

Prof. JAIME AROCHA RODRÍGUEZ
 Antropólogo
 Universidad Nacional de Colombia

PENSAMIENTO AFROCHOCOANO EN VÍA DE EXTINCIÓN

Introducción

Este artículo versa sobre los procesos mentales desarrollados por los afrodescendientes del valle del río Baudó, porque en Colombia las ciencias sociales los han desconocido y porque comienzan a extinguirse. En efecto, desde hace tres años, los pueblos ancestrales de todo el Chocó biogeográfico atestiguan la propagación de formas de violencia que no conocían y que los amenazan con el destierro o el aniquilamiento.

Fundamento mi narrativa en interpretaciones que Gregory Bateson formuló (1991). La primera de ellas se refiere a la mente, en calidad de “[...] conjunto operante de acontecimientos y objetos [con] la complejidad de circuitos causales y [de] relaciones de energía [adecuados para procesar] “información,” [entendiendo] que un “bit” de información [consiste en] la diferencia que hace una diferencia» (*ibid.*: 345).

Esta desantropomorfización de lo espiritual tiene que ver con tres apreciaciones de Lamarck:

(1) “[...] no se [le] pueden atribuir a ningún ser capacidades [espirituales] para las cuales no [tenga] órganos”; (2) “[...] los procesos mentales deben tener siempre representación física” y (3) “[...] la complejidad del sistema nervioso está relacionada con la complejidad de la mente” (*ibid.*: 459).

La segunda interpretación es la de «sistema» como «unidad que contenga estructuras de retroalimentación competentes para procesar información. Hay sistemas ecológicos y sistemas sociales, además del que forma el individuo “más su ambiente” (Bateson 1992: 260). Y la tercera, la de la localización de la inmanencia mental: “La mente es inmanente en el circuito. Estamos acostumbrados a pensar que de alguna manera la piel del organismo contiene la mente, pero la piel no encierra a los circuitos [mentales]” (*ibid.*: 261).

Los datos que presentaré provienen del proyecto titulado *Los baudoseños: convivencia y polifonía ecológica*¹, cuyas aspiraciones incluyen: (1) describir la creatividad con la cual los afrochocoanos se han adaptado al pasado hostil y al ambiente complejo y, de ese modo, superar la obstinación académica tradicional por la marginalidad, la pobreza y las carencias en salud, educación y empleo. (2) Retratar la evolución de los procesos mentales afrocolombianos como resultado de memorias de africanía, y resistencia a la esclavitud y a la hispanización, y no tan sólo como efecto de la abolición oficial y de las enseñanzas de los españoles, y (3) combinar los métodos de la historia natural con los de la historia cultural, para comprender, describir y, de ese modo, reforzar los patrones de convivencia interétnica y ambiental que los afrodescendientes venían evolucionando en el Chocó biogeográfico, por lo menos durante los últimos 250 años.

No obstante el que la irrupción de la guerrilla hubiera impedido continuar con el trabajo etnográfico y etnobotánico iniciado a mediados de 1995 en el bajo Baudó, la investigación ha permitido entender de qué "materias primas" están hechas aquellas soluciones dialogantes por medio de las cuales los afrobaudoseños han usado el entorno y, al mismo tiempo, resuelto desavenencias territoriales con sus vecinos emberaés. Entre esas materias primas figura la metáfora. Partiendo de interrogantes sobre la forma como los baudoseños juegan fútbol, mostraré cómo se liga ella con los circuitos del sistema social. Lue-

go, aproximando ritos de iniciación, me referiré a la inmanencia de los sistemas individuos-animales-plantas y, enfocando la muerte, ilustraré la inmanencia del sistema gente-tiempo.

Metáforas e Inmanencia Individuo-Otros

Cholo y Mello eran dos adolescentes de Chigorodó (Chocó). En noviembre de 1992, para iniciar un viaje a Bogotá, me subieron en su canoa por las aguas del río Baudó y me guiaron en el ascenso por la serranía del mismo nombre. A medida que caminábamos y trepábamos monte, hablaban de campeonatos de fútbol, citando estadísticas de goles y hazañas excepcionales. Cuando paramos bajo un samán para descansar y tomar agua, comenzaron a secretarse y por fin el Cholo venció la timidez, preguntándome si sería posible que a mi regreso de Bogotá les trajera un balón y uniformes para ellos dos. Respondí que haría todo lo posible y les pregunté cómo querían los uniformes. Mello me dijo

que como el del Nacional y Cholo como el del América de Cali, sus dos escuadras predilectas.

—¿Y ustedes no juegan en el mismo equipo? —les pregunté.

—Claro que sí—, afirmaron, dejándome abrigar una sospecha que confirmaría días más tarde al regresar con balón y uniformes: para ellos y para sus espectadores, a la hora de ingresar a la cancha, parece no importar tanto la identidad del equipo alrededor de la similitud de las indumentarias, como la identificación de los jugadores con los símbolos de sus ídolos. Entendida como "epistemología local"², la cultura afrobaudoseña parece haber desarrollado una lógica que guía a la mente para participar o seguir el desarrollo de un encuentro futbolístico, sin confundir las identidades de los jugadores en calidad de miembros de los dos equipos de Chigorodó.

Nosotros formamos la igualdad de un equipo mediante la norma referente a que, exceptuando al portero, cada uno de sus miembros debe vestir camiseta, pantalóneta, medias y guayos cuyas combinaciones de color sean idénticas a las que visten los otros miembros del mismo equipo. El que la camiseta roja sea América y verde Nacional, contribuye a que los espectadores se involucren emocionalmente con sus equipos respectivos, al extremo de que si algún jugador comete un desafortunado, se dice que él deshonró a su "camiseta".

Para formular esta calificación el espectador iguala equipo y camiseta, como lo hace el patriota equiparando los símbolos patrios con la patria. Bandera y nación pertenecen a tipos lógicos de

1. Esta investigación tuvo sus orígenes en dos expediciones etnográficas al alto Baudó que se llevaron a cabo en 1992 con el auspicio de la Asociación Campesina del Baudó (Acaba), Codechocó y la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. A partir de enero de 1995, comenzó el trabajo investigativo con apoyos de Colciencias, el Centro Norte Sur de la Universidad de Miami, UNESCO y el CINDEC de la Universidad Nacional de Colombia. Además de la coinvestigadora principal, la historiadora Adriana Maya, el equipo contó con los etnógrafos Javier Moreno y José Fernando Serrano, los historiadores Orián Jiménez y Sergio Mosquera, y la bióloga Stella Suárez.

2. Defino "epistemología" de acuerdo con Gregory Bateson como "[...] agregado de presupuestos que subyacen a todas las interacciones y comunicaciones entre personas [...]" (Bateson y Bateson 1988: 97), y concuerdo con él en que:

"Es una torpeza referirse constantemente a la epistemología y a la ontología, y es correcto considerar que sean separables en la historia natural humana. No parece existir una palabra adecuada para cubrir la combinación de estos dos conceptos. Las aproximaciones más cercanas son "estructura cognitiva" o "estructura del carácter", pero estos términos no logran sugerir que lo importante es un cuerpo de suposiciones habituales o premisas implícitas en la relación entre el hombre y el ambiente, y que esas premisas pueden ser verdaderas o falsas. Usaré, por ello, en el presente ensayo el término único de epistemología para abarcar ambos aspectos de la red de premisas que gobiernan la adaptación (o mala adaptación) al ambiente humano y físico. Para emplear el vocabulario de George Kelly, son éstas las reglas mediante las cuales un individuo "construye" su experiencia» (Bateson 1991: 344).

diferente nivel, pero se identifican de modo tal que, para el fanático, quien pisotea la bandera ofende a la patria. Otros ejemplos de los llamados "errores de tipificación lógica"³, consisten en la confusión del mapa con el territorio, del nombre con el objeto nombrado o del nombre del nombre con el nombre.

En el caso de las reglas que rigen el fútbol afrobaudoseño, el «error» de tipificación lógica rebasa la identificación entre el nombre del símbolo (rojo), con el del equipo local del jugador. El nombre del color se asocia con dos identidades diversas: la del jugador baudoseño y la del jugador del América o del Nacional. Es como si el «nombre» de la camiseta se mezclara de tal modo con su portador original, que el portador actual resultara confundido con el portador original. Desde una perspectiva ortodoxa, esta operación mental es aberrante. Sin embargo, si se la aprecia desde la epistemología local, la metáfora forma un circuito emocional entre el individuo, la comunidad local y los equipos nacionales.

Inmanencia Individuo-Plantas-Animales

La forma como los afrobaudoseños celebran el inicio de una vida señala el que la inmanencia mental también está en el sistema formado por los individuos con su ambiente. Entre las palmas de coco alrededor de las casas de Cholo y Mello, hay unas que ellos señalan como sus «ombligos» (Serrano 1994). Esta otra metáfora se origina en el rito que tiene lugar inmediatamente después del nacimiento de un niño o una niña, cuando la madre entierra la placenta y el cordón umbilical, junto con la semilla germinante de una palma de coco

o de otro árbol, de tal modo que árbol y persona crezcan juntos. De ahí en adelante, ese niño o esa niña llamará "su ombligo" a la palma o al árbol. Por su parte, la herida que deja el ombligo al desprenderse, se cura esparciendo sobre ella polvos que se preparan macerando alguna parte de aquel animal de cuyas características los progenitores consideran que el recién nacido deberá apropiarse a lo largo de su vida (*ibid.*).

Ningún afrobaudoseño me ha expresado que por los ritos de ombligada se sienta "hermanado" con árboles y animales. Sin embargo, hay conductas que le hacen pensar a uno que allá sí existe una relación más fraternal entre la gente y la naturaleza. El abuelo de Cholo, don Justo Daniel Hinestrosa, es lo que los afrobaudoseños llaman un "médico raicero" —un sabio en la botánica, y en curar enfermedades y picaduras de culebra—. Una mañana, cuando caminaba hacia uno de sus sembrados de arroz, don Justo se detuvo junto a una enorme ceiba, se quitó el sombrero y rezó una plegaria. José Fernando Serrano, miembro de nuestro grupo de investigación, acompañaba al sabio anciano y se quedó estupefacto ante lo sucedido. Comprendió que se trataba de un saludo respetuoso al "ombligo" de uno de los padres del anciano, cuando él explicó que, hace más de cincuenta años, en ése rellanito se levantaba la casa donde había nacido.

Diálogo y Polifonía

Estas maneras de construir metáforas y afirmar la inmanencia

3. "¿Recuerdas qué le dijo el Caballero Blanco a Alicia? Alicia está más bien cansada de oír canciones y, al ofrecérsele otra, pregunta su nombre. "El nombre de la canción se llama Haddock's Eyes", dice el Caballero Blanco ". ¿Es ese el nombre de la canción?" dice Alicia. "No, tu no entiendes", dice el Caballero Blanco ", ese no es el nombre de la canción, sino lo que llaman al nombre"" (Bateson y Bateson 1988: 21).

del circuito gente-entorno coinciden con conductas que —no obstante las actuales fricciones territoriales interétnicas— fraternizan la existencia de los afrobaudoseños con sus vecinos emberaés y con su ambiente. En Boca de Pepé, bajo Baudó, conocimos a un médico raicero a quien los jaibanaes invitan a cantar jai con ellos (Arocha 1996). La entrega a una persona negra de los secretos más sagrados de los emberaés atestigua la confianza que ha imperado entre ambos pueblos. Confianza que no es de hoy, por cuanto el padre del raicero mencionado también concebía con los indígenas, aprendía sus formas de curar y diagnosticar la enfermedad y les enseñaba a ellos las de los afrodescendientes (Arocha 1996).

Dentro de este contexto el que los hombres negros bauticen niños y niñas indígenas también ha sido fuente de una coexistencia, además, constatable observando la profunda emoción que los indígenas expresan cuando toman parte activa en los funerales de sus compadres negros. Asimismo es relevante el que la Virgen de la Pobreza, santa patrona de Boca de Pepé, pueblo de afrodescendientes, se le hubiera anunciado y aparecido a los indígenas emberaés (*ibid.*).

En cuanto al manejo ambiental, en Boca de Pepé volvimos a hallar comportamientos en apariencia irracionales. Uno de ellos consiste en la siembra y cuidado de frutales o maíz en claros o franjas hechos en el bosque secundario o "monte alzao". ¿Para qué invertir tanto trabajo en cuidar esas plantas, si no hay manera de comercializar sus cosechas? Para el alto Baudó, Moreno (1994) había demostrado que esos productos si se vendían, pero «empacados» en los cerdos-alcançías que los afrobaudose-

ños mantienen en semicautiverio. Si en el alto Baudó no había sido muy evidente el que la gente sembraba para sus marranos y no para el mercado, en el bajo Baudó sucedió algo parecido con las siembras que se usan como cebo para facilitar la cacería de animales silvestres. El que esos plantíos contribuyeran a la reproducción y preservación de la fauna nativa fue algo imposible de averiguar, pues la guerrilla irrumpió apenas se había formulado la hipótesis.

Empero, los afrobaudoseños humanizan más a sus perros de cacería que a sus marranos. Los educan hasta convertirlos en especialistas en el rastreo de determinadas presas. Para mejorar las destrezas —digamos— de un perro guaguero, lo someten a ayuno y abstinencia la noche antes de la jornada. Contratan profesionales para que le hagan rezos específicos o le den baños en noches de luna llena con aguas hechas con los siete tipos de albahacas que se distinguen. Quienes los arreglan también tienen que intervenir cuando los animales pierden sus habilidades. Así sucede si el can entra a la cocina, y por accidente, se está derramando sobre el fogón el agua hirviendo mediante la cual el ama de casa prepara la presa que él atrapó. Entonces, la única manera de salvarlo consiste en llamar a un experto para que lo “bañe” con las cenizas que recibieron ese líquido desparramado (*ibid.*).

Los “bañadores de perro” figuran entre las personas más apreciadas de las comunidades. No forman parte del normal de la gente, sino de los círculos de quienes cantan alabaos en los velorios y novenas, de quienes diagnostican y curan dolencias graves o de quienes saben cómo sellar una vivienda para que no le entren los espíritus malos. Saben de plantas y sus combinaciones y están dota-

dos de un armamento de “secretos” comparable al de los médicos raiceros para curar a quienes son “ofendidos” por las culebras. A su vez, lo “secreto” de los secretos no radica en el encadenamiento simple de palabras desconocidas. No es difícil comprar hojas en las cuales aparecen escritos o impresos, y muchos de ellos, inclusive, consisten en oraciones frecuentes de la liturgia católica. Éxito y efectividad radican, más bien, en el número de veces con el cual recitan las frases, así como en el ritmo que le imparten a la recitación.

Así pues, en el Baudó y quizás en todo el Chocó, entre los afrocolombianos, ni las plantas ni los animales existen *per se*, sino adicionados, complementados y cualificados por la mente de las personas, mediante la palabra. Empero, por sí misma, la voz humana carece de poder. Tiene que ser amplificada mediante combinaciones de ritmo y número que se aprenden con otras habilidades mediante largos años de iniciación. El que bañadores de perros, médicos raiceros, componedores de casas o parteras hayan sido iniciados es indicio de una permanencia de africanía, acerca de cuyas dimensiones habla el filósofo Hampeté Ba (1985):

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

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

Mediante las inmanencias mentales individuo-otros y gente-en-

torno, he documentado parte de la totalidad a la cual se refiere Ba. Queda por explorar el circuito persona-tiempo, creado por el culto a los antepasados.

Religiones de la alegría y la vida

Si bien es cierto que las prácticas religiosas de la gente negra apelan al rito y a la liturgia cristianas, aun se desarrollan dentro de un espíritu compartido por las religiones de los antepasados de quienes fueron esclavizados durante la colonia de la Nueva Granada: gente akán, ewé-fon, yóruba y bantú (Arocha 1996; Serrano 1994). Los rituales ni son de expiación de culpas ni pecados, sino de celebración de vida, luz y color (Maya 1996b). Dentro de ellos, las deidades pueden ser tan comunicativas y sensuales como la Virgen de la Pobreza, la santa patrona de Boca de Pepé en el bajo Baudó (Arocha 1996; Serrano 1996). Ella está representada en una antigua vitela que encontraron unos indígenas emberáes de la quebrada de Querá (*ibid.*). Anunció su llegada por el estruendo de uno de los cañones con los cuales hizo su aparición (*ibid.*). Su fiesta del 8 de septiembre coincide con la de la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba, donde encarna al oricha africano Ochún. Ese día La Pobreza, mediante una sonrisa, le manifiesta a sus fieles su complacencia por la celebración (Serrano 1996). Si no está de acuerdo con la acostumbrada procesión se hará tan pesada que los responsables de las andas no podrán sacarla de la iglesia. Y si el recorrido sagrado por el pueblo fue satisfactorio, regresará a la iglesia bailando con su marido (*ibid.*), como dice el siguiente verso que cantan quienes participan en las «correrías» que inician dos meses antes de la

fiesta anual, para recoger los fondos de la celebración:

"Denle duro a las caderas
Que se acabe de rompé
Poque va a salí a bailá
la Virgen y San José"
(Arocha 1996)

Algo similar puede decirse de San Martín de Porres, en Pie de Pató, capital del alto Baudó, quien se emborracha con sus seguidores antes y después de subirse a la canoa que lo lleva por los alrededores del templo (Maya 1992b). Son santos y vírgenes a quienes se les regaña por no cumplir lo prometido, se les somete a privaciones y castigos si se portan mal con sus devotos o se besa y acaricia en agradecimiento por un favor concedido o porque al creyente simplemente le nació el deseo de hacerle un consentimiento a la imagen, al pasar a su lado. También a quienes se les habla con la misma confianza que se usa para dirigirse a los antepasados desaparecidos de la tierra, pero cuyos espíritus siguen presentes en la cotidianidad.

La muerte siempre se vaticina mediante el canto de pájaros como el del guaco, los sueños o la propia aparición del alma de quien partirá (Serrano 1994). Este anuncio desencadena medidas preventivas. Por ejemplo, el médico raicero busca una posible "trama", por medio de la cual un enemigo puede estarle causando la enfermedad al afectado (*ibid.*). El hallazgo de ese sortilegio es tan importante como la curación propiamente dicha. Si una culebra "ofende" a un "cristiano" y éste entra en estado crítico, tan importante como la "balsámica"⁴ apropiada para curar, es el encuentro de un tejido de ramas debajo de la cama del embrujado u otra forma de trama que potencie los efectos del veneno (Arocha 1996).

En caso de que el anuncio coincida con una enfermedad grave, parientes y amigos visitan al enfermo o enferma. Conversan con él o ella, y le acarician con ternura; le ofrecen sus alimentos predilectos y le dicen frases amorosas para que tenga la fuerza necesaria para recuperarse (Serrano 1994). En otras palabras, se hace lo contrario que en nuestro medio se haría con un paciente terminal. Allí se supone que el aislamiento no lleva a una buena muerte.

Muertos "Necios"

Ocurrido el deceso, se inician los preparativos del velorio (Arocha 1993a; 1997). En ellos toda la comunidad participa. Los niños adecuan los espacios donde tendrá lugar la velación; los hombres se turnan la hechura del cajón y la excavación de la tumba en el cementerio, y las mujeres se encargan de embalsamar el cadáver y de arreglar el altar para la velación. Para ello, colocan un lazo negro en forma de mariposa, del cual penden velos blancos (*ibid.*)⁵. El ícono que se forma uniendo dos triángulos equiláteros por su vértice, también figura en los altares yorubas de Cuba, Haití y Brasil, entre otros lugares de América Latina, donde simboliza el hacha del oricha Changó (Thomson 1993).

Terminados los preparativos, todos se unen en el espacio sagrado dentro del cual se alcanza el trance cantando alabaos, bebiendo aguardiente y café, y fumando tabaco o Pielroja. Al día siguiente tendrá lugar una procesión fúnebre que recorre hitos del pueblo y pasa frente a las casas de familiares y allegados. Como entre los

bantúes, este paseo ritual no sólo busca el que la gente se despidiera del difunto, sino que le exija explicaciones acerca de su partida (Schwegler en Arocha 1993a). Siempre se considera que el occiso hubiera podido poner más de su parte y no haberse marchado. Así, cada quien le puede hacer reproches por haber abandonado el mundo (*ibid.*).

Muertos accesibles

Al llegar al cementerio, y cuando el féretro comienza a descender hacia la tumba, se pueden oír gritos como los de aquella hija, quien se aferraba al cadáver de su madre, repitiendo: "Hazme un campito en la canoita que te llevará a tu largo viaje" (Arocha 1997). De tanto reiterar los mismos sentidos, en medio de canto y llanto, a esta mujer le sucedió lo que a otros deudos: cayó en trance (*ibid.*). Fue asistida por sus familiares y ya más tranquila se unió a las cantadoras (*ibid.*). A medida que cada quien recoge tierra para echarla sobre el ataúd, puede pintarse una cruz de barro en la frente (Serrano 1994). Esta otra huella de africanía (Maya en Arocha 1993a) demuestra la inmanencia del circuito mental formado por deudos, campo-santo, y tierra. Cubierto el cajón, se planta una «palma de Cristo» sobre el montículo fúnebre. Esta siembra también tiene un pasado africano y marca la conclusión de un ciclo vital, cuyo inicio quedó señalado por la palma-omblijo que fertilizó la placenta enterrada. Además, la palma de Cristo le servirá de albergue a las distintas almas del difunto (*ibid.*). La representación física del antepasado facilita la comunicación futura con él y su presencia en la comunidad.

Esa presencia será de particular importancia

4. Sustancias que, según la curación requerida, se preparan con yerbas y partes de animales disueltas en biche, las cuales además se rezan y se almacenan en botellas especiales o rezadas.

5. En Boca de Pepé reemplazaron el moño por una mariposa negra de madera, en cuya cabeza dibujan una calavera.

durante el novenario, cuando aquellos que no pudieron estar en el velorio y en el entierro, de la misma manera que quienes si estuvieron, se congregan alrededor del altar que se hace en el espacio escogido para los rezos de las nueve noches. Presidido por la iconografía que rememora al hacha de Changó, a este sagrario se le da el nombre de "tumba" y también se usa para airear reclamos adicionales.

La novena noche es tan solemne como la que presidió al entierro. Congrega a familiares y amigos de todos los pueblos a lo largo del río y es impensable sin el canto de alabaos durante toda la noche, sin los rezos, sin las lágrimas, sin tabaco y sin la ingestión de aguardiente, café y comidas sagradas de animales del monte, pero en especial sin la despedida final. Ésta tiene lugar al amanecer, cuando los deudos desarman la tumba y el oficiante —a manera de comunión— se toma el agua de albahaca blanca del vaso que siempre estuvo en el altar, junto con una veladora encendida (*ibid.*).

Entonces, el culto a los antepasados aporta más evidencias de que, mediante la metáfora —un "error" de tipificación lógica—, la epistemología afrobaudoseña además es fuente de inmanencia temporal. Sumada a la inmanencia de los circuitos gente-gente e individuo-entorno, la que el culto a los antepasados forma con el sistema gente-tiempo habla de unas mentes que no acusan la fragmentación de las nuestras. Empero, hoy como nunca, la integridad de los procesos mentales afrobaudoseños está en peligro.

cuerpo no aparece, la funebria afrochocoana enmudece. Ni se puede acariciar al enfermo, ni decir las frases de aliento para la agonía, ni las de reclamo de la procepción fúnebre o de la «tumba» del novenario. En el cementerio hay un vacío que no puede marcarse con la palma de Cristo y, en consecuencia, se frustran las comunicaciones con el antepasado. Siendo los ritos fúnebres los eventos más significativos de la cultura afrocolombiana del litoral Pacífico, es evidente que allá el impacto del terror tiene una capacidad de aniquilamiento cultural quizás sin equivalentes entre otros pueblos colombianos.

Este insuceso no se compadece con la voluntad ciudadana a favor de redefinir nuestra identidad nacional. En efecto, la constitución de 1991 convirtió en patrimonios para el porvenir a la diversidad cultural de los colombianos y a la de los paisajes y territorios creados por ellos (Arocha 1993b)⁶. Así, abrió la posibilidad de superar la noción de progreso que el estatuto de 1886 equiparaba con el que todos llegáramos a ser de la misma raza, religión y lengua y, además, sustituyéramos selvas y bosques por potreros. La reforma retó al Estado para que originara y reglamentara nuevas leyes que le dieran aceptación y validez nacionales a prácticas ancestrales de autonomía política y territorial, y de desarrollo sustentable (Arocha 1997). Dentro de ese paquete figura la ley 70 de 1993 que legitima el dominio colectivo sobre aquellos territorios ancestrales que las "comunidades

negras" venían construyendo desde los inicios del siglo XVIII.

Muerte violenta y apertura

Infortunadamente, los presidentes Gaviria y Samper estuvieron más conscientes de implantar la apertura económica, que de reglamentar y aplicar con prontitud y eficacia las leyes referentes al porvenir de tolerancia y desarrollo sostenible, incluyendo reordenamiento territorial, territorios colectivos de comunidades negras y manejo del medio ambiente. A la expansión de carreteras, puertos, explotaciones madereras, mineras, camaroneras, agroindustriales y ganaderas que venía desde 1982 (González 1990), se agregaron el interés mundial por la explotación genética de la biodiversidad selvática y ribereña (Redacción EE 970209, Presidencia 1996), el programa de integración con los países de la cuenca del Pacífico (Ministerio de Relaciones Exteriores 1996, Presidencia 1996), el relanzamiento del proyecto de construir una conexión interoceánica uniendo al río Atrato con el Pacífico por la vía del río Truandó (Fonade 970216; Redacción EE 970209) y la propuesta de prolongar la Carretera Panamericana por el llamado "Tapón del Darién" (EFE 970216).

Paralelamente a la propagación del modelo neoliberal, aumentó la inmigración "paisa" y "chilapa"⁷ y con ella las presiones sobre la territorialidad ancestral de indígenas y afrodescendientes; a finales de 1994, en el alto Baudó, irrumpió un grupo guerrillero posiblemente afiliado con el EPL y con él los ajusticiamientos públicos, las desapariciones, el boleteo, la vacuna y el desplazamiento de familias enteras que buscaron refugio haciendo barrios de inva-

6. El 4 de julio de 1997, *El Espectador* publicó una encuesta de opinión sobre el fracaso de la constitución de 1991. Entre las preguntas formuladas no figuró ninguna sobre el artículo séptimo, referente al carácter pluriétnico y multicultural de la nación colombiana. Esta omisión es indicativa de la poca conciencia que, aun en los medios, existe sobre las implicaciones que esa sección de la carta tiene sobre la identidad nacional.

7. Etnónimo chochoano para referirse a las poblaciones triétnicas provenientes del departamento de Córdoba.

Muertos ausentes

Con la muerte violenta, en especial si el

sión en Quibdó⁸. Si bien es cierto que esta agrupación salió del área a mediados de 1995, seis meses más tarde apareció el Benkos Biojó en el bajo Baudó y hoy por hoy, grupos paramilitares figuran como los causantes de operaciones de la llamada limpieza social y, en consecuencia, de imponer más formas de terror y destierro.

El mañana

Por fuera del Baudó, el evento más dramático ha consistido en los cientos de familias quienes, desparvoridas por los enfrentamientos entre el ejército y la guerrilla, huyeron del bajo Atrato hacia Mutatá, Pavarandocito y Panamá (Padilla y Varela 1997: 16-19). Además de la tragedia implicada por la emigración forzada, la severidad de estos hechos tiene que ver con la proximidad entre la zona de combate y el curso medio del río Truandó. Allí, con todo y que hay puntos de incalculable interés para las empresas madereras, en marzo de 1997, el INCORA otorgó los primeros títulos colectivos a comunidades negras sobre cerca de 70.000 hectáreas. A los pocos días, cayó abatido por las balas el presidente de uno de los consejos comunitarios que había iniciado los trámites de titulación (Villa 970220, 970303).

Es posible que miembros de este grupo excepcional de propietarios colectivos no hubiera hecho parte de los desplazados del bajo Atrato (Arocha et al. 1997). También que sea cierto el alegato del gobierno en el sentido de estar haciendo todo lo posible para que los desplazados puedan volver a sus lugares de origen, y de estar dándole un nuevo hábito a la titulación colectiva para las comunidades negras (García 1997). Sin embargo, la

irrupción de formas de terror que no tenían antecedentes en esa parte del país, así como de las crónicas que se elaboran alrededor de ellas, (1) hacen que la gente considere la posibilidad de buscar en la ciudad la seguridad que las selvas y los ríos comienzan a negarle; (2) disuaden a los afrodescendientes de seguir haciendo las diligencias a las cuales la ley 70 de 1993 les da derecho, para legitimar los espacios comunitarios humanizados y legados por sus antepasados, y (3) incorporan de manera irreversible al Chocó biogeográfico al mapa de las regiones cuyos pobladores padecen los conflictos armados.

Persuadidos de la integridad de la mente afrobaudoseña, quienes hicimos parte del proyecto que he enfocado, imaginamos que culminaríamos el trabajo con una "etnografía de paz". En ella mostraríamos la lección que la gente del Baudó tenía para quienes han reemplazado las palabras por las balas, en aras de resolver conflictos territoriales con personas de otra etnia: al margen de los aparatos estatales, partidistas y sindicales, es posible desarrollar hábitos de convivencia pacífica. Suponíamos que la nueva constitución colombiana potenciaría la divulgación y adopción de modelos como el que estudiábamos. Hoy constatamos que la modernización económica que el mismo estatuto propicia, así como el neoliberalismo que le sirve de contexto, coadyuvaron a borrar el nombre de "refugio de paz" con el cual habíamos caracterizado al valle del río Baudó. Así, nuestro libro tendrá un objetivo que no vislumbrábamos cuando visitamos la región por

primera vez en mayo de 1992: que nuestra etnografía sirva de constancia histórica de un mundo que no será posible Ψ

Bibliografía

- Arocha, Jaime et al. 1997. *Comunicado para el Presidente de la República en Referencia a los Desplazados del Bajo Atrato*. Santafé de Bogotá, fotocopia
- Arocha, Jaime. 1997. *La Inclusión de los Afrocolombianos: ¿Meta Inalcanzable?* En *Los Afrocolombianos*. Ed. Maya, Adriana. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, en prensa.
1996. *Los baudoseños: convivencia y polifonía ecológica, Informe final*. Santafé de Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, fotocopia.
1994. Gregory Bateson, *unificador de mente y naturaleza*. *Nómadas*, vol. 1, # 1. Santafé de Bogotá: Departamento de Investigaciones, Universidad Central.
- 1993b. *Cultura afrocolombiana, entorno y derechos territoriales*. En *La política social en los 90*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, págs.: 88-105.
- 1993a. *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, págs.: 159-172.
1991. *Observatorio de Convivencia Étnica en Colombia*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, fotocopia.
1990. *Desarrollo, pero con los grupos negros*. *Cien días vistos por Cinep*, vol. 3 N° 11, septiembre, págs.: 24, 25.
1989. *Hacia una nación para los excluidos*. *Magazín dominical*, N° 329, págs.: 14-21. Santafé de Bogotá: El Espectador.
- Ba, Hampeté A. 1985. La tradición viviente. *Historia General de Africa*, capítulo 8., págs. 185-221. París: UNESCO.
- Bateson, Gregory. 1992. *Sacred Unity, Further Steps to an Ecology of Mind*. Obra póstuma a cargo de Rodney Donald-

8. Para los chochoanos, éste es el inicio del final. Las acciones que desde tiempo atrás venían realizando las Farc en el área de Riosucio eran percibidas como problema de Urabá y las del ELN en el San Juan no hacían parte de una imagen de crisis. Quizás esta particularidad se deba a que en el Baudó, por primera vez, la población civil resultó severamente afectada (Mosquera 1997).

- son. Nueva York: Harper and Collins.
1991. (original 1972). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé-Planeta Editorial.
1990. *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bateson, Gregory y Bateson, Mary Catherine. 1988. *Angel's Fear*. Nueva York: A Batham, New Age Book.
- EFE. 970218. *El Bid Avanza por la Carretera del Darién*. *El Espectador*: 2B.
- Fonade. 970216. *Concurso Público Internacional de Méritos N° 001-97*. *El Espectador*: 2B.
- Friedemann, Nina S. de y Arocha, Jaime. 1995. *Colombia*. In *No Longer Invisible: Afro-Latinamericans Today*. Ed. Miles Litvinoff. Londres: Minority Rights Group.
1986. *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta colombiana editorial.
- García, César. 1997. *Respuesta al pronunciamiento hecho por diferentes personas sobre los desplazados del Bajo Atrato Chocoano*. Santafé de Bogotá: Consejero Presidencial para los Desplazados.
- González, Guillermo. 1990 *El Pacífico en venta, sin consultar a sus habitantes*. *Magazín Dominical*, N° 378, julio 22. Bogotá: El Espectador.
- Maya, Adriana. 1992. *Informe sobre la Segunda Expedición Etnográfica al Alto Baudó*. Santafé de Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, fotocopia.
1993. *Afrocolombianos: se lleva la misma sangre*. *Colombia país de regiones*, # 30. Medellín: El Colombiano-Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep).
1994. *Propuesta de estudio para una formación afroamericanística*. *América Negra* # 7, págs.: 139-158. Santafé de Bogotá: Expedición Humana, Pontificia Universidad Javeriana.
- 1996a. *Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII*. *Historia Crítica*, N° , págs.: 29-41. Santafé de Bogotá: Departamento de Historia, Universidad de los Andes.
- 1996b. *Informe final de Área Etnohistórica*. Proyecto de Investigación *Los Baudoseños: Convivencia y Polifonía Ecológica*. Santafé de Bogotá: Departamento de Historia, Universidad de los Andes, Fotocopia.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. 1996. *Estrategia de Colombia en el Pacífico*. Santafé de Bogotá: Ministerio de Relaciones Exteriores, PNUD, Colpecc.
- Mosquera, Sergio. 970122. *Comunicación Personal sobre el Orden Público en el Departamento del Chocó*. Quibdó.
- Moreno, Javier. 1994. *Ancianos, cerdos y selvas: autoridad y entorno en una comunidad afrocolombiana*. Santafé de Bogotá: Trabajo para optar por el título de antropólogo, Área Curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Padilla, Nelson y Varela, Andrea. 1997. "Nuestra Ruanda". *Cambio* 16, N° 204, mayo 12-19, pp: 16-19.
- Presidencia. 1996. *El Pacífico: Un Reto del Presente*. Santafé de Bogotá: Presidencia de la República de Colombia.
- Redacción EE. 970209. *En el Darién: ¿Canal Seco o Parque Natural? con el canal se quiere tapar el impacto del canal*. Ernesto Guhl, viceministro del Medio Ambiente, cuestiona el proyecto. *El Espectador*: 10A.
- Reyes Posada, Alejandro. 970216. *El Problema de la Tierra y el Dominio del Territorio*. *El Espectador*: 4A.
- Serrano, José Fernando. 1994. *Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del alto Baudó, Chocó*. Santafé de Bogotá: Trabajo para optar por el título de antropólogo, Área Curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
1996. *Los baudoseños: convivencia y polifonía ecológica, Informe final*. Santafé de Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, fotocopia.
- Thomson, Robert Farris. 1993. *Face of the Gods: art and altars of Africa and the African Americas*. New York: The Museum of African Art.
- Villa, William. 970220, 970303. *Comunicaciones Personales sobre Titulación Colectiva e Identidad de las Comunidades Negras*. Santafé de Bogotá.