglo y durante casi 70 años, esta compañía llegó a tener un poder económico sin paralelo en toda la región.

En el occidente chocono surgieron pequeños centros poblados de enclave dentro del esquema de extracción de recursos naturales. Así nació Pie de Pató, en 1938, cuando Julio Mejía Vélez asumió el manejo de la hacienda El Progreso de los Meluk, que era una concesión del Estado a esa familia. El terreno abarcaba desde El Caraño (donde hoy queda el aeropuerto de Quibdó) hasta el Baudó. Por otra parte, la idea histórica de una carretera que saliera al océano Pacífico marcó las nuevas fases de poblamiento y amojonó futuros procesos de integración regional entre el Chocó y la zona andina. En ese entonces llegaron muchos interioranos (las familias Barreto, Bonilla, Santana), así como muchos negros que se asentaron después de la Guerra de los Mil Días. Todos con la esperanza de una carretera al mar que se cansaron de esperar.

Luego de los acuerdos que Colombia suscribió en la Convención Panamericana de 1923, la Ley 121 de diciembre 17 de 1959 fijó como ruta la conexión entre Bogotá, Manizales, Viterbo, Apía, Tadó, Ánimas, Bahía Solano y Palo de Letras en la frontera panameña (Díaz, 2008). La espera de la carretera fue desvaneciendo las intenciones de reconversión de la selva en plantaciones agroindustriales, tras la precaria comercialización a través de la serranía del Baudó. Empero, el duro oficio de extracción de látex aún sigue siendo muy recordado por los mayores que cuentan cómo se picaba el caucho de abajo hacia arriba y para ello había que trepar por unas escaleras largas. Calentaban y dejaban secar la leche en marquetas para luego llevarla a vender a Quibdó. Muchos abuelos murieron de reumatismo al manipular el caucho caliente, otros se cayeron de los árboles y sufrieron lesiones que les impidieron volver a trabajar²⁷.

Por otra parte, las memorias del poblamiento en la cuenca del río Cacarica y otras zonas del bajo Atrato se refieren a grandes migraciones como la que orientó la familia del patriarca Higinio Palacios del alto Baudó; con el grupo además migraron compadres embera junto con sus familias. Tomaron el curso del río Mungidó para salir al Atrato y bajar por él hasta desviarse hacia estribaciones de la serranía del Darién (Meza, 2006).

Migraciones como esa también tuvieron lugar durante la época de La Violencia, a mediados del siglo XX. Cuentan los mayores que luego del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, el Baudó, que era una tierra de tradición liberal, entró en la mira de la policía *chulavita* conservadora que andaba por todo el país “pacificando” las regiones donde se rumoraba que había chusma. En Quibdó, los *chulavitas* pusieron sus ojos en los comerciantes arroceros del Baudó, por ese entonces tenderos muy prósperos y con poder político, que iban y venían por los ríos para dar vida a un negocio que representaba la gran bonanza que había desplazado a la extracción de caucho. Uno de esos comerciantes era Pacho Andrade, acribillado a tiros cuando intentó escapar, junto con su perro, por el solar de su casa en Pié de Pató. La historia de esa muerte aterrizó a la población que comenzó a huir despavorida. Los acontecimientos que tuvieron lugar por esa época evidencian que la persecución de los *chulavitas* boyacenses a los comerciantes arroceros del Baudó precipitó la quiebra de estos y, con ella, el declive total de un cultivo promisorio.

La extracción y comercialización de la madera ha sido otra actividad que ha requerido que los afrochoconos desplieguen estrategias de movilidad fluvial y cíclica entre zonas rurales y centros urbanos. A lo largo del siglo XX, la costa pacífica chocona y el medio y bajo Atrato configuraron importantes circuitos de comercio maderero alrededor de los mercados de Tumaco y Buenaventura en el Pacífico Sur, y de Turbo y Riosucio en el Urabá. Este tipo de economía forestal coadyuvó a estrechar lazos económicos, sociales y culturales entre la costa pacífica norte y parte de la del sur, zona que en su totalidad comprende los departamentos de Valle, Cauca y Nariño. Otros territorios como el medio y bajo San Juan también hicieron parte de este circuito, cuyo eje estaba en el aserrío. En el Baudó, la intendencia del Chocó estableció el primer aserrío en Pizarro, hacia 1940. Sin embargo, fue la población de Boca de Pepé la que se convirtió en uno de los enclaves madereros más importantes del circuito de la costa pacífica hacia la década de 1960, junto con el sitio de San Luís, en el bajo Baudó (Leal y Restrepo, 2003).

La demanda internacional de recursos naturales influyó en las historias locales de los pueblos negros del Chocó. Boca de Pepé se convirtió también en un nodo de movilidad, ya que al remontar el río Pepé se conectaba con las provincias del San Juan, con el alto Baudó y con la zona costera²⁸. Sobre la conjunción de aguas de los ríos Pepé y Baudó los pobladores han construido y preservado relatos relacionados con las pericias de los corteros de madera para arrastrar el producto en balsas mientras sorteaban remolinos. Así mismo, se escuchan cuentos y décimas sobre enormes peces y fieras que habitan la

27 Entrevista con Indalecio Palacios. Pureza, alto Baudó, 12/09/2007.

28 Entrevista con Cecilio Venté. Boca de Pepé, 07/09/2007.

profundidad de la Boca del río Pepé, que era capaz de albergar a enormes barcos procedentes de Buenaventura que venían por madera y que traían consigo productos manufacturados.

Experiencias de desarrollo e integración regional

Paralelo a la configuración económica regional, los pueblos afrochocoanos rurales desarrollaron estrategias económicas que han representado autosuficiencia, aunque conocimientos tales como el manejo de las selvas, los manglares y la extracción aurífera hayan estado asociados a la vocación de extracción, ineludible en la historia regional del Chocó y del Pacífico. Esa propensión llegó a niveles insostenibles para los pobladores negros que habían convertido las selvas y los ríos en espacios impregnados de significados culturales. En 1959, el Estado colombiano convirtió en reserva las selvas del Chocó y del Pacífico mediante la Ley 2, con lo que no se hizo otra cosa que facilitar el explotación de recursos, al convertir al Pacífico en un inmenso depósito que las compañías madereras y mineras desarticulaban en detrimento de la territorialidad de los afrochocoanos rurales y, por ende, de su humanidad.

En el Chocó, la comercialización de maderas y la tecnificación de la minería se relacionaron con procesos de colonización y avance de la carretera Panamericana. En la frontera entre el Chocó y Risaralda, la colonización fijó como límite los pueblos de Santa Cecilia y Pueblo Rico, ubicados en el piedemonte de la cordillera occidental antes de descender a las llanuras del Pacífico. Por el alto Atrato chocoano, el fenómeno es más antiguo, puesto que data de finales del siglo XIX, como consecuencia de la colonización antioqueña motivada por la provisión de semillas de tagua y caucho negro (Valle, 1993). Hacia 1950, la población de Carmen del Atrato se convirtió en uno de los principales frentes de asentamiento paisa, animado por la carretera Medellín-Quibdó. Otro corredor fue Bajirá, alentado también por la carretera hacia el Urabá. En el centro y suroriente del Chocó, la llegada de actores foráneos mestizos se extendió desde Santa Cecilia y Pueblo Rico hacia Tadó, Istmina y el caserío de la Ye, convertido en punto de partida de la senda final al mar. Desde 1967 y hasta 1972, la apertura y construcción de la vía avanzó con relativa regularidad y aceleró procesos de desterritorialización y reterritorialización, como consecuencia de una serie de fenómenos de urbanización, colonización, transformaciones en la estructura agrícola, aumento de economías de extracción y, en las décadas más recientes, cultivos de uso ilícito como la coca. En la década de los años 1990, todos estos fenómenos contribuyeron a la creación un nuevo municipio en el oriente del Chocó, llamado Unión Panamericana, ya que de allí partió la vía al mar.

Desde la década de 1970, los grupos étnicos del Chocó iniciaron procesos organizados de aseguramiento territorial y cultural frente a los fenómenos de colonización y de conce-

sión del capital natural de la región para el aprovechamiento por parte de diferentes actores foráneos. En la década de 1980, la movilización negra en las zonas rurales surgió como una respuesta al proyecto político que había fundado la intelectualidad afrodescendiente urbana en Quibdó (Villa, 2001). La debilidad y la corrupción político-administrativa del orden local tradicional llevaron a los habitantes rurales a crear modalidades diferentes de organización, a partir de los patrones de trabajo, distribución parental y derechos de usufructo de la tierra. De ahí surgieron asociaciones y comités veredales en todas las provincias del Chocó, que más tarde se convirtieron en consejos comunitarios locales y generales, tras la implementación de la Ley 70 de 1993.

Al trocar el reconocimiento étnico-territorial y cultural por la dinámica excluyente de la modernización de avanzada, el Pacífico entró en escenarios de violencia y destierro sin precedentes. Exilios, retornos e inserciones urbanas han marcado a los pueblos afrochocoanos, con lo que se constituyen en otro hito de una diáspora forzosa de su historia reciente. Los casos más dramáticos tuvieron lugar en zonas como el Atrato y el alto Baudó, comunidades y provincias estratégicas dentro del proyecto panamericano y la reconversión agroindustrial.

En río Quito, la colonización llevó a la urbanización acelerada de corregimientos, puertos de embarque y otros caseríos que, por estar situados en intersecciones viales y fluviales, se han convertido en el nodo de las economías de enclave. En 1970, la construcción inconclusa de la vía al mar arrastró a los pueblos de Paimadó y Taridó hacia un centro urbano emergente llamado Puerto Nuevo. Estos nuevos pueblos no fueron más los tradicionales de afrochocoanos sino escenarios de contacto interétnico y de jerarquías socio-raciales establecidas por el poder de los mestizos cuyo control sobre las tecnologías de transporte terrestre, a su vez, dio lugar al monopolio del mercado minero y maderero y a reducir el bienestar de los nativos, quienes emigraron hacia Quibdó y al interior del país.

Cuatro décadas más tarde, un nuevo corredor vial en estado de trocha entre Istmina y Puerto Meluk (medio Baudó) era abierto gracias al empuje del fenómeno colonizador, mas no por las demandas de los baudoseños que llevaban 47 años esperando esa vía. Hace tres años que Puerto Meluk dejó de ser un corregimiento de 15 casas para convertirse en cabecera municipal portuaria del medio Baudó y principal nodo de relaciones comerciales entre esa zona, el oriente del Chocó y la zona andina. En la costa pacífica, la pérdida de la autosuficiencia alimentaria ha ido en aumento, como puede observarse en Nuquí y Pizarro, que se han vuelto dependientes de la extracción de madera en bosques aluviales y de moluscos en las zonas de manglar.

La relación entre conocimientos locales y fenómenos de cambio económico, social y cultural que introducen todos los procesos de modernización e integración regional llevan a plantear la necesidad de repensar y reelaborar un desarrollo acorde con la experiencia de conocimiento asociado a factores como la naturaleza, la cultura material, las historias locales, la organización social y los ritos de la vida y la muerte.

Esta tradición no se circunscribe a lo folclórico, sino que actúa en la forma como los pueblos afrochocoanos reaccionan frente a los cambios históricos. Por ejemplo, manifestaciones culturales de la medicina tradicional, consistentes en botellas balsámicas elaboradas y curadas que se preparan con hierbas y un licor a base de caña llamado biche, aún siguen siendo empleadas contra las mordeduras de culebra y como protección contra enfermedades. Conforme a las epistemologías bantúes²⁹, los antepasados difuntos, virtuosos médicos raiceros o *chinangos*³⁰ siguen transmitiendo su conocimiento mediante sueños a personas elegidas que han incorporado a sus curaciones nuevas sustancias, plantas e ideas, a pesar de la persecución de las iglesias cristianas, evangélicas, pentecostales, adventistas y trinitarias que incitan a las comunidades para que abandonen las botellas, las plantas y el biche. Algo similar ocurre con los derechos familiares de usufructo y propiedad entre las comunidades que conforman un título colectivo; como la Ley 70 de 1993 prohíbe la enajenación y venta de tierras a actores foráneos, las familias se unen entre sí para arrendar a los colonos paisas y de ahí derivar un poder económico que contrarreste el dominio que suelen ejercer los foráneos.

Cuando los baudoseños supieron que el trazado de la vía al mar era perpendicular al río Baudó, sin tocar ni conectar entre sí a los pueblos, indicaron que la carretera no les beneficiaría porque no pasaba por la cabecera municipal Pie de Pató. Entonces, eso no aliviaría el oficio de pasar a pie personas y mercancías por el istmo, trabajo que ha existido desde tiempos

coloniales y que pervive como respuesta cultural de las parentelas especialmente dedicadas a tan ardua labor. Hoy muchos jóvenes *paseros* piensan que la carretera debe llegar a Pie de Pató, pero manifiestan la incertidumbre de no saber qué hacer cuando el Baudó ya no los requiera para que los lugareños puedan atravesar la serranía. Omar Palacios, presidente del Consejo Comunitario General del Baudó ha propuesto que esos caminos de travesía por la serranía no se borren de la memoria y que se conviertan en senderos ecoturísticos con balnearios y textos relacionados con la biodiversidad, las pericias e infortunios que tuvieron que vivir las familias de cargueros.

Del mismo modo, los ritos fúnebres que se hacen antes, durante y luego del deceso de un pariente siguen siendo tradiciones dinámicas, a pesar de que en épocas de mayor recrudecimiento de la guerra, los grupos armados prohibían a las comunidades llorar a sus muertos. En Paimadó y Villacontó, las juntas mortuorias constituyen la forma de organización más importante, como lo evidencia el cuaderno de Junta Mortuoria de Villacontó, que cuenta con casi 4000 personas afiliadas, muchas de las cuales viven fuera del Chocó y del país, pero que sin falta envían su mensualidad para solventar los gastos que implican las novenas, los cantos, la elaboración de tumbas, la comida y toda la parafernalia de la muerte³¹. Estos y muchos otros conocimientos, por su valor y significado de uso, son considerados patrimonios vivos, en el sentido en que hacen pensar que la tradición es dinámica y que, por lo tanto, sus raíces dialogan constantemente con las trayectorias por las que discurren en la actualidad los pueblos afrochocoanos.

29 Estudios etnográficos basados en la afrogénesis han planteado la *bantuidad* como una de las huellas de africanía más fuertes en la vida cotidiana de la gente del Baudó. Ella tiene que ver con la relación indisoluble entre familias de vivos y muertos, árboles, plantas y herramientas, lo que puede observarse en los ritos de la muerte (novenas cantadas, y *gualíes*), los intrincados saberes respecto a la elaboración de botellas balsámicas y el *polimorfismo ecológico y cultural* que se manifiesta en prácticas de producción económica, estética y simbólica. (Arocha, 2004).

30 *Raicero* es una designación que se remonta al Congo y a Angola, entre los pueblos bantú de esa región de África. Connota saberes sobre plantas y curaciones entre los pueblos afropacíficos, para quienes las raíces torcidas tienen una simbología importante. *Chinango* es una designación que se utiliza para aquellas personas que poseen conocimientos tanto de botánica y artes de curación embera, como de botánica de los pueblos negros.

31 Entrevista con Benedesmo Palacios. Paimadó, 09/07/ 2008

Renacientes y libres del Afropacífico

Pacífico sur colombiano

ÓSCAR ALMARIO G., PHD.

Historiador

Vicerrector Universidad Nacional de Colombia,

Sede Medellín

El suroccidente colombiano es sin duda el espacio más complejo de la actual Colombia y ha servido históricamente de escenario a sociedades, identidades y etnicidades muy variadas, como los indígenas andinos, de piedemonte y de selva húmeda amazónica y pacífica; los grupos negros de los valles interandinos del Patía y el Cauca y los de la llanura aluvial del Pacífico, y a múltiples poblaciones mestizas, mulatas y zambas.

Allí convergen tres macro-regiones tanto diferenciadas como integradas:

La llanura aluvial del Pacífico situada al occidente;

los Andes, al centro, cuyos ramales Occidental y Central, dos de las tres cordilleras en que ellos se desatan al ingresar en territorio colombiano, forman los valles interandinos del Patía y el Cauca, y los dos grandes macizos surandinos, el Nudo de los Pastos (en el extremo sur del país) y el Macizo Colombiano (al sur de Popayán), y, finalmente, la selva amazónica localizada al oriente³².

Cada una de estas realidades geográficas dio pie o facilitó la configuración de patrones de asentamiento precolombino contrastado y a que, después, con la empresa conquistadora y colonizadora de los ibéricos, surgiera una región histórica que, no obstante las condiciones de dominio impuestas, contó con la expresión de fuertes identidades étnicas y territoriales de los grupos dominados. La cohesión social y espacial fue un reto permanente para los dominadores, cuya dinámica se puede comprender mejor a través del examen de los dispositivos empleados: un modelo de centro-periferia en lo político-espacial, una sociedad esclavista en lo económico y social, y un sistema social de castas y la religión católica en el orden de lo simbólico y cultural.

Los estudios históricos caracterizaron esa sociedad de las postrimerías de la Colonia como esclavista, dominada por poderosos clanes familiares de criollos y peninsulares que controlaban prácticamente todos los campos de la vida eco-

nómica y social. Lo hacían a través del monopolio del complejo mina-hacienda y comercio, trabajo esclavo de los negros y la servil labor de las comunidades indígenas; lo anterior se complementó con el poder sobre los cabildos locales, estrechas relaciones con la Iglesia y una mentalidad “señorial” que validaba tal orden social (Barona, 1995; Colmenares, 1979; Díaz, 1994).

En cuanto al control espacial, el interior andino, que fue la base de los asentamientos indígenas más complejos, se erigió como el centro del dominio hispánico, que configuraba una dispersa red de ciudades: desde Pasto al sur, hasta Cartago al norte, siguiendo el eje del río Cauca; Popayán actuaba como “lugar central”, por ser la capital de la Gobernación, el asiento de las cajas reales y la sede obispa. Esta disposición espacial y de poblamiento ha conducido a pensar la región como un “archipiélago regional” (Barona, 1996).

De otra parte, la periferia de este vasto territorio la constituían las otras dos regiones anotadas, que se controlaban desde el interior andino. En efecto, el Pacífico era una amplia frontera minera, natural y simbólica para el modelo de dominio ibérico, que abarcaba desde el Darién en Panamá hasta la provincia de Esmeraldas en la Audiencia de Quito. Tanto en el norte o Chocó como en el sur, esta frontera se especializó en la producción aurífera, a partir de los reales de minas y distritos mineros, que se ocuparon de la explotación del aluvión con base en cuadrillas de negros esclavizados, que eran abastecidos, casi por completo, desde el interior andino y, en forma parcial, por algunos pueblos de indios sobrevivientes al colapso demográfico de la Conquista. Diversas modalidades de resistencia negra e indígena se presentaron en este territorio (Aprile-Gnisset, 1993; Friedemann y Arocha, 1986; Wade, 1997; West, 2000a; Whitten, 1992; Whitten y Friedemann, 1974).

Finalmente, al oriente, se encontraban las inmensas selvas del Caquetá y Amazonas, que sirvieron de refugio a los grupos indígenas más alejados del contacto con los españoles y criollos, pero que también contenían la promesa de riquísimos recursos naturales aún inexplorados e inexplorados (Bonilla, 1969; Domínguez y Gómez, 1994).

Durante la Colonia, este amplio espacio gravitó entre las audiencias de Quito y Santafé y, durante la República temprana, después del fracaso de la Gran Colombia en 1830, volvió a oscilar entre las órbitas de formación de los Estados Nacionales de Ecuador y Colombia (Findji, 1980; Valencia, 1996; Vélez, 1986).

El Pacífico sur colombiano

Este espacio natural, geocológico o, mejor aún geohistórico, se encuentra a medio camino entre los estudiados en su momento por el geógrafo cultural norteamericano Robert

³² La estructura geográfica del suroccidente colombiano es similar a la descrita por la geografía histórica para el Ecuador, en términos de tres regiones diferenciadas: costa-sierra-selva (Deler, 1987); son obvias las consecuencias comparativas que habría que derivar de esta constatación (Deler, 1996).

C. West (2000a, 2000b) y por el antropólogo norteamericano Norman Whitten (1992). En efecto, West estudió un área geográfica y cultural amplia, continua y homogénea, que va desde el Darién en Panamá hasta la provincia de Esmeraldas en el Ecuador y que comprende lo que denomina las tierras bajas del Pacífico colombiano, a las que considera el espacio de la cultura negra por excelencia. Por su parte, Whitten sitúa su estudio en un espacio al que llama el litoral lluvioso, localizado entre la provincia de Esmeraldas en el Ecuador y el río San Juan al norte de Buenaventura, en territorio colombiano; en este espacio se articulan tres ecosistemas diferentes: el mar, el bosque y el manglar, ambiente en el cual se produjo la adaptación cultural de los pioneros negros.

En mi caso, denomino el área estudiada como Pacífico sur colombiano, que comprende desde el río San Juan al norte de Buenaventura hasta el río Mataje en la frontera con el Ecuador, y desde la cordillera Occidental hasta la línea costera. Este espacio es parte del territorio nacional de la moderna República de Colombia y al tiempo constituye el territorio de la nación cultural negra y de los grupos indígenas. Por lo dicho, no aborda la parte norte o Chocó del Pacífico de la actual Colombia ni la provincia de Esmeraldas en el actual Ecuador y se circunscribe a la parte sur del Pacífico colombiano, que en la actualidad corresponde a las zonas litorales de los departamentos del Valle del Cauca, Cauca y Nariño. El geógrafo Ulrich Oslender (1999) se refirió a este espacio forjador de una identidad *sui generis* como una región acuática, caracterizada por tener el mar al frente, los ríos atrás y la lluvia suspendida o precipitándose sobre el territorio selvático.

En un sentido estructural, el funcionamiento de la frontera minera del Pacífico se puede explicar con base en el complejo mina-hacienda, pero cuando se toma al Pacífico sur y su economía minera esclavista como un ecosistema, se hace visible que tanto sus dimensiones, es decir, el tamaño de las minas como unidades productivas (número de esclavizados, herramientas), sus emplazamientos (cerca de los ríos y quebradas, la casa y la capilla), las tecnologías productivas utilizadas (el entable y los cortes, la minería de aluvión en playas o barrancas, las pilas y el canalón), los circuitos para abastecerse en el interior (las rozas) y del exterior (conexiones con las haciendas y ciudades del interior de la Nueva Granada o con los puertos de la Audiencia de Quito y el Virreinato del Perú), su capacidad productiva y rentabilidad, como su cohesión interna (económica, política y simbólica), estuvieron en buena medida condicionados por el clima lluvioso, los ríos dispuestos transversalmente desde la cordillera hacia el mar, la selva húmeda tropical y su oferta ambiental, la topografía definida por las tierras bajas e inundables por el mar, las estribaciones de la cordillera Occidental y por los propios agentes sociales situados en y adaptados a espacios determinados.

De la misma manera, si se considera el proceso de poblamiento libre y extensivo de los grupos negros por la llanura aluvial ocurrido durante el siglo XIX como una dinámica que construye un nuevo espacio social, es decir, como un territorio construido y apropiado socialmente (García, 1976), se podrían entender mejor las múltiples estrategias sociales de adaptación a esos entornos, la interacción de estos grupos con ellos y los flujos entre objetos y acciones (Santos, 2000), que conducen a la configuración de un nuevo complejo socio-productivo, que se puede enunciar como el río y el monte.

El río (*la varzea*), debe entenderse como un eje civilizatorio que articula asentamientos, unidades domésticas, comunicación, acceso a recursos diversos y actividades productivas más o menos estables y, en general, un mundo social y simbólicamente controlado; *el monte* (los interfluvios) debe ser comprendido como una frontera abierta, tanto disponible como amenazante, pero al fin de cuentas menos controlada social y simbólicamente que el río. Sin que se pueda olvidar, por el hecho de reconocer esta tendencia sociodemográfica como la fundamental, que simultáneamente tomaban forma otros espacios sociales también habitados aunque en otras condiciones por los grupos negros y otros sectores subordinados, como las grandes concentraciones fluvio-marinas o puertos, como Buenaventura, Tumaco, Guapi, El Charco, entre otros.

Un análisis complejo del espacio social del Pacífico colombiano debería ser capaz de integrar las nociones de frontera económica (los yacimientos mineros en estricto sentido y su explotación, así como la de otros recursos naturales y los ciclos productivos respectivos); frontera cultural y simbólica (el avance de lo civilizado sobre lo salvaje, las zonas de refugio, contacto e intercambio, la modificación de territorios ancestrales); división político-administrativa (la evolución de las modalidades de organización y control del espacio social); formación de territorios (construcción social y simbólica del espacio por distintos actores colectivos), y ecosistemas (aquellos comprendidos en este medio ambiente de selva húmeda tropical y su relación con la distintas modalidades de intervención humana sobre ellos).

Como indica Grimson (2003:14), en la medida que la noción de cultura de la antropología es creadora de fronteras, que una teoría de la cultura implica una teoría de la frontera y que ambas se soportan en decisiones como las de delimitar agrupamientos humanos en sus supuestos o reales espacios de reproducción, es necesario recuperar los contextos en que se producen y tienen sentido las prácticas e instituciones culturales a fin de evitar esencialismos o mecanicismos inconducentes. Porque, como sabemos, esos “contextos” están definidos por experiencias múltiples de la ocupación, la dominación, la explotación y la imposición de lógicas políticas y culturales de unos grupos sobre otros que, sin embargo,

no pueden ser interpretadas con dicotomías simplistas, en el sentido de que de un lado está algo negativo (los dominadores) y del otro lo positivo (los dominados y esclavizados). Mucho menos cuando, en América Latina, la relación entre la colonialidad y la modernidad no se puede seguir entendiendo como dos momentos radicalmente distintos que se suceden en el tiempo, sino como continuidades imaginarias que influyen una sobre la otra (Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán, 2007: 4-5).

Un modelo de análisis espacial y su aplicación a este estudio de perspectiva regional sugiere tener en cuenta, en un contexto dinámico de análisis del surgimiento y consolidación del Estado Nacional y de la etnogénesis negra e indígena, el conjunto de variables que intervienen en la configuración de la región en estudio. De acuerdo con ello, nos preguntamos inicialmente por los cambios operados en una zona definida históricamente por su condición de frontera minera y esclavista durante el dominio colonial y por los términos de su inclusión dentro del proyecto republicano.

Un poco antes de que colapsara el sistema de dominación español en América, en esta frontera minera se produjeron las primeras señales de lo que hemos denominado la etnogénesis negra y la recomposición indígena. En efecto, en medio de un evidente ambiente político pactista que alcanzó a llegar hasta los esclavizados y los libres, cobró fuerza una tendencia hacia la libertad en estos grupos de esclavizados, cuya correcta valoración ha implicado romper con la tradición historiográfica al respecto, en tanto ésta reduce su mirada a registrar la dimensión jurídica de la llamada automanumisión (compra de la libertad de un esclavo), con lo cual se despoja a este fenómeno de todo su potencial para develarnos el por qué de esta modalidad de resistencia a la esclavitud.

Por nuestra parte, preferimos definir la conquista de la libertad por compra en esta región como un importante proceso de desesclavización, en la medida que no sólo fue amplio y que no se redujo a un simple cambio en la condición jurídica de la persona, sino que alcanzó dimensiones de conciencia sobre la identidad y la libertad, como lo confirma otro proceso simultáneo y consecuencia suya, la territorialización, o relación con sitios o lugares por parte de quienes alcanzaban la libertad con el fin de establecerse en ellos con su grupo familiar.

El sistema social de castas y la racialización de los otros, impuestos por la dominación española, no sólo generaron aceptación pasiva por los avasallados, sino que también sirvieron de referencia para la defensa de los intereses de esclavos, libres e indígenas discriminados, de tal suerte que estas experiencias de la distinción, la diferencia y la identidad, por más embrionarias que fueran, entrañaron sentidos de grupo, de dignidad y de libertad, y se convirtieron en poderosos disolventes del régimen esclavista.

Con la coyuntura de la Independencia y sus guerras, en la región se vivió una literal revuelta general de las cuadrillas de esclavizados, que fueron movilizados por realistas e independentistas por razones tácticas, aunque siempre ambos bandos sintieron temor ante esas catervas. En estas circunstancias, el “proyecto libertario negro”, es decir, su sistemática búsqueda de la libertad, se mantuvo activo y de hecho se prolongó hasta las décadas siguientes, aunque la institución de la esclavitud perdurara hasta 1851, por lo cual el orden social nunca volvió a ser el de antes.

Muy rápidamente las expectativas mineras de los republicanos (urgidos de recursos frescos para continuar la guerra contra España y organizar el Estado naciente) se enfrentaron al hecho de que la gente negra no estaba dispuesta a reproducir el sistema esclavista en condiciones republicanas y a que la producción de oro se desplomara definitivamente, no obstante las concesiones hechas por el nuevo régimen a las aristocráticas familias esclavistas del Cauca, que entre otros aspectos impusieron la libertad de vientres en 1821. La región pasó entonces de frontera minera fundamental en la Colonia a región marginal para el proyecto republicano, situación a duras penas matizada por los planes modernizadores que vieron un potencial para explotar en los recursos naturales y una alternativa para romper el aislamiento secular en el emplazamiento de eventuales puertos. Sin embargo, con la República temprana, la región del Pacífico sur devino en marginal frente a la construcción del país, en frontera natural respecto del mercado nacional e internacional y en población discriminada desde el imaginario nacional en construcción. Esto último ocurre al declinar la producción de oro, aplazarse los proyectos portuarios y de comunicación y al no despegar la agricultura exportadora en el interior andino del Cauca.

La hipótesis sustantiva establece que durante el período y en la región aquí considerados se produjeron y desarrollaron dos fenómenos identificatorios simultáneos, el nacionalismo de Estado (que por lo general se reconoce en los estudios sociales convencionales) y la etnogénesis negra y la recomposición indígena (que por lo común la desconocen los estudios históricos), los cuales se influyeron mutuamente y contribuyeron a la singularidad histórica de ambos fenómenos.

Entre la libertad de vientres en 1821 y la abolición de la esclavitud en 1851, la gente negra e indígena mantuvo su dinámica hacia la emancipación y el acceso de hecho a las tierras disponibles. No obstante haberse redefinido el sistema social colonial de castas en función de los ideales republicanos de progreso y libertad —con lo cual los considerados antes genéticamente inferiores pasaron a ser ahora víctimas del colonialismo y el despotismo—, las topografías raciales no sólo persistieron sino que se afirmaron más en esta región que fue uno de los últimos reductos del sistema esclavista.

El complejo ideológico y político agenciado por las élites esclavistas de la antigua gobernación de Popayán y ahora Gran Cauca jugó al respecto un papel fundamental, porque sustentó sus intenciones de prolongar sus privilegios y prerrogativas con múltiples estrategias. Atrapados entre dos mundos, el de sus privilegios de antiguo régimen y el de su función como líderes de la nación en formación, los sectores dirigentes convirtieron la región caucana en epicentro de conflictos internos reiterados y dieron pie a que los “otros” excluidos definieran también sus procesos de etnogénesis e identidad. Se produjo así una racialización republicana doblemente forzada: por una parte, por el discurso republicano que en general negaba a negros e indígenas su plena ciudadanía en razón de su supuesta degradación moral; por otra, por el discurso de las élites caucanas que proyectaba una república aristocrática en el sur. Lo que con seguridad también obligó a los sectores sometidos a dotarse de estrategias propias de resistencia e identidad.

Con la abolición jurídica de la esclavitud, en el Pacífico sur se desató con mayor fuerza el proceso que ya hemos reseñado de ocupar extensivamente el territorio por los grupos negros en libertad fundamentalmente, pero también de los grupos indígenas en proceso de reconstitución y recuperación.

La experiencia de la ocupación extensiva de la llanura aluvial y de su apropiación colectiva por estos grupos, constituye una gesta social todavía desconocida pero de enorme riqueza histórica. Estos efectivos humanos, antes enclaustrados o confinados a lugares y circuitos reducidos, empezaron a vivir en común y por primera vez pasaron a identificarse afectivamente por el hecho de compartir un territorio amplio. Metafóricamente se puede representar esta experiencia colectiva como un viaje hacia la plena libertad, que se inicia en los antiguos recintos esclavistas, se despliega por los ríos y llega hasta el mar. Se trató de un proceso no planificado pero de tremenda eficacia en sus resultados, porque se configuró una nueva realidad social y espacial que se puede enunciar como el río y el monte, donde el río es el eje civilizatorio y el monte la frontera por conocer.

Se trató, sin duda, de una adaptación a entornos nuevos con una baja densidad demográfica, al margen de la presión del mercado, lo que, por tanto, no arrasó con los recursos. Sin embargo, los ríos también fueron espacios abiertos a una comunicación con circuitos mayores, sobre todo porque en forma paralela al poblamiento ribereño se empezaron a dar concentraciones urbanas y portuarias significativas, como Tumaco, Buenaventura, Guapi y El Charco, que modificaron antiguas jerarquías urbanas regionales como las de Barbaocoas e Iscuandé, sus epicentros.

Esta gesta libertaria y pobladora negra constituyó, de facto, un proyecto inorgánico y no formulado para la historiografía y la geografía nacionalistas que desconocen el potencial de

las poblaciones negras, indígenas, mestizas, mulatas y zambas para ser agentes de progreso y civilización. Esos imaginarios contrastados se presentaron en la región como la lucha entre los llamados baldíos pertenecientes a la nación y la apropiación de hecho del territorio por la gente negra e indígena. En este contexto, fue necesario construir ficciones narrativas para darle fundamento imaginario a las nuevas naciones, como por ejemplo la que representa a las haciendas del interior andino como lo civilizado y al Pacífico como lo salvaje.

Al final del proceso estudiado se profundizaron las políticas integracionistas sobre negros e indígenas y sobre la región misma, en razón de una mayor presión del mercado nacional e internacional, de la acción más eficaz de renovados dispositivos institucionales y de la re-evangelización católica. Los recursos naturales contenidos en los bosques del Pacífico, la presencia en ellos de una población conocedora de buena parte de los secretos de la selva y la demanda mundial creciente de productos forestales, condujeron a varios y sucesivos ciclos extractivos de productos vegetales que impactaron sobre el medio natural y las comunidades involucradas. Aunque no desestructuraron sustancialmente el uno o la otra, sí alcanzaron parcialmente a modificar las áreas y lugares mayormente integrados a dichos ciclos, como en el caso de Tumaco.

El Estado nacional delegó en la Iglesia Católica el control de las “Territorios Nacionales”, que no sólo eran periféricos al núcleo central andino del país, sino que eran considerados como auténticas fronteras simbólicas y asiento de grupos racialmente peligrosos. Entre esos territorios se encontraba precisamente el Pacífico sur colombiano. Los agustinos recoletos agenciaron un proyecto de asentamiento nuevo y concentrado que pretendió controlar el poblamiento ribereño y disperso de los grupos negros, y el marginal de los grupos indígenas. Así intentaron imponer la religiosidad institucional frente a la religiosidad popular desplegada durante prácticamente un siglo de ausencia de sacerdotes y capillas, y trataron de promover otras pautas culturales basadas en la educación, la historia oficial y las buenas costumbres; todo ello chocaba con la tradición oral de la gente negra e indígena.

Desde el punto de vista demográfico y étnico, la población regional general se multiplicó por siete veces entre las pos-trimerías de la Colonia y los años treinta del siglo XX. Los grupos negros mantuvieron su crecimiento y se convirtieron en la fuerza demográfica, social y cultural mayoritaria de la región. Ellos conservaron los mismos porcentajes que tenían para el último censo colonial, mientras que los datos sobre los indígenas evidencian que estos habían logrado detener el desplome de su población y que estaban en un proceso de reconstitución. Sin embargo, lo paradójico es que, a pesar de las muy fuertes intervenciones e interferencias del discurso integracionista sobre la gente negra, esta logró significativas

estrategias de adaptación y resistencia a las presiones. En efecto, su versatilidad social permitió que el poblamiento ribereño se complementara con el modelo de poblamiento concentrado de los misioneros, que sus economías domésticas experimentarían su relación con circuitos económicos más amplios, que las identidades de ríos y familias fundadoras se compaginarían con las identidades políticas modernas de la nación, el departamento, el municipio y la vereda, que frente al proyecto nacional que los excluía y negaba se dotaran de una difusa pero efectiva identidad cultural y territorial, y que establecieran una suerte de compromiso entre la religiosidad institucional, la religiosidad popular y su espiritualidad, entre otros aspectos.

En síntesis, creemos haber expuesto un proceso complejo en el cual las identidades en esta región adquirieron unas características especiales, definidas por dos grandes dinámicas:

– El surgimiento de un Estado nacional periférico, débil y precario, que excluyó a los grupos étnicos y sectores subordinados, y a sus territorios, de la representación nacional. Con una formación institucional en una fase temprana, si bien en ese Estado se establecieron unas nuevas relaciones de dominio, que de alguna manera se extendieron hasta la región del Pacífico sur, de ninguna manera se resolvió el problema de la hegemonía cultural sobre los grupos étnicos, es decir, su consenso sobre la dominación.

– La configuración de una nación cultural negra, cuyos elementos de identidad estuvieron condicionados por la experiencia común del pasado esclavizado y la conquista en libertad del territorio colectivo. Sin embargo, la conciencia de esa identidad estuvo muy interferida por el nacionalismo *de Estado* y la religiosidad católica, por lo que tal nación no tuvo mayores posibilidades de convertirse en una entidad política durante el período estudiado. Aún así, no hay duda de que se formó una nación cultural que contó, además de sus elementos de identidad singulares, con un factor sustantivo y diferenciador: con el sustento territorial como constante a lo largo del proceso de etnogénesis estudiado aquí. En otras palabras, que si existe algún rasgo definitivamente distintivo de estos grupos negros es haberse adaptado a, apropiado de, apegado a y *sentir* afecto por el territorio que hemos llamado Pacífico sur colombiano.

Mineros y agricultores del Pacífico sur de Colombia

MARIO DIEGO ROMERO VERGARA

Profesor

Universidad del Valle

Desde luego que la memoria cultural de un pueblo en términos de Nación, región o etnia, constituye la médula vital de su ser colectivo. Recuperarla lleva implícito el hecho de haber perdido parte de ella o haberla mantenido invisible. Que es el caso de África en América. En el infierno del trasplante de trabajadores africanos al mundo nuevo americano se arrasaron muchas riquezas construidas a lo largo de siglos. Y lo que llegó experimentó innumerables cambios, adaptaciones e innovaciones. No obstante la increíble hazaña del negro nuevo en este continente se refleja no solo en su presencia física sino en los modos como ha interpretado las situaciones. En escenarios de creatividad ha usado lo que pudo preservar y aquello de lo que podía echar mano. Poesía, teatro, artesanía y música. Formas sociales y maneras de hablar y encarar un día tras otro son testimonio de su vitalidad (Friedemann, 1989a).

La colonización que emprendieron los pobladores negros en el sur del pacífico colombiano, desde el siglo XVII en condición de esclavizados, estuvo motivada por las pretensiones de esclavistas españoles por obtener el oro de los ríos de aquellos territorios. Primero desde Cartagena hacia el interior, y luego de varias jornadas de viaje, desde la gobernación de Popayán, por ásperos caminos, remontaron la cordillera Occidental, para ser instalados en los espacios mineros como trabajadores, en grupos o cuadrillas (Maya, 1998).

Allí procedieron a realizar las actividades que implicaba su asentamiento, tales como la organización del espacio para establecer vivienda y la búsqueda de los recursos alimenticios inmediatos de supervivencia como agua, frutos, animales de caza y pesca.

Esta primera etapa de su poblamiento apenas mostraba una ocupación física de los espacios selváticos en los cursos medios y altos de los ríos. Reconocer el lugar y los recursos implicaba hacerlo con los saberes que tenían de sus procedencias africanas y con algunos conocimientos que habrían adquirido en territorio americano, en el transcurso de su desplazamiento, en una trata interna que los había conducido desde Cartagena. Incluso, en algunos casos habían pasado temporadas laborando en reales de minas y estancias en el interior andino del altiplano de Popayán o del valle geográfico del río Cauca.

En la costa del Pacífico sur se encontraban grupos étnicos indígenas a quienes los negros esclavizados vieron con cierto

respeto y recelo. No obstante, también aprendieron de ellos técnicas para la pesca y la cacería, que pronto incorporaron a sus actividades diarias. Algunos “blancos” europeos se quedaron o contrataron capataces y administradores que cuidaran sus inversiones, representadas en los esclavizados y en los entables mineros, con lo cual impusieron el terror y el control social que intentaba limitar la movilidad de los trabajadores mineros y obtener la mayor cantidad de oro en el menor tiempo posible.

Hacia mediados del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII, la “fiebre del oro” llevó a los esclavistas de Pasto, Popayán y Cali a impulsar empresas de explotación minera en toda la costa del Pacífico colombiano. Los caminos desde Pasto hacia Barbacoas, desde Popayán hacia Guapi y desde Cali hacia Buenaventura ofrecían posibilidades de remontar la cordillera con esclavizados. Las empresas de explotación implicaban exploraciones de reconocimiento minero en los ríos, lo que podía durar varios días (Colmenares, 1980).

Avanzar sobre la costa con trabajadores esclavizados no era nada simple. La complejidad de la ecología selvática, fuertes lluvias, altas temperaturas y gran humedad, moscos y peligrosos animales selváticos, como serpientes, así como las dificultades de aprovisionamiento, hicieron del poblamiento un fenómeno lento y tortuoso. Los esclavizados enfrentaron la situación, se adaptaron a las nuevas condiciones y crearon no pocas posibilidades de supervivencia en esos espacios. Aprendieron a cazar y comer “ratón de monte”, armadillos, tatabros, y utilizaron para la pesca anzuelos de huesos. Con los productos así obtenidos guardaban fuerzas y nutrientes suficientes para resistir los inclementes tratos y el poco abastecimiento alimenticio que provenía desde el interior de las haciendas agropecuarias del valle del Cauca.

Ahora bien, una segunda etapa del poblamiento sería definida por los mismos trabajadores esclavizados. Organizar una vida comunitaria a través de parientes, establecer uniones con las pocas mujeres que fueron vinculadas a las explotaciones mineras y procrear significó un avance relevante que dio lugar a grandes poblados. Pronto surgieron comunidades que dieron vida social a los centros mineros, como ocurrió con Santa María del Puerto de las Barbacoas, en 1630. Barbacoas se extendía, al sur, hasta Tumaco y había constituido su centro minero satélite al norte, en el río Iscuandé. Allí mismo se habían establecido los reales de minas de San Lorenzo, Nuestra Señora de la Concepción, el Glorioso San Vicente de Ferrer, y el Real de Espíritu Santo. Iscuandé fue centro de operaciones de los esclavistas que pretendían llegar a los ríos Guapi y Timbiquí. Tumaco, como isla y puerto, dio dinamismo al comercio y a las interacciones poblacionales del sur del Pacífico colombiano y de la costa ecuatoriana (Romero, 1995).

A una organización económica de cuadrillas de trabajo le

siguieron formas de organización social como familias y pueblos. Pronto se desarrollaron redes parentales y alianzas matrimoniales entre pobladores de diferentes localidades y ríos. A los controles que impusieron los esclavistas se opusieron los esclavizados. Acudieron a la resistencia pasiva y activa. Algunos compraron su libertad, mientras que otros optaron por la fuga. Cualquiera que fuera la respuesta de los esclavizados, todos procuraron conformar poblados libres desde donde pudieran establecer sus relaciones y sus manifestaciones culturales propias. Ello dio lugar a una gran sociedad que se reconoció en aspectos fundamentales comunes: ser negros y tener formas de comportarse y asumir la vida con patrones culturales propios, retenidos unos de su procedencia, asumidos otros de sus opresores, e inventados, no pocos, de su relación con el medio y la sociedad (Arocha, 1999a).

La libertad fue construida al calor del crecimiento demográfico, de nuevas familias y de nuevos espacios conquistados para establecer como propios cultivos, minas, labores de recolección, pesca, cacería y comercio. Lo anterior acompañado de prácticas culturales festivas y religiosas. Encontraron en las danzas, como el currulao, los modos más apropiados para representarse a sí mismos. Lo propio lo hicieron con sus cantos y arrullos a los niños muertos; desplegaron las adoraciones a la Virgen de Atocha y a los santos patronos de cada poblado (Friedemann, 1975). La escultura de la Virgen desde entonces se lleva en balsadas (balsas construidas en guadua) que recorren las veredas del río Telembí. El ritual permite que las comunidades lubriquen sus relaciones sociales. Los negros encontraron en la Virgen de Atocha el motivo que permitió a los esclavos, y hoy a los campesinos de Barbacoas, reencontrarse cada año, durante el mes de agosto, para celebrar. Desde sitios vecinos acuden parientes, como ocurre con la población del río Telembí; algunos se quedan por temporadas, para luego regresar y llevarse algún pariente, o dejar uno nuevo, después de establecer las rápidas uniones que surgen al calor de las celebraciones de la Virgen de Atocha (Romero, 2007).

La religiosidad católica es subvertida por las comunidades negras y la traducen en elementos de identidad étnica, más allá de lo católico como dogma. En Timbiquí celebran la Semana Santa con unas particulares formas de uso del ritual de la crucifixión de Jesús; mediante ellas, las comunidades negras expresan sus propios sentidos de la justicia y la convivencia, y hacen del rito, una vez más, una estrategia de sociabilidad que permite la integración de veredas y comunidad en general.

En Guapi, también durante la Semana Santa, la marimba, que había sido condenada por los curas como un instrumento diabólico que encarnaba la sexualidad lasciva y lujuriosa de los negros, entra a la capilla y acompaña la misa; esto, ante todo, simboliza y muestra a los asistentes la capacidad de negocia-

ción e interacción de la cultura de la población negra con la religión católica (Friedemann, 1989a).

Las fiestas del santo patrono del poblado de San Francisco del Naya, cada 4 de octubre, están acompañadas de ferias artesanales, de baile de caseta y de baile de marimba y danza de currulao. Lo que se instauró como una fiesta sagrada del santoral católico sirvió para reinventar formas de sociabilidad y estímulo de relaciones entre parientes y no parientes de toda una cuenca de río.

En los funerales, las comunidades negras expresan a sus muertos la manera de concebir la continuidad de la vida hacia espacios de mejor vivir. Estas celebraciones son, quizá, las más claras manifestación de unidad e identidad. Rituales y santoral católico son utilizados por las comunidades negras para la sociabilidad, para la identificación como pueblos diversos y distintos de quienes han apropiado sus recursos. Como lo indica Michael Taussig, arrebatan respetuosamente a la iglesia los saberes populares, recuperan los espacios y las prácticas locales y populares (Taussig, 1987).

Con la formación de grandes grupos libres, emprendieron la colonización de todo el territorio. Atribuyeron a cada familia y a cada poblado porciones de territorios mineros y agrícolas. Durante el siglo XIX enfrentaron nuevas arremetidas de explotadores foráneos que fueron por sus recursos madereros y mineros. No obstante, mantuvieron sus tierras individuales, familiares y comunitarias, de tal manera que pudieron conservar vivas sus filiaciones parentales y afianzaron sus alianzas matrimoniales, garantes de su permanencia como comunidades. Con este argumento histórico de la propiedad colectiva han sostenido la aplicabilidad de una acción afirmativa y de reconocimiento positivo: la Ley 70 de 1993.

Crecieron sus ciudades principales, Tumaco, Guapi, Barbacoas y Timbiquí, y un rosario de pueblos cubrió amplias zonas de los ríos (Jiménez et al., 2005). Su movilidad los llevó a zonas vecinas y a las ciudades del interior del país. Colonias de tumaqueños, guapireños, timbiquireños, barbacoanos, iscuandehños y de otros lugares de procedencia del pacífico se asentaron en Pasto, Popayán, Cali y Bogotá, principalmente. En un ir y venir se fue conformando un movimiento migratorio entre la costa y el interior andino. En las amplias ciudades construyeron mecanismo culturales y de sociabilidad que les permitieron preservar los vínculos identificatorios como familias y poblados negros del pacífico colombiano.

Hoy estas poblaciones viven una fase de reconstrucciones y creaciones sociales capaces de vincular a su cotidianidad un sentido de la vida que requiere ser puesta al servicio de un profundo sentimiento de unidad como pueblos.

Lucumíes, Angolas, Carabalíes y Minas

Zona plana del norte del Cauca

ZAMIRA DÍAZ LÓPEZ

Departamento de Historia
Universidad del Cauca

La historia se interesa por hombres dotados de múltiples funciones, de diversas actividades, preocupaciones y actitudes variadas que se mezclan, se chocan, se contrarían y acaban por concluir entre ellas una paz de compromiso, un *modus vivendi* al que denominamos Vida (Febvre, 1971: 41).

El Departamento del Cauca cuenta con una numerosa población de origen africano, asentada especialmente en los municipios de Patía (al sur), Guapi, Timbiquí y López de Micay (costa del Pacífico), Santander de Quilichao, Caloto, Puerto Tejada, Buenos Aires, Suárez, Timba, Padilla, Villarrica y el recientemente creado Guachené, al norte, zona asociada desde la Colonia con el sur del Departamento del Valle del Cauca.

¿Cómo se explica la dominante presencia de afrodescendientes en estos espacios geográficos, particularmente al norte del departamento? ¿Qué motivaciones económicas, sociales o políticas incidieron para su establecimiento en estos lugares?

Numerosas fuentes documentales dan razón del establecimiento de hombres y mujeres traídos de África (o de puertos del Caribe que los españoles instalaron para el comercio transatlántico, para el cual los esclavos fueron una de las principales “mercancías”). Al describir las regiones que los conquistadores recorrían desde Los Pastos hasta Cartago, los cronistas (Pedro Cieza de León, Juan de Castellanos, Fray Pedro Simón) describen las joyas de oro que usaban los indígenas y las que depositaban como ofrendas funerarias, de gran valor artístico y diversidad en sus formas y usos.

Informes de funcionarios reales y de clérigos hablan de la abundancia del precioso metal en los ríos y montañas de la Gobernación de Popayán, lo que sin duda constituyó un aliciente para los conquistadores, ansiosos de riquezas, y del poder político y prestigio social que con éstas podrían alcanzar y se les negaba en la península (Díaz, 1994 y 2001). Los *Libros de Contaduría* que llevaban los funcionarios de la Real Hacienda, que se inician en julio de 1551, registran altas sumas de oro de minas y joyas, lo que impulsó cada vez más el establecimiento hispano en estas regiones (Díaz, 1994 y 2001).

Estas anotaciones no sustentan por sí solas la presencia de esclavos africanos en la región nortecaucana y el sur del

Valle, que durante cuatro siglos formaron un espacio geográfico bastante homogéneo por su población y riqueza aurífera. Explica el rápido descenso de la población indígena, causado principalmente por su sistemática explotación en las sacas mineras y por las epidemias que siguieron a la fase de conquista, como ocurrió en casi toda Hispanoamérica.

Esclavos africanos en la Gobernación de Popayán

Ante la mencionada crisis demográfica, la Corona española, desde muy temprano, prohibió forzar a los indígenas a trabajar en las minas. Frente a esta situación los colonizadores no tenían otra opción que importar esclavos. En 1542 vecinos de Anserma y Cali, y en 1546, de Popayán, solicitaron al rey licencias para importar esclavos africanos, préstamos de sus reales cajas para comprarlos y exenciones tributarias para hacer menos onerosa su adquisición; peticiones que continuaron durante varios años en los sitios donde abundaban metales preciosos. La negativa a estas gestiones acentuó la explotación indígena en las sacas auríferas, con su consiguiente reducción; en contrapartida, incrementó las ganancias de los dueños de minas y del Rey, por los pagos del quinto y derechos de fundición, marca y ensaye de las barras de oro. Ya con mayores ganancias, lograron comprar esclavos.

A finales del siglo XVI la explotación minera de la Gobernación había adquirido un completo perfil como la empresa económica más rentable para particulares y para la Corona; pero la reducción de los nativos preludiaba su crisis. La solución la presentó el Licenciado Francisco de Anunciabay en el *Informe sobre la población indígena de la Gobernación de Popayán y sobre la necesidad de importar negros para la explotación de sus minas*, en 1592. Allí mencionaba que eran necesarios *hasta dos mil negros, los mil y doscientos varón y los ochocientos hembras, mayores de diez y siete años y aunque algunos sean de cuarenta, porque para esta población es importante que algunos haya de edad que los otros respeten* (1963: 197).

Comprar un número tan alto de esclavos se explicaba por ser la gobernación *muy rica toda de oro y no le faltaría plata si hubiese brazos que la meneasen. El oro se halla en los ríos y criaderos y peladeros... pues la provincia está milagrosamente lastrada de oro*. Guiado por el dogma cristiano, para el cual adoctrinar y evangelizar justificaban el dominio físico, espiritual y cultural de “los otros”, el licenciado sustenta la “utilidad” que traería a los “negros de Guinea” (refiriéndose a África), sacarlos de la “tiranía, barbarie y brutalidad” a que estaban sometidos, por carecer de Dios y ley, y traerlos a *una tierra mejor, más sana para ellos... para que mejor se conserven y vivan en policía y religión, de que conseguirán muchos bienes temporales, y lo que más estimo, espirituales...* (Ibid: 201).

Con estos argumentos “cristianos” se legitimaba el negocio. Traer esclavos del África era lícito porque ellos serían

conquistados para el reino del Dios, mediante el bautismo y la doctrina (como recomendaba el Rey), y era legítimo para la economía imperial y colonial, pues la conquista hispánica había recibido el aval del Papa. Así, *la utilidad sería grandísima y no se puede estimar, por ser materia de tesoro y negocio... tanto cuanto la imaginación puede comprender*. Se presentaban luego algunas recomendaciones para su organización en colonias, a modo de cuadrillas, para que estuvieran todos juntos. En el 4º punto señalaba que:

El dueño no ha de sacar ningún hijo, ni muchacho, ni negra para ama ni servicio de su casa, porque éstos salen ladinos y ya no vuelven a la mina, o si vuelven es en daño de los bozales y simples, y los negros reciben agravio en verse despojar de sus hijuelos, y en esto está toda la quietud deste negocio (Ibid: 204).

Estas palabras encierran una doble moral: de una parte, un sentimiento aparentemente cristiano reconoce el dolor que les causa despojarlos de sus hijos y mujeres, pero, de otra, en un mensaje velado se alude al peligro que ocasionaría al sistema causarles tales agravios, cuando advierte que en no quitárselos está la quietud (beneficio, tranquilidad) del negocio. Luego invita a fomentar el matrimonio entre ellos, porque así se “amansa y sosiega a los negros”. Cualquiera fuera el objetivo que se perseguía con estas sugerencias, lo cierto es que ellas fueron el fundamento de la presencia de familias africanas, en un principio, y criollas, más tarde, en la región del norte del Cauca, objeto de este escrito.

Las cuadrillas de esclavos debían, además, disponer de un espacio donde pudieran obtener su sustento. Así, el informe propone que, aunque siempre deberán permanecer bajo la condición servil...

han de tener algunos accidentes, como es pegujal propio, no al arbitrio del señor sino de la ley y la justicia; han de ser dueños de su casa, su roza, su huerta y administradores de sus hijuelos, y capaces de tutelas de otros negros y han de ser alcaldes, alguaciles y regidores entre sí, porque lo malo que han de la condición servil, perfecciona y purga la posesión o cuasi de sí y de su mujer y de su casilla y roza y hijuelos y la aptitud de los oficios dichos (Ibidem).

Poner en práctica estas ideas significaba que los esclavos dispondrían de algunos bienes en los reales de minas, lo que junto con lo expuesto menguaría un poco su estado de absoluta enajenación. También contribuiría a ello la 9ª recomendación, según la cual “estos pueblos han de ser de a doscientas casas y no más, y apartadas algo unas de otras”, lo que implicaba integrarlas laboral y socialmente; ayudaría a crear raíces culturales y a construir algunas formas de defensa, de re-conocimiento, a constituir códigos lingüísticos

y corporales, sólo comprensibles para ellos, que les servirían como elementos de comunicación e identidad comunitaria (Van Dijk, 2000).

La 10ª proposición, a su turno, decía que *los pueblos se poblarán en sitios sanos y, cuanto fuere posible, sin mosquitos y junto a río, que al negro le es salud y limpieza y gran sustento si tiene pescado* (Anuncibay, 1963: 205. El énfasis es mío). Unas recomendaciones finales apuntaban a que *Cada rancho [ranchería] tendrá su iglesia, que la harán y sustentarán los dueños de los negros y su sacerdote, moderado el estipendio por la Audiencia, sin que pueda recibir ofrenda del negro esclavo* (Ibidem).

Sin lugar a dudas los alcaldes de Minas, los de las ciudades en cuyas jurisdicciones se hallaban los yacimientos auríferos, y los propietarios acogieron recomendaciones del Informe, pues en los siglos XVII, XVIII y XIX proliferaron en esas localidades pequeños poblados mineros que reportaron gruesos beneficios a las familias propietarias de cuadrillas de esclavos. Y fueron, además, el origen de los pueblos que hoy constituyen los nueve municipios del norte del Cauca.

Descendientes africanos en la sociedad colonial

A partir de las últimas propuestas del licenciado Anuncibay (1963), así como de las ordenanzas reales, en los enclaves mineros se fundaron rancherías, muchas de las cuales se convirtieron en focos de población afro, mientras que otras desaparecieron. También surgieron asentamientos, que podríamos llamar subsidiarios de esa producción y economía mineras, donde se establecieron negros libres, esclavos, mulatos y hasta mestizos, quienes con su trabajo diario producían alimentos y servicios no disponibles en las rancherías. Como consecuencia, se desarrollaron procesos de aculturación que dan razón de las realidades actuales de esos municipios.

Cuando se examina la ubicación de estas poblaciones, se observa su cercanía a los ríos, como si se hubiesen seguido las observaciones de Anuncibay (1963). Pero esa localización quizás no significa un acatamiento puntual, sino que la lógica orientó a dueños de minas y a las autoridades a explotar esos lugares, pues era en los ríos donde se hallaban los principales yacimientos, en particular los del norte del actual Cauca, como muestran los siguientes casos (A.C.C., Signaturas 3543, CI-211m, 3526, 211m, 3701, 4328)³³:

Don Tomás Prieto de Tobar solicita al Alcalde Ordinario de Caloto registrarle una mina descubierta en Mandivá, “a una y otra banda de la quebrada del mismo nombre... desde

el paso real... hasta donde se junta con el río Quinamayó”. Febrero a mayo de 1734.

Petición de registro de una mina descubierta por Pedro del Campo Salazar “a orillas del río Jambaló en el sitio que llaman Vitojó, frontero a la loma del Trapiche, de la bande de la ciudad vieja de Caloto, mina a la que llamaban Santa Bárbara”. Otra de Jacinto Sánchez para “trabajar las minas descubiertas de oro corrido llamadas minas de Santo Tomás de Esmita”. Noviembre a agosto de 1734.

Juan Ildefonso de Nieva solicita registro de unas minas halladas en Mindala, Marilópez y Damián. Se le acepta, aunque Juan Rivas había hecho denuncia de las mismas pero no había pagado los derechos reales “ni trabajado ni poblado en dichas minas”. Febrero de 1737.

Expediente relativo a las minas de Jelima y otras contiguas, cuyo registro solicitaron varias personas y los Padres de la Compañía de Jesús, quienes habían comprado las de Jelima en 1664. Estos piden, en 1752, el registro de unas catas de oro en las riberas del Cauca, a un lado de Jelima. Mayo de 1664-diciembre de 1752.

Es así como a mediados del siglo XVIII en el Llano de Quilichao existían poblados permanentes, con nombres como Real de Minas de Aguablanca, Real Nuevo de Aguablanca, las minas de Santa María, San Vicente, Bética, Domingullo, entre otros, que generaron el afianzamiento territorial por parte de numerosas familias afrodescendientes. Lo mismo respecto a otros espacios de la extensa jurisdicción de Caloto.

Algunos rasgos de vida cotidiana en enclaves mineros

Los documentos citados, y muchos otros que reposan en los archivos históricos, hablan extensamente de la producción aurífera, del agotamiento de las minas, de las dificultades de extracción, en fin, de los problemas de aprovisionamiento. Pero quedarnos en sólo esa lectura sería reducir el proceso a factores económicos e ignorar que los esclavos permanecían en los entables mineros con su núcleo familiar, lo que tenía diversas implicaciones.

Una versión que ayuda a conocer la vida cotidiana en aquellos tiempos la proporciona en 1821 el gobernador don José María Cansino, cuando explica el estado de las poblaciones esclavas del Chocó³⁴: “Esta... es la clase más numerosa, compuesta generalmente hablando de los esclavos que se han libertado de las minas, y son mulatos, zambos y negros. Conservan las mismas costumbres y se ocupan en mazamo-

33 Solicitudes similares para la jurisdicción de Caloto pueden encontrarse en A.C.C en Signaturas 3535, 3533, 3541, 3646, 3722, 3320, 3765, 4061, entre los años 1734 y 1745; para sólo citar algunos casos. Hay muchos más ejemplos.

34 Si bien esta región no corresponde al norte del Cauca, el caso es apropiado, pues las reglas de asentamientos y explotación de los yacimientos eran generales para todos los enclaves mineros. Utilizamos este caso como ejemplo, por la descripción minuciosa que hace el gobernante.

rear. Sus sementeras son únicamente el plátano y el maíz, y sus mayores ejercicios la caza y la pesca” (A.C.C., 1822, Sala Independencia, Signaturas 6837).

Si se aborda el documento para buscar los significados y las contextualizaciones de algunas expresiones, o las implicaciones de situaciones que allí se describen, “aparecen” unos negros que no sólo producen metales preciosos sino que llevan una vida familiar, tejen relaciones sociales y construyen distintas modalidades de convivencia. En efecto:

Vivían en pareja, como lo recomendaba el Informe de 1592 y como era necesario, pues no se podían mantener colonias de hombres solos; conformaban, entonces, familias, cuyos hijos son mencionados como *párvulos* en los documentos.

Tenían que abastecerse de algunos productos alimenticios: plátano, maíz, yuca, caza y pesca, para su alimento y el de la familia. Esto implicaba siembra y cosecha, realizada por esclavos que por su edad, enfermedades o accidentes no eran idóneos para el laboreo minero.

Fundaban poblados, lo que exigía crear parroquias, lugar de concentración para prácticas religiosas; donde se fortalecían las relaciones sociales y familiares por fuera del laboreo minero. Según el sacerdote Francisco Arango Montoya, las misiones del Pacífico datan de 1582, “después de que en 1546 la Santa Sede erige el obispado en Popayán con dominio sobre todo el occidente colombiano” (citado por: Arboleda, 2004: 197). Así se inicia el proceso de aculturación religiosa y, con él, las devociones a los santos patronos, bajo cuyas advocaciones se ponen las minas (Santa Bárbara, Santo Tomás, San Vicente, como reza en las fuentes). Esas devociones aún perduran.

El Gobernador Cancino expresaba:

La enorme dificultad que se toca para ilustrar esta gente en el Chocó es la dispersión de las habitaciones, que todas se hallan a una gran distancia unas de otras. A excepción de las cinco parroquias³⁵... el resto de los habitantes están establecidos en las cabezas de las quebradas y arroyos, sin que a éstos se les pueda distribuir los socorros de la religión, ni hacerles entender las leyes para su cumplimiento (Ibid: 191).

Esa dispersión recuerda los puntos 9° y 10° del informe citado. Las dificultades para prestarse ayuda implicaban que cada grupo supliera sus propias necesidades y forzara la memoria para re-crear prácticas ancestrales³⁶. Construían y reparaban

sus herramientas, sus viviendas y los entables mineros, y manufacturaban un mobiliario básico, utensilios de barro y madera para preparar y servir los alimentos. No sucedía lo mismo con la ropa, pues la poca que usaban la proveían los amos, lo mismo que carne, mieles, alcohol, sal y harina. Ante enfermedades o accidentes acudían a medicinas tradicionales, pues los amos sólo proporcionaban aceite de canime y aguardiente (A.G.I., 1546–1733, *Contaduría-Popayán*, Legajos 1489–1500).

En las minas de veta abrían pozos y canaletes, lo que requería habilidades y técnicas especiales de construcción. Al respecto, estudios sobre minería colonial demuestran que ésta se desarrolló a partir de la experiencia de los africanos; la de los indígenas no era muy apropiada para la explotación exhaustiva exigida por los modernos estados colonialistas europeos (Bargalló, 1955).

Estas tareas, básicas para la economía minera, no figuran en los documentos, aunque fueron desarrolladas por las cuadrillas de esclavos. De no haberlas practicado, les habría sido imposible sobrevivir con sus familias y, sobre todo, no habrían podido explotar los yacimientos durante la Colonia y los siglos XIX y XX. Aunque el documento en mención se refiere al Chocó, la situación fue similar en las otras regiones, como el norte del Cauca.

Las experiencias adquiridas y las “tradiciones ancestrales” eran transmitidas a los descendientes verbalmente y mediante el ejemplo. De otra manera, ¿cómo habrían podido subsistir culturalmente si su contacto con otros sectores sociales era tan reducido? Como expresa el gobernador Cancino, vivían “separados de la sociedad... en medio de los bosques agobiados por el peso de la barra”, y sometidos al “abandono e indigencia” como los tenían los dueños de minas (A.C.C., Independencia, Signatura 6837).

Las distancias que separaban las minas de las ciudades (*República de españoles*), la dificultad para “distribuirles los socorros de la religión”, el abandono e indigencia propiciaban condiciones para practicar cultos de un lejano origen africano y hacer fiestas y juegos de igual procedencia. Entonces, aquello que para autoridades civiles y clericales era un obstáculo y con frecuencia motivo de preocupación (Arboleda, 2004), se convertía para los esclavos mineros en ventajas para afianzar la memoria de sus antepasados, sus tradiciones y, con ellas, una historia, atravesada por la aberración de la esclavitud (Eljach, 2006). Con el correr del tiempo, también les sirvió para asumir esos espacios como “sus territorios”, y a sus descendientes, para recuperar la memoria y reclamar su reconocimiento histórico.

35 Nóvita, Tadó, Sipí, Noanamá y Baudó.

36 Los hombres y mujeres arrancados de África para ser esclavizados en América eran jóvenes y por su corta edad no tenían aún muy

enraizadas tradiciones y memorias; además, las cuadrillas no se conformaban con individuos de las mismas comunidades étnicas; la heterogeneidad era la regla.

Contexto social de esclavos y negros libres en las haciendas

Numerosos negros fueron asignados a las haciendas, especialmente en tierras calientes como las del norte del Cauca. Esos latifundios estaban dedicados a la explotación de uno o dos productos agrícolas (caña de azúcar y cacao o tabaco) y la cría de ganado; tales actividades se complementaban con cultivos de pancoger, para suplir las demandas de la hacienda, de la ciudad y de las minas o colegios, cuando sus propietarios eran comunidades religiosas, como fue el caso de los Jesuitas, quienes poseían haciendas en la Gobernación de Popayán y en los Llanos Orientales, y abastecían con sus productos a los colegios de misiones y a los seminarios de Cali, Popayán y Quito (Díaz, 1983).

Los documentos relativos a estas haciendas registran las tareas desarrolladas por los esclavos de hato: labores de campo (siembra), de trapiche (molienda, preparación de mieles, embalaje) arreglo de cercados, oficios de herrería, empleo como mandaderos, y las mujeres como cocineras y ayas. Aunque no mencionan la fabricación de utensilios domésticos, la omisión no significa que no los elaboraran sino que, por tratarse de tareas cotidianas, no eran dignas de citarse. Además, como la escribanía y el papel eran tan costosos, ¿para qué emplearlos en mencionar “cosas poco relevantes”? Pero, como expresa el arqueólogo Funari:

Si el pueblo poco aparece en los documentos escritos, si cuando aparece no pasa de la citación de la elite... esta misma masa anónima domina el elemento material: la cultura material es producto directo del pueblo. ‘Deseamos poder jugar, divertirnos y cantar cuando sea nuestra voluntad, sin limitaciones y sin necesidad de permiso’. Estos y otros deseos de los esclavos, muy raramente presentes en fuentes escritas, están presentes en instrumentos musicales, en juguetes, en botellas y muchas cosas más, hechas o usadas por los esclavos mismos cuyos restos constituyen el material de la arqueología histórica (Funari, 1994: 36).

Aquello que no producían, lo obtenían por compra, pues disponían del día sábado libre. Lo aprovechaban para contratar por su cuenta y beneficio o alquilarse, por exigencia del amo, ante el cese de actividades en la hacienda o en la mina, lo que les reportaba alguna ganancia. En algunas ocasiones vendían los productos de pancoger para comprar herramientas, medicamentos o utensilios.

En las haciendas, como en las casas urbanas, los trabajos de herrería, carpintería y albañilería los realizaban artesanos, generalmente personas libres (Díaz, 1986). Pero con frecuencia la elaboración o reparación de piezas (de madera, cobre, hierro, etc.) era realizada por manos de esclavos o negros libres. Se les enseñaba una técnica específica, o la aprendían por observa-

ción. Un número importante de ellos llegaron a ser diestros en su oficio, sin llegar a *maestros*, pues su condición esclava no lo permitía. Se fue creando así un sector especializado en oficios, que en los inicios de la República se pretendió ampliar, al disponer que el hijo de esclavos nacido a partir de 1821 sería libre y debería recibir educación artesanal (Pombo, 1986).

Por todo ello, aunque existen razones para argumentar que los sectores negros no recibieron los beneficios de la educación durante la Colonia, no se debe llevar la crítica al extremo de desconocer los diversos aprendizajes, así como la transmisión de conocimientos y experiencia a sus congéneres. Hacerlo sería excluir la fuerza moral, los valores y principios que lograron mantenerlos asociados étnicamente durante varios siglos, para crear una identidad en la larga duración.

Otra fuente preciosa de información para conocer ese *modus vivendi* la proporcionan las cartas de ahorro. Aunque escuetas en sus textos, bastan para descubrir la profundidad de los afectos familiares, pues muchos esclavos pagaban por la libertad de esposas e hijos y rara vez compraban la propia. Esto muestra a unos hombres que, tras grandes sacrificios y duros trabajos durante años, lograban reunir una fuerte suma de dinero (A.C.C., *Notaría I; Notaría I* de Palmira, Valle primera mitad del siglo XIX)³⁷, pero preferían continuar en servidumbre para liberar a sus familiares y permitirles, así, mejorar su condición social y humana. ¿Cómo no reconocer estas acciones como muestras de amor y de consideración? Quizás no sea anacronismo decir que también buscaban para ellos un mejor futuro.

Tradiciones religiosas y festivas

Pero no todo era trabajo para los esclavos. Su permanencia en esos espacios, las relaciones que establecieron a través del encuentro en minas y haciendas, y sobre todo, alrededor de la capilla o del oratorio, sirvieron de marco para integrarlos en celebraciones que reunían a blancos, indios, negros, mestizos, es decir, todos los colores sociales, para realizar el culto³⁸. Ello daba vida a las capillas de Japio, Cerro Gordo, San Vicente, Bética, Domingullo, etc., donde compartían oraciones, cánticos, devociones; las Adoraciones del Niño Dios, la adoración de los Reyes Magos, y la fiesta de la Niña María de Caloto eran las expresiones más representativas, además de las fiestas del santo(a) patrono(a) de la hacienda o la ranchería. En la actualidad, las dos primeras inician el calendario religioso

37 El precio que los amos cobraban para otorgarles la carta de ahorro era siempre mayor que el valor inicial del esclavo(a) que se deseaba liberar.

38 Entre las principales haciendas en la región figura Japio, en Caloto, propiedad de la Compañía de Jesús; tras su expulsión pasó a manos de la familia Arboleda. Otras haciendas son La bolsa, García y Frisoles.

en el norte del Cauca, que continúa con la conmemoración de la Semana Santa (Atencio y Castellanos, 1982).

Las fiestas han sido el espacio para una verdadera integración y rompen el aislamiento físico y social que desde la Colonia se imponía a los poblados (las propuestas de Anunciabay, 1963); del mismo modo, han servido para el retorno de los ausentes y funcionan como escenario de encuentros: “un proceso comunicativo que crea o re-crea una realidad social” (Atencio y Castellanos, 1982: 11). Las poblaciones que las celebran son pequeños caseríos, donde las viviendas casi siempre aparecen aisladas, separadas por terrenos con cultivos de pancoger (Gómez et al., 1988), para complementar, como en la Colonia, el alimento diario.

En las Adoraciones del Niño Dios se reviven tradiciones coloniales. Allí la presencia del blanco, “también incide en el conjunto ceremonial y refleja las relaciones de poder tradicionalmente establecidas. Las imágenes del Niño Dios son blancas”, y se busca que la niña negra que representa a la Virgen María sea “lo más clara de piel posible”. Se marcan también las diferencias étnicas cuando en los desfiles se incorpora a los indígenas como participantes *sui generis*, buscando así reflejar “el distanciamiento social que existe [desde la Colonia, según la legislación] entre negros e indígenas”³⁹. En los cánticos le critican al indígena su forma de hablar, de alimentar, de cargar a sus hijos y su ingenuidad, no con sentido de rivalidad sino por considerarlo inferior, como expresan los dos autores.

Estas fiestas no son celebraciones institucionales eclesiásticas; son encuentros de carácter popular, cuya pervivencia radica en la repetición secular del festejo, que la memoria comunitaria reconoce como “fiestas de negros”, originadas en ‘ceremonias paganas’ provenientes de África, “que fueron poco a poco transformándose y ‘cristianizándose’ bajo la influencia de la cultura europea dominante”. Aspectos como las danzas en las ceremonias sagradas, “la proximidad entre lo sagrado y lo secular en el transcurso de la fiesta, la interacción entre solista y coro en los cánticos religiosos... son manifestaciones culturales afroamericanas” (Ibid., 1982: 36-38).

Pero no son solamente reminiscencias africanas las que allí se evidencian. Estudiosos del romancero español señalan que los arrullos y coplas que se cantan en las distintas fiestas son fragmentos de estas expresiones poéticas que, con la presencia de “la Virgen María, San José, los Ángeles, etc., apuntan hacia un posible origen teatral”, como señalan los autores citados. Similares reflexiones suscitan la fiesta de los Reyes Magos y la de la Niña María de Caloto, memoria cultural de sociedad dominante (blanca), de indígenas y de afrodescen-

dientes, lo que demuestra el componente multiétnico de esta región.

La congregación de vecinos alrededor de una devoción y de unas tradiciones familiares, culinarias, de recreación de situaciones coloniales frente a los amos, de interacción con los indios, de quienes permanecieron segregados, en fin, son encuentros para acercar lugares y familias. Al tiempo, rememoran procesos de larga trayectoria, recuerdos de tiempos pasados que quieren traer al presente a través de la fiesta; re-vivirlos, divertirse con ellos, añorarlos, pero también, sentirse satisfechos por haber superado la condición secular de esclavitud, para mirar con esperanza, como *afrodescendientes*, ya no como *negros esclavos o negros libertos*, la construcción de una región que les pertenece, por haber estado afincados en ella por más de cuatro siglos. Así estos pobladores fortalecen su presencia secular y su legado histórico a la región y al país.

39 Atencio y Castellanos detallan a los personajes que representan a cada comunidad étnica, sus roles, y los diálogos que cruzan, en versos cantados.

Reflexiones sobre la investigación

“Detrás de cámaras” de la exposición *Velorios y santos vivos*

CRISTINA LLERAS FIGUEROA

Curadora de Arte e Historia
Museo Nacional de Colombia

Las tendencias de investigación post-positivistas que rechazan el objetivismo en la ciencia hablan de la importancia de reconocer los vínculos entre el investigador, el lugar donde la investigación se lleva a cabo y las personas que participan en ella (Creswell, 2003).

El feminismo también ha propiciado que el investigador recapacite sobre cómo él o ella incide en su proyecto, pues señala la importancia de lo autobiográfico y de la *reflexividad*, es decir, de la continua evaluación sobre cómo los propios conocimientos contribuyen a reforzar los del otro, sobre las preguntas que se hace el investigador, la forma en que se sitúa frente a esas preguntas, y el propósito de su trabajo (Woodward, 2001: 44). Además, una gama de paradigmas de investigación, como la investigación-acción emancipadora, la Investigación-acción participativa⁴⁰ y la investigación transformadora, tienen por objeto aportar a las ciencias sociales, además de producción de conocimiento, un saber que transmute directamente las sociedades; ahora bien, el lugar desde donde habla el investigador es de suma importancia, ya que pone de manifiesto los sesgos posibles y, a la vez, se convierte en una fuente de información.

Según la filosofía de estas posiciones y en lo que respecta al conocimiento, situar el “yo” se convierte en pieza clave del proyecto de investigación y exposición colectiva que pretende transformar la capacidad del Museo Nacional de Colombia de incorporar derechos, necesidades e inquietudes de las comunidades afrodescendientes⁴¹ colombianas, de forma que se representen y se reconozcan sus contribuciones a la Nación, en diversos ámbitos.

40 I-AP fue desarrollada por uno de los más importantes académicos colombianos, Orlando Fals-Borda.

41 Las comunidades afrodescendientes son diversas *comunidades negras* (aquellas que reivindican las luchas contra la discriminación racial), *raizales* (los habitantes de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, en el Caribe insular) y *paleñqueros* (descendientes de los primeros focos de rebelión contra la esclavitud). Los términos *afrocolombiano* (que enfatiza la memoria de África) o *afrodescendiente* serán utilizados para hacer referencia a estas comunidades. La expresión “personas de ascendencia africana” fue reconocida para referirse a las víctimas de la esclavitud trasatlántica en la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las formas conexas de intolerancia, celebrada en Durban, Sudáfrica, en el año 2001.

Las posturas personales, sociales e institucionales, ¿cómo se manifiestan continuamente en un proyecto inmerso en cuestiones tan amplias como el origen étnico, las clases sociales, el racismo y la exclusión? Esa autoreflexión tiene por objeto incorporar “la implicación social y emocional” del investigador como una “fuente importante de datos” (Facio, 1993: 79). El objetivo de este documento es recapacitar sobre mi experiencia y mi lugar en el proceso de la exposición y cómo ella muestra los desafíos que enfrenta el Museo, además de formular inquietudes sobre los recientes procesos de participación comunitaria en este tipo de instituciones.

El análisis desarrolla tres temas. Parte de la inquietud sobre cómo la intervención de aquellos *no pertenecientes* a una comunidad afectan los resultados de una investigación y una exposición sobre la misma. El artículo se basa en teorías utilizadas en trabajos sobre raza, investigación y racismo producidos en Estados Unidos y en el Reino Unido. Se tiene conciencia de que, si bien estos problemas no son los mismos en el contexto local, existen sin duda similitudes⁴². La línea de pensamiento expuesta en cada sección del documento es la responsabilidad de un curador en el ámbito de trabajo de una institución pública.

La segunda parte explora la dificultad y la importancia de hacer públicos y explícitos los procesos de producción; se toman como referencia casos similares en la historia reciente de algunas exposiciones de Canadá. Las tensiones y las relaciones entre los participantes se convierten en elementos importantes para la comprensión y negociación; estos procesos dan a las personas, instituciones y comunidades información clave sobre cómo pueden seguir trabajando juntos.

La tercera parte tiene por objetivo enmarcar la discusión sobre los retos que el multiculturalismo trae consigo y que han dado lugar a cambios recientes en museos, como resultado del trabajo con comunidades que anteriormente eran excluidas. Esto último plantea nuevas exigencias en los resultados a mediano plazo, que implican continuidad en la labor entre el Museo y las comunidades afrodescendientes, en este caso particular.

Raza e investigación

Un asunto aún sin resolver en los métodos de investigación es determinar si la persona que lleva a cabo el estudio tiene la autoridad para hablar a nombre de sus “objetos”. Esta responsabilidad de “hablar de” o “hablar por” se ha transformado, ya que los *objetos* ahora se entienden como *sujetos* con quienes se crea un diálogo. El investigador se convierte en un medio, un puente de comunicación para las comunidades que tradicionalmente han sido transformadas en *objeto* por la ciencia. Sin embargo, determinar quién puede ser un interlocutor válido en un proyecto que involucra cuestiones de raza y etnia merece discutirse, ya que puede poner en peligro los resultados positivos de un proyecto de este tipo. La cuestión parece sencilla: ¿Puedo yo, una investigadora mestiza / blanca, percibida como parte de una élite política, participar en un proceso que pretende abordar las cuestiones de desigualdad de poder, la justicia y la representación de las comunidades negras?

Al abordar esta cuestión para su propio estudio, Margaret Andersen hace una nueva pregunta: *¿Cómo pueden los académicos blancos estudiar aquellos individuos que han sido históricamente subordinados, sin producir un contenido sociológico distorsionado por la economía política de raza, clase y género?* (1993: 41). Como respuesta, ella sostiene que un grupo de estudiosos perteneciente a la mayoría dominante puede desarrollar y utilizar las tensiones de su propia identidad cultural para ver los distintos aspectos de las experiencias del grupo minoritario, y examinar críticamente las vivencias y creencias de la mayoría (Ibíd.: 42). Esta posibilidad hace que el investigador blanco examine en su propio contexto las instituciones que él o ella representa y desafíe con ojo crítico las exclusiones o el racismo que observe. Además, la experiencia de trabajar con una comunidad en particular a la que uno no pertenece, resulta en una nueva conciencia y en la comprensión de las reivindicaciones de la misma. En ese sentido, al trabajar con las comunidades afrodescendientes hay que ser conscientes y comprender sus circunstancias históricas, así como las condiciones actuales.

Concientizarse de los derechos de las comunidades afrocolombianas conduce a otro descubrimiento: cuán determinante es el color de mi piel. Los defensores de la academia antirracista afirman que, dado que el racismo está incrustado en la sociedad y sus estructuras, ser blanco equivale a ser beneficiario de un privilegio (Sheurich, 2002). Se puede dar un buen uso de este beneficio si se es consciente de él. Podemos afirmar que *quienes mantienen el interés en reproducir relaciones racistas y sexistas son menos capaces de ver las construcciones sociales de raza, clase y relaciones de género* (Andersen, 1993: 42). Partiendo de esta idea, podríamos concluir lo contrario: ser conscientes de las relaciones mediadas por las construcciones

42 En Colombia, las discusiones actuales están basadas en la etnicidad más que en lo racial, debido a que la Constitución de 1991 declara en su artículo 7 que: “El estado reconoce y protege la diversidad cultural y étnica de la nación colombiana”. En adición, la Ley 70 de 1993 definió la propiedad de territorios pertenecientes a las comunidades negras por afiliación étnica. La autora reconoce la necesidad de acercarse a la literatura pertinente en el contexto colombiano y latinoamericano, para una mejor elaboración de estos problemas. La influencia de autores extranjeros se debe al doctorado en museología que lleva a cabo en este momento (a distancia) en la Universidad de Leicester en el Reino Unido.

de raza, etnia, clase y género dará lugar a una conciencia de la necesidad de cambiar estas relaciones.

El compromiso consciente de una transformación del museo no se deriva de un interés altruista autogenerado que contempla a los “otros” y al propio bienestar moral de “los blancos” (Bonnett, 1997). Se parte más bien de una percepción de lo que es justo y equitativo, así como del respeto de los derechos de las comunidades. La cuestión aquí es si el museo asume ideales de justicia. Richard Sandell cuestiona la función tradicional de los museos y señala que en lugar de aspirar a la objetividad o la neutralidad, tal vez sería más útil si esas instituciones adoptaran una posición de equidad con relación a las diferentes significaciones de los objetos, a los múltiples puntos de vista posibles que surgen del encuentro del público con la exposición y, lo más importante, a poner de manifiesto el equilibrio frente a los derechos humanos (2007: 196).

Si las estructuras sociales son opresivas, mantenidas por el poder político y económico (Humphries, Mertens y Truman, 2001), tener el poder de cuestionar estas estructuras puede generar agitación. Sin embargo, como algunos investigadores han señalado, el poder no puede reducirse a una cuestión de voluntad, y no reside únicamente en la posición de quienes lo detentan (Humphries, 2001: 187). En este sentido, el poder de un curador en una institución pública es una variable que no puede funcionar por sí sola y que depende de toda una serie de factores, entre ellos, por ejemplo, los valores del personal del museo, la imagen de la institución ante el público, el Ministerio de Cultura, la legislación y otros documentos legales, así como la legislación relativa a las comunidades afrodescendientes.

¿Los curadores e instituciones pueden compartir este poder con los otros? Un primer paso es entender que las comunidades tendrán voz y voto en cómo y quién habla por ellas. En ese sentido, la experiencia de investigación-acción participativa es útil para examinar las posibilidades de combinar tres tipos de conocimiento: el académico, el popular y el museológico, lo cual puede considerarse como un mecanismo de distribución de poder.

En un proyecto de colaboración, como la presente exposición, *tanto investigador e investigado reconocen que, a pesar de su alteridad, tienen el objetivo común de hacer avanzar el conocimiento hacia el encuentro de una mayor justicia* (Fals Borda y Rahman, 1991: 152). En ese sentido, ser curadora de arte e historia me ha permitido tener una experiencia de aprendizaje por partida doble: por una parte, lo recibido de los investigadores académicos y, por otra, el conocimiento de los representantes de las comunidades involucradas. De esa manera es posible pensar que, a pesar de que el conocimiento académico y el museológico fue adelantado por personal no-afrocolombiano, la participación de las comunidades en la

elaboración de contenidos rompe las asimetrías en la relación objeto / sujeto (Ibíd.).

Sin embargo, simplemente “compartir” no es la única alternativa —ni debe serlo—, porque eso significa que el museo todavía mantiene el control de la producción de conocimiento. En relación con este tema James Bradburne sostiene que:

La respuesta del museo al dilema posmoderno, al enfrentarse al colapso de las grandes narrativas, ha sido permanecer en la línea vertical en la que domina el contenido de la narrativa que maneja, seducido siempre por el deseo de conservar control sobre lo que presenta [...] es todavía el museo quien controla las decisiones, las formas y el contenido (2000: 386)⁴³.

La respuesta tampoco radica en entregar las llaves del museo a las comunidades. Es más beneficioso cuando el museo se abre desde el interior de forma tal que los diferentes tipos de experticias modifiquen la manera como lleva a cabo sus actividades. El desafío entonces consiste en saber si el museo puede permitir la apropiación para usos que se encuentran fuera del marco de referencia que se ha impuesto.

Desde este punto de vista, es importante la autocrítica a mi propia profesión, ya que, como dice Hein (2000: 41), tiende a aumentar el aislamiento del museo de otras comunidades que constituyen el orden social. Según el autor, los museos se siguen percibiendo como lugares de privilegio social e intelectual. En el caso que nos ocupa, la apertura significa trabajar con estándares diferentes de los del Museo; estaríamos ante la *museografía participativa*, término acuñado por la museógrafa del Museo Nacional, Amparo Carrizosa.

La participación consistió en establecer una relación productiva con los antropólogos que han estado trabajando con comunidades afrodescendientes durante muchos años, así como con los afrocolombianos, en los debates relacionados con los contenidos y el diseño la exposición desde sus primeras etapas. La participación se hizo extensiva a las personas de las siete regiones representadas para que construyeran parte de la muestra. El proceso de consulta sobre el diseño permite que el equipo (antropólogos, Museo, representantes de las comunidades) reciba constantemente críticas útiles que nos obliguen a cuestionar de manera permanente la claridad de las ideas que se quieren comunicar.

43 When confronted with the collapse of the grand narratives, the museum's response to the postmodern dilemma has been to remain firmly 'top-down', and to address the content of the narrative, ever seduced by the desire to retain control over the narrative it presents [...] it is still the museum that calls the shots, and shapes the content. (Las traducciones de las citas fueron realizadas por Adriana González, Olga Lucía Riaño y Cristina Lleras).

En este momento histórico, la democratización de las actividades de cualquier museo, que van desde la toma de decisiones a la interpretación, es clave para su transformación. Sin embargo, los mecanismos de participación deberían dar lugar a de estrategias de incorporación a fin de que el cambio se integre y perdure.

La resistencia inicial y la crítica hacia el museo por personas que no se ven a sí mismas reflejadas en las narrativas de la institución tendrá que abrir el camino hacia cambios desde el interior, a maneras de aprender sobre las operaciones singulares. ¿Tener más profesionales afrocolombianos va a erradicar el problema de la poca visibilidad y la tergiversación de la representación de las comunidades afrodescendientes? El legado de la exclusión existe desde hace 185 años, en el caso del Museo, y aunque no será tan fácil de superar si no se parte de un esfuerzo más amplio, habría que empezar por ese aspecto.

¿Cuál es la responsabilidad del Museo? ¿Cómo puede incorporar en su agenda los procesos de transformación, no sólo en lo relativo a representación, sino también en cuanto a modificar quién orquesta los procesos? La relación entre responsabilidades individual e institucional es muy estrecha. Sandell (2005: 186) señala la influencia y la responsabilidad social de quienes de manera directa diseñan los espacios culturales: curadores, arquitectos, diseñadores y, cada vez más, educadores y otros profesionales del museo que determinan lo que se muestra, cómo y con qué propósito. Sin embargo, las instituciones son diferentes de su personal y deben contratar individuos para llevar a cabo las tareas derivadas de los servicios públicos que prestan. Indica Hein (2000) que el “carácter ético” del museo no puede ser el de sus empleados, a pesar de que adquieren simultáneamente responsabilidades, atribuciones y deberes necesarios para avanzar en sus tareas. Para la experta, debemos tener en cuenta las normas éticas que definen las instituciones y que les permiten trascender las preferencias individuales y los prejuicios de las personas que están inmersas en ellas (Ibíd., 96).

Es necesario que las instituciones tengan su propia norma. La *nueva museología* ha llamado a los museos a convertirse en agentes del cambio social y no de conservación (Ibíd., 99), porque los museos tienen una responsabilidad moral como lugares emblemáticos de la cultura. En el contexto de la presente exposición, la cultura puede entenderse como un conducto de poder y un campo de batalla donde, como dirían Jordan y Weedon (1995: 545), el racismo de la cultura dominante define la gente negra como negativamente diferente y le niega la posibilidad de la autoestima; esa circunstancia ha dado lugar a intentos vehementes que pretenden redefinir la subjetividad, la cultura y la historia.

Compartir procesos

Un importante compromiso ético que se exige hoy en día a las instituciones es hacer explícita la manera en que negocia las decisiones de una exposición. Se le da gran relevancia a dejar ver el proceso de curaduría, a mostrar que ese juicio es contingente y apelable, no definitivo, y que hay otras historias que no fueron incluidas, pero que podrían haberlo sido (Karp y Kratz, 2000: 221). Para hacer explícitos tales procesos, es necesario exponer el juego de poder: cómo y quién tomó las decisiones; por qué ciertas historias no se tomaron en cuenta y el hecho de que el resultado final es sólo uno de los muchos posibles. Jan Pieterse apoya este argumento y critica la falta de cuestionamiento al poder que ocurre en las exhibiciones. Para él, las muestras deben reflejar la lógica de la alteridad y desenmascarar la representación como herramienta de poder, incluso hacer de ella un objeto para mostrar (1997:135).

El caso de una exposición muy controversial por haber establecido los parámetros de lo que debe evitarse es aquella denominada *Into the Heart of Africa* (En el corazón de África), realizada en el Museo Real de Ontario (1989-1990). En lugar de impugnar el colonialismo blanco y sus formas de representar al “otro” y a los colonizados, la exposición incorporó sólo la parte de la historia de los misioneros y los soldados, e hizo caso omiso de las voces de los propios africanos. Según Riegel, el evento falló porque no ofrecía una crítica poscolonial del museo, el coleccionismo y la conquista y los asistentes no estaban invitados a cuestionar las estrategias de representación de la exposición en sí (1996: 93).

Una década más tarde, el mismo museo expuso *Underground Railroad, Next Stop Freedom* (Ferrocarril subterráneo, próxima estación libertad) (2002-2005). La exposición fue desarrollada por *National Historic Sites*⁴⁴ y un grupo de afrocanadienses, en un esfuerzo por incluir voces nunca antes escuchadas. El objeto era una poner en escena la historia de una esclava fugitiva afrodescendiente que escapó a Canadá en el siglo XIX. En su investigación doctoral sobre la muestra, Susan Ashley explora el hecho de que al público rara vez se le permite ver los procesos de producción de una exposición y esa carencia de conocimiento compromete los resultados de la misma. Concluye que la exposición citada no transformó radicalmente la perspectiva sobre los afrocanadienses. En este caso particular, la negociación tras de la producción de la exposición parecía más importante que el resultado en sí. Lo que faltaba, argumenta, era un puente entre el grupo de afrocanadienses y los visitantes.

A raíz de este ejemplo, quisiera hacer hincapié en varios

44 Agencia gubernamental que cumple las funciones de consejo nacional sobre lugares históricos.

puntos acerca del “detrás de cámaras” de la exposición *Velorios y Santos vivos*:

En 2005 se celebraron dos reuniones entre representantes del Ministerio de Cultura, el Museo Nacional y los profesores de la Universidad Nacional de Colombia que conducen el Grupo de Estudios Afrocolombianos, Claudia Mosquera y Jaime Arocha. El núcleo del debate sobre la representación de las comunidades afrocolombianas en el Museo se centró en la construcción de un pabellón o galería para la población de ascendencia africana. La idea de hacer una exposición temporal fue la primera solución que surgió para calmar el acalorado debate que puso de manifiesto el principal problema: la ausencia y tergiversación en las representaciones de los afrodescendientes en el Museo. Aunque estábamos de acuerdo en que había, y hay, una urgente necesidad de contar de nuevo, crear y narrar las historias de los afrocolombianos, era necesario reunir más información y objetos con el fin de determinar cuál sería el producto final, ¿galería?, ¿pabellón? Un espacio independiente sólo puede ser una solución a largo plazo, construida como parte del proyecto de ampliación que ha sido un sueño del Museo desde hace mucho tiempo. Entre tanto, hay que aplicar otras soluciones.

El seminario permanente (Ministerio - Museo - Profesores) comenzó a reunirse regularmente en 2006 para discutir la propuesta que Mosquera y Arocha presentaron para desarrollar una exposición temporal sobre los rituales funerarios de varias comunidades afrocolombianas de los litorales pacífico y caribe. Este primer esbozo fue un medio para agrupar un gran número de subtemas que revelan la riqueza de los universos simbólicos de estos grupos.

Cuando empezaron las discusiones, tomé consciencia del contexto de las demandas presentadas ante el Museo. Aunque la Constitución de 1991 y Ley 70 de 1993 impulsaban la agenda desarrollada por las comunidades afrocolombianas –frente a la que el Museo apenas sí había reaccionado– fue conocer las conclusiones de la Conferencia de Durban, en Sudáfrica (2001), que declaró la trata trasatlántica de esclavos como un crimen de lesa humanidad, lo que dio a nuestra pasividad un significado aún más grave. Esta información me llevó a descubrir la ignorancia que la gran mayoría de nosotros tiene sobre la propia responsabilidad frente a ese tema.

En una de las reuniones, Claudia Mosquera compartió con los presentes un texto que iba a publicar sobre la responsabilidad de las instituciones del Estado –como el Museo– en la búsqueda de la justicia reparadora, a la luz de la *Declaración de Durban*: “¿por qué no habrá de exigírsele al Estado que reescriba la historia de la presencia negra en el país desde la trata negrera transatlántica?” (Mosquera, Barcelos y Arévalo 2007: 16). Estas reclamaciones se mantienen en la actualidad, ya que la falta de reconocimiento y la ocultación de los recuerdos de

la esclavitud causa que la desigualdad continúe, así como la explotación y la discriminación generada por las políticas del imperialismo (Almario, 2007).

Mosquera pide rechazar los lugares comunes sobre el esencialismo y el exotismo de la cultura negra y cuestiona el carácter multicultural de una nación que no ha iniciado acciones para la reparación (2007: 221). También escribe contra el énfasis en los aspectos culturales, folclóricos, musicales, deportivos y el patrimonio gastronómico, que distraen la atención de las relaciones de poder y la igualdad de oportunidades. (Ibíd., 219) En su opinión, el Estado ha promovido una política de silencio y olvido frente a la esclavización (y sus consecuencias hoy en día) (Ibíd.: 237), y es crítica de las instituciones porque, pese a que los recuerdos de la esclavitud están dispersos y fragmentados, permanecen escondidos.

En cuanto al Museo, sostiene que la acción afirmativa debe extenderse y proporcionar la reparación en el ámbito simbólico. Ella ve esta posibilidad como la creación de una galería permanente de la cultura negra y raizal. Inicialmente le da crédito al establecimiento del Comité Permanente –Ministerio, Museo, Profesores–, que había comenzado a trabajar sobre la cuestión (Ibíd.: 254).

En septiembre de 2006, hombres y mujeres afrocolombianos conocedores de sus comunidades y rituales complementan el equipo, que continúa los debates durante 2007 y 2008. A mitad de año, los antropólogos Jaime Arocha y su asistente de Lina del Mar Moreno iniciaron el trabajo de campo en las regiones seleccionadas, con la estrecha colaboración de las personas afrocolombianas que se sumaron al grupo. Al empezar esta fase, Mosquera había dejado de venir a las reuniones debido a otras responsabilidades.

En diciembre de 2007, Mosquera cambió su discurso sobre la exposición⁴⁵. Ella ya había publicado la mayor parte del nuevo texto, y honestamente, las críticas a la institución coinciden con el estado actual del Museo, un lugar que, según ella, necesita mayor pluralidad para ser verdaderamente representativo de la nación, pues se desprecia la memoria de África y se desdén el papel ejercido por los afrocolombianos en los procesos de construcción de la patria. Sin embargo, no reconoce el proceso que ha involucrado a antropólogos, personal del museo, comunidades y estudiantes, en un espíritu de participación, comunicación y consulta. Ella se había retirado del proyecto y nunca nos dio a conocer sus opiniones, por lo que fue una sorpresa leer que para ella la exposición no era más que un esfuerzo paliativo –cuando en realidad las personas que han

45 Véase “Para negros, afrocolombianos, morenos, palenqueros y raizales. Memorias de la esclavitud y justicia reparativa étnico-racial: ¿Qué hace el Estado colombiano?” en *Le Monde Diplomatique*, núm 63, diciembre de 2007.

permanecido en el grupo le conceden al proyecto el valor de ser la primera exposición producida *por y con* las comunidades afrodescendientes, con el potencial de transformar el Museo.

Lo que hace que su crítica, aunque perceptiva, pierda valor, es la forma en que se refiere a los curadores del Museo (y yo soy uno de los dos). Argumenta que el personal en el Museo es “guardián del orden socio-racial” que existe desde la época colonial, y que no hará nada para cambiar el carácter racista del Museo. Aquí Mosquera está incurriendo en omisiones al no reconocer que los investigadores y los sujetos están *situados en enclaves histórico-sociales específicos* (Andersen, 1993: 42). En el actual contexto, la legislación y las consecuencias de la Conferencia de Durban han cambiado las responsabilidades a las que el personal del Museo se enfrenta, aunque es cierto que a veces ha tardado en responder. En cuanto a mi propio compromiso como “tutor” de un orden inmutable, dos de los cuatro años en mi puesto como curadora de arte e historia han sido bien invertidos en este proyecto.

En lo que concierne al Museo, como institución debe responder frente a 185 años de historia que aún reflejan en sus colecciones la representación de la homogeneización oficial, que ha sido excluyente e irrespetuosa –y, por lo tanto, contribuye consciente o inconscientemente a las formas generalizadas de discriminación y racismo.

Sí, existe una necesidad de transformación, pero sólo se puede hacer con la colaboración y la contribución de los estudiosos y de las comunidades, a través de un proceso continuo de proyectos como el actual. El Museo, al igual que otras instituciones, debe rendir cuentas *por el impacto social de lo que hace, de acuerdo con valores que difieren notablemente de los que guiaron sus predecesores* (Ibíd.: 90-91).

* * *

Uno de los principales desacuerdos entre el Estado y las comunidades afrocolombianas ha sido la renuencia a consultar con los grupos afectados por las decisiones unilaterales. En el caso de las comunidades afrodescendientes, la ley exige la consulta antes de iniciar cualquier proyecto. En lo que a la exposición se refiere, la consulta ha sido sustituida por la participación –como he mencionado anteriormente.

Desde el principio se invitó a un grupo de brillantes miembros de la comunidad afrocolombiana residente en Bogotá para participar en la experiencia. Leocadia Mosquera, de Quibdó (Chocó), Carmen Paz, de Puerto Tejada (Cauca); Ruby Quiñones, de Tumaco (Nariño); Luis Gerardo Martínez, de San Basilio de Palenque (Bolívar), y Dilia Robinson, de San Andrés (San Andrés, Providencia y Santa Catalina), acompañaron el proceso de producción. El grupo ha permitido que el proyecto avance y nos han ayudado a comprender

la complejidad de muchas cosas que son cotidianas para ellos, pero nuevas y extraordinarias para nosotros.

Como parte de esta apertura, en un esfuerzo por completar un diagnóstico sobre los vacíos que presenta el Museo y para obtener información que permita planificar medidas futuras, se organizaron en 2007 dos reuniones con académicos y representantes de las comunidades. Estos grupos fueron muy críticos con el Museo y a través de estos debates se enriquecieron los temas y posibles estrategias para avanzar. Muchas de estas personas se encuentran actualmente colaborando en el proyecto y son autores en este catálogo. Cuando recopilamos sus observaciones, fue difícil para mí, como representante del Museo, no sentirme emocionalmente comprometida al comprobar por qué sus reacciones contenían, con justa razón, tanto dolor e ira.

Los procesos de consulta pueden verse dificultados por la falta de conocimiento de las contingencias históricas y los requerimientos de las comunidades. Esa comprensión es algo que apenas está en desarrollo y no necesariamente hace parte de la formación que recibe un trabajador en un museo o un servidor público. A veces los burócratas no somos conscientes de la defensa de proyectos que son “inclusivos” o destinados a las minorías y que no resuelven ni están a la altura del problema de la reparación. En el caso de Colombia, la política cultural hacia las comunidades negras todavía no está definida y el Ministerio está desarrollando una relación de trabajo que sea satisfactoria para ambas partes; para ello, en principio, se creó en el 2006 la Mesa Nacional de Cultura de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Palenqueras y Raizales.

Cuando presenté el proyecto de la actual exposición en una reciente reunión de esa Mesa, me sentí torpe y fuera de lugar al hablar de ritos ajenos a mí, frente a un grupo de afrocolombianos. Yo esperaba que vieran en el Museo –y en mi trabajo– un medio de comunicación con un público más amplio y no una forma de “apropiarse” del proceso de investigación. Los miembros de la Mesa expresaron su preocupación por si habría suficiente información contextual para comprender universos ricos en simbología y recalcaron que no querían que “otros” hablaran en nombre de ellos. También mencionaron que se había cometido un error al no incluir a Cali, una ciudad con una alta población de personas afrodescendientes. Este es un buen punto para la próxima fase de la exposición, que viajará a las comunidades que participaron, así como a las ciudades con altos y bajos porcentajes de poblaciones afrocolombianas. Se busca, así, enriquecer el trabajo e incluir material nuevo que aporten las comunidades locales presentes en la exposición.

Los temas planteados en la reunión de la Mesa se abordan constantemente en las discusiones con el grupo de afrocolombianos y las comunidades participantes. Estas personas se han mostrado absolutamente generosas al compartir sus conoci-

mientos porque quieren que el museo pueda representarlos correctamente. Además, las preocupaciones expresadas sobre el primer tema elegido –los ritos funerarios– permitieron incluir una noción más amplia de lo ancestral. Sin embargo, hemos consultado una vez más con las comunidades involucradas –después de la aprobación inicial del trabajo de campo– para asegurarnos de que hay consenso en la puesta en escena de altares fúnebres, que siguen siendo un elemento clave de la exposición.

Estas discusiones ponen en relieve una cuestión difícil para todos los museos: ¿quién representa a una comunidad? Aunque tenemos la intención de hacer un llamamiento a afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros, no toda la gente negra se piensa a sí misma como pertenecientes a un grupo étnico: muchos de ellos se sienten “integrados” o piensan en sí mismos primero como colombianos (para una crítica de esta línea de pensamiento, ver el argumento de Mosquera). En el censo de 2005 sólo el 10,5% por ciento de las personas se reconocen a sí mismas como afrocolombianas. Esto significa que en el contexto de Bogotá, donde la exposición tiene lugar, hay residentes urbanos que no necesariamente se sienten conectados con las tradiciones, que podrían sentir ya no son las suyas, y tendrán una perspectiva diferente sobre los temas aquí presentados.

Puesta en escena de un pasado conflictivo

Aunque he basado en gran medida este análisis en mi experiencia personal y, como tal, puede diferir de los puntos de vista de otros miembros del equipo de producción, he intentado entretener las preocupaciones individuales con las responsabilidades institucionales. Lo que está en juego aquí es la relación entre el Museo, los investigadores postcoloniales y las comunidades afrodescendientes. Desde mi punto de vista, los resultados muestran que, aunque se ha discutido abundantemente y que el debate ha avanzado, las tensiones se van resolviendo, al mismo tiempo que surgen otras nuevas, y aunque el producto final tal vez no será del agrado de todos, el proceso ha sido muy enriquecedor para cada una de las partes interesadas. El resultado positivo de esta exposición aparentemente pequeña sólo significa que hay mucho trabajo por hacer y que hemos aprendido lecciones valiosas que tienen que ser puestas en práctica.

Para el Museo, el proyecto y su resultado indican que hay suficiente información para cuestionar la forma en que se contribuye a generalizar los modos de racismo, o lo que Pnina Werbner ha llamado “racismo banal”, es decir, el que se encuentra en contextos cotidianos. Los cuatro tipos de “agresión invisible” que ella describe son los siguientes:

1. Contra la persona o sujeto (con el uso de insultos verbales y maltrato, y exclusión social deliberada).

2. Contra la igualdad de oportunidades y *derechos del ciudadano* (en materia de vivienda, empleo, educación, etc).

3. Contra los *íconos culturales* santificados (a través de insultos y ataques a un grupo cultural por los medios de comunicación, o exigencias políticas públicas que implican que el grupo se asimile o “integre”).

4. Cuando se silencia un *grupo de voces* en la esfera pública (1997: 237).

Varios asistentes a las dos reuniones celebradas en 2007, en relación con el tema de la representación de afrocomunidades, expresaron que el Museo es tan excluyente como la Nación. ¿Por qué esperar que fuese diferente frente a la realidad de las comunidades? Sin embargo, el Museo no sólo refleja la realidad; cuando la invoca una realidad nacional también la produce (Bolívar 2002: 27). Para Sandell (2007), la representación de la diferencia en los museos es determinante y generadora. Si se enmarca la presente exposición en esa premisa, se entiende que la inclusión en los discursos de lo nacional es una contribución importante al organismo político de los grupos; en el caso de Colombia, podría dar lugar a la lucha contra el racismo y la discriminación.

Se deberá avanzar mucho antes de que se dé una restauración con justicia. Esta exposición está basada en la representación de la memoria social de los grupos cuya propia historia, anterior a la esclavitud, fue violentamente borrada. Albert Memmi, filósofo judío del norte de África, afirma que ser retirado de la historia y de los asuntos de la nación es el más grave golpe que se le ha dado a los colonizados (en Jordan y Weedon 1995: 302). Cuando la historia no está presente en las escuelas o en las instituciones que salvaguardan la memoria, entonces se considera menos importante, inofensiva, vergonzosa. “¿Por qué? Porque, evidentemente, son impotentes” (Ibíd.: 300). De ahí la advertencia de Eric Wolf:

El descubrimiento y la cimentación de *la historia de la gente sin historia* –es decir, los grupos, sociedades y culturas cuya historia ha sido marginada, ignorada y trivializada– no es tarea fácil⁴⁶ (Ibíd.: 298).

Las historias de exclusión o inclusión actúan de manera diferente sobre los grupos humanos según se hayan implicado o no como participantes en los procesos de creación de nación. La dimensión histórica de las identidades políticas crea una relación entre los ciudadanos y el pasado nacional. A su vez, se relacionan con el pasado de la nación a través de diferentes medios. Una de ellas es mediante la contribución al

46 Uncovering and foregrounding *the history of the people without history* –that is, those groups, societies and cultures whose history has been marginalized, trivialized and ignored –is no small job.

patrimonio nacional. En este sentido, la relación con el patrimonio en el contexto de un museo nacional refuerza el sentimiento de tener (o no) el derecho a pertenecer y participar a través de la cultura.

Los derechos culturales podrían ser exigidos para tener acceso a otros derechos también. Para Stevenson, el contexto actual del aumento de la diversidad cultural y la globalización trae al primer plano las cuestiones de los derechos culturales. Esos derechos van más allá de los de protección social, representación política o justicia civil y deben centrarse en el derecho a propagar una identidad cultural o un estilo de vida. (2003: 333). Stevenson vuelve a Stuart Hall para explicar cómo la identidad cultural es crucial para determinar en qué podríamos convertirnos, cómo hemos sido representados y cómo eso pesa a la hora de representarnos a nosotros mismos (2002: 2,6).

Como respuesta a la descomposición del sistema de representación política, nuevos movimientos sociales crean referentes que incluyen necesariamente su propia identidad (González, 2007). Siguiendo esta línea de pensamiento, Stevenson argumenta que la ciudadanía que se promueve debe preocuparse por las cuestiones de reconocimiento y diferencia, de la misma manera en que se ocupa de la política, la justicia y la distribución de la riqueza (2002: 3,5).

* * *

El proceso de transformación ha comenzado, mientras los vacíos y dificultades de la exposición permanente se hacen explícitos y las nuevas propuestas, como esta exposición temporal, contribuyen a un proyecto a largo plazo de representación incluyente. En un ensayo sobre *Shibboleth*, el trabajo de la artista colombiana Doris Salcedo en la Turbine Hall de la Tate Modern (2007-2008), el autor Paul Gilroy comenta algo que nos resulta útil para entender cómo convertir la crítica y el desacuerdo en fuerzas productivas:

Esto suscribe a la tesis de que instituciones como el museo y la galería tendrán que ser dañadas, heridas, si se quieren adaptar a la tarea de manejar la relación con la alteridad, con la diferencia. Dañar esas instituciones es ahora un procedimiento positivo. Puede resultar productivo. Con suerte, los efectos de este encuentro perdurarán aún cuando sean reparados superficialmente⁴⁷ (2007: 28-29).

47 It endorses the proposition that institutions like the museum and the gallery will have to be damaged if they are going to be adequate to the task of managing the relationship with otherness, with difference. Damaging those institutions is now an affirmative procedure. It can be productive. Hopefully, the effects of that encounter will endure even if they are superficially repaired.

Bennett deja claro que este proceso de apertura y jaque a las estructuras hasta ahora intactas es muy reciente:

El desafío ahora es reinventar el museo como una institución que puede orquestar nuevas relaciones y percepciones de la diferencia, libres de jerarquías que estigmatizan al otro [...] y proporcionar interfaces interculturales más beneficiosas, más vigorizantes socialmente hablando⁴⁸ (2006: 59).

Este análisis entraña una última pregunta: una vez la puerta del museo se ha abierto, ¿cómo tendrá que ser ese ambiente de participación y representación en el contexto del multiculturalismo? ¿Quién resultará privilegiado con el discurso de la pluralidad cuando nos damos cuenta de que las diferencias no son las mismas?

En su libro *New Museums and the Making of Culture*, Kylie Message examina instituciones como *National Museum of the American Indian*, el *Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa* y el *Centre Culturel Tjibaou in Nouméa* (Nueva Caledonia) que han surgido a partir de memorias de grupos de individuos anteriormente subordinados. Message argumenta que el nuevo museo, como centro cultural, actúa conscientemente como un agente político y desempeña una función de promoción de la reconstrucción de la identidad cultural y la promoción del diálogo intercultural (2006: 198-199). Las instituciones que la investigadora examina han tratado de crear un espacio para la auto-representación de las comunidades excluidas. Sin embargo, el libro critica la preferencia por

sustituir los museos por una serie de centros culturales que hablan a las comunidades particulares, que pueden reiterar las políticas nacionales del multiculturalismo y las políticas mundiales de la diversidad cultural, en las cuales se tolera la diferencia (y, por tanto, está contenida); la cultura está cada vez más vinculada a la tradición y el patrimonio (como un producto atractivo para el turismo cultural), pero los encuentros interculturales y los relatos de acontecimientos históricos difíciles pueden ser omitidos. En este sentido, el nuevo museo-como-centro-cultural corre el riesgo de invocar lo que Ghassan Hage llama 'el mecanismo del espectáculo multicultural de la nación'⁴⁹ (Ibid.: 201).

48 The challenge now is to reinvent the museum as an institution that can orchestrate new relations and perceptions of difference that both break free from the hierarchically organized forms of stigmatic othering [...] and provide more socially invigorating and, from a civic perspective, more beneficial interfaces between different cultures.

49 For replacing singular museums with a series of discrete cultural centers that speak to particular communities [that] may reiterate national policies of multiculturalism and global policies of cultural diversity, whereby difference is tolerated (and thus

La tensión que surge al mirar un pasado de crueldad e injusticia, en el caso de los indígenas americanos o los aborígenes en Australia, también está presente en el caso de los descendientes de africanos esclavizados. Un derecho adquirido y ejercido por ellos ha sido la participación y la representación de sí mismos y parece que los museos han empezado a ser más incluyentes. Pero el multiculturalismo y el respeto de la diversidad crean nuevos problemas, ya que ambos están destinados a alimentar y perpetuar el tipo de diferencia que no amenaza. Yuval-Davis desarrolla esta idea citando a Andrew Jakubowicz: El multiculturalismo da a las comunidades étnicas la tarea de conservar y cultivar con la ayuda del gobierno las diferentes culturas, pero no le conciernen las luchas contra las políticas discriminatorias en cuanto afectan a individuos o grupos de personas⁵⁰ (Yuval-Davis 1997: 197).

En el caso de las comunidades afrodescendientes, mirar al pasado será necesariamente doloroso y conflictivo, pero urgente y necesario porque, como afirma McCarthy, las reiteradas negativas por reconocer los errores del pasado y la persistente incapacidad de remediarlos se convierten, a su vez, en una nueva compilación de errores que complejizan el error original (2004: 760). Podemos afirmar que el siguiente paso para el Museo tendrá que ser confrontar las memorias de la esclavitud, los movimientos de resistencia y la historia de África. Estos temas fueron los más mencionados por las personas participantes de las reuniones de 2007 y han sido reafirmados por otros activistas y académicos afrocolombianos.

Así que, ¿cómo van a exponer los museos los conflictos entre los diferentes grupos? En esta exposición, las manifestaciones espirituales y simbólicas están precedidas por imágenes de los contextos de cambios políticos, sociales y económicos. Además, los altares serán consagrados a aquellos que no recibieron los ritos funerarios, debido al conflicto armado colombiano o al naufragio. ¿Cómo interpretarán los visitantes esta información? ¿La cultura puede ser política al interior del museo? ¿Podemos llamar los crímenes por sus nombres? La cuestión de cómo la diversidad y el multiculturalismo afectan el futuro del Museo y la forma en que son compatibles con las particularidades de la representación de las comunidades afrocolombianas sigue abierta, pero... si los museos son lugares

para que los objetos hablen, entonces, cuando se muestren de manera elocuente, hablarán de los errores y los aciertos del pasado y del presente (Hein, 2000: 105).

Para terminar, vuelvo a mi propia experiencia como participante en el proceso de la exposición. Puedo afirmar que, como proyecto intercultural, ha sido *un viaje de auto-descubrimiento, así como un proceso de aprendizaje sobre los demás* (Andersen, 1993: 50). En una conversación informal con dos intelectuales afrocubanos que vinieron a Bogotá para la Primera Semana de África en Colombia (2008), hablamos sobre la actual labor realizada por el equipo de producción en el marco del gran objetivo de incluir una representación equitativa de las comunidades afrocolombianas. Como trabajadora del museo, dije: “es pesado, es una gran responsabilidad”, a lo que respondieron, “es una mayor responsabilidad no hacer nada al respecto”.

Daniel Spock, el director de *History Center Museum* en Saint Paul, Minnesota (EE.UU.) declaró en una reunión el año pasado que una exposición que valga la pena debe primero transformar la perspectiva del curador para luego tener un impacto en el público. Falta ver si con la exposición somos capaces de transformar a los visitantes, porque, por lo menos el primer requisito se ha cumplido: el equipo de producción ha sido transformado desde todo punto de vista.

contained), culture is increasingly tied to tradition and heritage (as a commodity attractive to cultural tourism), but where cross-cultural encounter and accounts of difficult historical events may be avoided. In this, the new museum-as-cultural-center risks invoking what Ghassan Hage calls ‘the workings of the multicultural spectacle of the nation’.

50 Multiculturalism gives the ethnic communities the task to retain and cultivate with government help their different cultures, but does not concern itself with struggles against discriminatory policies as they affect individuals or classes of people.

Investigar lo sagrado

RAMIRO DELGADO SALAZAR

Antropólogo

Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia

A la memoria de los ancestros que regaron sus semillas de identidad en tierras afrocolombianas

A quien desde sus historias afroantioqueñas de padres y madres, abuelos y abuelas reinventa desde los afectos la ruta del amor para construir sueños de vida, a vos...

Investigar sobre lo religioso, lo sagrado y, puntualmente, sobre la idea de la muerte de las poblaciones afrocolombianas genera una serie de inquietudes, entre ellas si esa búsqueda sólo responde al deseo o a la voluntad de conocer al otro. Por otra parte, desde el punto de vista de los investigadores, cuando se trata de saber del otro, ¿es necesario replantear las preguntas de fondo de las metodologías, especialmente si se trabaja sobre la muerte y sus rituales?

Hoy en Colombia representar, hablar e investigar sobre los rituales de difuntos entre afrocolombianos conduce, además, a cuestiones de orden político, ético y militar que tocan asuntos como el destierro, la guerra, los derechos a la identidad y a la expresión de la cultura. No obstante, se reitera que abordar ese universo sagrado también remite al reconocimiento de las *huellas de africanía*, hitos significativos para la interpretación y análisis de cómo se vive, se entiende y encarna la muerte y su dimensión existencial para los pueblos afrodescendientes de ayer y de hoy.

Lo sagrado

De los diversos ámbitos de la condición humana, lo religioso, lo espiritual, lo cosmogónico y lo sagrado son asuntos trascendentales y vitales. Se trata del mundo simbólico, estructural de los seres humanos en el que se evidencia una permanente reflexión sobre las distintas momentos entre la vida y de la muerte al interior de cada cultura.

Para todos los grupos humanos el hecho de la muerte es motivo de realización de intensas ceremonias. Como se dijo, para ver en perspectiva lo que significa esa ritualidad en los grupos afrocolombianos es necesario tener muy claro el panorama de la diáspora esclavista, así como las cosmovisiones africanas transferidas, sus condiciones, mecanismos, dinámicas y momentos.

Ese propósito articula, por un lado, el concepto de *huellas de africanía*, desarrollado por Nina S. de Friedemann (1993:90), que implica percibir *sentimientos, aromas, formas estéticas, texturas, colores, armonías, es decir* [todo aquello que constituye]

materia prima para la etnogénesis de la cultura negra y, por otro, el de *legados espirituales*, propuesto por Adriana Maya que señala cómo los africanos y sus descendientes construyeron armas simbólicas de resistencia y permanencia que fueron *el soporte para reconstruir nuevas memorias histórico-culturales al crear estrategias de adaptación a la cultura y entornos específicos del Nuevo Mundo* (1996:26).

Ahora bien, la combinación de lo descrito con los procesos surgidos en América y, para efectos de este análisis, en Cartagena, desemboca, como lo señalan los investigadores Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (1986:36), en *la compleja dinámica en los procesos de creatividad y transformación de los sistemas culturales afro-americanos*, en la que es evidente la existencia y la aportación de elementos sincréticos de raíces africanas, europeas e indígenas.

Con esos antecedentes, nuestro equipo de investigadores, articulado en un contexto comunitario y universitario, desarrolló en San Basilio de Palenque el proyecto *Documentación del Patrimonio Cultural de San Basilio de Palenque. Una propuesta educativa desde la historia oral* (2001-2004), una investigación en la que se hizo registro visual para la documentación de algunos aspectos del patrimonio cultural de los palenqueros.

Simancongo, memoria e investigación

La articulación de la investigación y el registro visual de la comunidad rodeando al marimbulero Simancongo, toda una institución en su tierra, durante la etapa de su enfermedad y posterior a su muerte fue fundamental en el desarrollo del proyecto.

Lo anterior propició que un equipo de coinvestigadores de San Basilio de Palenque en compañía de investigadores de fuera de la comunidad, realizaran investigación-acción-participativa. Al equipo se le exigió realizar tareas de registro visual y sonoro que comprometieron a todos los sujetos de la investigación con el proceso de documentar los rituales de difuntos, documentar el patrimonio y las reales posibilidades de hacer la I(A)P.-Cuando se ideó el trabajo, seguramente nadie previó lo que ocurriría ni imaginó que quedaría el registro en video y en fotos en blanco y negro del largo recorrido que Simancongo vivió entre la enfermedad, la agonía, la muerte, el velorio, el entierro, la novena y el último día.

Lo plasmado en este registro audiovisual se construyó gracias a las dinámicas de la I(A)P⁵¹ y al trabajo permanente de “hacer con”; en otras palabras, de la constante y prolongada interacción del equipo investigativo con la comunidad palenquera, especialmente con los jóvenes ya vinculados a procesos etnoeducativos, resaltando esto lo significativo de construir

51 Investigación-acción-participativa

grupos de investigación en los que los coinvestigadores comunitarios son esenciales.

Indudablemente los procesos de investigación del mundo de lo sagrado demandan condiciones particulares, dado el profundo significado que ello tiene para cada sociedad, para cada cultura. Lo anterior plantea asuntos relevantes de la investigación como el registro de los rituales mediante imagen y sonido, los consentimientos y compromisos comunitarios, los avales, que exigen la aprobación para las puestas en escena de aspectos relacionados con la ritualidad de los difuntos.

Durante la realización del documental etnográfico *Mine-no ma Kusa ri Palenque- Miren las cosas de Palenque* (2003) se hicieron registros en video con motivo del fallecimiento de Simancongo. Estuvimos tanto en el velorio, como en el entierro, en la novena, en el último día y en el levantamiento del paño. De igual modo, se tenía el registro de diversos toques musicales en honor al artista por parte del *Sexteto Tabalá*, su conjunto musical, y de las *Alegres Ambulancias*, ejecutados en el patio de la casa del artista mientras él estaba enfermo, antes de agravarse. Algunos de esos registros fueron hechos por los jóvenes investigadores palenqueros y otros por el equipo investigativo de la Universidad de Antioquia.

Enrique Márquez junto con Edwin Valdez, los jóvenes palenqueros, hicieron diversas tomas de los rituales fúnebres del marimbulero, por lo que fueron interpelados por los mayores de San Basilio, pues era la primera vez que se hacía algo así, directamente, desde la vivencia ritual fúnebre. Esa situación los inquietaba. Los investigadores respondieron al llamado de atención y argumentaron la importancia de hacer el registro visual de la vida de la comunidad, mucho más si se trataba de una persona importante. Con ello, los hijos que vendrían podrían ver cómo había sido persona y cómo la habían despedido; es decir, indicaron que la documentación de la propia historia es una labor obligada por parte de la misma gente de la comunidad, especialmente cuando los eventos pertenecen al día a día de la vida, lo que permite a la población involucrarse como investigadora activa de su propio patrimonio.

La palabra, transmisora de memorias

En este momento es bueno preguntarnos sobre la importancia de las condiciones ideales para una investigación de esta índole; ¿deberán parecerse a lo ocurrido en el proyecto en San Basilio de Palenque? Allí, con la aceptación de la comunidad y con su vinculación directa se construyeron registros audiovisuales de gran contenido y vivencia, como sólo transmiten los que involucran un gran compromiso del equipo realizador. La transmisión oral o, más ampliamente, la corporalidad tiene un lugar significativo en el tema de la investigación sobre la memoria y el recuerdo.

Especialmente la palabra sagrada, entendida como la pala-

bra trascendente, la espiritual, la que encierra la memoria es central al abordar el tema de la muerte desde la investigación comunitaria. En lo que respecta a la investigación, lo anterior indica centrar la atención en la realización de largas sesiones de conversaciones y grabaciones, así como la construcción de relatos genealógico y de género de las ceremonias a los difuntos. La esencia se encuentra en la polifonía de vivencias que narran ese mundo; las tertulias y los encuentros son mecanismos básicos para la documentación del tema, y requieren su respectivo registro.

En las *huellas de africanía* la palabra, la tradición oral es estructuradora del mundo del conocimiento. La eficacia de la palabra sagrada y su capacidad de comunicar es parte del aporte de las culturas africanas a las memorias reinventadas en Colombia por quienes llegaron y por sus descendientes. La palabra exige construir propuestas metodológicas creativas adecuadas para hacer de ella el canal de comunicación por excelencia en la investigación.

En ese orden de ideas, el acto de investigar se entendería como la acción de generar conocimiento *con, por y para*, sólo que los mundos religiosos son territorios trascendentales y exigen lógicas, rutas, protocolos, lugares y tiempos particulares que delimitan los sentidos.

La articulación del fenómeno de la oralidad con las técnicas de investigación aparece como uno de los escenarios en los cuales es necesario avanzar en las discusiones tanto teóricas como metodológicas, sobre todo si se piensa en los rituales fúnebres de las poblaciones afrocolombianas como un lugar de profunda significación cultural en el que se encierran cadenas iconográficas que exigen la rigurosidad investigativa y el profundo respeto ético de lo que implica conocer al otro o conocer con el otro.

Ritualidades afrocolombianas e investigación sobre la muerte

No es difícil ahora pensar en lo complejo que realmente es realizar procesos de conocimiento o investigar temas neurálgicos de la gente afrocolombiana, como el de la muerte y sus diferentes ritualidades, en un momento en el que la situación nacional señala centenas de familias que han perdido a sus parientes y no tienen posibilidad de celebrar los oficios de los difuntos en compañía de los allegados, para cerrar el ciclo entre la vida y la muerte al darle la debida sepultura a quien ha partido.

Hace ya varios años que sucedió el ataque y la masacre de Bojayá en la que muchos afrocolombianos y afrocolombianas murieron. Allí los cuerpos difuntos fueron sepultados en una fosa común y, al cabo de unos días, por asuntos legales, fueron exhumados y manipulados por los organismos técnicos del Estado; posteriormente los regresaron a dicha fosa. Tiempo después, se empezó a sentir malestar entre la gente y

se hicieron evidentes los efectos psicológicos entre los parientes de quienes yacían en la fosa.

El proceso de la muerte para los afrocolombianos y sus significativos, complejos y especiales rituales que se inician casi desde el momento en se manifiesta la enfermedad y la agonía y terminan en el momento de la celebración del cabo de año, nos hace pensar en lo que puede representar para una población con estas características no poder vivir y sentir, realizar y terminar, todo lo que como grupo humano se ha definido y estructurado alrededor del hecho de morir. Peor aún si el difunto es un pariente, con quien no se tuvo la posibilidad de cumplir el mandato cultural de despedida, de la preparación del cuerpo, de la intervención de la comunidad en este acompañamiento, de vivir colectivamente el ritual de despedida, el velorio, el entierro, la novena y el último día, hasta concluir el deber con la conmemoración del cabo de año.

La profunda esencia religiosa de las poblaciones afrocolombianas nos exige entender los malestares que centenares de ellas viven día a día cuando se coartan sus derechos constitucionales y se ven atrapados en las dinámicas de la guerra y del destierro que desarticulan, impiden y en muchas ocasiones sancionan sus prácticas sagradas. Recientemente, durante el XII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudio de las Religiones realizado en la ciudad de Bogotá, el antropólogo Jaime Arocha decía que pareciera que los grupos armados hubieran conocido muy bien el lugar tan significativo que tiene la muerte y su ritualidad para los pueblos afrocolombianos, porque gran parte de sus acciones sobre estas poblaciones se centran en el manejo, uso y manipulación del cuerpo y, por consiguiente, en todo lo que tiene que ver con los rituales de los muertos y la exclusión de las redes de familias extensas, en la labor colectiva de dar digna sepultura a sus parientes dentro los cánones religiosos de sus cosmogonías afrodescendientes.

Distintos tipos de investigaciones se evocan en este momento, pues se pueden cruzar tanto las que se realizan para la construcción de saberes sobre el tema de las ritualidades afrocolombianas, como las de orden legal, producto del tema de la guerra, sus desaparecidos, desterrados, en fin, del conflicto armado en toda su dimensión.

De lo obtenido en el primer tipo, la muestra *Velorios y santos vivos* da cuenta de forma detallada y completa; del segundo, lo descubierto está prácticamente vetado. Sobre este último aspecto también puede anotarse que la guerra posiblemente provoca la reestructuración de los tejidos colectivos de las poblaciones afrocolombianas afectadas, y en ellas se dará curso a formas para poder dar sepultura a quienes ya son vivos de otros mundos, es decir, a sus muertos.

Las investigaciones concertadas con las poblaciones afrocolombianas generadoras de saberes son espacios que se deben fomentar cada vez más, en aras de permitirles reconstruir sus

memorias y dar solución a su larga historia de exclusiones; así se contribuiría a dar curso a lo expresado en la Ley 70 sobre Comunidades Negras y en la Constitución de 1991.

El ámbito de la muerte y su ritualidad en un contexto de guerra está casi proscrito, especialmente en las poblaciones afrocolombianas, dada su ubicación en el territorio nacional que incluye, entre otros, el llamado Pacífico colombiano. Allí, entre una biodiversidad inmensa y una abundancia de recursos estratégicos, se vive constantemente la desarticulación de los territorios y, por consiguiente, la ruptura de patrones culturales y de la amplia gama de expresiones y vivencias propias de su historia y su identidad. Intereses transnacionales y globales sobre un rico ecosistema generan dinámicas de destierro y aniquilamiento, que destruyen las esencias identificatorias de esas poblaciones e inciden directamente sobre sus planes de vida, tocan el universo de lo sagrado, de la muerte y sus ritualidades.

Conocer para mostrar o representar a los otros

Después del anterior recorrido sobre diferentes aspectos que involucra la realización de una muestra sobre las ritualidades de la muerte entre los afrocolombianos, vale la pena llamar la atención sobre la esencia de esta clase de proyectos.

Quizás sea aportar a las reparaciones y acciones afirmativas que las poblaciones afrodescendientes vienen planteando como respuesta a la deuda histórica de la trata esclavista. En adición, se pretende replantear el lugar de los afrodescendientes en los referentes identificatorios de la nación colombiana, dentro de sus instituciones emblemáticas.

La investigación realizada *con y sobre* la comunidad de San Basilio de Palenque aportó los elementos para que el grupo de jóvenes investigadores palenqueros sirviera de enlace con su propia gente y así construyera conocimientos que permitan mostrar y representar su esencia, como sucede con lo que hoy traen para esta exposición del Museo Nacional.

Es muy significativo para la permanente y cambiante construcción de una identidad nacional el hecho de que el aporte de las poblaciones afrocolombianas provenga de una mirada interna, desde la propia visión cosmogónica de la vida y de la muerte, y de incidencia de ambas en los planes de vida de quienes descienden de los protagonistas de una diáspora que aún no termina.

Recorrido de vida por Afrocolombia

LINA DEL MAR MORENO TOVAR

Antropóloga

Maestría en Historia, Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo, Morelia (México)

La exposición que en esta ocasión presenta el Museo Nacional de Colombia ha estado en la mente de muchas personas durante largo tiempo. Personalmente tuve la maravillosa oportunidad de participar en el desarrollo del proyecto desde cuando sólo pertenecía al mundo de las ideas y el deseo.

De la mano de las y los sabedores que residen en Bogotá, intentamos un primer acercamiento a las regiones: unos y otros hicimos preguntas, conversamos, sugerimos respuestas, planteamos hipótesis, señalamos permanencias y descubrimos diferencias. Las ideas que forjamos de manera colectiva a lo largo de esos meses constituyeron el equipaje intelectual con el cual el maestro Jaime Arocha y yo iniciamos hace poco más de un año un recorrido que nos llevó, literalmente, de punta a punta por Colombia: desde el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina —quizá la frontera más ignorada de nuestro país— hasta el río Mira, en límites con Ecuador.

Durante casi dos meses aprendimos cómo los afrodescendientes conciben la enfermedad, conocimos los presagios que los alertan, nos adentramos en su idea de la muerte, de los muertos, de los espíritus y observamos cómo se comportan frente a todo ello.

Fueron jornadas maratónicas. Tan pronto descendíamos del avión, ya estábamos en el papel de etnógrafos y desplegábamos nuestro arsenal de preguntas: ¿quién es la señora que arregla los muertos?, ¿quién es el hombre de voz potente que anuncia los velorios?, ¿quién es el muchacho que arma los altares fúnebres?... Sin embargo, la profunda sabiduría con que la gente contestó nuestras preguntas y las historias fabulosas que narraron sobre el mundo espiritual, ese que no se percibe con los ojos sino con la intuición, superaron nuestra expectativa “científica” y nos confrontaron como seres humanos.

Cualquier cosa que hoy pueda escribir sobre esta experiencia de campo inevitablemente estará cruzada por las sensaciones físicas y emocionales que me acompañaron durante esos meses, por olores de río, cangrejo, caña y borajó. Dejaré presente la imagen de quienes generosamente compartieron sus conocimientos con nosotros, la maravilla de la selva chocoana con su calor húmedo y pegajoso, el generoso mar de Providencia, el tranquilo atardecer que corría mientras navegábamos por el río Guapi, que parecía haberse quedado anclado en un tiempo en el que la gente de este país todavía podía vivir tranquila.

La primera estación de nuestro viaje fue el Archipiélago. Allí encontramos que lo sobrenatural hace parte de lo coti-

diano, sobre todo entre los mayores; ellos guardan sus ataúdes en el cielo raso de sus casas mientras esperan que la muerte venga. Tras el manto de la ortodoxia protestante, encontramos una relación con los difuntos muy activa. Los muertos pueden ayudar a sus deudos a ganar la lotería, jinetear caballos durante una carrera para que el peso adicional los haga perder, o presentarse en sueños para reclamar una promesa incumplida, necesidades o deseos insatisfechos.

Además de asomarme por primera vez a este mundo desconocido, el paso por San Andrés y Providencia me permitió comprender en toda su magnitud las particularidades históricas y culturales que distinguen a los raizales del resto de colombianos. Fue precisamente en esta etapa del viaje donde experimenté con mayor claridad la sensación de ser diferente de quienes me rodeaban: los raizales son insulares, hablan su lengua criolla, mezcla de inglés y español, muchos asisten a la iglesia bautista, se mueven con un indescrutable ritmo caribeño, y descienden de los africanos que trajeron los colonizadores para trabajar en las plantaciones de algodón de las islas.

Como “representante” de lo andino, en muchas de las conversaciones con los raizales sobre su actitud frente a la muerte, comprendí por qué con frecuencia surgieron reclamos por autonomía y capacidad de decisión sobre asuntos que, pese a afectarlos a ellos y a su territorio, son resueltos desde el continente por personas que poco o nada saben sobre el archipiélago y su gente. Este desconocimiento ha ocasionado una “colombianización” de las islas por la fuerza que se traduce, por ejemplo, en la profusión de diseños urbanos que contrarían la tradición arquitectónica de San Andrés: el paseo peatonal que llenó de cemento la playa, así como los hoteles extravagantes decorados con palmeras de plástico y construidos con arena coralina, han causado un tremendo impacto en el medio ambiente local. Por otra parte, el comercio destinado a los turistas, controlado por continentales, ha marginado a los raizales de la participación en las principales actividades económicas; la lengua criolla ha sido desplazada por el español en muchas de las escuelas e instituciones públicas, en fin, la exclusión se manifiesta en casi todos los ámbitos. Muchos se preguntaban “¿qué patria es ésta, incapaz de reconocernos como colombianos en nuestra diferencia?”.

Tenemos la esperanza de que esta exposición contribuya a que los colombianos continentales podamos profundizar en el conocimiento de los compatriotas raizales y reconocer su dignidad como pueblo.

Nuestro siguiente destino fue el Chocó. Allí entramos en cadencias bien distintas: las de los alabaos, cantos que entonan los afrocolombianos a sus muertos y sus santos. El profundo sentimiento que transmiten me impactó siempre que los escuché, indistintamente del contexto que fuera. Sin embargo, en mi mente quedó marcado lo que experimenté durante el velorio de Ana Lucía Palacios, en Istmina.

Al barrio San Agustín, donde vivían la difunta y su familia, sólo es posible llegar al atravesar un puente que cruza sobre el río San Juan y comunica ese sector marginado con el resto de la ciudad. Cruzar el puente fue como entrar en un túnel del tiempo. Llegamos a un lugar donde hombres y mujeres conversaban a oscuras en la puerta de sus casas mientras que de todos los rincones salían niños que jugaban en las calles sin pavimentar, perseguían perros y gritaban frases que difícilmente entendíamos. De pronto, me pareció haber ingresado en otro continente.

En la casa de la difunta el contraste de lo que ocurría en los distintos espacios era sorprendente: en la parte exterior, en un ambiente relajado, hombres y mujeres jugaban cartas, dados y conversaban sobre la vida de todos los días. Mientras tanto, en el interior, se desarrollaba un intenso rito. Tímidamente entramos y nos acomodamos de pie, con nuestras cámaras, en un rincón de la sala. Un curioso grupo de cantaoras istmineñas, encabezado por un indígena embera versado en el arte de los alabaos, guiaba la despedida cantada que familiares y amigos le brindaban a Ana Lucía. El ambiente dentro de la casa estaba cargado de sentimiento y solemnidad. No transmitía esa emoción pasiva y silenciosa de las funerarias, pero sí irradiaba elocuencia y expresividad. El humo del tabaco que fumaban los cantaores, el calor que se pegaba a la piel y la continua repetición de los estribillos me causaban opresión; por momentos sentía estar en otro lugar, quizá más cerca al mundo de los muertos. Entonces advertí que para los afrocolombianos la muerte tiene un sentido cercano y familiar, y por ello los difuntos no deben ser encerrados en el cajón de lo incomprensible y lo terrorífico sino que, por el contrario, su presencia debe ser cotidiana y amistosa, capaz de intervenir desde el más allá a favor de quienes los amaron en vida. Por virtud de ritos como los descritos, los muertos pueden convertirse en *ancestros vivos*.

En un municipio chocono nuestra búsqueda nos permitió conocer a un grupo de personas desplazadas provenientes de una ribera cercana. No es necesario decir nombres, ubicar sitios o señalar culpables, pues esta tragedia silenciosa e invisible es el pan de cada día en el Pacífico afrocolombiano. Se trataba de casi un centenar de mujeres, niños y hombres que habían quedado en medio de una disputa territorial entre grupos armados, sin ningún nexo con ellos. Los habían expulsado de sus tierras y se apiñaban cerca a una explotación minera a gran escala, esperando que al final de cada mes se les permitiera lavar las arenas auríferas para conseguir su sustento. Una de las familias de esa comunidad accedió a mostrarnos la forma tradicional de armar los altares fúnebres. Al comienzo los vecinos se acercaban con asombro para averiguar quién era el muerto pero después, al enterarse de que se trataba de una réplica, algunos terminaron animándose y participaron en la explicación que nos estaban brindando los anfitriones.

Muchos de quienes nos colaboraron se dolían porque la guerra les impedía despedir a sus muertos como era debido, según las enseñanzas de sus mayores. Sin embargo, no dejaba de sorprender que aún en medio de la total incertidumbre que implicaba la situación en que se encontraba, esta gente se esforzaba por reconstruir de forma creativa prácticas fúnebres que constituían un espacio para transformar el dolor colectivo causado por el desplazamiento. Así aprendimos que los afrocolombianos desplazados conjuran a la muerte para seguir enfrentando con fortaleza la vida.

Durante la siguiente etapa del viaje con frecuencia se cruzaron en nuestro camino trenes cañeros. Estábamos en el norte del Cauca, una región en donde los cautivos africanos fueron destinados al trabajo en haciendas que abastecían de azúcar a la Nueva Granada. Ellos y sus descendientes se han caracterizado por una notable resistencia y rebeldía. Quizá por ello, esta zona del país es el lugar donde los afrodescendientes han conservado más referentes de los grupos étnicos o lugares africanos de los cuales provenían sus antepasados: Lucumí, Carabalí, Mina, Balanta o Viáfara son allí apellidos comunes.

Acompañados de dos hombres mayores que se ofrecieron para compartir con nosotros su sabiduría, nos dirigimos a una vieja hacienda azucarera para visitar las tumbas de los ancestros que duermen en cementerios que datan del siglo XIX. El lugar estimuló sus memorias y nos refirieron un trozo de historia sobre la resistencia de sus abuelos. Una leyenda propia de la región cuenta que en las paredes del interior de la casa aún se puede observar la sangre de quienes fueron maltratados en su condición de esclavo. Esa sangre que clama justicia no se borra ni con cal ni con pintura.

Aunque esto nos mostró que en el Cauca las memorias de resistencia permanecen vivas y se manifiestan de variadas formas, también nos dimos cuenta de que el cambio cultural y la pérdida de tradiciones es una constante que preocupa a la gente. En ocasiones me sentí como haciendo una “etnografía de rescate”, es decir, registrando expresiones próximas a extinguirse a pesar de su belleza. Sin embargo, fue alentador ver que las propias comunidades valoran la riqueza cultural y se esfuerzan por evitar su desaparición. Es el caso de doña Pura, una cantaora que se ha dado a la tarea de recopilar en sencillos cuadernos todos los cantos fúnebres que hasta ahora pertenecían a la tradición oral. Lo mismo ocurre con los grupos de bailadores, cantadores y músicos de todas las edades que se reúnen en el municipio de Yarumales para divertirse y recrear el folclor de su pueblo; y también con la labor del maestro Didio Mejía, en Padilla, quien, con nuevos materiales, sigue fabricando los viejos instrumentos musicales.

El viaje continuó hacia el sur, al Pacífico nariñense. Tumaco nos recibió con un extraño paisaje que se transforma en pocas horas, pues la activa influencia de la luna sobre las

mareas en esta región hace que lo que por la mañana es tierra seca, por la noche sea completo dominio del mar. De nuevo fuimos testigos de tradiciones renovadas: los actuales altares fúnebres que allí se montan son un híbrido que mantiene el significado sagrado de los elementos pero que posee una estética contemporánea que implica colores más llamativos y materiales como el plástico y el poliestireno. Quienes encabezan esta transformación no siempre son los más viejos. En el caso que observamos, se trataba de Wisman Tenorio, un joven cuyo conocimiento acerca de los ritos que se realizan alrededor de la muerte es impresionante. Como él, muchos otros jóvenes se interesan por las costumbres de su gente e idean formas para mantenerlas vigentes no obstante el paso del tiempo y la introducción de nuevos modos de ser, hacer y pensar.

Fue en Robles, un poblado cercano a Tumaco al cual me invitó la profesora Ruby Quiñones, donde mejor conocí los detalles de la relación entre vivos y muertos. Mientras conversábamos, la señora Magola me contó sobre las múltiples ocasiones en que había tenido que regañar al espíritu de su hijo muerto pues la extrañaba tanto que se la quería llevar con él. Después de meterse por la ventana, él se sentaba en la cama mientras observaba a su mamá y ella notaba pronto su presencia y entablaba un diálogo con él. Consciente de que todavía no era su hora, y menos aún por un capricho del hijo que seguía solicitando su atención desde el más allá, ella le decía: “déjame en paz, tú tienes tu mujer, no tienes por qué estar viniendo a llevarme a mí”. La naturalidad con que ella me narró esas experiencias me confirmó que, entre los afrocolombianos, los muertos no pertenecen al ámbito de lo temible sino que son seres con un estatus especial, con quienes se puede conversar, bromear y reñir.

De modo similar sucede con los santos. A lo largo y ancho del Afropacífico la gente se acerca a ellos sin prevenciones para pedirles favores o pagarles promesas. Eso no tiene nada de particular. Sin embargo, lo que sorprende es cómo lo hacen: durante las fiestas patronales la gente les da licor, los emborracha, conspira a favor o en contra de las relaciones amorosas entre vírgenes y santos, los pone a bailar o los castiga cuando no cumplen los milagros. Doña María Elina me contó que en una ocasión el río que corre cerca a Robles se desbordó y la gente desesperada acudió a su santo patrono, San Antonio, y lo pusieron de cabeza entre la corriente para que su acción sobre las lluvias fuera más efectiva. Sin embargo, ni siquiera el poder del santo logró controlar el clima sino que, por el contrario, arrastró la figura y el santo desapareció. El pueblo se quedó desprotegido y fue presa de toda clase de catástrofes por el descuido de haber dejado que San Antonio se ahogara. Los santos constituyen una especie de “ancestros mayores” que los devotos incluyen dentro de sus genealogías mediante la utilización de términos de parentesco. Así, los afrocolombianos pueden llamar tío o hermano a Jesús cuan-

do le cantan alabao, los mismos que dedican también a sus muertos.

La última etapa de nuestro viaje fue Guapi, un pequeño pueblo del Pacífico caucano. Por las calles de la población sólo circulan tres carros viejos que hacen ruta entre el aeropuerto y el centro. No existe una carretera que comunique el pueblo con el resto del mundo, de manera que sólo es posible acceder a él por avión o por el río. En muchos aspectos este aislamiento parece ser una bendición para los guapienses: a diferencia del resto del Pacífico, allí la guerra no ha arrasado con la cultura; la palma aceitera no ha desterrado los productos locales; el cemento no ha desplazado la madera en la arquitectura ribereña, y la gente aún puede vivir en paz. Quienes tuvieron la oportunidad de conocer el Pacífico antes de la devastación que pugna por agotarlo en todos los frentes, afirman que en Guapi el tiempo se quedó detenido.

Allí presenciamos quizá el momento más conmovedor del rito mediante el cual los muertos se convierten en ancestros: la última noche de la novena, cuando los deudos deben decir el adiós definitivo. A media noche se impone una oscuridad total, en medio de ella se escuchan desgarradores los alabao de despedida y mientras tanto la familia del difunto desarma la “tumba”, un altar preparado especialmente para este momento, que representa el camino que el espíritu debe transitar hacia el cielo.

La última noche propicia el desprendimiento total del espíritu y la adquisición de un nuevo estatus en el mundo de los muertos. Es muy importante llevarla a cabo con toda la ritualidad necesaria ya que, de hacerlo mal, el muerto puede intentar aferrarse a quienes se quedan, cosa que lo perjudica pues impide que descanse en paz y puede causar preocupaciones y enfermedades a sus deudos.

Esta despedida señaló también el término de nuestro viaje de vida por Afrocolombia.

* * *

Sin duda, adentrarme en el mundo de los ancestros fue para mí una experiencia impactante. Los contextos en que tuvieron lugar las búsquedas que plasma esta exposición son bien diferentes entre sí. Sin embargo, cuando miro en retrospectiva lo vivido durante este aprendizaje, una buena cantidad de elementos comunes se entrecruzan en todas las regiones. Todos ellos han suscitado reflexiones que de alguna manera guiaron este proyecto.

Desde mi punto de vista, la más importante tiene que ver con el acelerado cambio cultural que tiene lugar prácticamente en todas las zonas que visitamos y las consecuentes pérdidas que esa transformación implica. Las alteraciones en las formas de ser, hacer y pensar son inevitables pero entrañan hondas preguntas cuando están en juego prácticas que, además de muy

antiguas, contribuyen al equilibrio social pues brindan salidas al dolor e intensifican los lazos entre las personas.

De ahí la importancia de esta exposición. Ojalá que esta sea la primera de muchas iniciativas que contribuyan a hacer visible una rica parte del patrimonio cultural colombiano que ha permanecido en el ostracismo durante siglos.

Conversación de sabedores y sabedoras

Dilia Robinson, de San Andrés; Leocadia Mosquera, de Quibdó; Carmen Paz, de Puerto Tejada, y Luis Gerardo Martínez, de Palenque, en un diálogo informal hablan sobre su participación durante la producción de la exposición *Velorios y santos vivos*. Los cuatro acompañaron y orientaron las discusiones del equipo de investigación desde el segundo semestre de 2006. En 2007 y 2008 apoyaron el trabajo en y sobre cada una de los lugares incluidos en la exposición. Estos son apartes de las conversaciones que se desarrollaron los días 19 de junio y 3 de julio de 2008 en el Museo Nacional.

Miss Dilia Robinson: Yo me he sentado aquí porque me mueve el hecho de que es la primera vez que va a aparecer en el Museo Nacional de Colombia el aporte de las comunidades negras a la historia y a la cultura de esta nación. Siento necesidad de aportar lo poquito que sé, y asegurar que cuando se hable de mi pueblo se digan las cosas como son, porque a mí sinceramente me irrita ver cosas escritas que uno dice “miércoles, ¿a quién le preguntaron esto?”. Uno no se las sabe todas, pero sabe lo cotidiano, sabe distinguir lo que está diciendo. Por ejemplo, hay un texto que algunas personas están tomando como base para hablar de los raizales. Lo que sentimos nosotros los raizales es que fue una persona que hizo un estudio en San Andrés, que entrevistó a dos o tres personas y volvió con eso.

Yo dejé de venir un tiempo por unos problemas que tuve y que les comenté a ustedes, pero sí quería aportar para que cualquier persona de mi comunidad, de mi pueblo, diga que es cierto lo que sale aquí y realmente se sienta identificado y representado. Por ejemplo, Adriana Maya dijo acá una cosa un día y yo me quedé pensando sobre eso que ella dijo, porque yo nunca lo había visto, pero tampoco lo pude negar o afirmar. Para verificar llamé a Emiliana Bernard y le pregunté si ellos colocan un plato de comida en el velorio y el primer plato que se sirve es para el muerto. Ella me respondió que algunas personas sí lo hacen, pero no todo el mundo, entonces ponerlo como una generalidad no sería verdad.

Eso fue lo que me movió a estar en esto, además porque me gusta. Cuando se está hablando de mi gente yo quiero que se diga de verdad lo que es. Además, este proceso me ha gustado porque he aprendido una cantidad de cosas que yo no conocía, por ejemplo lo relacionado con la Palma de Cristo que siempre había visto en los cementerios en San Andrés, otras que no sabía qué significaban y pensaba que eso eran sólo de nosotros. Ver las similitudes y las cosas comunes que tenemos los isleños, por allá tan lejos, con la Costa Pacífica, eso a mí me ha enriquecido supremamente.

También el tema de los altares, que nosotros no acostumbramos ni practicamos, ha sido muy enriquecedor de conocer, y espero no perderme las conferencias sobre eso para ver qué significa, porque aquí se han dicho muchas cosas pero no en detalle.

Doña Carmen Paz: Desde antes de que me llamaran yo ya venía trabajando por los afro en mi colegio en Suba, y cuando me involucraron dije “sí, hagámosle, porque tiene que ver con mi comunidad, con mi gente y si hay la posibilidad de trabajar, no hay que decir que no”. Para ser sincera, al comienzo sentí cierto rechazo por el nombre *Ritos fúnebres de los afrocolombianos y los raizales*, porque siempre nos ven como negras que hacen brujería, que hacen ocultismo, que hacen cosas extrañas, y nos meten en una película que uno dice “cuándo fue eso, qué es eso”, lo que decía Miss Dilia. Entonces cuando me dijeron que había que ir a nuestros pueblos a hablar con la comunidad, con nuestra gente, yo dije “que chévere”, porque es una forma muy buena de que conozcan de manera directa cómo somos nosotros, porque aquí en Bogotá hablan de nosotros y no nos conocen. Aquí nos ven como salvajes, pero ustedes van a nuestra comunidad y ven de manera humilde cómo comparte la gente, cómo atienden de bien, el interés que tienen porque se sepa la verdad sobre ellos.

Al estar en este trabajo con ustedes, confieso que he vivido las emociones de mi gente y me han servido hasta para madurar. He madurado mucho, no sólo con esta experiencia, sino desde que estamos trabajando con comunidades negras. Viví mucho tiempo en Puerto Tejada y sus alrededores, y cuando llegué aquí sentí el rechazo de la gente. Ahora tomo en mis manos el hecho de que yo como mujer afro puedo aportar con mi trabajo al trabajo de otros sobre lo que somos nosotros, porque si aquí en Bogotá uno no se para firme, las cosas bonitas que uno trae las hacen ver terrible. Si tú no estás maduro, si tú no has reflexionado sobre lo que tú eres, te vuelven papilla. La madurez mía va en ese sentido, que yo pueda hablar de lo que soy con mucha propiedad y pueda mostrar lo que tengo de una manera muy segura.

Doña Leocadia Mosquera: A mí sí que me pusieron como anillo al dedo aquí, porque yo toda la vida he sido como una antropóloga natural, porque desde pequeña he estado en este “corre corre” que me gusta mucho y me ha dejado muchas enseñanzas y aprendizajes. Para mí es un honor poder dar lo que sé y poderlo compartir con todos los que están, en general, a mi alrededor y en esta mesa para este evento. Estoy dispuesta a dar lo que yo sé. Para mi comunidad es magnífico estar aquí porque podemos mostrarle a todo el mundo lo que somos, lo que sentimos y otras cosas más que

de pronto no se pueden exponer, no se pueden expresar, pero que las tenemos ahí. Además, para que la memoria colectiva no se pierda.

El trabajo me ha parecido muy bueno, productivo y espero que la exposición llene las expectativas de mucha gente. Ayer me encontré en una reunión con una señora que me dijo que me quería conocer y que si era verdad que íbamos a hacer una exposición en el Museo Nacional. Yo le dije que esperaba que todos fueran y se vieran reflejados allá porque esa es la idea, que nos veamos representados en el Museo, y que si la gente tenía algo para decir, que lo dijera con sentido positivo y crítico, no de destrucción, para ver qué más podemos hacer, porque lo saberes son múltiples, así como las inteligencias son múltiples, y cada quien sabe una cosita.

Los que queremos mostrar nuestra cultura lo vamos a hacer, porque hay mucha gente que me tilda de dar los secretos, pero yo no he revelado ningún secreto y por el contrario yo les digo “¿y usted qué ha dado? Porque yo tengo mucho para dar y lo estoy dando, y no me voy a morir con eso en la cabeza”. Ya les estoy enseñando a mis hijos muchas cosas que antes tenía callada como una tumba, pero me he dado cuenta de que no es así, que hay que hablar, sacar, y eso lo hago con mucho gusto. Yo estoy mostrado lo que sé, porque ya es hora de decirlo y de mostrarlo.

Doña Carmen: A mí en el norte del Cauca y en el sur del Valle no me han dicho nada al respecto.

Jaime Arocha: Al revés, cuando llegamos la gente quería mostrarnos las cosas. En el norte del Cauca fueron muy claros en que ellos no querían aparecer con ritos fúnebres sino con las Adoraciones del Niño Dios, y nos mostraron los bailes y la celebración; por eso el pesebre en la exposición.

Cristina Lleras: Doña Leo, usted ya habló un poco sobre las expectativas que tiene de la exposición, cuéntenos más sobre eso.

Doña Leocadia: Yo espero que la información que demos sea útil para los mestizos y el resto de comunidades. Que nos conozcan verdaderamente, que valoren nuestra cultura, que sepan que no somos lo que han pensado hasta ahora y que por eso nos han tenido en algunas ocasiones marginados, que vean que tenemos mucho que aportar y que desde que estamos acá hemos aportado. Yo me refiero a mi abuela y a mi bisabuela que quizá hicieron muchas cosas, y a las abuelas de ellas que vinieron desde África con muchos conocimientos.

Espero que la exposición sea una cosa agradable para todo el mundo y que cuando entren vean que no todo es tan distinto. Puede que mucha gente no haga la novena en la casa y se la dé al cura para que él la haga. nosotros,

en cambio, tenemos otro sentido que es de comunidad, de unión, de compartir. Las otras comunidades también tienen solidaridad, pero de otra manera diferente. Yo sé que las demás personas van a venir y van a decir “no somos tan diferentes”.

Jaime Arocha: Con respecto a lo que está diciendo doña Leo, hay dos cosas muy importantes que estarían presentes en todo el recorrido: la solidaridad y el secreto. Me parece muy importante lo que usted está diciendo, que llegó la hora de que saberes que no son del común se den a conocer para que sean bien interpretados, que el secreto no se interprete siempre como un acto de brujería, sino como otra cosa.

Miss Dilia: Yo respeto las creencias de cada comunidad, pero pienso que nosotros podemos mostrar sin irrespetar la privacidad. Hay cosas que por más que yo quiera representar en el Museo no se puede y en eso consiste la privacidad de la comunidad, porque tú puedes colocar el objeto, pero no has dicho cómo se hace ni qué se dice cuando se hace. Si nosotros realmente queremos que sea visible el aporte de las comunidades negras a la construcción de nación, a la construcción de la cultura, tenemos que mostrarlo, porque si no ¿cómo lo vamos a visibilizar? Mostrar hasta donde se puede mostrar, pero no dejar de mostrar, porque es la única forma en que van a entender quiénes somos.

Luis Gerardo Martínez: Por mí, lo ideal sería mostrar todo lo que trabajamos, todo lo que hacemos y lo que somos. No nos vamos a meter con el secreto, porque el secreto sigue siendo lo es que, secreto.

Doña Leocadia: En un altar así, como los que estamos haciendo, no hay tantos secretos.

Miss Dilia: Debemos hacer énfasis en el significado y el contexto de cada cosa, y hablar de las variaciones regionales, porque no podemos generalizar. También tenemos que hacer la salvedad de que esto no es exhaustivo, que falta mucho por hacer. Pero sí vale la pena resaltar el esfuerzo que estamos haciendo por hacer visible una cultura, nuestras culturas.

Luis Gerardo: Estoy de acuerdo. Lo que estamos haciendo aquí es tan sólo una muestra, una representación, porque todo lo que tenemos para mostrar no cabría en el espacio del Museo. De todas formas siempre va a haber gente que te va a preguntar por qué no va esto, por qué no está lo otro.

Doña Leocadia: Esta exposición va a ser una cosa que va a marcar, va a ampliar muchos horizontes, y no tienen por qué darnos palo, y si hay palo, eso es normal.

Doña Carmen: La gente sin duda va a hablar, pero necesitamos que hablen de manera constructiva. Esto va a permitir una apertura, que la gente vea otras cosas...

Doña Carmen: Esta experiencia también me ha servido para ver qué cosas buenas hay y cuáles no tan buenas, porque también hay cosas sobre las que hay que reflexionar y replantear. Todas estas cosas lo ayudan a uno y lo ponen a pensar sobre lo que uno le puede aportar a su gente, y más en el caso mío estando lejos de ellos. No es solamente ir, analizar y ayudar para que conozcan lo de uno, también es preguntarse *¿yo qué puedo hacer, qué quiero que se cambie, que se muestre?* Para mí ha sido una experiencia muy buena porque me deja muchas inquietudes sobre lo que puedo hacer pero, además, después de esto ¿qué sigue?, porque también hay que pensar en eso, esto se acaba y después, ¿qué sigue?

Bibliografía

- Abadía, Guillermo. 1970. *Compendio general de folklore colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología, Revista Colombiana de Folclor.
- Abadía, Guillermo. 1994. *2.300 adiciones al vocabulario folclórico colombiano*. Bogotá: Banco Popular.
- Achebe, Chinua. 2000. *Todo se desmorona*. Barcelona: Étnicos del Bronce.
- ACNUR. 2007. *Informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos en Colombia*. En: <http://www.hchr.org.co/documentoseinformes/informes/altocomisionado/informes.php3?cod=11&cat=11>
- Almario, Oscar. 2007. "Reparaciones contemporáneas: de la Memoria de la Esclavitud al cuestionamiento de la exclusión social y el racismo". En: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (eds.), *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, pp. 183–210.
- Andersen, Margaret L. 1993. "Studying Across Difference. Race, Class, and Gender in Qualitative Research". En: J. H. Stanfield II y R. M. Dennis (eds.), *Race and ethnicity in research Methods*. Newbury Park, CA: Sage.
- Angulo Martinez, Leidy Johana. 2008. *Consejo comunitario Alto Mira y Frontera, 13 años después de la promulgación de la Ley 70 de 1993*. Pasto: Universidad de Nariño, Departamento de Sociología. Tesis para optar por el título de socióloga.
- Anuncibay, Francisco de. 1963. "Informe sobre la población indígena de la Gobernación de Popayán y sobre la necesidad de importar negros para la explotación de sus minas. Año de 1592". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 1 (1): 197–208. <http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/revanuario/ancelh1/document/doc2.pdf>
- Aprile-Gniset, Jaques. 1993. *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle.
- Arango, German y Tapias, Cesar. 2003. *Minero ma Kusari Palenque. Miremos las cosas de Palenque*. Medellín: s.n. Videograbación.
- Arboleda, Santiago. 2004. "El Pacífico sur desde la mirada clerical en el siglo XX". En: Axel Rojas (ed.), *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Arrazola, Roberto. 1967. *Secretos de la historia de Cartagena*. Cartagena: Tipografía Hernández.
- Arocha, Jaime. 1996. "Pensamiento afrochocoano en vía de extinción". *Revista Colombiana de Psicología*, 5–6: 216–223.
- Arocha, Jaime. 1998. "La inclusión de los afrocolombianos. ¿Meta inalcanzable?" En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*, vol. 6 de *Geografía humana de Colombia*. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, pp. 333–395.
- Arocha, Jaime. 1999a. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales.
- Arocha, Jaime. 1999b. "Redes polifónicas desechas y desplazamiento humano en el afropacífico colombiano". En: Fernando Cubides y Camilo Domínguez (eds.), *Desplazados, migraciones y reestructuraciones territoriales*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, pp. 127–148.
- Arocha, Jaime. 2001. "Africanía y globalización disidente en Bogotá". En: Rina Cáceres (ed.), *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. San José: Centro de Investigaciones Históricas en América Central, Universidad de Costa Rica, pp. 425–448.
- Arocha, Jaime. 2002. "Muntu y Ananse amortiguan la diáspora afrocolombiana". *Palimpsestus*, 2: 92–103.
- Arocha, Jaime. 2004. "Ley 70 de 1993: utopía para afrodescendientes excluidos". En: Jaime Arocha (comp.), *Utopía para los excluidos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, pp. 159–178.
- Arocha, Jaime. 2005–2006. "Afrocolombia en los años post-Durban". *Palimpsestus*, 5: 26–41.
- Arocha, Jaime. 2007. "Encocoas con papa, ¿otro etnoboom usurpado?" *Revista Colombiana de Antropología*, 43, (enero-diciembre): 91–117.
- Arocha, Jaime; Guevara, Natalia; Londoño, Sonia; Moreno, Lina del Mar y Rincón, Liliana. 2007. "Elegguá y respeto por los afrocolombianos. Una experiencia con docentes de Bogotá entorno a la Cátedra de Estudios Afrocolombianos". *Revista de Estudios Sociales, Dossier Raza y Nación II*, (agosto): 94–105.
- Atencio, Jaime y Castellanos, Isabel. 1982. *Fiestas de negros en el norte del Cauca: las adoraciones del niño Dios*. Cali: Universidad del Valle.
- Ba, Hampaté. 1982. "La tradición viviente". En: J. Ki-Zerbo (dir.), *Metodología y prehistoria africana*. Madrid: Tecnos y Unesco, pp. 185–222.
- Bargalló, Modesto. 1955. *La minería y la metalurgia en la América española durante la época colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barona, Guido. 1995. *La maldición de midas en una región del mundo colonial. Popayán 1730–1830*. Cali: Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades, Fondo Mixto para la promoción de la Cultura y las Artes del Cauca.
- Barona, Guido. 1996. "El espacio geopolítico de la antigua Gobernación de Popayán". En: Heraclio Bonilla, Amado A. Guerrero (eds.), *Los pueblos campesinos de las Américas. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, Escuela de Historia, Maestría en Historia, pp. 115–135.
- Bateson, Gregory. 1991. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé-Planeta Editorial.
- Bauza-Vargas, Yadmilla. 1997. *Yo lo que sé de Catalina Loango ... orality & gender in the caribbean*. Ann Arbor: University of Michigan.

- Bello, Martha Nubia. 2005. *Bojayá, memoria y río: violencia, política, daño y reparación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Bennett, Tony. 2006. "Exhibition, Difference, and the Logic of Culture". En: Karp et al. (eds.), *Museum Frictions. Public Cultures / Global Transformations*. Durham, London: Duke University Press.
- Bohórquez, Eliana Carolina y Villamizar, Mónica Andrea. 2008. *Aportes para una discusión sobre religión y etnicidad. Ritos fúnebres afrocolombianos vistos por la pastoral afro del municipio de Tumaco*. Bogotá: Manuscrito para Seminario de Antropología especial: Ritos Fúnebres de los Afrocolombianos y los Raizales, Plan Curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Bolívar, Ingrid. 2002. "La construcción de la nación y la transformación de lo político". En: Ingrid Bolívar, Germán Ferro Medina, Andrés Dávila (coord.), *Nación y sociedad contemporánea*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Bongmba, Elias K. 2007. "Ancestor Veneration in Central Africa". En: Alisa La Gamma (ed.), *Eternal Ancestors, the Art of Central African Reliquary*. New York: The Metropolitan Museum of Art, pp. 79–86.
- Bonilla, Víctor Daniel. 1969. *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Editorial Stella.
- Bonnett, Alastair. 1997. "Constructions of Whiteness in European and American Anti-Racism". En: P. Werbner and T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed Books.
- Botero, Natalia y Cuéllar, Mónica. 2008. *El alabao en el Chocó: la violencia y el desplazamiento como amenaza a la cosmología afrocolombiana*. Bogotá: Manuscrito para Seminario de Antropología especial: Ritos Fúnebres de los Afrocolombianos y los Raizales, Plan Curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Bradburne, James. 2000. "The poverty of nations. Should Museums Create Identity?" En: J.M Fladmark (ed.), *Heritage and Museums: Shaping National Identity*. Shaftesbury: Donhead Publishing.
- Cabal, Carlos Alfredo. 1978. *Norte del Cauca: de la finca y la hacienda a la empresa agrícola*. Cali: Cimder.
- Cámara de Comercio del Cauca. *Estudio demuestra que Ley Páez impulsó la economía caucana*. En: http://www.cccauca.org.co/eventos_noticias2.php?codnot=74
- Camargo, Alejandro. 2007. "Afrouesanos: la historia de un palenque, el devenir de un pueblo". En: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (ed.), *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. 345–360.
- Cantor, Erik Werner. 2000. *Ni aniquilados ni vencidos. Los embera y la gente negra del Bajo Atrato bajo el dominio español*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Arfo Editores.
- Cardona, Antonio María. 2005. *Caracterización socio-cultural de las comunidades negras afectadas por el proyecto Vía al Mar (Chocó). Informe final consulta previa proyecto de conexión terrestre Las Ánimas-Nuquí*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Cáceres, Solmery. 2005. *Diccionario lengua afro palenquera-español*. Cartagena de Indias: Ediciones Pluma de Mompo.
- Castro-Gómez, Santiago, Guardiola-Rivera, Óscar y Millán, Carmen. 2007. "Editorial". *Nómadas*, 26: 4–5.
- Censat Agua Viva y El Proceso de Comunidades Negras en Colombia PCN. 2008. *Llenando tanques, vaciando territorios*. En: http://www.agrocombustiblescolombia.org/documentos/doc_agrocombustibles_censat_2008_libro%20agrocombustibles.pdf
- Clemente Batalla, Isabel. 1989a. "Educación y cultura isleña 1847–1930". En: Isabel Clemente Batalla (coord.), *San Andrés y Providencia: tradiciones culturales y coyunturas políticas*. Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 181–207.
- Clemente, Isabel. 1989b. "Las islas del azúcar en el periodo de preponderancia británica". En: Isabel Clemente Batalla (coord.), *San Andrés y Providencia: tradiciones culturales y coyunturas políticas*. Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 25–82.
- Clemente Batalla, Isabel. 1991. *Educación, política educativa y conflicto político-cultural en San Andrés y Providencia (1886–1980). Informe final presentado a la Fundación para la promoción de la investigación y la tecnología*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Colmenares, Germán. 1979. *Historia económica y social de Colombia*. Tomo II: *Popayán: una sociedad esclavista*. 1680–1800, Bogotá: La Carreta.
- Colmenares, Germán. 1980. *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes, siglo XVIII*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Comisión Ética de la Verdad. 2008. *IV visita de la Comisión Ética de la Verdad*. En: <http://www.libera.it/public/documenti/IV%20Visita%20de%20la%20Comis%C3%B2n%20%C3%A8tica%20de%20la%20verdad.pdf>
- Contento, Rocío y Páez, Celia del Pilar. 2008. *Ritos fúnebres de los afrocolombianos y los raizales*. Bogotá: Manuscrito para Seminario de Antropología especial: Ritos Fúnebres de los Afrocolombianos y los Raizales, Plan Curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Córdoba, Darcio Antonio. 1998. *Alabao, canto fúnebre de la tradición orla chocona*. Bogotá: Colcultura.
- Creswell, John W. 2003. *Research Design. Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*. Newbury California: Sage.
- de la Rosa, Laura y Moreno, Lina del Mar. 2005. *Virgen de la Candelaria: fiestas, historias y huellas entre el Caribe y el Pacífico*. Bogotá: Universidad Nacional del Colombia, Departamento de Antropología. Tesis para optar por el título de antropólogas.
- del Castillo Mathieu, Nicolás. 1984. "El léxico negro-africano de San Basilio de Palenque". *Boletín del Instituto Caro y Guervo*, 39 (1–3): 80–169.
- Deler, Jean Paul. 1987. *Espacio y nación: Ecuador del Espacio al estado nacional*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Deler, Jean Paul. 1996. "Tiempos y espacios de una horogénesis: los territorios fronterizos entre Colombia y Ecuador". En: Chantal Caillavet y Ximena Pachón (comps.), *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y*

- Ecuador, Santafé de Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Investigaciones Amazónicas, Universidad de los Andes, pp. 23–40.
- Delgado, Ramiro; García Becerra, Andrés; García Sánchez, Andrés; Miranda, Regina; Montoya, Lina María; Salazar, Sergio y Rey, Guillermo Federico, con fotografías de María José Casasbuenas. 2003. *Documentación del patrimonio cultural de San Basilio de Palenque. Un proyecto educativo desde la historia oral*. Medellín: Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología, Comunidad de San Basilio de Palenque, Fondo del Patrimonio Cultural de la Embajada de los Estados Unidos. CD-ROM.
- Delgado, Ramiro; García Becerra, Andrés; García Sánchez, Andrés; Miranda, Regina; Montoya, Lina María; Salazar, Sergio y Rey, Guillermo Federico, con fotografías de María José Casasbuenas. 2004. *Etnografías y patrimonios: relatos de San Basilio de Palenque*. 6 tomos. Medellín: s.n.
- Díaz, Gonzalo. 2008. *Vía Panamericana-Ley 121 de 1959*. En: http://www.nuquitribuga.com/index.php?option=com_content&task=view&id=19&Itemid=9
- Díaz, Zamira. 1983. *Sociedad y economía en el Valle del Cauca*. Tomo II: *Guerra y economía en las haciendas. Popayán, 1780–1830*. Bogotá: Editorial Banco Popular, Universidad del Valle.
- Díaz, Zamira. 1986. “La fuerza de trabajo en el Cauca Grande: 1810–1830”. En: Germán Colmenares (ed.), *La Independencia: ensayos de historia social*. Bogotá: Colcultura, pp. 25–67.
- Díaz, Zamira. 1994. *Oro, sociedad y economía en la Gobernación de Popayán, 1533–1733*. Santafé de Bogotá: Banco de la República.
- Díaz, Zamira. 2001. “Creación de dos Repúblicas: de españoles y de indios”. En: Guido Barona y Cristóbal Gnecco (ed.), *Historia, geografía y cultura del Cauca. Territorios posibles*. Popayán: Universidad del Cauca, pp. 125–151.
- Domínguez, Camilo y Gómez, Augusto. 1990. *La economía extractiva en la Amazonía colombiana*. 1850–1930. Bogotá: Tropenbos Colombia, Corporación Colombiana para la Amazonía-Araracuara.
- Dongala, Emmanuel. 1996. *El fuego de los orígenes*. Barcelona: Étnicos del Bronce.
- El Espectador. 2008. “A propósito de la Afrocolombianidad”. *El Espectador* (Bogotá), mayo 19.
- El Tiempo. 2005. “Reversazo del Incodec les quitó 10 mil hectáreas a negritudes, comunidades de Curvaradó y Jiguamiandó las afectadas”. *El Tiempo* (Bogotá), octubre 23.
- Eljach, Matilde. 2006. *La construcción jurídica del negro en la Colonia. De Benkos Biojó a la invisibilidad*. Bogotá: Ediciones Axs Mundi.
- Enciso, Patricia con narradores raizales. 2004. *The threads that tie our history. Oral history and collective memory, tools to strengthen identity and inter-ethnic relationships in San Andrés, Old Providence and Saint Catherine*. San Andrés: GTZ, NAFASD.
- Facio, Elisa. 1993. “Ethnography as Personal Experience”. En: J. H. Stanfield II y R. M. Dennis (eds.), *Race and ethnicity in research Methods*. Newbury Park, CA: Sage.
- Fals-Borda, Orlando y Rahman, Muhammad Anisur (eds.). 1991. *Remaking Knowledge in Action and Knowledge. Breaking the Monopoly with Participatory Action-Research*. New York, London: The Apex Press, Intermediate Technology Publications.
- Fazio, Mariano. 1988. *El Guayaquil colombiano*. 1822–1830. Guayaquil: Banco Central del Ecuador.
- Febvre, Lucien Paul Víctor. 1970. *Combates por la historia*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Fedepalma. *Titulación de tierras. Ley 70 de 1993 – Ley de negritudes*. En: http://www.fedepalma.com/titulacion_tierras.htm
- Findji, María Teresa. 1980. “Proceso de diferenciación nacional en Colombia y Ecuador durante el siglo XIX”. *Historia y Espacio*, 6–7 (julio–diciembre): 100–109.
- Flórez, Jesús Alfonso y Millán, Constanza. 2007. *Derecho a la alimentación y al territorio en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Misereor.
- Forbes, Oakley. 2003. “Cultura criolla, etnoeducación multilingüe & multicultural & resistencia civil en las islas de San Andrés, Providencia & Santa Catalina”. “¿Quousque tandem?”. *Revista Universidad del Quindío*, 1 (9) (diciembre): 105–115.
- Forbes, Oakley. 2005. “Multiculturalismo y multilingüismo: un análisis de la microfísica y la geopolítica de las culturas y lenguas en contacto y conflicto en San Andrés Isla”. *Anaconda*, 6, (agosto): 65–95.
- Friedemann, Nina S. de. 1964–1965. “Ceremonial religioso funerario representativo de un grupo negro de la Isla de San Andrés (Colombia)”. *Revista Colombiana de Antropología* XIII: 147–182.
- Friedemann, Nina S. de. 1971. *Minería, descendencia y orfebrería, litoral Pacífico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Friedemann, Nina S. de. 1975. “Las fiestas de la virgen de Atocha”. *Revista colombiana de Antropología*, 9.
- Friedemann, Nina S. de. 1976. “Negros: monopolio de la tierra, agricultores y desarrollo de plantaciones de caña de azúcar en el valle del río Cauca”. En: Nina S. de Friedemann (ed.), *Tierra, tradición y poder en Colombia: enfoques antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, pp. 143–160.
- Friedemann, Nina S. de. 1985. *Carnaval en Barranquilla*. Bogotá: Editorial La Rosa.
- Friedemann, Nina S. de. 1986. *Villarrica*. Bogotá: s.n. Videgrabación.
- Friedemann, Nina S. de. 1987. *Ma ngonbe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Friedemann, Nina S. de. 1989a. *Criele criele son. Del Pacífico negro. Arte, religión y cultura en el litoral Pacífico*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Friedemann, Nina S. 1989b. “Religión y tradición en San Andrés y Providencia”. En: Isabel Clemente Batalla (coord.), *San Andrés y Providencia: tradiciones culturales y coyunturas políticas*. Bogotá: Ediciones Uniandes, pp. 139–159.
- Friedemann, Nina S., 1993. *La saga del Negro. Presencia africana en Colombia*. Santa Fé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Medicina, Instituto de Genética Humana.
- Friedemann, Nina S. de y Arocha, Jaime. 1986. *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Friedemann, Nina S. de y Patiño, Carlos. 1983. *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

- Friedmann, Susana. 2007. "Subvirtiendo la autoridad de lo sentencioso: "cantaoras que se alaban de poetas"". En: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (eds.), *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, pp. 491-507.
- Fundación BAT Colombia. 2007. *81^o fiestas franciscana de Quibdó: en homenaje al padre Nicolás Medrano su fundador*. Bogotá: Fundación BAT Colombia.
- Funari, Pedro Paulo A. 1994. "La cultura material y la arqueología en el estudio de la cultura africana en las Américas". *América Negra*, 8, (diciembre): 33-47.
- Gallardo, Juvencio. 1986. "Colonización educativa y cultura en San Andrés Islas". En: Alexander Cifuentes (comp.), *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá: Colcultura, Instituto Colombiano de Antropología, pp. 159-166.
- García, José Luis. 1976. *Antropología del territorio*. Madrid: Taller de Ediciones Josefina Betancour.
- Gilroy, Paul. 2007. "Brokenness, Divisions and the Moral Topography". En: *Doris Salcedo. Shibboleth*. London: Tate Publishing.
- Glissant, Édouard. 2002. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Étnicos del Bronce.
- Gómez, Alba Lucía, Mora, Ana Judith, Guerrero, Ana Ruth et al. 1988. *Estudio histórico, socio-económico y cultural de las veredas Quinamayó, Llano de Alegría y Dominguillo*. Popayán: Manuscrito para Seminario de Grado en Historia, Plan Curricular de Historia, Universidad del Cauca.
- González, Luis Fernando. 1997. "Los Sirio-libaneses en el Chocó, cien años de presencia económica y cultural". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 44, (34). <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/bolet11/bol44/bol44c.htm>
- González, Jorge E. 2007. "Ciudadanía e interculturalidad". En: *Ciudadanía y cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad del Valle, Instituto de Educación y Pedagogía, Tercer Mundo.
- Gracia, Liliana y García, Sertxi. 2008. *La última noche en Chachajo*. Bogotá: Manuscrito para Seminario Ritos Fúnebres de los Afrocolombianos y los Raizales, Plan Curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Granda, Germán de. 1971. "Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en el sur de la gobernación de Popayán. Siglo XVIII". *Revista Española de Antropología*. 6: 381-422.
- Granda, Germán de. 1978. *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos*. Madrid: Gredos.
- Granda, Germán de. 1989. "Condicionamiento kikóongo de un fenómeno fonético en el criollo palenquero". *Anuario de Lingüística Hispánica*, 5: 49-57.
- Grimson, Alejandro. 2003. "Disputas sobre las fronteras. Introducción a la edición en español". En: Scott Michaelsen y David E. Jhonson (comp.), *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*. Barcelona: Gedisa, pp. 13-23.
- Guevara, Natalia y Botero, Juliana. 2008. "Autodeterminación en tiempos de la arrogancia. Conflictos étnicos y territoriales en el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina". En: *Afrocolombianía: diáspora y recreación de sí misma*. En prensa.
- Henao, Jesús María y Arrubla, Gerardo. 1967. *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria*. Bogotá: Voluntad.
- Hein, Hilde. 2000. *The Museum in Transition. A Philosophical Perspective*. Washington, London: Smithsonian Institution Press.
- Humphries, Beth. 2001. "From critical thought to emancipatory action: contradictory research goals?" En: *Research and Inequality*. London: University College London.
- Humphries, Beth, Mertens, Donna y Truman, Carole. 2001. "Arguments for an "emancipatory" research paradigm". En: *Research and Inequality*. London: University College London.
- Jacob, François. 1981. *El juego de lo posible*. Madrid: Grijalbo.
- Jiménez, Orián. 1998. "La conquista del estómago: viandas, vituallas y ración negra siglos XVII-XVIII". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*, vol. 6 de *Geografía humana de Colombia*. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, pp. 219-240.
- Jiménez, Orián. 2002. "El Chocó: libertad y poblamiento 1750-1850". En: *Afrodendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias, 150 años de abolición de la esclavitud*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, IRD, ILSA, pp. 121-142.
- Jiménez, Orián, Hernández, David y Pérez, Edgardo. 2005. *Tumaco. Historia, memoria e imagen*. Medellín. Universidad de Antioquia.
- Jordan, Glenn y Weedon, Chris. 1995. *Cultural Politics. Class, Gender, Race and the Postmodern World*. Cambridge, Oxford: Blackwell.
- Karp, Ivan y Kratz, Corinne A., 2000. "Reflections on the Fate of Tippoos Tiger: Defining Cultures Through Public Display". En: E. Hallam y B. Street (eds.), *Cultural Encounters: representing 'otherness'*. New York, Oxon: Routledge.
- La Gamma, Alisa (ed.). 2007. *Eternal Ancestros, the Arto f Central African Reliquary*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- La Red, Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina. 1995. "El desastre y la reconstrucción del Páez. *Desastres y Sociedad*", 4 (3). <http://www.desenredando.org/public/revistas/dys/rdys04/dys4-1.0-nov-7-2001-ESPECIAL.pdf>
- Leal, Claudia. 1998. *The Illusion of Urban Life in the Forest. A History of Barbacoas and Quibdó on the Colombian Pacific Coast*. Berkeley: M.A. Thesis in Latin American Studies, University of California at Berkeley.
- Leal, Claudia. 2005. "Un puerto en la selva: Naturaleza y raza en la creación de la ciudad de Tumaco, 1860-1940". *Historia Crítica*, 30, Dossier *Historia ambiental latinoamericana* (julio-diciembre): 39-65.
- Leal, Claudia y Restrepo, Eduardo, 2003. *Unos bosques sembrados de aserríos. Historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- List, George. 1994. *Música y poesía en un pueblo colombiano. Una herencia tri-cultural*. Bogotá: Colegio Máximo de las

- Academias Colombianas, Patronato Colombiano de Artes y Ciencias, Junta Nacional de Folclor.
- Losonczy, Anne Marie. 2006. *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Márquez, Germán y Pérez, María Eugenia. 1992. *Desarrollo sostenible del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Perspectivas y posibles acciones*. Bogotá: Organización de Estados Americanos, Colciencias, Instituto de Estudios Ambientales Idea, Universidad Nacional de Colombia.
- Martínez, Luis Gerardo. 2008. *Del canto del Kajambá al lamento del leco: el velorio en el Palenque de San Basilio, una encrucijada entre su valor cultural, su costo económico y los procesos de aculturación*. Manuscrito.
- Maya, Luz Adriana. 1992. “Bwite: sabiduría e iniciación entre los actuales fang de África ecuatorial. Conferencia dentro del ciclo *Perspectivas afroamericanista*’s. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centros de Estudios Sociales, octubre 28.
- Maya, Adriana. 1996. “África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII”. *Historia Crítica*, 12 (enero-junio): 29–41.
- Maya, Adriana. 1998. Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533–1810. En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*, vol. 6 de *Geografía humana de Colombia*. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, pp. 9–52.
- Maya, Luz Adriana. 2005. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- McCarthy, Thomas. 2004. “Coming to Terms with Our Past, Part II: On the Morality and Politics of Reparations for Slavery”. *Political Theory*, 32: 750–772.
- Mesa, Carlos E. 1963. *Música, misionera y contemplativa*. Madrid: Editorial Coclusa.
- Message, Kylie. 2006. *New Museums and the Making of Culture*. Oxford, New York: Berg.
- Meza, Carlos Andrés. 2006. “Territorios de frontera: embate y resistencia en la cuenca del río Cacarica”. *Revista Universitas Humanística*, 62 (julio-diciembre): 385–429.
- Mina, Mateo. 1975. *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: La Rosca.
- Mojica, José Alberto. 2008. “La ‘Muñe’, momposina de 58 años, vive de rezarles a los muertos”. *El Tiempo* (Bogotá), marzo 28.
- Molano, Alfredo. 2007a. “Cementerio marino”. *El Espectador* (Bogotá), septiembre 15.
- Molano, Alfredo. 2007b. “Lo que sucede en Buenaventura”. *El Espectador* (Bogotá), agosto 25.
- Molano, Alfredo. 2008a. “Los de adentro y los de afuera”. *El Espectador* (Bogotá), julio 27.
- Molano, Alfredo. 2008b. “Palma y petróleo”. *El Espectador* (Bogotá), abril 11.
- Montenegro, Feliciano. 1974. “Geografía para la juventud”. En: Francisco Javier Vergara y Velasco, *Nueva geografía de Colombia: escrita por regiones naturales*, Tomo III. Bogotá: Banco de la República.
- Montoya, Laura. 1980. *Aventura misional en Dabeiba: o brochazos históricos sobre los orígenes de la Congregación*. Bogotá: s.n.
- Montoya, Lina María y Rey, Guillermo Federico. 2003. “... y si es palenquero de nacimiento, tiene que llevar la música terapia por dentro...”. En: Ramiro Delgado (coord.), *Documentación del patrimonio cultural de San Basilio de Palenque. Un proyecto educativo desde la historia oral*. Medellín: Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología, Comunidad de San Basilio de Palenque, Fondo del Patrimonio Cultural de la Embajada de los Estados Unidos. Documento en CD-ROM.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia. 2007. “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negra Transatlántica y desterrados”. En: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (eds.), *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, pp. 213–276.
- Mosquera, Claudia, Barcelos, Luiz Claudio y Arévalo, Andrés Gabriel. 2007. “Introducción”. En: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (eds.), *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, pp. 11–69.
- Munanga, Kabenguele. 1996. “Origen histórico del quilombo en África”. *América Negra*, 11 (junio): 11–22.
- Múnera, Alfonso. 2005. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta.
- Nacionales Unidas. 2001. *Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia*. En: <http://www.un.org/spanish/CMCR/>
- Negrete, Víctor. 1981. *Montelíbano: pasado y presente*. Montería: Fundación del Caribe.
- Nensthiel, Andrea. 2004. “Religiosidad cuerpo y resistencia: aproximación a algunos mecanismos de resistencia negros para sobrevivir en el mundo colonial”. *Fractales*. http://www.javeriana.edu.co/Facultades/C_Sociales/fractales/docs/religiosidad.pdf
- Okri, Ben. 2000. *El camino hambriento*. Bogotá: Editorial Norma.
- Okri, Ben. 2005. *Riquezas infinitas*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Oslender, Ulrich. 1999. “Espacio e identidad en el Pacífico colombiano”. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Santa Fe de Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología, pp. 25–48.
- Pamuk, Orham. 2006. *El libro negro*. Bogotá: Alfaguara.
- Parsons, James. 1979. *La colonización antioqueña en el occidente de Colombia*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Parsons, James. 1985. *San Andrés y Providencia. Una geografía histórica de las islas colombianas del Caribe*. Bogotá: Ancora.
- Patiño Rosselli, Carlos. 2000. *Sobre etnolingüística y otros temas*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Pedraza Gómez, Sandra. 1986. “Para una investigación sobre la nacionalización del Archipiélago de San Andrés y Providencia”. En: Alexander Cifuentes (comp.), *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología, pp. 131–142.

- Peña, Guillermo de la. 1991. "Los estudios regionales y la antropología social en México". En: Pedro Pérez Herrero (comp.), *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*. México: Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 123-162.
- Perdomo Escobar, José Ignacio. 1963. *Historia de la música en Colombia*. Bogotá: Editorial A.B.C.
- Peredo, Diego de. 1971-1972. "Noticia histórica de la Provincia de Cartagena en las Indias, año de 1772". *Anuario Colombiano de Historia Social de la Cultura*, 6-7: 119-154.
- Pérez, Jesús Natividad. 2002. *Del arroyo al acueducto: transformación sociocultural en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología. Tesis para optar por el título de antropólogo.
- Pieterse, Jan. 1997. "Multiculturalism and Museums: Discourses About Others in the Age of Globalization". *Theory, Culture and Society*, 14 (4): 123-146.
- Pombo, Manuel Antonio y Guerra, Joaquín. 1986. *Constituciones de Colombia*. Bogotá: Banco Popular.
- Portafolio. 2008. "Buscan inversionistas para el puerto de Tribugá". *Portafolio* (Bogotá), julio 9.
- Price, Thomas James. 1955. *Saint and spirits: a study of differential acculturation in Colombian negro communities*. Evanston, Illinois: PhD Thesis, Northwestern University.
- Ratter, Beate M. W. 2001. *Redes caribes. San Andrés y Providencia y las Islas Caimán: entre la integración económica mundial y la autonomía cultural regional*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Sede San Andrés, Instituto de Estudios Caribeños IEC.
- República de Colombia. 1991. *Constitución Política de Colombia*. Santafé de Bogotá: ECOE Ediciones.
- Riegel, Henrietta. 1996. Into the heart of irony: ethnographic exhibitions and the politics of difference. En: Sharon Macdonald y Gordon Fyfe (eds.), *Theorizing Museums. Representing Identity and Diversity in a Changing World*. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers.
- Robinson, Dilia. 2002. "Monografía regional departamento Archipiélago de San Andrés, providencia y Santa Catalina". Texto elaborado para el *Atlas de culturas afrocolombianas*. <http://www.colombiaprende.edu.co/html/etnias/1604/channel.html>.
- Robinson, Dilia. 2005. "Pueblo raizal en Colombia". En: Carlos Parra Dussán y Gloria Amparo Rodríguez (eds.), *Comunidades étnicas en Colombia: cultura y jurisprudencia*. Bogotá: Universidad del Rosario, pp. 217-237.
- Romero, Mario Diego. 1995. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano. Siglos XVI al XVIII*. Cali: Universidad del Valle.
- Romero, Mario Diego. 1998. "Familia afrocolombiana y construcción territorial en el Pacífico sur, siglo XVIII". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*, vol. 6 de *Geografía humana de Colombia*. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica pp. 103-140.
- Romero, Mario Diego. 2007. Diáspora, identidades y relaciones afrocolombianas. *Revista Cununo*, 2.
- Said, Edward W. 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Saint-Geours, Yves. 1984. "La sierra du nord et du centre en Équateur: 1830-1875". *Bulletin de L'Institute Français d'Etudes Andines*, 13, (1-2): 1-15.
- Sandell, Richard. 2005. "Constructing and communicating equality. The social agency of museum space". En: S. MacLeod (ed.), *Reshaping Museum Space*. New York, London: Routledge.
- Sandell, Richard. 2007. *Museums, Prejudice and the Reframing of Difference*. New York, Oxon: Routledge.
- Sandner, Gerhard. 2003. *Centro América y el Caribe Occidental. Coyunturas, crisis y conflictos 1503 - 1984*. San Andrés, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Caribeños.
- Santa Catalina, Laura de. 1991. *Autobiografía*. Medellín: Carvajal.
- Santos, Milton. 2000. *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Scheurich, James J. 2002. *Anti-Racist Scholarship. An Advocacy*. New York: State University of New York.
- Schwegler, Armin. 1992. "Hacia una arqueología afrocolombiana: restos de tradiciones religiosas en una comunidad negra colombiana". *América Negra*, 4 (diciembre): 35-84.
- Schwegler, Armin. 2002. "El vocabulario africano de Palenque (Colombia)". En: Armin Schwegler y Moñino Yves (coord.), *Palenque, Cartagena y Afro-Caribe: historia y lengua*. España: Max Niemeyer Verlag, pp. 171 - 226.
- Semana. 2008a. "Unidos por la música". *Semana*, 1367 (julio 14 a 21): 30-31.
- Semana. 2008b. "Fe en el poder". *Semana*, 1367 (julio 14 a 21): 42-44.
- Serrano, Carlos H. 1996. "Ginga, la reina quilomba de Matamba y Angola". *América Negra*, 11 (junio): 47-70.
- Serrano, José Fernando. 1994. *Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del río Baudó, Chocó*. Bogotá: Universidad Nacional del Colombia, Departamento de Antropología. Tesis para optar por el título de antropólogo.
- Serrano, José Fernando. 1998. "Hemo de mori cantando, porque llorando nací", Ritos Fúnebres como Forma de Cimarronaje". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*, vol. 6 de *Geografía humana de Colombia*. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, pp. 241-262.
- Sharp, William. 1976. *Slavery in the Spanish frontier*. Oklahoma: Oklahoma University Press.
- Silva, Lucas y otros. *Sexteto Tabalá de San Basilio de Palenque*. En: <http://www.lablaa.org/blaaavirtual/musica/blaaaudio2/cdm/tabala/indice.htm>
- Stevenson, Nick. 2002. "Cosmopolitanism, Multiculturalism and Citizenship". *Sociological Research Online*, 7, (1). <http://www.socresonline.org.uk/7/1/stevenson.htm>
- Stevenson, Nick. 2003. "Cultural Citizenship in the 'Cultural' Society: A Cosmopolitan Approach". *Citizenship Studies*, 7, (3).
- Striffler, Luis. 1995. *El río San Jorge*. Barranquilla: Ediciones Gobernación del Atlántico.
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TDG. Sobre la carretera y el puerto de Tribugá. Nuquí, Chocó, Colombia. Propuesta del Consejo Comunitario General del Municipio de Nuquí - Los Riscuales. En: <http://www.tdg-pacifico.org/ecosistemas2.htm>

- Triana y Antorveza, Humberto. 2001. *Léxico documentado para la historia del negro en América (siglos XV–XIX)*. Tomo II: A–C. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Thompson, Robert Farris. 1993. *Face of the Gods. Art and Altars of Africa and the African Americas*. New York: The Museum of African Art; Munich: Prestel.
- Valencia, Alonso (dir.). 1996a. *Historia del Gran Cauca. Historia regional del suroccidente colombiano*. Cali: Universidad del Valle, Instituto de Estudios del Pacífico, Área de Desarrollo Histórico-Cultural.
- Valencia, Alonso. 1996b. “Importancia de Sucre en la historia de Colombia”. En: Enrique Ayala Mora (ed.), *Sucre. Soldado y estadista. Biografía*. Santafé de Bogotá: Planeta, Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 73–103.
- Valle, Jorge. 1993. “Silvicultura y uso sostenido de los bosques”. En: *Colombia Pacífico*, Tomo II. Bogotá: Fondo FEN Colombia, pp. 693–713.
- Van Ake, Mark. 1995. *El Rey de la noche. Juan José Flores y el Ecuador. 1824 – 1864*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Van Dijk, Teun A. 2000. “Discurso, filiación étnica, cultura y racismo”. En: Teun A. Van Dijk (comp.), *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa, pp. 213–261.
- Vásquez, Miguel. 1993. *Las caras lindas de mi gente negra*. Santa fe de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Plan Nacional de Rehabilitación.
- Vélez, Humberto. 1986. “La Regeneración y el Gran Cauca: de la autonomía relativa a la desintegración territorial”. En: Óscar Rodríguez Salazar (comp.), *Estado y economía en la Constitución de 1886*. Bogotá: Contraloría General de la República, pp. 123–160.
- Villa, William. 2001. “La sociedad negra del Chocó: identidad y movimientos sociales”. En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Colciencias, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 207–228.
- Vollmer, Loraine. 1997. *La historia del poblamiento del Archipiélago de San Andrés, Vieja Providencia y Santa Catalina. The history of the settling process of the Archipelago of San Andres, Old Providence an St. Catherine*. San Andrés: Ediciones Archipiélago.
- Wade, Peter. 1997. *Gente negra. Nación mestiza*. Santafé de Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes.
- Webner, Pnina. 1997. “Essentialising Essentialism, Essentialising Silence: Ambivalence and Multiplicity in the Constructions of Racism and Ethnicity”. En: P. Werbner and T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed Books.
- West, Robert C. 2000a. *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Bogotá: ICANH.
- West, Robert C. 2000b. “La minería de aluvión en Colombia durante el período colonial”. *Cuadernos de Geografía* (edición especial): 1–168.
- Whitten, Norman E. 1992. *Pioneros negros. La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- Whitten, Norman E. y Friedemann, Nina S. de. 1974. “La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica”. *Revista Colombiana de Antropología*, 17 (julio-diciembre): 75–115.
- Wiener, Charles. 1993. *Perú y Bolivia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Universidad de San Marcos.
- Woodward, Clare. 2001. “Hearing voices? Research issues when telling respondents’ stories of childhood abuse from a feminist perspective”. En: *Research and Inequality*. London: University College London.
- Yai, Olabiyi Babalola. 2004. “Religión y nación multicultural, un paradigma del África precolonial”. En: Jaime Arocha (comp.), *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, pp. 79–89.
- Ybot, Antonio. 1952. *La arteria histórica del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Editorial A.B.C.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. “Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism”. En: P. Werbner and T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed Books.

FUENTES DE ARCHIVO

Abreviaturas utilizadas:

- A. C. C. Archivo Central del Cauca (Popayán, Colombia).
- A. G. I. Archivo General de Indias (Sevilla, España).
- Archivo Central del Cauca. 1734–1745. Signaturas: 3535, 3533, 3541, 3543, 3646, 3526, 3701, 3722, 3320, 3765, 4061, 4328.
- Archivo Central del Cauca. 1822. Sala Independencia. Signatura: 6837. Publicado en: 1991, *América Negra*: 2 (diciembre): 189–198; transcrito por Zamira Díaz López.
- Archivo General de Indias. 1546–1733. *Contaduría-Popayán*. Legajos: 1489–1500.
- Archivo Central del Cauca. Independencia. Signatura: 6837.
- Archivo Central del Cauca. *Notaría I* de Palmira (Valle).

Ministerio de Cultura

Ministra

Paula Marcela Moreno Zapata

Viceministra

Martha Elena Bedoya Rendón

Secretario general

Enzo Rafael Ariza Ayala

Dirección de Etnocultura y Fomento Regional

Doris de la Hoz

Museo Nacional de Colombia

Directora

María Victoria de Angulo de Robayo

Subdirectora

Liliana González Jinete

Asesora de planeación y control presupuestal

Margarita Castañeda Vargas

Asistente de control presupuestal

Johan Alfonso Acosta Morales

Secretaría ejecutiva de Dirección

Ligia Mendoza Suárez

DEPARTAMENTO DE CURADURÍA DE ARTE E HISTORIA

Cristina Lleras Figueroa

Asistentes

Olga Isabel Acosta Luna

Ángela Gómez Cely

Juan Darío Restrepo Figueroa

Secretaría ejecutiva

Bertha Aranguren

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN

Antonio Ochoa Flórez

REGISTRO

Martha Lucía Alonso González

Asistentes

María José Echeverri

RESERVAS

Pedro Pablo Méndez Aguacá

CONSERVACIÓN

Ángela María Montoya Rodríguez

María Catalina Plazas García

COORDINADORA EXPOSICIONES ITINERANTES

Adriana Parra Peña

DEPARTAMENTO DE CURADURÍA DE ARQUEOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

Margarita Reyes Suárez

Conservadora de las colecciones de Arqueología y Etnografía ICANH

Patricia Ramírez Nieto

Asistentes de investigación

Carolina Herrera Vargas

Tatiana Mosquera Angulo

Carlos Eduardo Serrano Vásquez

Secretaría ejecutiva ICANH

Lorena González Mayorga

PROGRAMA RED NACIONAL DE MUSEOS

Coordinadora

Ana María Cortés Solano

Asesores de la Red Nacional de Museos

Ángela Parra López

Juan Felipe

Rodríguez Sauda

Francisco Roza Triana

Tatiana Rudd Velasco

Secretaría ejecutiva de la Red Nacional de Museos

Blanca Inés Uribe Vélez

PROYECTO BICENTENARIO MUTIS 2008

Angela Santamaría Delgado

Asistente del proyecto

Catalina Ruiz Díaz

DIVISIÓN DE MUSEOGRAFÍA

Amparo Carrizosa Bravo

Asistentes

Carolina Mendoza Rojas

Nury Espinosa Vanegas

Montaje museográfico

Luis Carlos Gómez Castillo

Nelson Rubén Zapata Carmona

DIVISIÓN EDUCATIVA Y CULTURAL

Fabio Alberto López Suárez

Programación cultural

Nancy María Avilán Dávila

Monitores permanentes

Heliana Cardona Cabrera

Francisco Guerrero Giraldo

Angélica Rodríguez Gutiérrez

Secretaría ejecutiva

Diana Marcela Gómez Bernal

DIVISIÓN DE COMUNICACIONES

Margarita María Mora Medina

Asistente

Carlos Gustavo Suárez Cruz

Administradora página web

María Andrea Izquierdo Manrique

Pasante

Ximena Correal Cabezas

EVENTOS ESPECIALES

María Mercedes Jaramillo Jaramillo

ÁREA DE INFORMÁTICA

Margarita Lucía Vivas Becerra

Emiro Andrés Díaz Molina

Administración de la red LAN

Giovanny Andrés Espitia Roa

Emiro Andrés Díaz Molina

DIVISIÓN ADMINISTRATIVA Y FINANCIERA

Jorge Augusto Márquez Pabón

Secretaría ejecutiva

Yolanda Rodríguez Martínez

Asistente

Jesús Narváez Maya

Auxiliar

Miguel Antonio Sánchez

ÁREA JURÍDICA

María Clara Fajardo Atuesta

Secretaría

Janeth Fonseca Castañeda

SEGURIDAD

Coservicrea Ltda.

INGENIERO A CARGO DEL AUDITORIO TERESA CUERVO BORDA

Ángel Cruz Ramírez

BOLETERÍA

Juan Carlos Galarza Pinto

CONDUCTOR

Jorge Bernal

MENSAJERO

Miguel Antonio Hurtado Espinel

ASOCIACIÓN DE AMIGOS DEL MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA

Presidente de la Junta Directiva

Jorge Cárdenas Gutiérrez

Directora ejecutiva

Clara Leticia Serrano de Aldana

ADMINISTRACIÓN

Luz Marina Cruz Ramírez

María Elena Rueda Ochoa

Maribel Castillo Campos

TIENDA

Brigitte Montaña Pisco

Islen García Botero

Universidad Nacional de Colombia

Rector

Moisés Wasserman Lerner

Vicerrector

Fernando Montenegro

Facultad de Ciencias Humanas

Fabián Sanabria, decano

Departamento de Antropología

Ximena Pachón Castrillón

Centro de Estudios Sociales CES

Javier Sáenz Obregón, director

EXPOSICIÓN TEMPORAL Velorios y santos vivos

Seminario permanente

Carmen Paz

Carolina Vanegas

Cristina Lleras

Dilia Robinson

Jaime Arocha

Juliana Botero

Leocadia Mosquera

Lina del Mar Moreno

Luis Gerardo Martínez

Ruby Quiñones

Sofía González

Investigación etnográfica

Ángela Castillo

Alejandro Camargo

Andrés Meza

Carmen Paz

Consejo Comunitario de

Palenque de San Basilio

Daniel Varela

Dilia Robinson

Dionisio Rodríguez

Jaime Arocha

Javier Moreno

Juliana Botero

Leidy Angulo

Leocadia Mosquera

Liliana Gracia

Lina del Mar Moreno

Luis Gerardo Martínez

María Yovadis Londoño

Marlene Paz

Mirta Lozano

Orlando Pantoja

Patricia Enciso

Ramiro Delgado

Rosa Amalia Quiñones

Ruby Quiñones

Sertxi García

Sofía González

Investigación y curaduría de las piezas africanas

Martha Luz Machado

National Institute for the Study of Dutch

Slavery and its Legacy / NINSEE

Instituto Nacional para el estudio del

comercio esclavista holandés y su legado

Arquitectos de los altares

Ligia Helena Pinilla

María Eusebia Aponzá

María Yovadis Londoño

Miguel Ángel Cuesta Caicedo

Moraima Simarra Hernández

Vastay Dilbert Bryan

Wisman Tenorio

Guía de visita y apoyo formación de

monitores y red de docentes

Juan Pablo Moya

Monitores temporales para la exposición

Johanna Galindo

Yaneth Gutiérrez

Olga Cruz

Rafael Contreras

Yasaira Sánchez

Carolina Muñoz

Aiden Salgado

Guillermo Vanegas

Sandra Gómez

Alexis Toapanta

Mauricio Martínez

Luisa Vélez Hurtado

Denis N. Rojas

Diana Monroy García

Laura Elena Gómez

Yesid Hernández

Luis Meza Álvarez

Javier Angola

Lina Ricaurte

Loretta A Meneses

Yessica Maclean

Primera edición: Bogotá, agosto de 2008

© 2008 Ministerio de Cultura
Museo Nacional de Colombia

ISBN 978-958-8250-43-4
Impreso en Colombia
Printed in Colombia

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico o mecánico sin el permiso legal.

Las fotografías de María José Casasbuenas hacen parte del proyecto “Documentación del patrimonio cultural de San Basilio de Palenque. Una propuesta educativa desde la historia oral”.

Esta investigación contó con el apoyo y la financiación de la Comunidad de San Basilio de Palenque, el Fondo del Patrimonio Cultural de la Embajada Estadounidense y la Universidad de Antioquia a través de la Vicerectoría de Investigación, el CODI, el Centro de Investigaciones Sociales y Humanas y el Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas.

Ramiro Delgado Salazar *Director de la investigación* / Regina Miranda Reyes *Coordinación del equipo de San Basilio de Palenque y coinvestigadora* / Lina María Montoya Morales, Sergio Salazar Pinzón, Andrés García Becerra, Andrés García Sanchez, Guillermo Federico Rey Sabogal, Raúl Oswaldo Piedrahita Santamaría *Coinvestigadores* / Enrique Márquez, Sebastián Salgado Reyes, Rodrigo Miranda Márquez, Moraima Simarra, Andrews Valdéz, Edwin Valdéz Torres / Agustín Cassiani Colorado, Gabino Hernández *Coinvestigadores en San Basilio de Palenque* / María José Casasbuenas *Equipo creativo* / César Augusto Tapias, Germán Adolfo Arango *Documental etnográfico* / Juan Jacobo Franco Ceballos *Serie radial* / Luz Amparo Lema *Fotografía* / Jimena Hernández Restrepo *Álbum de láminas*.

Exposición

INVESTIGACION Y
COORDINACIÓN

Jaime Arocha Ph.D
Cristina Lleras

Catálogo

FOTOGRAFÍAS

Alejandro Camargo

pp. 38, 46, 58, 74, 76

Catherina García

p. 91

Daniel Varela

p. 61

Eliana Bohórquez

p. 97

Jaime Arocha

pp. 18-20, 23-25, 27, 29,

33-37, 41-45, 48, 50, 52, 53,

61, 63, 68, 70, 71, 73, 78-84,

89, 90, 95, 100, 103

Javier Moreno

p. 61

Liliana Gracia

p. 61, 65, 96, 98

Lina del Mar Moreno

pp. 38, 47, 50, 52, 59-61,

64, 92, 102

María José Casasbuenas

p. 31

Sertxi García

pp. 37, 40, 53

Sofía Natalia González

pp. 39, 49, 51, 54, 57, 82,

87, 94, 95

Stella Rodríguez

p. 62

MAPAS

Marco Robayo

EDICIÓN

Ángela María Santamaría

Olga Lucía Riaño

PREPrensa

Javier Tibocho

DISEÑO

Camilo Umaña

IMPRESIÓN

Editorial Nomos S.A.

