

Muntu y Ananse amortiguan la diáspora afrocolombiana*

* Este artículo sería impensable sin los aportes de María Elvira Díaz y Lina María Vargas, coordinadoras de la investigación DINAIN 2000: *Rutas, senderos, raíces y memorias de los afrocolombianos en Bogotá*.

¹ Cfr., Robert Jaulin, *La Paix Blanche*, Paris: Éditions du Seuil, 1970.

² Antes de la intensificación de la guerra en el Chocó, hablamos esbozado la misma hipótesis. Véase, Jaime Arocha, *Pensamiento afrochocoano en vía de extinción*, *Revista Colombiana de Psicología*, No. 5-6, año MCMXCVII: 216-223, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

³ Canto ritual polifónico que se interpreta en registros muy altos durante toda la noche de un velorio y, luego, durante las nueve noches de la novena.

⁴ Norman E. Whitten, Jr., *Ritual enactment of Sex Roles in the Pacific Lowlands of Ecuador-Colombia*, en Ann M. Pocatello (ed.), *Historical and Anthropological Perspectives in the Americas, Contributions in Afro-American and African Studies*, No. 31, págs. 243-262, Londres: Greenwodd Press, 1974.

⁵ Luis Beltrán, *La africanía, Segundo coloquio internacional de estudios afro-iberoamericanos, discurso inaugural*, Abidjan, Costa de Marfil: Unesco-Universidad de Alcalá de Henares, Universidad de Cocodí, diciembre 2 de 1998.

⁶ Adriana Maya, *Demografía histórica de la trata por Cartagena, 1533-1810*, En Adriana Maya, (ed.), *Los afrocolombianos, Geografía humana de Colombia*, t. VI, págs. 9-52. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 1998, págs. 18-23.

MUNTU AND ANANSE MAKE THE AFRO-COLOMBIAN DIASPORA LESS HARSH

We perceived opposite emotions while writing about Afro-Colombian traditional dwellers of the Colombian Pacific Littoral, who are being driven out of their ancestral territories by opposite warring irregular armies. On the one hand, we felt frustration and rage as we reflected upon the centuries-old wisdom being relentlessly lost. On the other hand, we felt excitement and hope as we found that what is left of those forms of knowledge drive Afro-Colombians into cultural innovation and optimism as means to face the diaspora caused by armed conflict. Therefore, on these pages, first we will deal with the loss of ancestral lore, stressing that by itself such loss causes exile. Then we will approach the innovations that Afro-Colombians have implemented to rebuild their lives in Bogotá. Our data come from field projects carried out between 1980 and 1995 in the bay of Tumaco (Department of Nariño), as well as in the Baudó river valley (Department of Chocó), and from the study we are conducting under the sponsorship of the National University of Colombia's National Direction of Research, "Routes, Paths, Memories and Roots of the Afro-Colombian in Bogota".

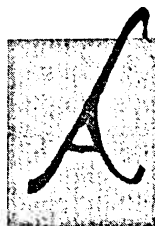
MUNTU ET ANANSE AMORTISSENT LA DIASPORA AFRO-COLOMBIENNE

Dans le contexte de guerre contemporaine, écrire sur les Afros-Colombiens du littoral Pacifique provoque des émotions contradictoires: d'un côté la frustration et la rage insupportable causées par la perte de savoirs millénaires; de l'autre, l'excitation et l'espérance au constat que ces restes de savoirs cimentent la créativité et l'optimisme avec lesquelles les Afros Colombiens font face à la nouvelle diaspora que cause le conflit armé. En conséquence, dans ces pages nous nous intéresserons à la perte de savoirs ancestraux, en soulignant qu'elle précède la perte de terre. Ensuite nous aborderons les innovations que les Afros-Colombiens ont mises en marche pour refaire leur vie à Bogotá. L'information que nous présentons consiste en des résultats d'investigations que nous avons réalisées entre 1980 et 1995 sur la côte de Tumaco (Nariño) et dans la vallée du fleuve Baudó (Chocó), comme dans l'étude que nous organisons actuellement avec la protection de la Direction Nationale d'Investigations de l'Université Nationale de Colombie: "Routes, sentiers, mémoires et racines des Afros Colombiens à Bogotá".

MUNTU Y ANANSE AMORTIGUAN LA DIÁSPORA AFROCOLOMBIANA

En el contexto de la guerra contemporánea, escribir sobre los afrocolombianos del litoral Pacífico implica emociones encontradas. Por una parte, percibimos frustración e ira insosportables por la pérdida de sabidurías milenarias. Por otra parte, sentimos excitación y esperanza al constatar que lo que queda de esos conocimientos cimienta la creatividad y el optimismo con los cuales los afrocolombianos enfrentan la nueva diáspora que causa el conflicto armado. Entonces, en estas páginas nos ocuparemos de la pérdida de conocimientos ancestrales, subrayando que en sí misma ella es un antecedente del destierro. Luego abordaremos las innovaciones que los afrocolombianos han puesto en marcha para rehacer sus vidas en Bogotá. La información que presentamos consiste en resultados de investigaciones que llevamos a cabo entre 1980 y 1995 en la ensenada de Tumaco (Nariño) y el valle del río Baudó (Chocó), y en el estudio que estamos realizando con el auspicio de la Dirección Nacional de Investigaciones de la Universidad Nacional de Colombia: "Rutas, senderos, memorias y raíces de los afrocolombianos en Bogotá".

ETNOCIDIO Y EMPLAZAMIENTO FORZADO



Antes de entrar en materia, quisiéramos decir que aceptamos la noción de etnocidio que Robert Jaulin¹ acuñó durante el decenio de 1970, en el sentido de que el aniquilamiento del otro se debe a que el Estado y demás actores sociales lo niegan. Así no se valga de armas, esa negación siempre es violenta. En el caso de los afrocolombianos del litoral Pacífico, consideramos que una de las causas del desmembramiento de sus culturas consiste en que los bandos armados les impiden realizar los ritos fúnebres que ellos consideran primordiales². Esas ceremonias plenas de africanías no siempre conscientes, abren espacios sagrados para rememorar sus mitos y epopeyas. Logran ese cometido en el canto y recitación de *alabaos*³ alrededor del féretro y contando historias o recitando fábulas en las dimensiones profanas que esos eventos socio-religiosos crean. Los cánticos les recuerdan a los deudos que hacen parte de la misma parentela de Cristo, la Virgen, los santos, y antepasados a cuyas huestes se incorpora a quien velan⁴.

En segundo término, ratificamos que por africanía entendemos la interpretación de las memorias africanas que los cautivos hicieron en América⁵. Dentro del análisis que abordaremos, dos africanías nos parecen pertinentes; en primer lugar, la del *Muntu* de los miembros de la familia lingüística bantú del África central, entre cuyos pueblos los tratantes hicieron las mayores capturas⁶. Esa filosofía

proclama que la música no miente y que, por tanto, la cotidianidad es impensable sin ella. También predica que la palabra forma una unidad indisoluble entre vivos, antepasados, animales, árboles, tierra, fuego, estrellas y herramientas. Según Zapata Olivella⁷, el Muntu cohesionó a africanos y afrodescendientes dispersos en América. La segunda africanía que nos incumbe es la de *Ananse*, el Prometeo de los pueblos afiliados con la familia akán del África occidental, quien se encarnó en una araña cuya astucia, insolencia, autonomía, ingenio y sagacidad crecieron en América a medida que los cautivos se apoyaron en ese héroe mitológico para resistir a la esclavización⁸.

En tercer lugar, nos referimos a *coger camino* como el ideal de gente entre cuyos planes de vida siempre figura recorrer rutas y senderos, puertos y ciudades. Quienes nos hemos acercado a las secuelas de la esclavización, consideramos que *coger camino* es una reacción lógica y militante contra el emplazamiento forzado al cual los amos obligaron a los cautivos que habían adquirido en los mercados de Cartagena o Popayán.

Por último, introducimos esa idea de *emplazamiento forzado* o inmovilidad a la cual se somete a una persona o a un grupo por medio de la violencia. Esta noción hoy la manejan las propias organizaciones de la base afrodescendiente, dentro del léxico inventado para describir los efectos de confrontaciones armadas que les son ajenas.

Al escribir este artículo oscilamos entre la desilusión y la excitación. La frustración surgió debido al deseo incumplido de que la guerra no siga borrando la sabiduría profunda y milenaria de los afrocolombianos. Hoy advertimos que nunca sabremos cómo eran los ritos de iniciación para llegar a ser *médico raicero*. En el Chocó el conflicto estalló cuando los jóvenes comenzaban a interesarse por los conocimientos ancestrales en medicina y botánica de sus abuelos. En la actualidad la inevitable muerte de los primeros y la diáspora de los segundos dejan un vacío irrecuperable. Podríamos hacer afirmaciones similares con respecto a las narrativas míticas o a los detalles de los intrincados sistemas de producción que los afrodescendientes pusieron en marcha. Sin embargo, hasta el decenio de 1990, la identificación y el análisis de esas ideas y prácticas no fueron prioritarios para antropólogos, historiadores y abogados. Entonces la mezcla entre globalización y reforma constitucional para el multiculturalismo hizo de *negros* y *negras* tanto objetos de consumo cultural, como fuentes de ingresos. Desde el punto de vista del etnocidio, dan grima tanto la tardanza con la cual se rompió parte de ese silencio académico, como lo prolongado de la guerra.

Empero, también experimentamos alegría por la creatividad con la cual los *afros*⁹ han en-

frentado la guerra y la nueva diáspora. Descienden no sólo de quienes fueron víctimas de la Trata transatlántica, el primer gran desplazamiento masivo y forzado de la humanidad, sino de quienes a la fuerza fueron desplazados de las haciendas de trapiche del valle del Cauca a las minas del Chocó, entre otros puntos de la geografía colonial. Ese pasado tiene que haberlos dotado de opciones culturales para enfrentar el destierro. Una de las primeras consiste en no denominarse *desplazados*. No sólo se trata de rechazar la condición de mendicidad y marginalidad que implica esa categoría, sino de defender la vida. Los afrocolombianos tienen claro lo que Molano identificó para otros pueblos,

... Un día unas muchachas de colegio, propias de aquí [de Bogotá], miraron el puesto [de vender arepas] y nos dijeron:

—Esto se está volviendo barrio de desplazados.

Cuando las escuché me dieron ganas de decirles cómo era mi tierra y contarles las razones de nuestro destierro ... Pero me tocó quedarme callada, mientras me tragaba entera el orgullo ... Nosotros en esta situación de huyentes, pues oímos eso y pensamos que habían llegado los paras aquí para buscarnos. El que disparaba gritaba:

—¡Salgan, hijueputas *desplazados*, *guerrilleros* de mierda! ¡Salgan para acabarlos!¹⁰

VELORIOS, DESTERRADOS Y ETNOCIDIO

El 8 de mayo de 2002, la cita fue en el Planetario Distrital. A las cuatro de la tarde, comenzaban a llegar afrocolombianos portando pancartas alusivas a la masacre que había rebozado la copa del dolor, cuando seis días antes, un cilindro de gas teledirigido por guerrilleros de las FARC había impactado la iglesia de Bellavista, y destrozado ciento treinta cuerpos, incluidos los de medio centenar de niños. A esos manifestantes se les fueron uniendo quienes llevaban carteles recordando las tragedias que habían antecedido a la del río Bojayá: Vigía del Fuerte, Alto Naya, Guachené, Barbacoas y Satinga, entre otros hitos del terror que ha vivido Afrocolombia, y de los cuales los bogotanos conocen poco.

Los adalides de la base afrocolombiana organizaban a quienes iban llegando: desterrados por la fuerza, miembros de comités, comisiones consultivas, y colonias, estudiantes e inmigrantes de diferentes poblaciones de la zona plana del norte del Cauca y del sur del Valle, o de los dos litorales, además de un grupo de bogotanos solidarios con la causa. Terminada la organización, la marcha de protesta tomó la Carrera Séptima hacia la Plaza de Bolívar.

Las consignas eran contra el destierro para el cual están hechas las máquinas de guerra, y cuyos comandantes de izquierda o derecha hacen caso omiso de los derechos que la Constitución de 1991 les reconoció a los afrocolombianos de ser propietarios colectivos de los territorios que

construyeron

⁷ Manuel Zapata Olivella, *Afroamérica, siglo XXI: tecnología e identidad cultural*, en Astrid Ulloa, (ed.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*, Bogotá: ICAN, 1993, pág. 193.

⁸ El nombre de este héroe mitológico presenta las variaciones *Anansé* (Costa de Marfil y Ghana), *Ananse* (Costa de Marfil, Ghana, litoral Pacífico colombiano-ecuatoriano), *Anansi* (litoral Pacífico colombiano-ecuatoriano) y *Anancy*, *Miss Nancy*, *breda Nancy* (Caribe continental e insular). Jaime Arocha, *Obligados de Ananse, Hielos ancestrales y modernos en el litoral Pacífico*, Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1999.

⁹ Junto con *niche*, este nuevo etnónimo se está popularizando entre los afrocolombianos de la capital.

¹⁰ Alfredo Molano, *Desterrados: crónicas del desarraigo*, Bogotá: El Áncora Editores, 2002, pág. 152. El subrayado de la ecuación que retrata Molano es nuestro.

construyeron sus antepasados. También se oían los gritos de quienes protestaban contra las amenazas que guerrilleros y grupos de autodefensa habían hecho con antelación. Reclamaban porque el gobierno había desoído las advertencias, y de esa manera se había convertido en cómplice de la refriega que libraron ambos bandos en Bellavista, la cual terminó en el genocidio ya mencionado. También se oían condenas por el abandono en el cual el Estado ha mantenido al Chocó, y por la indiferencia de sus funcionarios ante la manera como los pueblos afrodescendientes han sido excluidos de los sistemas de educación, salud y empleo.

Gente de Barbacoas, presente, presente, presente
Gente de Timbiquí, presente, presente, presente
Gente de Buenaventura, presente, presente, presente
Gente de San Andrés, presente, presente, presente
Gente de Cartagena, presente, presente, presente
Gente de Guapi, presente, presente, presente
Gente de Quibdó, presente, presente, presente
Gente de Palenque, presente, presente, presente

Así, entre gritos y consignas, los manifestantes completaron la enumeración de sus pueblos de origen, la cual va siendo demasiado larga desde que hace un lustro comenzaron a ser sacados de la cartografía de la paz, para ser incluidos en la de una guerra que desconocían y no era de ellos. En la Plaza de Bolívar, los integrantes de la marcha formaron un círculo como los de los velorios que hacen en sus pueblos para despedir a los muertos, respondiendo en coro a los *alabaos* que entonaban *cantaoras* y

cantaores viejos, por lo general *mayoritarios* portadores de la sabiduría ancestral, como Paulino Salgado, el maestro Batata del Palenque de San Basilio. Él hizo sonar su tambor *pechiche* para que las cantaoras repitiesen en criollo palenquero, una y otra vez aquel verso del Lumbalú para el *baile e' mueto*, el cual por fortuna va siendo conocido y respetado por el resto de colombianos:

Chi man nkongo [Soy del Congo]

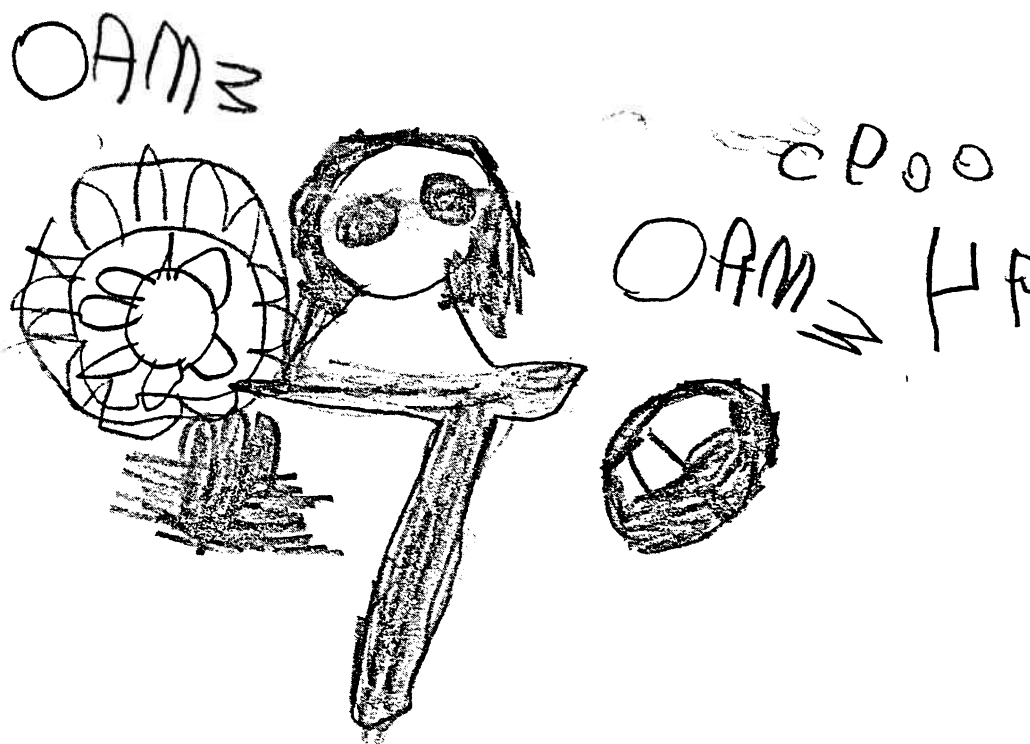
Chi ma Luango [Soy de Luango]

Chi ma ri Luango di Angola e [Soy de Luango y Angola]

Juan Gungú me ñamo yo [Me llamo Juan Gungú]

Juan Gungú me a re ñamá [Usted me debe llamar Juan Gungú]

Cantaoras y cantaores asimismo hacían un llamado a los antepasados y a los santos, pidiéndoles que desde el más allá acogieran a su prole asesinada de maneras tan intempestivas que ni siquiera el pájaro guaco u otros animales agoreros podían anunciar su muerte, y de ese modo permitirle recorrer y recoger sus pasos, para ponerse en paz con su vida¹¹. De mismo modo, pedían solaz por no haber podido perfumar los cuerpos ya sin vida, ni vestirlos de blanco, ni rodearlos de flores sagradas. Desde luego, también suplicaban que les ayudaran a desahogar la pena por no haberlos puesto en ataúdes aromatizados con azafrán, que para ellos son sus canoas para viajar al más allá, al cual las personas muertas llegan después de que los suyos las han besado una y mil veces en-



¹¹ José Fernando Serrano, *Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del alto Baudó, Chocó*, trabajo para optar por el título de antropólogo. Santafé de Bogotá: Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. 1994.

tre trance y llanto, hasta sepultarlas en el puro suelo, y marcar sus tumbas sembrándoles árboles como las *Palmas de Cristo*¹². Tan pronto como regresan del cementerio, continúan con las nueve noches de cantos y rezos¹³.

Adiós reina del cielo
madre del salvador
adiós prenda dorada
de mi sincero amor
Adiós comadre virgen
más pura que la luz
jamás de mi te olvides
delante de Jesús

La del 8 de mayo también era una súplica contra el destierro de los velorios que causan el genocidio y la prohibición de enterrar a los muertos, acerca de la cual Alfredo Molano describió para el bajo Atrato:

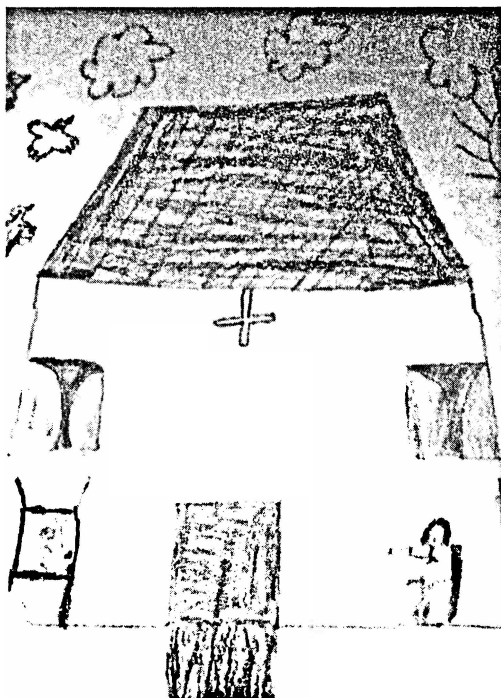
... Uno necesita del cuerpieto del muerto para poder llorarlo, y para que descanse ese arrebató que le deja a uno el finado por dentro. Sin muerto, el muerto sigue vivo. ... Esa tarde llegaron los diablos y dijeron que estaba prohibido pescar los muertos, que había que dejarlos seguir río abajo y que si alguien desobedecía la orden lo echaban a hacerle compañía al difunto que sacara¹⁴.

Entre los afrodescendientes, una lápida o un árbol marcan la tumba y el lugar donde los vivos van a conversar y a pedirles consejo a sus antepasados *suyos*¹⁵. Donde van a *ser*¹⁶, porque "la gente es de donde están enterrados sus muertos", conforme enseña el Muntu, el cual puede estar tan en riesgo como quienes lo practican. Los deudos dejan de pertenecer a los linajes ancestrales porque tienen que integrarse a los lugares donde pueden proteger sus vidas y no donde están sus muertos.

De ahí que el 21 de mayo de 2002, cuando se celebraban los 151 años de la abolición oficial de la esclavitud, los mismos afrocolombianos que habían marchado el 8 de mayo repartieron flores, prendieran velas en honor a las víctimas de ambos bandos, continuaran cantándoles lumbalúes y alabaos, y el adalid cimarrón Juan de Dios Mosquera clamara:

Santos del catolicismo, no nos abandonen
Santos africanos, no nos abandonen
Todos nuestros ancestros, no nos abandonen
Unan sus fuerzas, no nos abandonen

Pese a la esperanza en el más allá, aún hay quienes en el más acá siguen practicando el Muntu que les permitió a sus antepasados for-



mar redes de solidaridad para resistirse a la esclavización y formar pueblos de cimarrones. De ahí que estén gestando comités para apoyar a los afrobojayaseños a rehacer sus vidas en la misma Bellavista o en Quibdó, donde tantos de los damnificados han ido a refugiarse¹⁷. No obstante la vitalidad de los afrocolombianos, es innegable el surgimiento de una nueva aberración, etnocidio por destierro de velorios. De otra novedad aterradora nos ocupamos a continuación.

EMPLAZAMIENTO FORZADO

Entre el 27 y el 30 de junio de 2002, la Organización de Comunidades Negras (Orcone) realizó el Taller de experiencias sobre étnica y conflicto, participación democrática y territorio. En ese foro que auspició la organización no gubernamental OIM, miembros del Movimiento Social del Afropacífico utilizaron el concepto de *emplazamiento forzado* para referirse a una situación tan grave como la del destierro que buscan los promotores de la guerra. Consiste en la inmovilidad que ellos les imponen a los campesinos de las riberas de las región, como medio violento de inhibir el ejercicio de una opción enraizada en el antiguo cimarronaje rebelde contra la esclavización: huir hacia las cabeceras de los ríos en busca del refugio de la selva. En ese mismo foro, explicaron que esa forma de *neutralidad activa* surgió a finales de 2001 para resistirse al destierro. Como es lógico, no fue de buen recibo para ninguno de los belicistas. Ellos dirigen sus A-47, sus cilindros de gas y sus motosierras contra los desarmados para lograr varios impedimentos. En el Baudó, el primero, consiste en que naveguen los botes plataneros¹⁸. Esas embarcaciones de madera tenían hasta quince metros de eslora. Las propulsaba un motor diesel desde Buenaventura, río arriba llevando las remesas, y río abajo transportando el plátano que sus motoristas habían comprado a quienes lo cultivan. Los cañones también apuntaban contra los hombres que canaleteaban en sus canoas hasta el *colino*¹⁹ por un racimo de plátano. Siempre llevaban a sus perros, para no desaprovechar la ocasión de capturar una guagua y hasta un venado. Y desde luego, mujeres y niños también están en la mirilla,

¹² José Fernando Serrano, *Hemo de morí cantando, porque llorando nacl. Ritos fúnebres como forma de cimarronaje*, en Adriana Maya, (ed.), *Los afrocolombianos, Geografía humana de Colombia*, t. VI, Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 1998, págs. 241-262.

¹³ Jaime Arocha, *La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?*, en Adriana Maya (ed.), *op. cit.*, págs. 370-380.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 82.

¹⁵ Las reiteraciones de los pronombres posesivos y los negativos dobles —yo no se no— son característicos del dialecto afrochocoano.

¹⁶ Serrano, *op. cit.*, 1998, pág. 259.

¹⁷ Afrodés, *Forjamos esperanza*, Primer Encuentro Nacional de Afrocolombianos Desplazados, Bogotá: Publicaciones Ilsa, 13, 14 y 15 de noviembre de 2000.

¹⁸ Jaime Arocha, *op. cit.*, 1998, pág. 367.

¹⁹ *Colino*: en el litoral Pacífico, lote de cultivo, por lo general sembrado con plátano.

en el

en el sur, porque pueden descubrir caletas de coca en sus recorridos por el manglar en busca de aquellas conchas que llaman *pianguas*, y con las cuales hacen *encocaos* de poderes eróticos. Y en el norte, porque iban hacia el bosque para recoger tierra de hormiguero con la cual llenaban las *zoteas*. Esas plataformas de madera que localizaban frente a sus casas, a la orilla de los ríos, servían para poner ollas o canoas viejas dentro de las cuales cultivaban las especies para hacer sus comidas, las hierbas para el buen menstruar o el bienquerer, y las semillas de los árboles que —al dar a luz— sembrarían junto con la placenta en la cual viniera la nena o el nene, y a quien de ahí en adelante le enseñarían a tratar a ese árbol como si fuera familia, llamándolo *mi ombligo*. La otra ombligada era la que los padres le hacían esparciendo polvos preparados con partes del animal o planta cuyas características aspiraban a ver realizadas en el hijo o hija que crecería. El exoesqueleto que deja Ananse era fuente predilecta para preparar las sustancias que hermanaban a la criatura con el dios de la insumisión y la sagacidad²⁰. En Ghana y Costa de Marfil, los antepasados fanties y ashanties de los afrochocoanos aspiran a que los entierren junto o muy cerca de sus ombligos²¹. Aquí lo que hacen los *libres*²² es sembrar una *Palma de Cristo* u otro árbol al lado de la tumba.

Entonces, la inanición lenta por emplazamiento forzado surge hoy como alternativa no menos macabra que la del desmembramiento con el cual se ensaña el operario de la motosierra o quien teledirige el cilindro de gas. Como consecuencia de esta nueva forma de tortura, no es de extrañar que afrobaudoseños, afrobojayaseños o afrotrateños opten por el destierro voluntario y preventivo, aun así en Bogotá detesten la carne de pollo que se les parece tan fría por lo congelada y blanca. Las implicaciones legales de esta nueva forma de autoexilio están por verse: ninguna autoridad podrá *certificar*

que los damnificados han sido objeto de acciones militares directas.

Hasta finales del decenio de 1970, libres y cholos del litoral se habían escapado de la ley que ha regido la expansión de la frontera agrícola en América Latina. Alfredo Molano²³ resume el sentido de un régimen implícito, en contra de cuya aplicación pugnaban las organizaciones de la base y el puñado de abogados, antropólogos e historiadores que las acompañaban en 1990, durante el proceso para que rigiera una Constitución incluyente:

La gente [desterrada] me contó mil cuentos. En todos ellos había —y hay— un elemento en común: *el desalojo por razones políticas, pero con fines económicos*. A los campesinos los acusaban los ricos de ser liberales, o conservadores, o comunistas, para expulsarlos de sus tierras y quedarse con ellas. Siempre las guerras se han pagado en Colombia con tierras. Nuestra historia es la de un desplazamiento incesante, sólo a ratos interrumpido (el énfasis es nuestro).

De hecho, esas organizaciones y los académicos acompañantes concurren al proceso de reforma constitucional que se inició a finales del decenio de 1980 con la esperanza de detener lo que hasta entonces parecía destino de destierro implacable. Lograron que la Constitución de 1991 incluyera el artículo 55 transitorio que reconocía a las *comunidades negras* como pueblos étnicos y les permitía acogerse al Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo que el gobierno colombiano firmó en 1989²⁴. Dos años más tarde, la Ley 70 de 1993 haría realidad estos *derechos humanos de tercera generación*, facultando a las mismas comunidades para que le exigieran al gobierno la titulación colectiva de sus territorios ancestrales. Pese a que para el año 2000 esa ley ya hubiera permitido que los gobiernos de Ernesto Samper y Andrés Pastrana les escrituraran a los afrocolombianos casi tres millones de hectáreas en el litoral Pacífico, los títulos legales no detendrían las balas²⁵.

²⁰ Jaime Arocha, *op. cit.*, 1999.

²¹ Albert Dagó-Dadié, *Anansé, el hilo y el ombligo*, en Esperanza Biojó (ed.), *Encuentros de africanía, texto para la etnoeducación y la cultura*, Santafé de Bogotá: Fundación Cultural Colombia Negra, 2000, págs. 125-141.

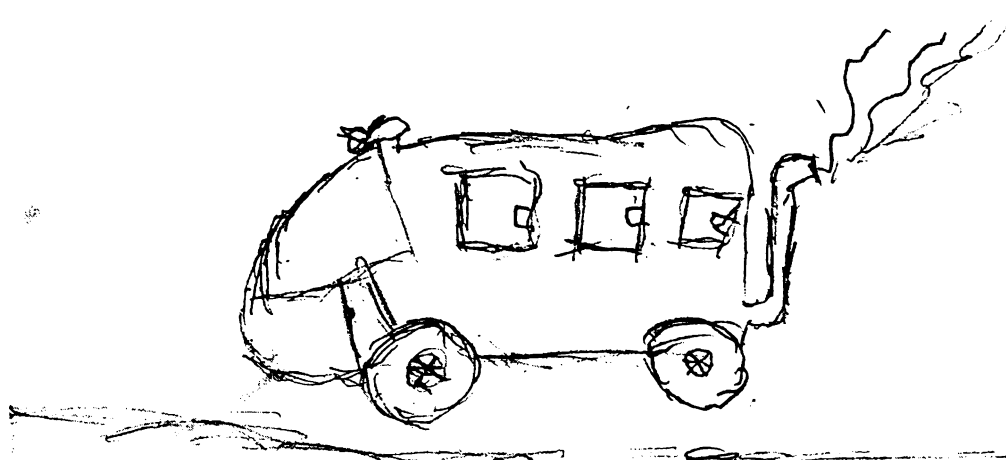
²² Etnónimo mediante el cual se autoidentifican las personas afrodescendientes del litoral Pacífico, y el cual contrastan con *cholo* para nombrar a los indígenas y *paísa* para nombrar a los eurodescendientes.

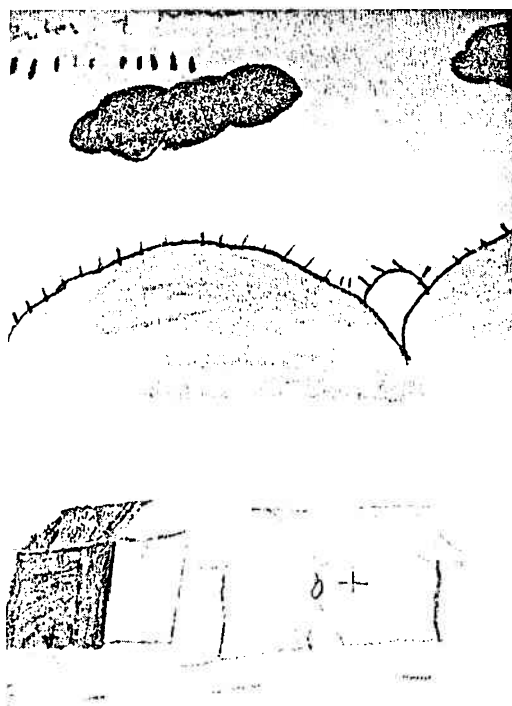
²³ Alfredo Molano, *op. cit.*, pág. 14.

²⁴ Beatriz Eugenia Sánchez, *El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena* en Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (eds.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, vol. II, Bogotá: Colciencias, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Siglo XXI Editores y universidades Nacional, de los Andes y de Coimbra, pág. 23. Pese a que ni el artículo referido, ni la totalidad de la obra que lo contiene consideran a los afrocolombianos como *pueblos étnicos*, mencionamos a ambos como medios útiles para comprender parte de las transformaciones que involucró la Constitución de 1991 en lo relacionado con el multiculturalismo.

²⁵ Jhon Antón Sánchez, *Etnia y territorio en el Litoral Pacífico colombiano, Taller de experiencias sobre étnica y conflicto, participación democrática y territorio*, Bogotá: Organización de Comunidades Negras y OMI, junio 27-30, 2002.

Bo que no me gusta de Bogotá es la contaminación





En 1982, el presidente Belisario Betancur lanzó un programa de modernización del litoral que excluía a los afrocolombianos e indígenas, a partir de políticas concretas para mejorar las comunicaciones con la región, y por tanto, ponerla en el mapa de los sistemas de economía extractiva y comercio exterior que los países de la *Cortina de Bambú* propagaban en calidad de fórmulas salvadoras del progreso²⁶.

Molano²⁷ también ha resumido una parte de los procesos de explotación y violencia que desencadenan esas formas de modernización excluyente:

[En Pinillos, cuando] al gobierno le dio por hablar de la carretera a Tisquisio ... todos querían situarse cerca de la obra para que la valorización los beneficiara, y se desató una guerra de tierras que no respetó títulos de papel, ni de trabajo, ni de tradición, ni de palabra. Los madereros querían sacar rápido lo que quedaba de madera, y los ganaderos y especuladores querían abarcar más tierra para vendérsela cara al gobierno cuando saliera a comprarla, lo que significó atropellos, robos descarados, muertos ... Y cuando la Iglesia, a su manera, y la guerrilla a la suya, se pusieron del lado de la gente, aparecieron los paramilitares y los militares, y la impunidad se quedó a vivir cuidando ese matrimonio.

No obstante, para los años de 1980, los actores armados acerca de los cuales Molano habla para la llanura Caribe tan sólo esbozaban sus intenciones de controlar el litoral. Desde entonces, el Estado terminó la carretera entre Pasto y Tumaco, prolongó la Panamericana hasta la se-

rranía del Baudó, impulsó la modernización portuaria y anunció los megaproyectos del canal interoceánico entre los ríos Atrato y Truandó, así como la prolongación de la carretera Panamericana por el Tapón del Darién²⁸. La magnitud de los procesos de expropiación étnico-territorial que han tenido lugar en esa región está relacionada hasta con el simple enunciado de los anteriores proyectos, y es inseparable de la pérdida de sabidurías milenarias, unas de ancestro africano, otras de raigambre aborígen. La concurrencia de ambas y sus fertilizaciones mutuas dieron origen —entre otras innovaciones culturales— a lo que algunos han llamado *filigranas*²⁹ ambientales, y cuyas características en la ensenada de Tumaco y los valles de los ríos Patía y Baudó hemos detallado en otras publicaciones y que ahora resumimos para trazar los antecedentes de la situación de destierro que experimenta la zona³⁰.

FILIGRANAS DESHECHAS

En otra publicación sostuvimos que las formas de producción del Afropacífico dependen del sentipensamiento y del *cacharreo* (bricolaje)³¹. Nos encantaría acopiar la información necesaria para demostrar que esas epistemologías tienen buena parte de sus cimientos en el Muntu y en la mitología de Ananse.

A Tumaco y al Patía los ligaba el comercio del plátano y otros productos que podían circular desde la ensenada hacia arriba o en dirección opuesta, según la época del año. En efecto, los habitantes del puerto y sus alrededores intercaban pesca y agricultura de acuerdo con la estación. Cuando había *puja*, y por tanto cada día las mareas se hacían más altas, los pescadores se iban a sus fincas para atender las siembras de plátano, *chocolate* y chontaduro. Cuando venían las *quiebras*, y el nivel del mar disminuía cada día, salían en sus *potros*³² y con sus redes en busca de tiburones, jaibas y camarones. En los puntos de acopio que se conocían como *chontas*, por la madera de la cual estaban hechas, los “agropescadores” concurrían con sus producciones y excedentes de mar o de tierra, los cuales se distribuían desde allí ya fuera hacia Bogotá, Medellín, Cali y la costa de Esmeraldas, o aguas arriba del Patía.

Por su parte, en ese río y en sus afluentes, con el tiempo seco que sólo permite el mazamorreo individual de las arenas auríferas de las orillas, la gente se iba a atender los cultivos de plátano y frutales que tenían en el *colino*. Con las lluvias venía la minería *en compañía*³³ que hacía toda la parentela o *tronco*³⁴, localizándose a lo largo de los canales que zigzagueaban por las quebradas hasta llegar al río.

Filigranas comparables existieron en el alto Baudó, donde los *libres* dividían sus territorios en franjas paralelas al río, las cuales distinguían

según

²⁶ Jaime Arocha, *Desarrollo, pero con los grupos negros*, en *Cien días vistos por Cinep*, No. 11, vol. 3, septiembre, Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular, 1990, págs. 24, 25.

²⁷ Alfredo Molano, *op. cit.*, págs. 69, 70.

²⁸ Jaime Arocha, *Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas*, en Jaime Arocha, Fernando Cubides y Myriam Jimeno (compiladores), *Las violencias: inclusión creciente*, Santafé de Bogotá: Colección CES, Centro de estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1998, págs. 205-234.

²⁹ Restrepo y del Valle (1996) usan el concepto de “filigrana” para referirse al conjunto de polifonías sistémicas identificadas en el Bajo Patía por el equipo congregado alrededor del proyecto *Bosques de Guandá* que durante el decenio de 1990 desarrolló la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Véase Eduardo Restrepo e Ignacio del Valle (eds.), *Renacientes del Guandá: “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga*, Santafé de Bogotá: Proyecto Biopacífico y Universidad Nacional de Colombia, 1996.

³⁰ Jaime Arocha, *op. cit.*, 1999. Jaime Arocha, *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: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1999b, págs. 127-148.

³¹ Jaime Arocha, *El sentipensamiento de los pueblos negros en la construcción de Colombia*. Simposio, La construcción de las Américas, Memorias del VI Congreso Nacional de Antropología, editado por Carlos Alberto Uribe Tobón, 1993a, págs. 159-172.

³² Canoa; también panga.

³³ Nina S. de Friedemann, *Minería, descendencia y orfebrería, litoral Pacífico colombiano*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1971.

³⁴ *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.

³⁵ Monte: selva. En el Baudó, *monte biche* es aquel donde comienza a recuperarse la vegetación selvática, después de cultivar una siembra de plátano, y donde siembran frutales. *Monte alzao* es aquel cuya cobertura boscosa ya es prominente y los frutales están allí sembrados en plena producción, y *monte bravo*, el que ya se ha recuperado y es similar a la selva virgen, a donde los campesinos tan sólo se aventuran a cazar de día, tomando las precauciones necesarias para evitar los ataques de los espíritus habitantes de esa franja incierta.

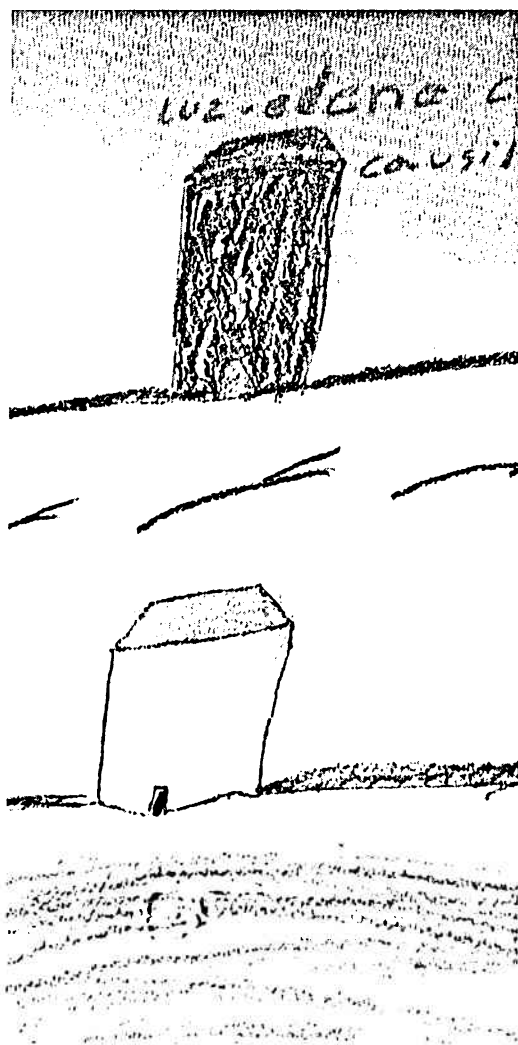
³⁶ Jaime Arocha, op. cit., 1999.

³⁷ Hernando Bravo, *Modernización en la minería artesanal en La Aurora, río Magüi (Nariño)*, trabajo de grado para optar por el título de antropólogo. Santafé de Bogotá: Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1990.

³⁸ Kevin Veach, *Gender, resource use, conservation attitudes and local participation in mangrove fishing villages in northern Esmeraldas province, Ecuador*, Gainesville: tesis de Maestría, Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad de la Florida, 1996.

³⁹ Martha Luz Machado, *La flor del mangle*, trabajo de grado para optar el título de Maestría en Comunicación Social, Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1996.

⁴⁰ Sección que se fundamenta en Alejandro Camargo, *Paimadó: territorio y cultura*, Bogotá: manuscrito para el Taller de técnicas etnográficas, Plan Curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, junio 28 de 2002, y Laura De la Rosa y Lina del Mar Moreno, *Los Paimadoseños en Bogotá*, Bogotá: manuscrito para el Taller de técnicas etnográficas, Plan Curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, junio 28 de 2002.



según el crecimiento del barbecho necesario para que las áreas que habían sido cultivadas recuperaran su fertilidad. Así, en los espacios recién despejados de árboles, sembraban maíz y arroz; en los de *monte biche*, el plátano; en los de *monte alzao* mango, aguacate, chontaduro y otros frutales, y destinaban los de *monte bravo* para sacar maderas, cazar y recoger alimentos silvestres³⁵. Mientras que el maíz y el arroz crecían, llevaban sus cerdos a la orilla opuesta, donde acababan de cosechar ambos granos, y los marranos podían alimentarse de las cañas secas y dobladas. Terminado el *caño*, pasaban los animales al colino donde se alimentaban de vástagos de plátano, de restos de racimos cosechados o de retoños infértiles. De ahí, los dejaban ramonear ya fuera para *purgarlos* con chontaduro o *cebarlos* con aguacate y mango. Era deseable que el final de la ceba coincidiera con el inicio de la cosecha de arroz y maíz, para poder volver a cambiar de orilla a los porcinos y reiniciar el ciclo³⁶.

Lanzamos la hipótesis de que parte de la crisis de las economías tradicionales del litoral Pacífico tiene que ver tanto con la disminución del plátano, como de su incapacidad para integrar sistemas y microrregiones. Primero desapareció de las fincas de la ensenada que pasaron a

manos de inversionistas. Ellos las adquirieron para construir piscinas donde criar alevinos de camarón para la exportación. Afectada la agricultura del área, también se rompió la sincronía con la pesca. En segundo lugar, mineros como los del río Magüi desatendieron el plátano y otros frutales para encargarse de las motobombas y draguetas que habían introducido los técnicos de Corponariño para que buscaran y sacaran oro durante todo el año y no sólo cuando llovía más³⁷. Por un tiempo, el plátano que no se conseguía ni en Tumaco ni en el Patía vino de la costa de Esmeraldas en Ecuador. Sin embargo, su producción sufrió reveses comparables a los que había tenido en Colombia, a medida que la camaricultura también se propagó por esas tierras³⁸. En tercer lugar, el monocultivo contribuyó a romper filigranas y sincronías ancestrales. No sólo ha sido la violencia que ha acompañado la difusión de la palma africana en las fincas de la carretera entre Pasto y Tumaco³⁹, sino la preponderancia de los cultivos ilícitos. Hoy, los alimentos que antes se producían en las distintas regiones provienen de lugares distantes y tienen costos significativos para gente que ha dependido de economías de subsistencia.

Entonces, emplazamiento y desplazamiento forzados tienen antecedentes en la desintegración de los sistemas ancestrales de producción. No tratamos aquí de hacer una defensa a ultranza de unos *buenos salvajes* a quienes guían el Muntu y Ananse. Organizaciones de la base como la Asociación Campesina del Baudó (ACABA) han mostrado que esas filigranas sí son *verdes* y *sustentables*, pero que no son competitivas y que, por tanto requieren innovaciones tecnológicas y organizativas, además de mejoras radicales en el mercadeo de los productos. De ahí propuestas como la de los *faros ecológicos* del Baudó, diseñados para mantener la sostenibilidad de la producción, pero introduciendo nuevas asociaciones entre familias campesinas hacia la mayor eficiencia en el cultivo de la tierra y la cría de animales.

PAIMADÓ EN BOGOTÁ⁴⁰

La propuesta que formuló la Asociación Campesina del Baudó para poner en marcha faros ecológicos tenía que ver con formas de producción para la guerra que les permitieran a los afrochocoanos ejercer dominio sobre los territorios que el gobierno, a partir de la Ley 70 de 1993, les tituló de manera colectiva, y producir más y mejor, sin depender de los cultivos ilícitos que se propagan en esa área, como en casi toda Colombia. Concebidos dentro de las nociones de neutralidad activa, los faros también hacían parte de una estrategia de sobrevivencia que contemplaba, por ejemplo, la prohibición de establecer relaciones amorosas con miembros de los grupos armados. En realidad los faros no introducían innovaciones tecnológicas ni agronómicas, sino sociales.

Se fundamentaban en dos instituciones que han funcionado en ámbitos rituales o festivos: la *minga* y la *mano cambiada*. La *minga* consiste en el trabajo comunitario que la gente por lo general lleva a cabo mediante convocatoria de las autoridades locales o de los *mayoritarios*, para hacer obras en beneficio de toda la colectividad. La *mano cambiada* equivale a la *minga*, pero la aplican a resolver necesidades de una sola familia, la cual se compromete a restituir el trabajo que miembros de las demás familias le hayan brindado. Extendidas a contextos cotidianos, los faros proponían aplicar la primera a labores agrícolas que requerían mucha mano de obra, como limpiar un lote de *monte alzado*, para iniciar una siembra de maíz destinada a la cría de cerdos. Por su parte, usarían la *mano cambiada* para la cría de esos animales. Las familias se agruparían de acuerdo con la proximidad de sus territorios, sin abandonar la sincronía entre el crecimiento de las cosechas y las mudanzas de los animales⁴¹.

Empero, en el Alto Baudó, el emplazamiento forzado no sólo impide el desarrollo de esta innovación, sino que a varios líderes no les ha dejado otra alternativa que escabullirse como puedan. En Bogotá, nos hemos encontrado con Rudesindo Castro, miembro fundador de ACABA, y en buena medida diseñador de los faros. Al poco tiempo de llegar de su tierra, este "organizadicto" se vinculó con la Organización de Comunidades Negras (ORCONE) y se puso a organizar a un grupo de jóvenes paimadoseños que comenzó a llegar a Bogotá desde comienzos de 2002, y vive en el barrio Los Cerezos.

Paimadó es un clásico puerto ribereño a las orillas del río Quito, el cual nace en la Serranía del Baudó y desemboca en el Atrato cerca de Quibdó. Desde la Colonia ha sido avenida fluvial para el poblamiento que partía del distrito minero de Citará hacia el río Baudó, el cual, a su vez, lo lleva a uno hasta el Pacífico, si anda desde San Francisco de Cugucho hasta Bahía Solano. Es uno de esos canales secos que tanto les apetece hoy a los guerreros, el cual además tiene conexiones históricas con el río Bojayá, el cual también nace en la Serranía del Baudó. De ese nexo nos dimos cuenta en febrero de 1995, cuando fuimos al Barrio Obrero de Quibdó con doña Rosmira Hinestrosa, la tesorera de ACABA. Para ese entonces, allí nacían los primeros asentamientos de desplazados, y nos detuvimos frente a la casa que estaba levantando un refugiado del río Bojayá. Como resultó tener el apellido Palacios, como el del marido de doña Rosmira, no resistimos el hábito etnográfico de levantar la genealogía de esa persona. Para sorpresa nuestra, él y don Octavino tenían el mismo bisabuelo.

Casi todos los jóvenes paimadoseños que hoy viven en las proximidades de Suba también son de apellido Palacios. Rudesindo Castro

les ha propuesto realizar un programa similar al de los faros en una finca del Sisga. Él se propone aprovechar que casi todos ellos terminaron bachillerato agrícola, y liberarlos de la inestabilidad que implica la *rusa* o de los riegos inherentes al raspado de coca, cuya oferta laboral también abunda por toda la geografía nacional. Con tres estudiantes de la Universidad Nacional, ya han visitado el lugar donde podrían iniciarse los cultivos y han comenzado ciclos de capacitación para desarrollar el proyecto.

Tan importantes como los jóvenes, han sido las paimadoseñas de Los Cerezos. Un poco mayores que ellos, casi todas trabajan como domésticas internas. Pasan los fines de semana en el barrio conversando con sus amigas, arreglando su ropa y acicalándose el pelo para ir a rumbeo en *La Caponera* y *El Torno*, un taller que los *niches*⁴² acondicionaron como discoteca. Para ellas, para todos, la actividad social palia el dolor por la distancia, y los hijos y maridos ausentes. Buena parte de las madres de las paimadoseñas de Bogotá están en Quibdó, y cuidan a los niños y niñas que tuvieron que quedarse atrás, mientras los maridos se cuidan a sí mismos y a los colinos y marranos que los alimentan. Esta forma de atomización de la familia extendida es otro saldo en contra de las máquinas de guerra.

Con el grupo de estudiantes que en el primer semestre de 2002 tomó el Taller de técnicas etnográficas, apoyamos a ORCONE en la identificación de estos hombres y mujeres. Como otros afrocolombianos que viven en Bogotá, son gente orgullosa que no acepta una camisa usada y pasa hambre antes que pedir limosna. No viven en un tugurio, sino en un barrio obrero con buenos servicios y casas de cemento, con baños y cocinas aparte de las habitaciones. Desde este punto de vista, los paimadoseños, como los otros afrocolombianos en Bogotá, no están tan mal⁴³. Sin embargo, al conversar con esas personas y al visitar sus sitios de vivienda, hemos encontrado, en primer lugar, que hay hacinamiento: hasta seis mujeres comparten una habitación de seis metros cuadrados; el acceso telefónico está condicionado al pago del arrendamiento, y hay dueños de casa que —por recibir llamadas— cobran lo mismo que por dejar hacerlas; los espacios para cocinar son pequeños, y la dotación es de inquilinos e inquilinas, quienes deben mantenerla bajo llave en pequeñas alacenas, igual que el jabón y las toallas que usan en el baño sin agua caliente que hay en cada piso.

Para esas personas no ha sido fácil lograr que les arrienden. Cuando ven un aviso de *se arrienda*, golpean para averiguar por el canon, y les responden que alguien ya tomó la habitación; sin embargo, a la semana o a los quince días vuelven a leer el mismo letrero. En los sitios de vivienda y en el trabajo también han

sido

⁴¹ Omar Palacios, *Los Faros ecológicos en el Baudó*. Taller de experiencias sobre étnica y conflicto, participación democrática y territorio, Bogotá: Organización de Comunidades Negras y OMI, junio 27-30, 2002.

⁴² Con el de *afros*, los afrocolombianos popularizan este etnónimo para autodenominarse.

⁴³ Véase Jaime Arocha, David Ospina, José Edidson Moreno, María Elvira Díaz y Lina María Vargas, *Mi gente en Bogotá: estudio socioeconómico y cultural de los afrodescendientes que residen en Bogotá*, Bogotá: Alcaldía Mayor, Secretaría Distrital de Gobierno y Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2002.

sido víctimas de humillaciones e improprios verbales, y deben aceptar menos sueldo por el mismo trabajo que harían los no afrodescendientes. ¿Por qué no apelan a la condición de desplazados y al consecuente apoyo estatal? “Porque no somos”, dicen. “Cogimos camino”, responden, quizás también para no llegar a figurar entre los *objetivos militares* de quienes puedan clasificarlos como sus enemigos.

CAMINO AL FÚTBOL⁴⁴

Hanner es un joven de 19 años. Nació en Puerto Tejada y entrenaba en la división C del América. Su hermano es Robinson, quien ya lleva un par de años de haberse instalado en la Isla del Sol, un sector de Tunjuelito donde viven muchos niches, y quien le propuso a Hanner que se viniera para Bogotá y probara suerte con el Santafé. Mientras lo admiten, decidió hacer lo que casi todos los afros saben hacer desde niños: peluquear, o más bien “tallar” cabezas⁴⁵.

Esta habilidad que parece innata merece ser explorada. La relacionamos con el papel que dentro de las etnonaciones africanas donantes de cautivos, siempre han desempeñado los cortes, los peinados, las trenzas y demás arreglos del cabello para definir identidades culturales y afiliaciones clánicas. De ahí que no sea extraña la atención que músicos y deportistas afronorteamericanos le prestan a la decoración de sus cabezas. La difusión de este nuevo culto depende de la globalización, lo cual demuestra una vez más que el cambio contemporáneo surge de la interacción de raíces y rutas⁴⁶.

Tomada su decisión, Hanner se armó de un maletín Totto, metió una máquina de peluquear, aceite para lubricarla y cuchillas de afeitar. Averiguó dónde había otros *niches* trabajando y los viernes comenzó a pegar para San Andresito, donde hay un grupo que repara rines de automóvil. Conecta su máquina de una toma pirata y le arregla el pelo a cinco o siete mecánicos. Pagan de dos mil a tres mil “barras”, de acuerdo con lo intrincado del arreglo, y el sábado sigue hacia la Avenida de La Esperanza con 50, frente a la Fiscalía General de la Nación. Alrededor del semáforo más próximo se reúnen hasta veinte lavadores de vidrios y cinco vendedores de rosas. Un mecánico boyacense y rubio de las cercanías le presta a Hanner un cable largo de electricidad para que conecte su máquina, y un banquito para que se sienten sus clientes. Cuando ya no hay mucha luz, termina hasta con treinta y cinco mil pesos en el bolsillo, y quizás un ramo de rosas para la novia. Al *Monito* le paga tres mil pesos por los servicios prestados, y se queda mirando cómo lo que ganaron vendedores de rosas y limpiadores de vidrios cambia de mano, al ritmo de los da-

dos. “Yo no juego, no”. “Yo no tomo, no, porque tengo que entrenar durante el resto de la semana”. Sueña con jugar en Santafé. “¿Vuelves a Puerto Tejada?” “No; eso se puso muy duro”. “¿Saliste de allá por la violencia?” “No. Quería coger camino”.

GALAXCENTRO 18⁴⁷

El camino de Galaxcentro es espiral y no muy bien iluminado. Al lado izquierdo, subiendo, deja un vacío vertical, y al lado derecho están los diminutos locales. Es un *mall* que no casa del todo dentro de la cueva de Saramago. Localizado en la Avenida Décima con calle 18 de Bogotá, alberga los restaurantes y peluquerías que lo han convertido en un hito de afrocolombianidad del cual ya ha tomado nota la prensa⁴⁸. Allí el Grupo de Estudios Afrocolombianos ha encontrado un universo desconocido y fascinante, del cual reproducimos una mínima faceta.

Después de Semana Santa, como a Washington se le hacía difícil regresar de Buenaventura, le pidió a Gustavo que le abriera su peluquería *Black Power*. Gustavo aceptó, después de solicitarle a otro *niche* que le manejara su negocio, localizado a unas cuadradas de Galaxcentro en otro sector de peluquerías afrocolombianas que queda hacia la carrera octava. Mientras pasaba la máquina sobre la cabeza de su primer cliente, a Gustavo le llevaron el desayuno: un plato lleno de arroz y huevos con cebolla y tomate. “Se te va a enfriar”. “Que va”. “¿Y a cómo es?”. “Dos mil barras”. “Quiero uno como el tuyo”. Que llegó después de que Gustavo marcara un número de teléfono. Ambos desayunaron conversando. Luego de comer y charlar, Gustavo abrió los cajones de todos los gabinetes de la peluquería de Washington, buscando una “gillette” para perfeccionar el corte en la frente, las patillas y la nuca. Como no encontró ninguna cuchilla, pasó donde Misael. Al regresar, “gillette” en mano, le encendió el televisor a otro peluquero a quien llaman África, y quien se sentó en una de las dos sillas para quienes esperan turno, debajo del afiche de *Ghetto's Clan*, el grupo musical al cual pertenecía Gustavo desde que salió de Aguablanca en Cali. Al principio, en Bogotá les fue bien, pero ahora están dispersos, por lo cual quiere formar otra agrupación dentro de la filosofía Rastafari, cuya doctrina considera adecuada para su pueblo. Sigue siendo cultor del *reggae* y del *hip-hop*.

Con la cuchilla que sacó de donde Misael, Gustavo no le pulía el corte que le había hecho a su cliente. Más bien los movimientos cortos y precisos de sus manos recordaban los de los talladores de máscaras de Grand Bassam en la Costa de Marfil. Cada desplazamiento de la cuchilla dependía de un movimiento ágil de los ojos sobre la cabeza que

⁴⁴ Sección que se fundamenta en Lina María Vargas Álvarez, *Las Peluquerías Afrocolombianas en Bogotá: estética y espacio*, Bogotá: manuscrito, Proyecto *Rutas, senderos, memorias y raíces de los afrocolombianos en Bogotá*, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2002.

⁴⁵ Véase más adelante la narrativa sobre Galaxcentro 18.

⁴⁶ James Clifford, *Roots*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

⁴⁷ Otra versión de este texto aparecerá en el *Atlas de las culturas afrocolombianas*, editado por la historiadora Adriana Maya, con el auspicio del Ministerio de Educación, con la meta de proveer materiales pedagógicos para la cátedra de Estudios Afroamericanos que contempla la Ley 70 de 1993. Esta sección se fundamenta en Vargas, *op. cit.*

⁴⁸ Arnoldo Mutís, (textos); Leo Queen, (fotografías), y Diana Trujillo, (producción), *El look afro se toma a Bogotá*, Revista de *El Espectador*, No. 98, junio 2 de 2002, págs. 26-27.

iba esculpiendo. Así, los cortes finísimos realzaban cada rasgo facial. Terminada esta operación escultórica, valiéndose de un cepillo como los que usan los lustrabotas para esparcir el betún, Gustavo fue cepillando los cabellos sobrantes de la piel y la ropa, e invitó a su cliente a que conociera a *Samaris La Mejor*, el restaurante desde donde les habían mandado el desayuno. Subieron por la rampa de caracol, hasta encontrar un sitio muy pequeño, al cual ese día lo atendía una señora enorme cuyos movimientos causaban la sensación de que ella daría al traste con esas especies de cintas de platos blancos que se formaban en los anaqueles verticales que pendían casi desde el techo. "Comida de la tierra", dijo Gustavo, agregando que en las pescaderías más conocidas de Bogotá, cocineras y cocineros habían aprendido a servir platos cuyos adobos menos fuertes complacían a los "rolos", sin que dejaran de ser vistos como comidas exóticas del trópico de mar y palmeras. De bajada, se detuvieron en un bar, minúsculo como los demás locales. Se tomaron una cerveza, y Gustavo regresó a *Black Power* a seguir atendiendo a los clientes de Washington. Los encontró viendo televisión o leyendo el periódico que se edita en Quibdó, *Chocó Siete Días*, el cual tiene todas las noticias locales de interés.

Cerca de Galaxcentro 18 también hay discotecas para exhibir pasos de salsa y vallenato. Con otros negocios de sastrería, reparación de maletas y hechura de textos por computador, ese centro comercial es un lugar abigarrado donde cada día cientos de afrocolombianos y afrocolombianas confluyen para embellecerse, deleitarse con platos de sus regiones, conversar, conocer las últimas noticias de sus tierras, y divertirse.

Si uno lee las estadísticas de empleo que arroja el libro *Mi gente en Bogotá*, libro al cual ya hicimos mención, no encuentra esta conjunción de Muntu y Ananse que se manifiesta en compañerismo, disfrute pausado del tiempo, destrezas innovativas en la música, en la danza y en los estilos de las culinarias, los cortes de cabello y las trenzas de las mujeres. Su figuración como *subempleados* no indica que son creadores de una nueva ciudad y que con mínimos enseres, metidos a la carrera en cajas de cartón, también han traído su sagacidad e ingenio, sus alegrías, sus maneras de cocinar, hacer música y embellecer el cuerpo, pero en especial sus hábitos de integrarse y privilegiar la solidaridad. Es preocupante que ni el Estado ni los grupos armados que retan sus poderes hayan comprendido que esas maneras de aproximarse al medio y a las demás personas hacen parte de una sabiduría milenaria llena de claves no sólo para el futuro de ésta, sino de otras naciones.

LA COMIDA DEL PACÍFICO QUE NO ES DEL PACÍFICO⁴⁹

En el Pacífico, uno casi nunca come la *comida del Pacífico* que preparan en Bogotá los restaurantes y pescaderías del Pacífico. Debido a que los moluscos cocinados son negros y más bien duros, un *encocao 'e piangua'*⁵⁰ puede ser demasiado extraño para el *rolo* que va por primera vez a una de esas pescaderías. Así, los meseros de un restaurante como *Secretos del Mar*, tan sólo le ofrecen ese plato a la gente del Afropacífico o a los andinos que ya lo han probado. Entonces, ese restaurante que ya es un reconocido polo de socialización afrobogotana tiene dos menús: uno para los del altiplano y otro para los de la tierra.

En ese sentido, *Aires del Pacífico* es distinto. No ofrece sino *comida del Pacífico*. Queda en la calle 23 cerca de la carrera séptima, y lo abrió AFRODES (Afrocolombianos Desplazados), la ONG dedicada a ofrecerles oportunidades laborales y productivas a los desterrados afrocolombianos⁵¹. Su decoración juega con el azul marino y consiste en la pintura de una langosta roja, palmeras y otros motivos del mar, pese a que Pecho, su administrador, sea de Pie de Pató, un puerto sobre el río Baudó, en el centro del municipio del Alto Baudó. A él lo conocimos hace diez años, y entonces nos preguntamos si allá en su pueblo lo reverenciarían como mensajero de los antepasados, conforme lo hacen los bantú devotos del Muntu con las personas morenas de ojos verdes⁵².

En cambio, Sol nació en Nuquí, uno de los lugares más bellos de la costa chocoana del Pacífico. Usted la puede mirar preparando sus recetas, porque ella decidió que la cocina fuera abierta para que los comensales calmaran su curiosidad por los secretos culinarios de las mujeres negras. Edward está orgulloso de las fotografías que las dos estudiantes de la Nacional pusieron en las paredes, y les explica a otros clientes que ellas están haciendo un estudio sobre el restaurante. Ese día ofrece picudo frito, en salsa o sudao. En su libretica, apunta que un *frito* y una *cazuela* [de mariscos], el especial que aparece en el menú colgado de un muro. Al frito lo antecede un caldo de pescado que Sol bogotанизó agregándole más color, papa y harina de trigo. En la bandeja, al pescado lo rodea una buena porción de arroz con coco, plátano verde frito y ensalada de remolacha con zanahoria y mayonesa, la cual tampoco es muy del Pacífico. Tirson, otro patoseño, trae la *cazuela*, a la cual le agrega una pizca de brandy. Entonces, quien la pidió, comienza a luchar con el vapor, la temperatura y el tamaño de su plato, pero goza con cada bocado que saborea.

Hoy no están ni Patricia, ni Pilar, ni Rocío, quienes forman un personal flotante que no aparece según las urgencias de la administración, sino de acuerdo con las necesidades de

las familias

⁴⁹ Véanse Mónica Godoy, *La cultura alimentaria de los afrocolombianos y afrocolombianas en Bogotá*, Bogotá: manuscrito, Proyecto Rutas, senderos, memorias y raíces de los afrocolombianos en Bogotá, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia; y en Reina Raquel González, *Aires del Pacífico: una metáfora de la relación entre lo público y lo privado*, Bogotá: manuscrito para el Taller de técnicas etnográficas, Plan Curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, junio 28 de 2002.

⁵⁰ Alimento del Pacífico sur consistente en un molusco que las mujeres extraen del manglar, y el cual cocinan en una salsa espesa de coco.

⁵¹ AFRODES, *op. cit.*

⁵² Emmanuel Dongala, traducción de Manuel Serrat Crespo, *El fuego de los orígenes*, Barcelona: Étnicos del Bronce, 1996.

las familias de ellas. Se trata de una lógica reñida con la del capitalismo, pero acorde con la del Muntu y la solidaridad que le da la razón de ser a AFRODES.

Ni se sueñe que con esa cara de *paísa* le van a ofrecer un *pastel*, un *arroz con longaniza*, o un *sancocho de siete carnes*, porque ya saben que a la gente del altiplano no le gustan esas comidas de la tierra con sabores fuertes, ácidos y picantes. ¿Se está acordando del tapao que preparó la mujer de Eucicio en Boca de Pepé, mientras velábamos a doña Genara Bonilla? Lo hizo de un bocachico seco, cuyas espinas bien podían haber atragantado a un *libre* experimentado, quien además y al mismo tiempo tratara de paliar el sabor a salitre y *marijco* tomando agua⁵³. Para esas delicias chocoanas, es mejor ir a *Samaris La Mejor* en Galaxcentro 18.

En Bogotá, la comida del Pacífico consiste en fórmulas que los *niches* de la región fueron deduciendo para que los bogotanos se sintieran ante platos originales, pero no muy extravagantes: comiendo un pescado raro de mar, pero que no fuera ni seco, ni salado. Un arroz que supiera a coco, pero que no tuviera el gusto agrio. Un plátano distinto a los patacones delgaditos que frita mamá, pero no tan seco como el de los sancochos del Baudó.

Todo esto consiste en insertarse en el nuevo mundo urbano, “negociando la identidad”. Como siempre hace en las historias que abuelos y abuelas les narran a sus nietos y nietas, el astuto Ananse guarda un as en la manga. Del mismo modo, Pecho y sus asociados tan sólo muestran aquello de sus raíces que no les ocasione el rechazo de sus comensales. Teatralizan su manera de ser para que encaje con parte del libreto con el cual entra el cliente a *Aires del Pacífico*⁵⁴. Sin embargo, su actuar tampoco puede ser tan predecible que inhíba al cliente para experimentar la sorpresa de sentirse en un lugar exótico.

UNA MISA CON PERSPECTIVAS ÉTNICA Y DE GÉNERO

De exotismo están hechas las imágenes estereotipadas que la gente del hemisferio norte ha elaborado sobre *los negros*. Sin embargo, los últimos también pueden valerse de esa cualidad para afianzarse a sí mismos y para mostrarse ante los demás de maneras sorprendentes, conforme lo hemos observado en celebraciones de la pastoral afrocolombiana⁵⁵.

Cuando una persona católica se persigna, lleva la mano derecha a la frente, mientras dice “En el nombre del Padre”, al pecho cuando pronuncia “del Hijo”, al hombro izquierdo, “Espíritu Santo”, y “Amén” ya sea al hombro derecho o a la boca que besa el pulgar. Cuatro puntos corporales para tres personas divinas es un desequilibrio que los oficiantes de las

misas de la Pastoral afrocolombiana solucionan recitando “En el nombre del Padre”, mientras la mano derecha se va para la frente, “de la Madre” (pecho), “del Hijo” (hombro izquierdo), “del Espíritu Santo” (hombro derecho) y “Amén” (boca). La propuesta litúrgica de los “afros” supera una asimetría teológico-co-espacial y una inequidad de género: incorpora a María tanto a la señal de la Cruz, como a las personas divinas que conforman la unidad de Dios. Esta innovación no hace más que formalizar la posición que la mayoría de católicos de hecho le reconocen a la Virgen en sus devociones cotidianas. Sin embargo, también puede tener una inspiración étnica: las deidades del África occidental, incluidas las de los Yoruba, y las de los Akán, como Ananse, encarnan al mismo tiempo identidades femeninas y masculinas.

El 21 de abril de 2002, en la Iglesia de La Consolata, el padre Emigdio Pino y los sacerdotes Michel Rwashya y Darío Mawisi, provenientes de Kenya concelebraron una misa afrocolombiana. A esa eucaristía no la dominaban las arraigadas nociones de infelicidad y pecado. Se trataba de una conmemoración alegre que se inició luego de que los tres sacerdotes entraran al templo danzando desde el atrio, detrás de dos filas de mujeres y hombres que se meneaban a ritmo de tambor. Quienes percutían los cueros, se habían localizado al lado izquierdo del altar mayor, y eran del conjunto musical Palenque que hace un lustro fundó doña Alba Nelly Mina. A ella la han dado a conocer prensa y televisión, debido a sus actividades con la Organización de Mujeres Negras y a la guardería que creó y maneja en el barrio Britalia.

Los sacerdotes portaban el misal rojo, y los danzantes hogazas de pan y un canaleta. En sus prédicas, el oficiante aludía a nuestra nación multicultural de gente negra, india, mestiza y blanca, y le pedía a Dios perdón por la apatía de *nosotras* y *nosotros* frente a la guerra y el desplazamiento forzado, cuyos móviles de desposesión inicua para el monopolio territorial no dejó de resaltar. No cabía duda de que para esos sacerdotes *la carne* no era una fuente indebida de tentaciones sino de regocijo, a juzgar por la forma como, antes del Evangelio, contoneaban sus cuerpos al ritmo de los tambores, girando alrededor del altar con el misal en alto. Sus sermones más bien parecían clases de antropología e historia, porque se referían a la urgencia de alcanzar la interculturalidad, mediante la tolerancia, o de no desfallecer en las luchas contra la discriminación por el color de la piel o el género, o contra el destierro impune. El Ofertorio se refería a un pan y a un vino frutos *y símbolos* del trabajo de *hombres y mujeres*, y además incluía la ofrenda de un canaleta emblemático de pueblos tan de orilla, río y ciénaga, como los de los afrocolombianos.

⁵³ Jaime Arocha, *op. cit.*, 1998, pág. 378.

⁵⁴ Benítez Rojo, Antonio. *La Isla que se Repite*. Madrid: Casiopea. 1999.

⁵⁵ Meza, Andrés. *Mensaje Estético o Estrategia Auto-suficiente: Vendedores afrocolombianos en la dinámica del comercio callejero en Bogotá*. Trabajo para optar por el título de antropólogo. Santafé de Bogotá: Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Quienes pasaban por la calle, miraban atónitos, y quienes se atrevían a entrar pedían explicaciones sobre esa festividad tan rara. Antes de esas personas curiosas, otras se habían hecho las mismas preguntas, y luego de ingresar al templo, no han dejado de participar en las celebraciones que cada mes lleva a cabo la pastoral.

Algo parecido sucede con otras convocatorias de la estética y la espiritualidad afrocolombianas. Durante los últimos veinte años, y aun después del fallecimiento de Delia Zapata Olivella en 2001, bailarinas y bailarines afrocolombianos y no afrocolombianos siguen asistiendo y participando en la escuela que ella fundó para investigar y recuperar el folclor de ambos litorales. Por su parte, la mitad de los hipoperos y raperos de ADN son afrobogotanos de ascendencia chocona, y la otra mitad, mestizos de raigambre cundinamarquesa. Ambos cantan y recitan a favor de una revolución que borre el racismo de la tierra. Y por si fuera poco, en Bogotá crece el número de intérpretes de birimbao y practicantes de capoeira, *blancos* y *rolos*, quienes hablan de los bantú como si los conocieran: que fueron capturados en Angola; que en Bahía se revelaron y crearon artes marciales de saltar y patear, mientras grilletos y cadenas les sujetaban las manos, y que convirtieron sus entrenamientos en movimientos de acrobacia y danza al ritmo de los birimbaos⁵⁶.

En conclusión, desplazamiento y emplazamiento forzados africanizan a Bogotá. En Cuba ese proceso se manifiesta en la propagación de la Santería de origen yoruba y el Palo de Monte que introdujeron los bantú. Ya los santeros, paleros y sus adeptos han dejado de ser afrodescendientes e involucran a personas de todas las afiliaciones étnicas. El que en Colombia suceda algo comparable dependerá de la tolerancia que la Constitución de 1991 contribuya a ampliar. Esa transformación, así como la Ley 70 de 1993 que la pone en práctica, abrió espacios políticos, territoriales y educativos que no sólo benefician a las comunidades negras, como es el caso de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Sus lineamientos curriculares requieren que el sistema educativo la ofrezca para todos los educandos del país. En el caso de la territorialidad colectiva sobre las riberas del Chocó biogeográfico, la Ley 70 garantiza que esos bosques biodiversos tropicales y húmedos queden excluidos de la puja económica y sigan favoreciendo a todos los colombianos mediante el aire y el agua que generan y salvaguardan. El modelo opuesto, basado en la depredación de maderas y tierras, llevará al fracaso nacional, así quienes lo apoyan mediante el desplazamiento forzado de los pueblos ancestrales y sus saberes milenarios justifiquen sus actos alegando que contribuyen al desarrollo del país π

⁵⁶ Magda Juliana Murcia, *Capoeira en Bogotá*, Bogotá: manuscrito para el Taller de técnicas etnográficas, Plan Curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, junio 28 de 2002.

