

LOS AFROCARIBEÑOS DEL LITORAL PACÍFICO THE AFRO-CARIBBEANS OF THE PACIFIC COAST

Jaime Arocha, Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá

Resumen

This paper deals with the Afro-American population of the Pacific Coast of Colombia. After scrutinizing the African traces existing in the present-day Afro-Pacific culture, we will focus on the ecological and socio-political adaptations, which the Afro-descendants have developed to deal with the specific conditions of the rain forests of the Colombian Pacific Coast. Finally, the question will be asked if we are witnessing the revival of racism in the region in question.

Introducción

En este seminario sobre Lengua, educación y cultura en el Caribe occidental enfocaré a los pueblos afrodescendientes que ocupan las selvas húmedas del Pacífico. Mostraré que debido a las huellas de africanía que aún portan, el mapa de su geografía cultural presenta extensiones hacia el Caribe continental e insular, y hacia África centro-occidental y central, las cuales pueden servir de base para la creación de nuevas formas de solidaridad y veeduría internacional como medios de combatir el desplazamiento violento al cual están sometidos.

Algo más que Salsa

El litoral Pacífico se extiende desde el Tapón del Darién en Panamá, hasta la costa de Esmeraldas en el Ecuador. Por la posición de ese territorio, parecería poco evidente que haga parte del Caribe. Sin embargo, los afrocolombianos de lugares como Quibdó, la capital del Departamento del Chocó, le han hecho aportes significativos a la salsa y a otros ritmos de ancestro africano, los cuales además forman ejes fundamentales de fiestas a la usanza del Caribe tan vitales como las de San Pacho, la cual se celebra en la misma ciudad, cada año a comienzos de octubre. Sin embargo, lo más importante es que ese ámbito caluroso y húmedo continúa escenificando africanías provenientes de culturas afiliadas con las familias lingüísticas bantú, akán y yoruba, y

permanece integrado al Caribe por otros dos medios. El primero es de carácter geográfico: el río Atrato nace en el interior del Chocó biogeográfico, pero desemboca en el golfo de Urabá, hito de enorme importancia geopolítica en el Caribe debido a su proximidad con el canal de Panamá, con las otras conexiones que se tienen proyectadas para mejorar el tráfico naval interoceánico, y con la posible prolongación de la carretera Panamericana por el Tapón del Darién (Arocha 1998b; Presidencia 1996). El segundo medio está por aproximarse con el detalle que merece: consiste en los ires y venires de los marineros que —por lo menos durante el último siglo— mantienen conectados a Guayaquil y a Buenaventura con Colón y Cartagena, y a esos cuatro puertos con Kingston, y a Kingston con San Luis de Marañón y todos ellos con los de África occidental (Lasso, en prensa; Rodríguez 199_; Silva y Provansal 1998).

A continuación, caracterizaré las memorias de africanía que perviven en el Pacífico y lo integran con el Caribe y África; luego, señalaré las especificidades de los sistemas productivos que les sirven de cimiento y, argumentando qué riesgos enfrentan para sobrevivir, indicaré desde qué perspectiva podría aplicarse el saber académico para contribuir en su proyección futura.

Las africanías

La bantuidad

Con respecto a la memoria bantú, la historiadora Adriana Maya (1998) recuerda un mito luba sobre el origen de las estatuas:

Después de que el cielo se hubo separado de la tierra, la gente se instaló en ella aún desierta [...] Su desobediencia le había acarreado males y sufrimientos de toda clase: enfermedades, hambrunas, homicidios, querellas entre parientes y robos.

Viendo todo eso, Ngoy, el Gran Genio, fue a buscar a Nkulu, Genio Primordial, con la intención de interceder ante él a favor de la gente. Este lo escuchó debido a que Ngoy —como su nombre lo indica—

era quien "terminaba con las imperfecciones".

Nkulu se sumergió en el lago Kisale donde habitaba, y reapareció con una estatuilla tallada en madera que le entregó a Ngoy, diciéndole:

—Lleva contigo este objeto. Es el "bwanga", es decir el remedio que espera la gente para curar sus males. Dile que esculpa muchos iguales y tú me los traerás aquí [...].

Ngoy partió con la talla y la confió a un sacerdote y adivino, con el fin de que hiciera otras. Este último trabajó sin descanso, días y noches, y al cabo de un tiempo, le entregó a Ngoy muchas tallas distintas. Ngoy se las llevó al Genio Primordial, quien entonces le reveló a Ngoy las palabras mágicas susceptibles de animar las tallas y dotarlas de poder curativo. Además, Nkulu le enseñó las virtudes de las plantas y la naturaleza de los ingredientes con los cuales era necesario impregnar las estatuillas para mantener contacto con los otros genios del cosmos [...] Esta es la razón por la cual, desde tiempos inmemoriales, la gente fabrica estatuillas para curar sus sufrimientos y para estar en contacto con Nkulu, su benefactor (Maya 1998).

En Colombia, el litoral al cual me refiero es por excelencia un espacio de talladores de madera. Nina de Friedemann (1989) reseñó la difusión de los calados que adornan los balcones de las casas de ciudades como Tadó en el valle del río San Juan y describió los detalles de las canoas de moro que albergan a nenes y nenas hasta que comienzan a caminar o hasta que adquieren su alma sombra, como explica Losonczy. En el valle del río Baudó, los carpinteros también hacen calados y sobresalen en la talla de los rayos, mediante los cuales las mujeres se apoyan dentro de sus canoas y restriegan la ropa tomando el agua del río. Se trata de profesionales de la madera que además transmiten a las nuevas generaciones mitos como el de El diamante de Nauca y el saber acerca de los poderes curativos de las plantas. Sin embargo, son los cholos, indígenas embera y waunan, y no los afrodescendientes quienes hacen las tallas y las usan de forma muy parecida a la prescrita por el mito luba. Etnógrafos como Henry Wassen han recalcado la memoria africana que evidencian los patrones estéticos y estilísticos de las tallas embera y waunan. ¿Porqué los afrodescendientes parecerían haber perdido la creencia de que la madera tallada puede manipularse para hacerla encarnar poderes curativos? ¿Será posible que —más bien—

ellos hayan hecho clandestinas sus prácticas de sanación mediante tallas?

Para responder estos interrogantes será necesario explorar los efectos que ha podido ocasionar el terror que se difundió muy temprano —desde los comienzos del siglo XVII— debido a la persecución y castigos que el tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias instituyó contra los cautivos africanos que osaban practicar sus religiones ancestrales. Entre los acusados, perseguidos y condenados, sobresalieron los curanderos de la familia bantú, a quienes nunca fue necesario torturar para que confesaran el haber sido iniciados en el conocimiento de las plantas y sus poderes espirituales (Maya 1999). Habrá que averiguar si una forma de poner a salvo toda esa sabiduría pudo haber consistido en la estrategia de entregársela a quienes no eran perseguidos por los inquisidores, los cholos.

Akanidad

La reverencia por las plantas también incluye la construcción de "altares" que la gente del Afropacífico edifica en las orillas de casi todos sus ríos de oro y platino, cerca de las casas. Los llaman zoteas y consisten en plataformas de madera sobre las cuales ponen canoas viejas, ollas que ya no usan o cajones de palo y forman el ámbito de la agricultura femenina. Las mujeres rellenan las zoteas con aquella tierra que dejan las hormigas a la entrada de sus hormigueros y que traen con sus hijos desde el monte y la cual sus antepasados en África también trataron con deferencia sacramental, conforme lo describió el jesuita Alonso de Sandoval "Allí siembran matas que dan los aliños para el tapao, descansel (*Amaranthaceae*, Suárez 1996) para hacerse baños durante la menstruación, en fin, yerbas para la pócima que amarre al marido y disuada a la amante de él" (*ibid.*).

Cuando se percatan de que están embarazadas, ellas ponen en la zotea la semilla de un árbol que germinará a lo largo de la concepción, y que el día o la noche del alumbramiento plantarán junto con la placenta en la cual venía la criatura. Como árbol y persona crecen al unísono, ésta última llamará al primero mi ombligo (Arocha 1999a: 15, 16).

Hoy en día, en Ghana, la gente de la familia akán sigue enterrando el ombligo para emparentar al nene o nena con la tierra natal. Allí mismo, sus

parientes también tendrán que enterrar los restos de esa persona, porque estos últimos deben descansar en el mismo sitio donde yace el ombligo. Así, la conexión entre nacimiento y muerte es evidente (Dagó Dadié 1999), como también lo es entre los afrocolombianos del valle del río Baudó, al noroccidente del Departamento del Chocó, en cuyos cementerios marcan cada tumba sembrando el árbol que se conoce como palma de Cristo y cuyos linderos delimitan mediante enormes ceibas y guayacanes (Arocha 1999a: 142-151).

Y entre estas mismas personas, cuando la criatura pierde el ombligo, curan la herida con polvos del animal o planta cuyas cualidades los padres aspiran a ver personificadas en ese nene o nena. Sin embargo, donde más se manifiesta la "akanidad" del Afropacífico es en las obligadas con Ananse. Este ser sobrenatural encarnado en la araña, es un héroe astuto, egoísta, y embaucador, tan autosuficiente que de su propio cuerpo saca su casa, la cual —además— le sirve para capturar su comida. Emparentado con Elegguá, otra deidad de la astucia, parece haber servido de vehículo para socializar a las nuevas generaciones en la resistencia a la esclavización.

Considerando que los seres humanos no pueden hacerle daño alguno a las arañas, debido a las desgracias que por hacerlo le sobrevienen al agresor y a toda su familia, siempre me pregunté cómo hacía la gente del Afropacífico para preparar el "unto de araña" y con él curar el ombligo del recién nacido. Albert Dagó Dadié (1999) me dio una pista para profundizar nuestras averiguaciones. En Ghana y Costa de Marfil, los ashantis, los fantis y sus hermanos se valen del saquito blanco en el cual vienen envueltos los huevos de la araña. De esa manera, no le hacen daño al animal, pero sí logran captar sus poderes espirituales.

A lo largo de sus vidas, los afrocaribeños del Pacífico renuevan sus alianzas con Ananse, haciéndole su "rezo cruzao", conforme don Pío Perea le contó a Nina S. de Friedemann (q.e.p.d):

"Mi mayor anhelo cuando niño era poder caminar sobre el agua como Anansi. Entonces, con mis amiguitos conseguimos la oración de Anansi para convertirnos en arañas y poder pasar de un cuarto a otro en las casas que eran de tabla. Yo, de acólito,

de sacristán tenía que aprenderme muchas oraciones. En un santiamén aprendí la de Anansi. Decían que en Semana Santa las oraciones eran más efectivas. Entonces, nos íbamos varios niños al San Juan, al mediodía y uh, a las 12 de la noche, nos zambullíamos en el agua y abajo rezábamos tres veces con potencia, sin respirar, sin salir a la superficie:

¡Oh, divina Anansi,
préstame tu poder!
para andar como tú
sobre las aguas del río,
sobre las aguas del mar,
oh, divina Anansi".
(Friedemann y Vanín 1991: 190).

Eso sí, en el Afropacífico colombiano hace falta recoger muchas más historias y cuentos para niños de aquellos que resaltan la astucia, inteligencia y rivalidades de Anansi, los cuales abundan tanto en todo el Caribe insular como en la costa occidental de África. Sin embargo, el mismo Don Pío Perea le entregó a de Friedemann evidencias de que esa forma de mitificación sí ocurría en nuestra región de interés:

[...] la araña era sacristán como yo en ese tiempo y [...] por comerse unas hostias la iban a matar. Entonces, Anansi se subió a la torre más alta de la iglesia y, repicando las campanas, gritó con una voz delgadita: "Si Anansi muere, el mundo se acabará, la candela se apagará para siempre, la gente se acabará también".
El cura se fue a ver quién tocaba las campanas anunciando semejantes desastres, pero como Anansi era tan liviana, con ese cuerpo tan chiquito, no la vio y pensó que era una voz del cielo. Mientras tanto, la condena a muerte fue suspendida, porque la multitud de gente así lo pidió. Pero con la condición de que dejara las malas mañas y trabajara. (Friedemann y Vanín 1991: 189).

El vacío que existe alrededor de las historias de Anansi en el Pacífico acicatea la formulación de preguntas no sólo sobre la permanencia de la memoria akán en esa región, sino de la fortaleza del puente que une a la región con el Caribe insular y continental, y con África. En el ámbito de la actual globalización signada por la uniformidad de corte occidental, también podrían surgir globalizaciones disidentes, como ésta, alrededor de memorias de africanía akán.

Yorubidad

En el litoral Pacífico, la familia yoruba también dejó impresas huellas de africanía en los altares fúnebres que se hacen para los velorios y los subsiguientes novenarios. Están presididos ya sea por enormes lazos hechos en tela negra o tallas de madera, ambos en la forma de la mariposa que siempre se asocia con el hacha doble de Changó. Y en el ámbito profano que se escenifica por fuera del recinto fúnebre, donde yace el cadáver y se le cantan los alabos, pululan mesas para dominó, cuyos jugadores narran historias que por lo general involucran rayos, centellas, fuegos resplandecientes, diamantes brillantes y demás atributos de los orichas.

Estando en una de ellas, se me aproximó un joven para contarme que él era una especie de elegido porque era gemelo sietemesino, quien —por si fuera poco— había nacido en un viernes santo y sobrevivido a su hermano. Varias veces había convulsionado y, por lo tanto, había estado cerca de la muerte. Entonces, había tenido visiones de lugares llenos de luz. Él le había contado esas visiones a una mujer que sabía curar y ella le había dicho que el destino le deparaba misiones especiales que lo mantenían expectante. Me hablaba como si de alguna manera yo pudiera ayudarle a encontrar ese destino vaticinado por aquella mujer.

Me sentí turbado por la posición en la cual me ponía el ser percibido como una persona de saber, quien no podía hacer nada con respecto a las inquietudes del interlocutor por ser extraño a ese pueblo baudoseño de Boca de Pepé, y por lo tanto, incapaz de ofrecer alguna respuesta más aceptable que el silencio que me invadió. Sin embargo, al mismo tiempo quedé sorprendido por hallar otra posible memoria de africanía. Como se sabe, Mintz y Price (1995) consideran que una de las orientaciones cognoscitivas de las culturas del África occidental consiste en las conductas especiales hacia los gemelos. Mientras que los yorubas sacrifican a uno de ellos, después de su nacimiento, los ibos los deifican a ambos.

Polifonía ecológica

El cimientito territorial de todas estas culturas, con sus huellas de africanía consiste en complejos sistemas productivos que integran e intercalan en el tiempo y el espacio múltiples actividades con niveles

demostrables de sustentabilidad ambiental (Arocha 1992, 1999b). Los denomino "polifonías sistémicas" y a los afrodescendientes del Pacífico les habrían permitido superar la pobreza, si no fuera por los poderes monopólicos de carácter local que cobran en exceso sus labores de intermediación con el mercado.

Después de alcanzar la libertad por cimarronaje y automanumisión, desde los comienzos del siglo XVIII, los ex-esclavizados comenzaron a tejer filigranas que aún hoy superponen la minería artesanal del oro con policultivos centrados alrededor del plátano. Así sucedió en las áreas ribereñas de ríos como el Atrato, el San Juan, el Patía y el Telembí, y que en la época colonial eran los ejes de los distritos mineros de Citará, Nóvita y Barbacoas, respectivamente.

Cuando las lluvias abundan, se lleva a cabo la minería en compañía, es decir la que realiza toda la parentela que en el río Güelmambí en el Departamento de Nariño se conoce con el nombre de tronco³. Ésos son los días cuando todos los parientes pueden alinearse a lo largo de un canalón cuyas aguas arrastran sedimentos ricos en oro, cuyo manejo corresponde a un capitán experimentado. Sin embargo, nadie va para el colino; el cuidado del plátano sembrado allí, así como el de los otros cultivos, tienen que esperar a que llueva menos, cuando también tiene lugar el barequeo o lavado individual de las arenas auríferas de las orillas del río.

En áreas no mineras, como el valle del río Baudó, el tejido es entre los policultivos de plátano, frutales, maíz y arroz, con la cría y levante de cerdos. Los afrobaudoseños no mantienen estos animales en cautiverio, sino que les permiten ramonear por las franjas agrícolas que delimitan. El maíz y el arroz actúan como relojes del intercalado: mientras esos cultivos crecen y maduran, los marranos tienen que estar en la orilla opuesta del río, donde pueden recorrer los colinos de plátano, y comerse los frutos caídos o los retoños que brotan de la tierra y le quitan fuerza a las matas en producción. De allí, los mudan a los rastrojos que denominan monte alzado

³ **tronco**: conjunto de parientes consanguíneos que pueden establecer su ascendencia, tanto por línea paterna como materna, hasta llegar a un antepasado común, fundador de la parentela (véase Friedemann 1971).

y donde crecen frutales que como el aguacate sirven para cebar a los porcinos o los chontaduros que cumplen un papel fundamental en la purga de los mismos animales. Una vez cosechados el maíz y el arroz, embarcan sus cerdos en canoas y los ponen en las franjas ribereñas para que hagan el caño, comiéndose los tallos secos que han quedado.

Por su parte, en la ensenada de Tumaco, sobre la costa sur del litoral, la filigrana es entre pesca, recolección de crustáceos y agricultura. Allá, se pesca durante las quiebras o bajamares, y se hace agricultura durante las pujas o pleamares. Los afrotumaqueños zonificaron el mar, de modo tal que la cultura material, la tecnología y la organización social varían de acuerdo con la distancia desde la costa y, por lo tanto, con la especie que intentan capturar. Y así como sectorizan el mar, también lo hacen con sus fincas. Éstas estaban localizadas en las laderas empinadas que se erguían a pocos metros del estero y de las desembocaduras de ríos y quebradas. Pese a que no había monocultivos, formaban sectores dentro de los cuales primaban ciertas plantas sobre otras. De ahí que hablaran por lo menos de tres segmentos fundamentales, el de frutales, el del chocolate y el colino para el plátano.

El que a lo largo de todo un año hubiera plátano y pescado es una manera de simplificar el resultado de la integración e intercalado —en primer lugar— de las actividades productivas y comerciales llevadas a cabo por los afrodescendientes de los ríos ya mencionados. Esa seguridad alimentaria que se había alcanzado al margen de las políticas del Estado, en un ámbito de marcada segregación espacial y socioracial, tampoco comprometía la seguridad del entorno físico y orgánico, no sólo debido a su moderada escala extractiva y económica, sino a su amplia dispersión espacial. Hoy por hoy, estas “polifonías sistémicas” serían paradigma nacional e internacional de la utopía del desarrollo sustentable o sostenible consagrada por la constitución de 1991. Su desaparición se inició a mediados del decenio de 1980 en respuesta a varios factores, entre los cuales destaco:

1. El desarrollo que hasta finales del decenio de 1980 tuvo la camaricultura en la ensenada de Tumaco. La construcción de los estanques necesarios para la cría de larvas involucró buena parte de las tierras muy pocas veces tituladas

a nombre de los campesinos-pescadores de la ensenada. La consecuente ola especulativa desplazó a estos cultivadores hacia los barrios marginales de Popayán y Cali.

2. Desde finales del decenio de 1980, tiene lugar la expansión de los cultivos de palma africana en la zona de la carretera entre Pasto y Tumaco. Esas tierras escenificaron otra ola de especulación con la finca raíz, la cual —con la ayuda de las balas— llevó al desplazamiento de los campesinos, así como a la erosión de la red polifónica que formaban pesca y agricultura.
3. Por el lado de los ríos mineros, a finales del decenio de 1980, profesionales de Corponariño comenzaron a promover la modernización de la minería artesanal (Bravo 1990). Otorgaron créditos para la compra de motobombas que propulsaban por los canalones el agua de las quebradas, y pequeñas dragas que absorbían y luego zarandeaban las arenas del fondo de los ríos, hasta dejar la jagua lista para ser tratada con mercurio y así separar el oro que antes se obtenía meneando la batea. Entonces, mientras que mineras y mineros se independizaban de las lluvias y podían lavar oro todo el año, abandonaron sus colinos. Éstos se fueron enmontando, hasta que dejaron de producir. Entretanto, sus dueños racionalizaban el fracaso de la agricultura diciendo que la malaria había atacado los cultivos. Cuanto más palúdicas sus matas de plátano, más tenían que aprovisionarse desde lugares que —como las costas de la región ecuatoriana de Esmeraldas— nunca habían figurado dentro de su noción de mercados para comprar los alimentos que antes cultivaban. Los costos de los productos traídos de otras regiones se sumaron a los del combustible, mantenimiento y reposición de equipos y, juntos, absorbieron las ganancias que provenían de la mecanización de la minería. Los créditos se hicieron onerosos y la emigración surgió como alternativa al fracaso. A principios del decenio de 1990, la relación entre endeudamiento y éxodo poblacional era tan evidente que uno se preguntaba si la modernización de la minería no habría sido parte de una conspiración malévola para expulsar a los mineros tradicionales de la región del río Patía (Arocha 1990).

Acosados por la pobreza y las carencias propias de ámbitos que el Estado ha mantenido en una marginalidad cómplice de la discriminación sociorracial, los mismos afrodescendientes del litoral coadyuvaron en la modernización. Parece que nunca pensaron que uno de los resultados del proceso consistiría en su desplazamiento y que muchos de ellos tendrían que enfrentar mayores niveles de pobreza en las ciudades a las cuales llegaron. Empero, a lo largo de los últimos 130 años, el factor más perverso quizás haya sido la ilegitimidad de sus dominios territoriales.

Memoria sutil

Los pueblos afrocaribeños del litoral Pacífico hace poco tiempo que comenzaron a ejercer la militancia política con base en sus legados culturales. Se les educó en el sentido de que la colombianidad no podía ejercerse desde la diferencia, sino desde la homogeneidad. El que en el Afropacífico no haya apropiaciones tan fuertes como las de la religión de los orichas en Cuba, el vudú haitiano o el candomblé brasileño se explica, en primer lugar, por el terror difundido tanto mediante las condenas públicas que —a lo largo del siglo XVII— los inquisidores le impusieron a quienes consideraron ser brujos, sortilegos y curanderos, como por la represión militar contra el cimarronaje armado que —desde los inicios del siglo XVII— los cautivos interpusieron contra la esclavización, y el cual se extendió por casi todos los valles interandinos y parte de las selvas del Pacífico. Y es que también desde mediados del siglo XVIII comenzaron a desaparecer los cautivos que venían desde el África. Para entonces, la capital minera de Popayán, localizada en los Andes del sur, lejos del mar, sustituyó al puerto caribeño de Cartagena de Indias como mercado esclavista, y comenzaron a preponderar los criollos producto de lo que para autores como Germán Colmenares fueron verdaderos “criaderos de cautivos”. Lo anterior en adición a la naturaleza dispersa de los asentamientos propios de las áreas mineras del litoral, donde no hubo concentraciones urbanas como las de La Habana o Matanzas o rurales en enormes barracones como los del central de Santa Rita de Baró, cerca a Agramonte. Allá fui testigo de la adoración que hoy por hoy le siguen dando los trabajadores del hoy central René Fraga, a un enorme jagüey dedicado a Ogún, —oricha de los herreros— en cuyas raíces además

están los altares de Santa Bárbara (Changó) y San Lázaro (Babaluyé), y cuyos adoradores y oficiantes incluyen hispanodescendientes quienes se han apropiado de la religión de los orichas.

Esto de la sutileza (¿clandestinidad?) de la africanía ha sido disculpa fácil de la invisibilización a la cual han sido sometidos los afrodescendientes, sus territorios y sus culturas. Al no expresar una conciencia explícita sobre su pasado africano, se ha considerado que los afrodescendientes carecen de etnicidad. En consecuencia, hasta cuando se aprobó un nuevo marco constitucional en 1991, se les negaron derechos territoriales consagrados por la legislación internacional suscrita por el Estado colombiano. Al respecto, hace diez años, el abogado Adolfo Triana explicaba:

El acuerdo de la OIT de 1957, que se convirtió en ley 31 del 67, define dos tipos de situaciones para la posesión territorial: la de poblaciones que tienen formas culturales diferentes a las de la sociedad nacional y la de grupos precolombinos que viven más de acuerdo con estructuras políticas e ideológicas anteriores a la Conquista. Con base en tal diferenciación, planteamos ante el Ministerio de Agricultura la posibilidad de reconocer la territorialidad de las comunidades negras agrupadas en la Asociación Campesina Integral del Atrato [Acia]. El Ministerio se pronunció en contra [...] (Cano Correa y Cano Busquets 1989: 6).

La legislación de baldíos

El hito al cual Triana se refirió es paradigmático, debido a que habían fallado los intentos anteriores por lograr que el Estado les titulara a los afrodescendientes del litoral Pacífico los territorios que humanizaron sus antepasados. Dentro de esta exclusión juegan un papel fundamental las leyes mediante las cuales se crearon terrenos “baldíos” de propiedad del Estado. El ya citado Triana ha subrayado la perversidad del supuesto desde el cual se emitieron esas leyes, a partir de 1870: existían grandes extensiones que por estar “vacías” podían ser incorporadas al mercado de tierras, mediante estrategias de colonización. Empero, el “vacío” de esas áreas tan sólo existió en los ojos de los gobernantes. Todos ellos eran miembros de la aristocracia eurodescendiente que a finales del siglo XIX —según Triana— halló en las teorías evolucionistas

justificaciones adicionales para excluir a pueblos étnicos como los afrodescendientes: se trataba de razas inferiores, incapaces de ejercer dominio sobre sus territorios (Comisión de Estudios sobre la Violencia en Colombia 1987).

En su estudio sobre ese período, el historiador Marco Palacios ha demostrado cómo se desarrollaron otros mecanismos de exclusión. Uno de ellos consistió en los peritajes de abogados y agrimensores que requirió el Estado para extender la correspondiente titulación (Palacios 1983: 297). Se trató de fórmulas bastante inaccesibles para muchos pueblos étnicos que ni disponían de medios económicos, ni habían tenido acceso al sistema educativo que les demostrara el valor del papel sellado, es decir de las escrituras (ibid.: 310). Otro era que los mismos peritos tenían que testimoniar qué área selvática había sido talada, para dar vía a monocultivos permanentes. Entonces, terminó por instituirse el supuesto de que no establecían “mejoras”, y por lo tanto no podían acceder a la titulación, quienes conservaran la selva y además reprodujeran las características de ella en los claros o “colinos” que le abrían para cultivar las plantas que usaran (Comisión 1995: 108-109).

Fue tan sólo a partir de que la constitución de 1991 entrara en vigencia que —por primera vez en la historia colombiana— el Estado colombiano hiciera visibles a las comunidades negras y a las de las regiones ribereñas del litoral Pacífico les reconociera derechos territoriales colectivos, moldeados por su trayectoria histórica y cultural (Arocha 1994). La ley 70 de 1993 materializó las intenciones de los reformadores constitucionales, luego de que por un año la Comisión Especial para las Comunidades Negras elaborara, debatiera y aprobara diferentes propuestas de articulado. El nombramiento de este grupo de trabajo, que era requisito del artículo transitorio ya mencionado, le tomó más de nueve meses al presidente César Gaviria. La mayoría de sus miembros representaba a las comunidades de la base afrodescendiente de Nariño, Cauca, Valle y Chocó, pero también incluía al viceministro del interior, a funcionarios de institutos descentralizados y a un número minoritario de académicos. Luego de que el Congreso de la República modificara y aprobara la última versión del proyecto, el 27 de agosto de 1993, el presidente César Gaviria sancionó la respectiva ley en una ce-

remonia que tuvo lugar en el plaza Mosquera Garcés de la ciudad de Quibdó. Para esa fecha, los sindicatos chocoanos afiliados con la CGTD repartieron el volante titulado ¿A qué viene al Chocó, señor presidente?. Entre sus apartes destaco:

...Ninguna organización chocoana solicitó... la adjudicación de terrenos en forma de propiedad colectiva e inenajenable... Esta forma inferior de propiedad... sólo es aceptada por algunas comunidades indígenas que permanecieron incomunicados (sic) en resguardos...

Ha sido frustrante constatar que persiste la noción de “formas inferiores de propiedad” para referirse al complejo sistema de relaciones que los afrodescendientes han desarrollado para manejar sus ríos y sus bosques. No obstante el que yo sabía que ni el eurocentrismo ni el evolucionismo dogmático tenían por qué desaparecer con los años de debate sobre la reforma constitucional, me pregunté si el valor que la ley sancionada ese día le concedía a lo ancestral podría haber sido una imposición del antropólogo que había participado en las sesiones de la Comisión Especial de Comunidades Negras. Sin embargo, más tarde constaté que miembros de las organizaciones de la base disientían del eurocentrismo. Ese mismo día, cuando el presidente de la República y el director nacional del Plan Nacional de Rehabilitación instalaron el consejo chocoano de rehabilitación, Zulía Mena —quien también había pertenecido a la Comisión Especial— explicó por qué los miembros de las organizaciones de las comunidades negras habían presionado para que la titulación fuera colectiva: el sistema de producción de los campesinos negros que ocupan zonas ribereñas del litoral no se basa en una sola actividad, sino que combina la agricultura con la pesca, la explotación forestal y, donde pueda hacerse, con la minería. La titulación individual rompería la unidad que debe existir entre río, orilla, bosque y —en el caso de las comunidades costeras— estero, playa y mar, máxime cuando algunas de las faenas, como la minería de la época de lluvias, tienen que hacerse de manera colectiva, convocando a los miembros de los troncos. Algo parecido puede decirse de la selva, la cual pocas veces es objeto de explotación individual, sino que la colectividad, asociada en sus troncos, vigila la preservación de los recursos. De otro modo, también sería difícil realizar y regular las faenas de

cacería y recolección de frutos silvestres. Y por último, Mena argumentó que la gente negra siempre ha mantenido vínculos con los grandes poblados y los puertos. Apelando a las relaciones que existen con miembros del propio tronco, hombres y mujeres pasan temporadas laborales por fuera de sus fincas ribereñas. Si la propiedad se fracciona, también lo harán las redes de familiares que unen orilla, poblado y puerto.

¿Renacimiento del racismo?

El que doña Zulia y los otros comisionados comprendieran la complejidad de la filigrana que la gente del Afropacífico había tejido entre su vida, ríos, bosques, esteros y playas, y por lo tanto, el sentido de su lucha, no quiere decir que esta última estuviera ganada. Por el contrario, tuvieron y tienen que enfrentar otra faceta de una oposición generalizada que los sindicatos ya mencionados expresaron del siguiente modo dentro del mismo comunicado que se repartió ese 27 de agosto:

Los trabajadores chocoanos en su inmensa mayoría somos negros, pero consideramos a los trabajadores del resto del país como nuestros hermanos de clase. En nuestra confederación... rechazamos todo tipo de discriminación racial. Contrario a crear un guetto (sic) o apartheid en el Chocó, luchamos por evitar todo tipo de discordia racial...

Esta posición podría combatirse argumentando que la legislación de baldíos más bien habría permitido la formación de un enclave de aristócratas eurodescendientes cuya magnitud —para el decenio de 1980— hacía de Colombia uno de los países con mayor concentración de la propiedad agraria (Palacios 1983: 293-316). Sin embargo, hay que reconocer que está muy difundida la noción referente a que quien toma conciencia de sus raíces históricas y culturales y —además— las reivindica, practica el racismo. El raciocinio que fundamenta esta idea confunde la igualdad de derechos, con la igualdad de conductas y, de paso, niega la esencia de la democracia. Así suene obvio, el sello distintivo de este tipo de régimen consiste en garantizarle los mismos derechos a quienes son distintos. En el caso que nos ocupa, porque tienen una proveniencia particular, forzada desde África, y un pasado también específico: el desarrollo de una existencia dentro de los márgenes estrechos de la esclavización y

la rebelión contra ella, escapando mediante el cimarronaje armado o comprando la libertad. De no respetar las conductas que se derivan de esa historia y propender para que se subsuman en la monofonía, es impensable cualquier opción para la disidencia, y por lo tanto, para la democracia.

Pero el pensamiento expresado —entre muchos otros— por los sindicalistas es además ahistórico. El fortalecimiento de los movimientos étnicos obedece a que ni los partidos políticos, ni las organizaciones de clase social han podido darle respuesta a las reivindicaciones de quienes no sólo son atípicos, sino que pugnan por serlo. Por períodos, la izquierda ha mostrado fascinación por lo que durante los años sesenta el Partido comunista colombiano marxista leninista llamó los “comunistas silvestres” y a quienes aproximó con la esperanza de que se convirtieran en la base de un gran movimiento de masas que se tomara el poder (Alape 1985: 296-314). Sin embargo, cuando los convocados dieron muestras de su capacidad de autodeterminación y, por lo tanto, de su autonomía frente a las imposiciones partidistas, fueron abandonados (ibid.). En el caso de la gente negra, el escepticismo es aún mayor porque, en Colombia, —como ya he explicado— las particularidades de la africanía aún son poco difundidas. El cartografiarlas quizás le dará fuerza al surgimiento de formas de globalización disidentes y politónicas, como las que podrían elaborarse alrededor de las memorias bantú, akán y yorubá.

De estas formas de globalización discordante, deben desprenderse solidaridades aún inexploradas con respecto a la trágica coyuntura que enfrenta la gente del Afropacífico. En lugares como los ríos Cacarica y Truandó, entre otras zonas ribereñas del bajo Atrato, quienes han solicitado u obtenido las escrituras que legitiman la territorialidad colectiva especificada por la Ley 70 de 1993 han sido desplazados por la violencia (Arocha 1999b). El caso de ellos indica que el papel sellado no es buen escudo contra las balas que disparan las máquinas de la guerra dentro de la competencia que ellas libran por controlar las riquezas de esos territorios. Además del oro, el platino y las maderas finas, hoy sobresalen la biodiversidad y la posición privilegiada del litoral en los ámbitos geopolíticos del futuro canal interoceánico por el río Truandó, y de la prolongación de la vía Panamericana hacia Panamá por el tapón del Darién. Los planes de apertura

económica hacia los países de la cuenca del Pacífico, impulsados desde la administración del presidente Belisario Betancur, requieren mejorar tanto las conexiones entre el sur y el norte de América, como el flujo de materias primas y mercancías por nuevos puertos, cuya construcción también figura en la agenda de la apertura (*ibid.*).

El 15 de junio de 1998 surgió una leve esperanza de detener la expulsión territorial de la gente del Afropacífico colombiano. Se trataba del punto 16 del llamado Acuerdo de la puerta del cielo suscrito en Maguncia (Alemania) por el Ejército de Liberación Nacional y representantes de la sociedad civil, y cuyo texto dice:

Impulsar con todos los actores armados y partes concernientes el respeto a la autonomía, creencias, cultura y derecho a la neutralidad de las comunidades indígenas y demás etnias y sus territorios. (El Tiempo 1998c: 3 A)

Sin embargo, esta manifestación excepcional por parte de los llamados actores armados en pro de los derechos derivados de la etnicidad tuvo corta vida. A las pocas semanas de firmado el pacto de Maguncia tuvo lugar el "... atentado cometido por la compañía Cimarrones [del Ejército de Liberación Nacional] contra el oleoducto Central en Machuca... que arrasó al empobrecido caserío minero y acabó con la vida de 60 campesinos, la mitad de ellos niños..." (Revista Cambio, 280 de octubre 26 de 1998).

Fotografías tan dramáticas como las que publicó la revista en mención, muestran que un buen número de los dolientes era de ascendencia africana. Este hecho sería predecible desde una perspectiva histórica: el primer ciclo de la minería del oro tuvo lugar en el distrito de Segovia, al cual pertenece Machuca, y fue protagonizado por esclavos en su mayoría traídos del África occidental. Las víctimas, pues, han sido parte de un pueblo de profundas raíces étnicas, cuyas prácticas minero-agrícolas están regidas por antiguos sistemas que, como en otros casos comparables, involucran a la familia extendida y memorias espirituales africanas (De los editores: 1998: 14, 15).

Pero la falta de compromiso con el marco constitucional de la inclusión étnica de los afrodescendien-

tes también ha sido propia del Estado colombiano. Durante lo que va corrido de 1999, las comunidades del Afropacífico sur han visto cómo toma fuerza la argumentación referente a la imposibilidad de otorgar títulos colectivos sobre las áreas cubiertas de manglares. Tres agencias estatales —Ministerio del Medio Ambiente, Incora y Procuraduría— estudian la posibilidad de catalogar esos territorios como de uso público, por lo tanto inalienables, imprescriptibles e inembargables (Yunis Mebarak 1999). La decisión que ellas tomen compromete el futuro de comunidades como las de la ensenada de Tumaco que, por lo menos durante los dos últimos siglos, han cifrado su subsistencia ya sea en la producción de carbón de mangle, o en la extracción de los crustáceos que crecen en el manglar, como las pianguas y chiripianguas (Machado 1990, 1996). Uno de los conceptos emitidos por el Ministerio pone en duda el que los afrodescendientes utilicen ese bosque particular de manera sostenible, pese a que existen estudios que señalan que los usos indebidos de los recursos de esas franjas han respondido a aquellos períodos de intensa demanda internacional, como sucedió con el tanino durante la primera guerra mundial (Machado 1996, 1997; Leal 1998).

En este contexto de invisibilización reiterada, la solidaridad internacional acerca de la cual hablo no es la de frazadas y alimentos para con quienes podrán ser desplazados por los medios legales del Estado o para quienes desde febrero de 1997 han sido testigos de la masacre de sus familiares y, en consecuencia, han tenido que refugiarse en el estadio de Turbo o en los barrios periféricos de Quibdó, Cali y Bogotá. Es más bien una adhesión transnacional que debe edificarse en torno a los derechos que por primera vez una ley nacional les otorgó a los pueblos del Afropacífico (*ibid.*). Como expliqué, la disidencia cultural de ellos ya había sido reconocida por la legislación internacional de la OIT. No obstante tal reconocimiento, esas comunidades permanecían en la ilegitimidad territorial porque a los funcionarios estatales no los asistía la voluntad política de cambiar el hábito de igualar mejora agrícola con tala de la selva.

Se trataría de que académicos, adalides y otros miembros destacados de las familias akán, bantú y yorubá que están regadas por toda América y África occidental, centro occidental y central hicieran de veedores de la responsabilidad que el artículo 7

de la constitución le asigna al Estado colombiano en cuanto al reconocimiento y salvaguardia de la etnodiversidad de los colombianos. La veeduría también se referiría al deber que le compete a cualquier régimen de derecho en cuanto a la conversión de las escrituras en escudo que ampare la territorialidad contra las balas. En su formación será fundamental el papel de aquellos programas internacionales que congregan a los más destacados africanistas y afroamericanistas alrededor del delineo de la arquitectura del puente que sigue uniendo a África con América. Tal es el caso de la Ruta del Esclavo de UNESCO o de la Red Alfa sobre etnicidad y cultura negras en Europa y América Latina, la cual vincula a más de una decena de universidades de ambos continentes, y cuya coordinación depende del Centro para el Estudio de la Diáspora Africana en Europa y América Latina de la Universidad de Ámsterdam. De ese modo, se podrá garantizar la adhesión de Colombia al régimen internacional de la segunda y tercera generación de derechos humanos, los que se refieren a las diversas identidades de las personas y al futuro de los paisajes creados por sus antepasados (Hernando Valencia Villa en Cano Correa y Cano Busquets 1989: 10).

Referencias

- ALAPE, A. (1985). *La paz, la violencia testigos de excepción*. Editorial Planeta, Bogotá.
- AROCHA, J. (1989). Hacia una nación para los excluidos. En: *Magazín dominical*, 329, 14-21. El Espectador, Bogotá.
- AROCHA, J. (1990). Desarrollo, pero con los grupos negros. En: *Cien días vistos por Cinep*, vol. 3 N° 11, septiembre, 24-25.
- AROCHA, J. (1992). El litoral Pacífico, una realidad editada. En: *Memorias IV reunión de la Red Nacional de Acuacultura*, pp 9-15. Colciencias, Red Nacional de Acuacultura, Bogotá.
- AROCHA, J. (1994). Cultura afrocolombiana, entorno y derechos territoriales. En: Puyana, Y. and González, C. (eds.) *La política social en los 90, análisis desde la universidad*, pp 87-105. Universidad Nacional de Colombia e Indepaz, Santafé de Bogotá.
- AROCHA, J. (1998). La inclusión de los afrocolombianos ¿meta inalcanzable?. En: Maya, A. (ed.) *Los afrocolombianos*. Geografía Humana de Colombia, tomo VI, pp 333-395. Instituto de Cultura Hispánica, Santafé de Bogotá.
- AROCHA, J. (1998b). Etnia y guerra, relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas. En: Arocha, J. Cubides, F. and Jimeno, M. (compiladores) *Las violencias, inclusión creciente*, pp 205-234. Colección CES, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá.
- AROCHA, J. (1999). *Obligados de Ananse*. Colección CES, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá.
- AROCHA, J. (en prensa 1999). Redes polifónicas deshechas y desplazamiento humano en el Afropacífico colombiano. En: *Observatorio sociopolítico y cultural*. Colección CES, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá.
- BELTRÁN, L. (1998). La africanía. En: *Segundo coloquio internacional de estudios afro-iberoamericanos, discurso inaugural*. Abidjan, Costa de Marfil, diciembre 1998. UNESCO-Universidad de Alcalá de Henares, Universidad de Cocodí.
- BRAVO, H. (1990). *Modernización de la minería artesanal en La Aurora, río Magüí (Nariño)*. Trabajo presentado para obtener el título de antropólogo. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- CGDT (1993). *¿A qué viene al Chocó, señor Presidente?* Documento mimeografiado, Quibdó.
- Comisión de Estudios sobre la violencia en Colombia (1995). *Colombia, violencia y democracia*. Instituto de estudios políticos, Universidad Nacional de Colombia-Colciencias, Santafé de Bogotá.
- CANO C., C. y CANO B., M. (1989). Las etnias en la encrucijada nacional. En: *Magazín Dominical*, 332, agosto 20. El Espectador, Bogotá.
- DE SANDOVAL, Alonso (1956 [1627]). *De instaurata Aethiopum salute*. Presidencia de la República, Bogotá.
- DAGÓ D., A. (1999). *De Ananse y sus obligados*. Comunicación personal, julio 5, Santiago de Cuba.
- De los editores (1998). De los editores. En: *América Negra*, 15, diciembre, pp 11-20. Expedición Humana, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá.

- EL TIEMPO (1998a). Habla Antonio García, jefe del ELN en Compañía de Gabino Hallemos otro camino por la paz. En: *Actualidad. El Tiempo*, junio 14, 8, Bogotá.
- EL TIEMPO (1998b). Hay 26 desaparecidos en Murindó. En: *Actualidad. El Tiempo*, junio 14 15ª, Bogotá.
- EL TIEMPO (1998c). El Acuerdo de Puerta del Cielo. En: *El Tiempo*, julio 16 2A, 3ª, Bogotá.
- EL TIEMPO (1998d). Paras también quieren despeje. En: *El Tiempo*, julio 16 8ª, Bogotá.
- FRIEDEMANN, N. S. de (1971). *Minería, descendencia y orfebrería, litoral Pacífico colombiano*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- FRIEDEMANN, N. S. de (1984). Troncos among Black miners in Colombia. En: Culver, W. y Graves, Th. (eds.) *Miners and Mining in the Americas*. The University of Manchester Press, Manchester.
- LEAL, C. (1998). Manglares y economía extractiva. En: Maya, A. (ed.) *Los afrocolombianos*. Geografía Humana de Colombia, tomo VI, pp 399-428. Instituto de Cultura Hispánica, Santafé de Bogotá.
- MACHADO, M. L. (1996). *La flor del mangle el caso de la gente de los manglares de Tumaco*. Tesis para optar el título de Maestría en Comunicación Social, Santafé de Bogotá Pontificia Universidad Javeriana.
- MACHADO, M. L. (1997). Flores del manglar en el litoral Pacífico. En: *América Negra*, N° 13, (junio), 163-178. Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá.
- MAYA R., A. (1998). *El arte Bantú*. Presentación de la Exhibición Bertrand, Museo Nacional, Santafé de Bogotá.
- MÚNERA, A. (1998). *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano*. Banco de la República/El Áncora Editores, Santafé de Bogotá.
- PADILLA, N. & VARELA, A. (1997). Nuestra Ruanda. En: *Cambio* 16, No. 204, mayo 12/19, 16-19.
- PALACIOS, M. (1983). *El café en Colombia, 1850-1970, una historia económica, social y política*. Colegio de México-El Áncora editores, Bogotá.
- PALACIOS, M. (1999). Agenda para la democracia y negociación con las guerrillas. En: F. Leal Buitrago (ed.) *Los laberintos de la guerra*, pp 59-107. Tercer Mundo Editores y Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá.
- Presidencia (1996). *El Pacífico. Un reto del presente*. Presidencia de la República de Colombia, Santafé de Bogotá.
- RESTREPO, E. & DELVALLE, I. (eds.) (1996). *Renacientes del Guandal "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Proyecto Biopacífico y Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá.
- RODRÍGUEZ DA SILVA, C. B. (1995). *Da terra das primaveras à Ilha do amor reggae, lazer e identidade cultural*. EDUFMA, São Luís.
- RESTREPO, E. (1996). Los tuqueros negros del Pacífico Sur Colombiano. En: Restrepo, E. y Del Valle, I. (eds.) *Renacientes del Guandal "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*, pp 243-250. Santafé de Bogotá Proyecto Biopacífico y Universidad Nacional de Colombia.
- VEACH, K. (1996). *Gender, resource use, conservation attitudes and local participation in mangrove fishing villages in northern Esmeraldas province, Ecuador*. Tesis de Maestría, Instituto de Estudios Latinoamericanos, Gainesville, Universidad de la Florida.
- VELASCO, M. F. (1999). *Los desplazados de Cacarica y del bajo Atrato. Conferencia, Problemática colombiana II, Los afrodescendientes*, Plan curricular de antropología, Universidad Nacional de Colombia, marzo 3, Santafé de Bogotá.
- República de Colombia (1991). *Constitución Política de Colombia*. Santafé de Bogotá ECOE Ediciones.
- SUÁREZ, Stella (1996). Etnobotánica afrobaudoseña. En: *Informe final del área etnobotánica, proyecto Los baudoseños convivencia y polifonía ecológica*. Centro de Estudios Sociales y Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá.
- YUNIS M., J. (1999). *Áreas susceptibles de adjudicación en los términos de la Ley*. Oficina jurídica del Ministerio del Medio Ambiente, Santafé de Bogotá.