

Colección

Antropología en la Modernidad

Instituto Colombiano de Antropología e Historia



**Tradiciones elaboradas y
modernizaciones vividas por pueblos
afrochocoanos en la vía al mar**

Carlos Andrés Meza

**Tradiciones elaboradas
y modernizaciones vividas por pueblos
afrochocoanos en la vía al mar**



Colección
Antropología en la Modernidad

Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar

Carlos Andrés Meza

Meza Ramírez, Carlos Andrés

Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar / Carlos Andrés Meza Ramírez – Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010.

348 p.– fotos, mapas. – (Antropología de la modernidad)

ISBN: 978-958-8181-67-7

1. Afrocolombianos – Condiciones sociales.–2. Cambio cultural – Chocó (Colombia).–3. Cultura – Chocó (Colombia).–4. Infraestructura vial – Chocó (Colombia).–5. Etnología – Chocó (Colombia)

CDD 305.8009861

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Colección Antropología en la modernidad

Diego Herrera

Director General

Margarita Chaves

Coordinadora Grupo de Antropología Social

Adriana Paola Forero

Jefe de Publicaciones

Magdalena Arango

Edición

Jesús Córdoba, Gonzalo Díaz, Sertxi García, Juan Gaviria, Liliana Gracia, Sofía González, Andrés Meza, Sarah Nieto y Diego Rodríguez. Las fotografías de Edgar Domínguez fueron cedidas para esta publicación por el Concurso de fotografía Colombia imágenes y realidades, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, y las de Luis Orozco, por el Consejo comunitario general del municipio de Nuquí Los Riscales.

Fotografías

Manuel Pérez

Mapas

Samir Patiño, Daniel Navas

Diseño y armada electrónica

Ricardo Aguiar

Cubierta

Mujer navegando hacia el manglar, Cazador de Nuquí y Piangueras de camino al manglar, de Luis Orozco, 2006, y Aserri de San Luis, bajo Baudó, de Andrés Meza, 2007.

Fotografías de cubierta y solapas

Investigación

Carlos Andrés Meza

Coordinador

Universidad Tecnológica del Chocó (UTCH): Alfaro Antonio Asprilla, Jesús Orlando Córdoba, Gonzalo Díaz, Leovigildo García, Hedrix Gutiérrez, Yudis Yarley Maturana, Emirna Mosquera, Sergio Mosquera, Francisca Lucía Palacios y Glimer Quesada

Consejo comunitario general del río Baudó y sus afluentes (Acaba): Rudecindo Castro, Ana Regeria Mosquera y Esildo Pacheco

Consejo comunitario mayor de Paimadó:
Benedesmo Palacios

Consejo comunitario general del municipio de Nuquí Los Riscales: Cándida García, Gisela Viviana González, Feliza Martínez, Zulia Mena, Aída Nelly Montaña y Jasmith Murillo

Colectivo territorial Afrochocó: Valerio Andrade, Juan Gaviria, Patricia Vargas y Carlos Vieira

Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH): Liliana Gracia, Carlos Andrés Meza, Sarah Nieto y Adriana Quiñones

Equipo de investigación

Ricardo Aguiar, Irene Galindo, Sofía González, Juliana Iglesias, Carlos Andrés Meza y Sarah Nieto

Archivo audiovisual

Renán Caicedo, Jesús Córdoba, Gonzalo Díaz, Sertxi García, Juan Gaviria, Liliana Gracia, Sofía González, Andrés Meza, Sarah Nieto, Glimer Quesada y Diego Rodríguez

Archivo fotográfico

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Calle 12 N° 2-41 Bogotá D.C.

Tel.: (57-1) 5619600 Fax: ext. 144

www.icanh.gov.co

Primera edición, enero de 2010



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional".

Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

CONTENIDO

Agradecimientos	11
Presentación	13
La investigación y sus componentes	18
Capítulo 1	
ENFOQUE CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO	23
Orientaciones conceptuales	26
Desarrollo, integración regional y aislamiento	29
Modernización	34
Cultura	37
Tradición	51
Definición de los propósitos y la metodología	56
Capítulo 2	
CONTEXTO GEOGRÁFICO, HISTÓRICO Y CULTURAL DE LA CARRETERA ÁNIMAS-NUQUÍ	65
Geografía	67
Cuenca del río Baudó	68
Golfo de Tribugá	71
Cuenca de los ríos San Pablo y Quito	73
Historia de un territorio	75
Istmo de San Pablo	78
Libertad y poblamiento	79
Economía, rutas antiguas y formación de comunidades	86
Historia del desarrollo vial y portuario	100
Proyecto panamericano	102
Carretera Ánimas-Nuquí	105

Geopolíticas de la modernización vial y portuaria	110
Disputas por el puerto	110
Controversia por la carretera	115
Consejos comunitarios y el Colectivo territorial Afrochocó	117

Capítulo 3

UN ENTORNO CAMBIANTE	127
Cartografía del cambio	132
Transformaciones del hábitat ribereño y costero	136
Viviendas y calles	142
Inundaciones	147
Reveses de la urbanización	150
Tendencias	155
Visita al barrio El Futuro	158

Capítulo 4

DETERIORO, ESCASEZ Y DEPENDENCIA ECONÓMICA	161
Modernización agraria y desembotellamiento económico	164
Maderas y coca	167
Trueque, redistribución y diversificación agraria en riesgo	172
Cría de cerdos	172
Problemas entre colindantes	174
Intercambios y chimpas	176
Rutas de la dependencia y crisis agraria	179
Expansión industrial y persistencia artesanal	186
Minería	186
Pesca y recolección	195
Repensando la incertidumbre	205

Capítulo 5

MENTE Y NATURALEZA ENTRE LOS LIBRES DEL CHOCÓ	207
Conformación familiar y organización comunitaria	213
Solidaridad y formas asociativas de trabajo	216
Juegos, cantos e historias en las noches de luna	219
Sistemas de justicia	220

Sistemas médicos	223
Médicos raiceros, chinangos y botellas curadas	225
Sobandería y secretos	229
Partería	230
Ombligada	233
Funebria	236
Los anuncios de la muerte	237
Velorios, entierros y novenarios	238
Juntas mortuorias	248
Festividad	249
Síndicos, alumbrados y balsadas	252
Comparsas, cumbanchas y chirimías	256
Continuidad y ruptura	260
Capítulo 6	
LAS TRADICIONES DINÁMICAS	261
Estatus, poder y control	264
Parentelas y paseros	272
Cambio económico y violencia simbólica en la fiesta afrochocoana	275
Transformaciones en la muerte y el morir	278
Funerarias y velorios ecuménicos	279
Enfermedades de hoy y transformaciones de la medicina ancestral	282
Proyectos educativos y productivos	289
Permanencia de las azoteas entre los afrochocoanos	290
Hacia una educación contextualizada	294
Repensando el etnodesarrollo	298
Museo de cultura material en Puerto Nuevo: reflexión sobre la nostalgia	300
Epílogo	307
Referencias bibliográficas	315
Anexos	339
ANEXO I. ARCHIVO AUDIOVISUAL	341
ANEXO II. INFORMACIÓN DE LOS TALLERES	343
ANEXO III. GLOSARIO	346

MAPAS Y TABLAS

Mapas

Mapa general de las áreas de estudio	70
Rutas y corredores de movilidad entre la costa Pacífica, la cuenca del Baudó y el interior del Chocó	85
Consejos comunitarios en el área de investigación	119
Modernización vial y portuaria en el área de investigación	133
Dinámicas económicas en las zonas de la investigación	187

Tablas

Orígenes africanos de esclavizados en la mina de Cértogui	80
Problemas relacionados con el hábitat en diferentes localidades del área de estudio, en 2009	153
Frecuencia de los apellidos en las comunidades del río San Pablo	214
Características de las ombligadas en la cuenca del río Baudó y el golfo de Tribugá	235
Relación de procesos de colonización en el Chocó entre 1875 y 2006	265
Ocurrencia de enfermedades en Panguí, Tribugá y Nuquí	285
Especies maderables en la cuenca del Baudó. 2007-2009	343
Pesca artesanal en seis comunidades del alto Baudó. 2009	344
Técnicas de cacería y fauna silvestre en la cuenca del Baudó. 2007	345

Agradecimientos

Este trabajo no habría sido posible sin la financiación del Fondo del Embajador de los Estados Unidos para la Preservación Cultural y del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh), como tampoco sin el apoyo y la acogida muy generosos de los consejos comunitarios de comunidades negras en el Chocó, en particular del Consejo comunitario general del río Baudó y sus afluentes (Acaba), del Consejo comunitario Los Riscuales, del golfo de Tribugá, y de los consejos mayores de Paimadó y Villaconto. Agradezco a los líderes y las lideresas afrochocoanos Rudecindo Castro, Zulia Mena, Valerio Andrade, Benedesmo Palacios, Aida Nelly Murillo, Rogeria Mosquera y Cándida García, con quienes pude explorar las experiencias y los horizontes de la cultura afrochocoana, así como los intrínquilos de un proyecto que ha sido objeto de arduas y espinosas negociaciones entre el Estado y las comunidades. Mis agradecimientos también al maestro Jaime Arocha, director del Grupo de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, quien aportó su experiencia y rigor académicos al planteamiento del problema y en las indagaciones etnográficas que presenta este trabajo. A las estudiantes de antropología Sarah Nieto, de la Universidad Externado de Colombia, y Liliana Gracia y Adriana Quiñones, de la Universidad Nacional de Colombia, asistentes de la investigación en distintos momentos. A Bertha Conto, Leovigildo García y Gonzalo Díaz, de la Universidad Tecnológica del Chocó, por su apoyo al desarrollo de esta investigación. Al historiador Sergio Mosquera, también de esa universidad, por sus valiosos aportes en aspectos de la historia cultural afrochocoana. Para él y la antropóloga Patricia Tovar, gestores iniciales de esta propuesta, va mi reconocimiento. Agradezco también a muchas otras personas que durante estos dos años viajaron conmigo al Chocó y aportaron sus ideas y fotografías a este trabajo.

PRESENTACIÓN



En Puerto Valencia padre e hijo se preparan para salir a trabajar en el monte.
Foto: Sertxi García, 2008.

PRESENTACIÓN

En 1920, el escritor y político chocoano Reinaldo Valencia (citado en González, 2007:121) escribía:

[...] el surgimiento se impone como se imponen los ferrocarriles. ¿Por qué cambiamos los carros de bueyes por las locomotoras, las champas por los barcos a vapor, el petróleo y el sebo por la luz eléctrica? Nos estamos quedando atrás y es necesario despertar [...]

El tiempo y el lugar en que se enmarca esta reflexión es el de la modernización de Quibdó a principios del siglo pasado; época que se caracteriza por el surgimiento de la intendencia del Chocó, luego de que Colombia perdiera a Panamá. Casi un siglo después, en el departamento del Chocó, las locomotoras, los ferrocarriles, las carreteras y los puertos hoy parecen más bien una quimera sembrada hacia el final de la colonia y durante el siglo XIX. A lo largo del siglo pasado, los proyectos de la carretera Panamericana, desde Alaska hasta la Patagonia, así como los portuarios y de canales interoceánicos convergieron en la geografía chocoana, definiendo en buena medida su configuración política y alterando económica y socialmente a la región.

En el presente siglo, la idea de hacer del Chocó una suerte de civilización panamericana e interoceánica conectada a través de carreteras y puertos sigue sin concretarse, aunque no puede decirse que esos proyectos sean simples especulaciones. Las expectativas que han generado y, en algunos casos, los impactos asociados a su materialización discontinua e inconclusa han acarreado cambios ecológicos, demográficos, económicos y sociales profundos. La llamada carretera al mar por el departamento del Chocó, que supone la

interconexión entre Pereira y la costa de Tribugá, es una obra vial asociada al proyecto panamericano. En las últimas décadas, su relevancia tiene que ver con la viabilidad de una infraestructura portuaria de gran magnitud, ubicada en la costa Pacífica norte. Esta carretera lleva construyéndose desde hace más de cuarenta años, con sucesivas interrupciones, especialmente hacia la década de 1990, cuando los pueblos indígenas del Chocó, ante los impactos de este proyecto en sus comunidades, se opusieron a él. Antes que ser un proyecto instalado en un futuro promisorio e inminente, la carretera al mar, y lo que ella representa en términos de la integración regional y continental, parece ser más bien una experiencia preservada en la memoria de las gentes, que recuerdan los cambios introducidos por las modernizaciones que han vivido.

Esta investigación, acerca de la permanencia y el cambio cultural en los pueblos afrochocoanos, se ha hecho a partir de la forma como se localiza históricamente el desarrollo y, en concreto, identifica los fenómenos de impacto económico, social y cultural a lo largo del tiempo. A partir de allí, se estudian las reflexiones y reacciones de las comunidades respecto a las modernizaciones vividas. La perspectiva histórico-cultural es el referente que permite identificar e hilvanar las permanencias en las formas y manifestaciones de la cultura afrochocoana, así como el valor que les confieren las comunidades depositarias, en el marco de experiencias y expectativas de cambio. Pretendo contribuir con este trabajo a ampliar la experiencia pasada y presente de los pueblos afrochocoanos, con el objeto de plantear horizontes que tienen que ver con su bienestar y supervivencia futuros. Esto ha de llevar a indagar acerca de la posibilidad de un conocimiento situado y dinámico, consciente de los procesos históricos de configuración regional y capaz de traducirse en alternativa de vida real y deseada por la gente en los escenarios de cambio.

Este trabajo es el resultado de dos años de una investigación financiada por el Fondo del Embajador de Estados Unidos para la Preservación Cultural¹ y por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh). Contó con la participación de otras entidades, como la Universidad Tecnológica del Chocó (UTCH), los consejos comunitarios de los ríos San Pablo y Quito, de la cuenca del río Baudó y del golfo de Tribugá y el Colectivo territorial Afrochocó, que

¹ Fondo establecido por el Congreso de los Estados Unidos en 2001 y ejecutado por la Oficina de Asuntos Educativos y Culturales del Departamento de Estado, para el apoyo de proyectos de preservación de la herencia cultural en países en desarrollo.

agrupa a estas organizaciones. Personas afiliadas a estas entidades participaron como coinvestigadores y asistentes durante los diferentes momentos del trabajo, como se describe en la metodología. El material que aparece aquí se produjo a partir de grabaciones, observaciones, informes y transcripciones aportadas por los y las participantes.

La investigación y la documentación de las manifestaciones y expresiones culturales de las comunidades negras del alto Baudó requirieron la firma, en septiembre de 2006, de un convenio entre el Ministerio de Cultura, a través del Icanh, y la Embajada de Estados Unidos en Colombia. El proyecto, en un comienzo denominado “Aseguramiento cultural de los pueblos afrochocoanos del alto Baudó”, implicaba una estrategia de trabajo etnográfico que culminaba con la sistematización de la información en una herramienta tecnológica que permitiera, de manera ágil y eficiente, la conservación, el uso y la divulgación de sus manifestaciones culturales, de modo que fueran valoradas, apropiadas y transmitidas a las generaciones futuras. El lugar donde habría de reposar este patrimonio etnográfico sería el Centro de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas, que, a su vez, fue una iniciativa que distintas entidades nacionales e internacionales venían gestionando de tiempo atrás. Fue en el marco de su inauguración en Quibdó, en 2007, cuando se propuso la convergencia de esta investigación sobre las culturas afrobaudoseñas con una de las metas del Centro: la de profundizar en la investigación y el estudio de las culturas afrocolombianas. La enorme importancia de este tipo de esfuerzos y de la existencia de un centro que acopiara sus resultados respondía a la invisibilidad, el menosprecio y la marginalización histórica de saberes, conocimientos y expresiones de los afrodescendientes en Colombia. Desde su creación, el Centro ha propendido por el fortalecimiento y la revitalización de estos saberes, con el fin de proyectarlos hacia espacios académicos, políticos y etnoeducativos amplios, en cumplimiento de lo ordenado por la Ley 70 de 1993².

La preocupación particular por las manifestaciones de la cultura afrobaudoseña surgió en el marco de la continuación de la construcción de la

² Se refiere al Artículo 1º, en el que se reconoce como propósito de esta Ley, “establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana”.

carretera al mar. Por ese entonces, las comunidades y sus organizaciones étnico-territoriales implicadas en el proyecto habían conformado un bloque de negociación con el Estado colombiano, al que denominaron Colectivo territorial Afrochocó. Amparado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el colectivo insistía en que la carretera era un proyecto de desarrollo que requería una consulta previa. En este contexto, si la iniciativa de la investigación estaba orientada hacia una propuesta de aseguramiento cultural, lo más pertinente parecía ser comenzar por identificar en detalle y con rigor los impactos económicos, sociales y culturales que tendría la vía. Pese a que existía un estudio de impacto ambiental elaborado por la UTCH en 2005, este evidenciaba vacíos en la caracterización sociocultural de las comunidades en la vía al mar, que no permitían identificar y comprender del todo los impactos y los efectos negativos que podría tener el proyecto vial. La prolongación de los estudios geológicos, forestales, socioculturales, no sólo fue consecuencia del desacuerdo del colectivo de comunidades de la vía al mar con el desarrollo del proyecto, sino también de las exigencias del Ministerio del Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (MAVDT) para otorgarle licencia ambiental a la construcción de la carretera.

La investigación y sus componentes

Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar es un trabajo que se acerca bastante a la situación territorial de los pueblos negros que se encuentran en el área de influencia de la carretera al mar Ánimas-Nuquí. El primer capítulo presenta el enfoque conceptual y la metodología empleados en este trabajo, incluyendo el estudio de la cultura en el marco de la economía política y la historia.

En el segundo capítulo se trata el contexto histórico, geográfico y cultural de los territorios afrochocoanos que comprende el tramo de conexión terrestre Ánimas-Nuquí. Se ofrece una descripción de las particularidades del paisaje, la historia y los procesos políticos y organizativos de las comunidades en la zona de los ríos San Pablo y Quito, en la cuenca del río Baudó y en la costa Pacífica. Así mismo, se hace en él un recuento histórico del desarrollo y la configuración regionales, evidenciando la yuxtaposición entre los departamentos de la región Andina por la expansión portuaria y la controversia por el desarrollo del Chocó.

En el tercer capítulo se plantea una cartografía del cambio económico, social y cultural asociado a la modernización vial y portuaria. En ella se identifican la urbanización, la colonización interiorana, las diversas formas de migración de la población nativa y las transformaciones económicas como fenómenos recurrentes en la experiencia de la modernización. A partir de evidencias empíricas, este capítulo analiza un conjunto de problemas relacionados con el hábitat en varias de las localidades donde se realizó el trabajo.

El capítulo cuarto se enfoca en la situación de escasez, deterioro ecológico y dependencia alimentaria que viven las comunidades, así como en los retos adaptativos que esto conlleva para la gente afrochocoana. En él se hace alusión a los principales cambios que se han presentado en estrategias económicas como la agricultura, la pesca, la minería y la extracción de madera.

El capítulo quinto aborda el tema del *muntu*, un sistema antiguo y refinado de pensamiento e integración de la gente y la naturaleza, que, además de ser uno de los más importantes legados de África, pervive mimetizado en la conformación familiar, los sistemas médicos, la funebria y las manifestaciones festivas de los afrochocoanos. Este concepto inspiró al Colectivo territorial Afrochocó a adelantar un estudio que intentara corregir los vacíos enormes que presentaban estudios anteriores acerca de los impactos socioculturales que el proyecto de la carretera podía generarles a las comunidades.

El último capítulo es una reflexión acerca de aquellas tradiciones que la experiencia de la modernización ha contribuido a elaborar, forjando con ello la reflexión crítica de la gente misma con respecto al cambio y la permanencia cultural.

CARLOS ANDRÉS MEZA

Antropólogo investigador

Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)

CAPÍTULO 1



Taller de cartografía social en Virudó, bajo Baudó, costa Pacífica.
Gonzalo Díaz, 2007.

CAPÍTULO 1

ENFOQUE CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO

El estudio de la forma como los pueblos experimentan el cambio demográfico, económico y espacial en su entorno requiere comprender la historia económica y los procesos estructurales de modernización y desarrollo de la región a la que pertenecen. Esta investigación explora el cambio gradual que se ha presentado en los pueblos afrochocoanos de la vía al mar, en el tramo que va desde Las Ánimas a Nuquí. La carretera es una obra de infraestructura con un trasfondo histórico para el Pacífico colombiano y en especial para el departamento del Chocó, por la expectativa durante los últimos dos siglos acerca de la integración geográfica de la región al contexto nacional y continental.

El desarrollo inconcluso de esta obra es un episodio relevante dentro de la apertura y el funcionamiento de las carreteables en los diferentes momentos de la historia del transporte en el Chocó, porque aporta elementos importantes para comprender sus efectos e impactos en el tiempo. Por una parte, se analizan acá los debates y reflexiones sobre las concepciones y concreciones de este desarrollo y por otra, el cambio demográfico, urbano y socioeconómico para las poblaciones y las comunidades que hoy se encuentran en su área de influencia. Se estudian esos cambios a partir de las experiencias narradas por personas, familias y colectivos sobre momentos significativos en la transformación de sus modos de vida. Por otra parte, se hace la distinción de un conjunto de fenómenos asociados con las transformaciones espaciales y socioeconómicas de las localidades estudiadas. Estos son la colonización,

la migración, la urbanización, el incremento de las economías extractivas, la apertura de las localidades hacia nuevos mercados y el cambio en las dinámicas de producción agraria.

En este estudio se propone que estos fenómenos están enmarcados en la integración de los sistemas fluvioribereños y costeros con los proyectos viales y portuarios. En el Pacífico¹ esa integración se caracteriza por la preexistencia de prácticas de movilidad fluvial pendular, o de ida y vuelta, entre veredas, corregimientos y centros urbanos dentro de una misma cuenca hidrográfica o que son polo de atracción o sujeción para un territorio (Whitten, 1992; Mosquera, 2001). La movilidad pendular ha sido una estrategia adaptativa de las poblaciones negras al medio del Pacífico, dentro de una dinámica económica de extracción y comercialización de productos del bosque así como de productos agrícolas, cuya venta en las ciudades ha permitido a la población negra de la zona rural acceder al dinero con que ha obtenido productos manufacturados. La habilidad de la gente para mantenerse y estar a la expectativa de los momentos de auge económico, en el caso de los productos exportables, está relacionada con el crecimiento de otras naciones (Whitten y Friedemann S. de, 1974: 90).

La intersección de las cuencas hidrográficas con las carreteras que las atraviesan estimula procesos de asentamiento en la confluencia o, bien, aceleran la urbanización y las dinámicas económicas de la localidad, que tras su llegada experimenta una apertura a nuevas redes de mercado. En los escenarios de intersección fluvial-vial sobresale la expansión de las economías extractivas, ya sea por medio de la ampliación de redes de mercado, del acceso a transporte, de la introducción de tecnologías de explotación o de inversionistas, colonos e intermediarios blanco-mestizos que propugnan por el control de estas economías. Del mismo modo, el cambio demográfico que se produce al lado de esas transformaciones espaciales y económicas se presenta en diferentes escalas, debido a que la urbanización de los puntos de encuentro y de conexión vial-fluvial conlleva la concentración de las poblaciones ribereñas y costeras que antes habitaban dispersas. Así mismo estimula el proceso colonizador proveniente de los departamentos de la región Andina. Urbanización y

¹ Cuando se habla del Pacífico colombiano se alude al área geográfica y cultural homogénea propuesta por West (2000), que va desde el Darién, en Panamá, hasta la provincia de Esmeraldas, en el Pacífico sur.

colonización convergen en la inserción desigual de las localidades en los mercados regionales y en la transformación de los modos de producción agrarios domésticos y de autosubsistencia hacia una creciente monetarización, dependencia y consumo marginal, luego de bonanzas fugaces que son producto del flujo de dinero generado en buena parte por las economías extractivas y de uso ilícito. A todo esto hay que agregar el mal funcionamiento y el deterioro de las vías carreteables en el Chocó.



Llegada a Santa Rita, alto Baudó.
Foto: Sofía González, 2009.

En el tramo construido de la carretera Ánimas-Nuquí la modernización vial contrasta con las expectativas que mantienen los habitantes de otras comunidades a las que no les ha llegado aún la vía. Estas tienen que ver con un conjunto de ideas acerca de la mejora en las condiciones de movilidad, la integración a los mercados regionales y la circulación del dinero, que aún siguen siendo una quimera entre las comunidades del río Baudó y de Nuquí. Para comprender mejor esta idea es preciso aclarar que el proyecto de la carretera al mar atraviesa tres zonas diferenciadas del Chocó: la primera corresponde a la cuenca de los ríos San Pablo y Quito; la segunda es la cuenca del río

Baudó, separada de la primera por la serranía que lleva el mismo nombre, y la tercera es el golfo de Tribugá, o costa norte chocoana, donde terminaría la carretera, en el municipio de Nuquí. De las tres zonas, existe sólo un tramo construido en el área de los ríos San Pablo y Quito, de manera discontinua y precaria, entre las décadas de 1960 y 1990. Sin una adecuada identificación de los impactos ambientales y sin un plan de mitigación, reparación y compensación de los impactos adversos, la carretera introdujo cambios que el tiempo se ha encargado de acentuar y que han fortalecido una posición crítica de las organizaciones locales alrededor de la continuación del proyecto. De ahí que se pueda afirmar que existen escenarios pasados, presentes y proyectados del trayecto vial por construir.

Las trayectorias y permanencias culturales de las comunidades de estos tres lugares llevan a hacer una revisión crítica de la historia económica, social y cultural del Pacífico chocoano a partir de los rasgos sociales y espaciales que han caracterizado y distinguido la apropiación territorial local y la modernización vial en el Chocó. Los ritmos del cambio cultural analizados en este trabajo se relacionan con lo que aquí se ha llamado la materialización discontinua e inconclusa de la carretera al mar Ánimas-Nuquí, en relación con sus proyecciones, su aplazamiento y su deterioro. La aproximación que se hará al conocimiento local explora sus entrecruces con este tipo de modernización, lo que es relevante a la hora de comprender la globalización en términos espacio-temporales, es decir, en la forma como las experiencias de modernización se localizan en escenarios concretos (Featherstone, 1995). En este sentido el estudio de la sociedad afrochocoana contemporánea, en términos de cambio cultural, se enmarca en el contexto de la transición que supone la materialización de los proyectos viales para las comunidades rurales ribereñas del Pacífico y del Chocó. Para alcanzar este objetivo es necesario clarificar ciertos conceptos y métodos que permitirán delimitar el alcance de la investigación.

Orientaciones conceptuales

Pensar en las comunidades afrochocoanas contemporáneas en términos del cambio cultural en el contexto de la modernización vial requiere el estudio de la cultura desde puntos claves de la economía política y la historia

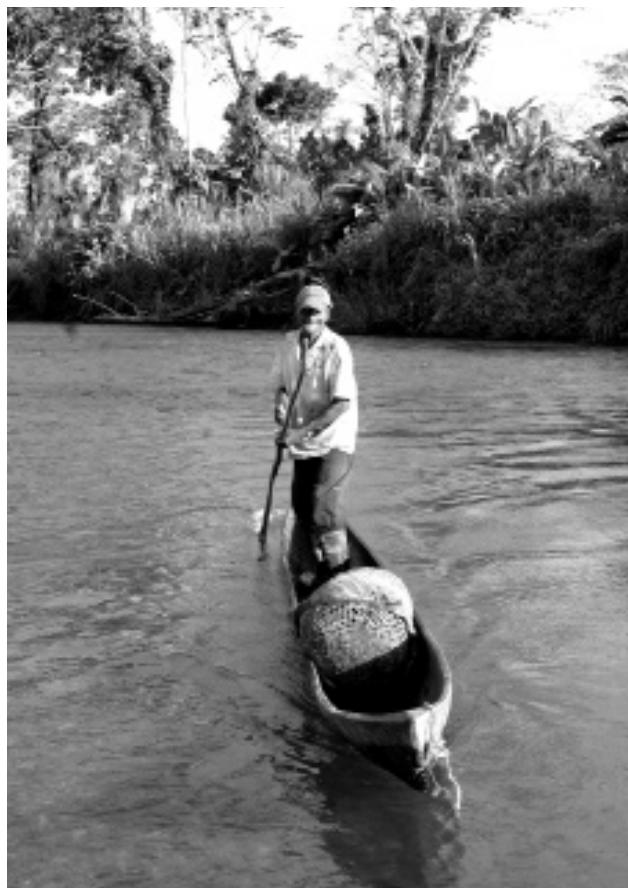
(Martínez, 1999; Wolf, 2001). Los hechos histórico-culturales de la vida de estos pueblos no pueden conocerse por separado de las fuerzas económicas, políticas e ideológicas que han incidido en las ideas sobre la etnicidad, la región y el desarrollo.

En este caso se comenzará haciendo una aproximación crítica a los discursos y a las prácticas del desarrollo vial y portuario y de la integración regional en el litoral Pacífico, para luego reflexionar sobre el concepto de salvaguardia cultural, a propósito de los cambios en el hábitat, las economías domésticas y locales y la estructura familiar y organizativa. La propuesta de este estudio consiste en abordar la transformación y la permanencia de las culturas rurales ribereñas afrochocoanas desde sus experiencias y expectativas de modernización vial, a partir de una serie de fenómenos que ha acarreado transformaciones ecológicas, sociales y culturales en las localidades y en los entornos habitados por estas comunidades.

Desarrollo, integración regional y aislamiento

El desarrollo vial y portuario que concibe el Estado colombiano en la región del Pacífico consiste en una serie de conectividades viales, fluviales y oceánicas propuestas por el Plan Regional Integral para el Pacífico (PRI-Pacífico), que formulara el Ministerio de Transporte (2007) durante el primer gobierno de Álvaro Uribe Vélez [2002-2006]. En rigor este plan recoge viejas proyecciones relativas a la conversión al Chocó y a la región Pacífica en una especie de bisagra que conecte a la región Andina con el resto del continente y del mundo, a partir de la adecuación de carreteras, acuapistas, *ferries* y sistemas de servicios portuarios. El PRI-Pacífico reedita los planteamientos de sectores empresariales y políticos que conforman las élites afincadas en el interior del país y han visto a la región litoral como un “espacio a desarrollar” (Tapia, 1999: 11). Desde hace tres décadas la política internacional colombiana ha propugnado, sin éxito alguno, por una apertura económica hacia la cuenca del Pacífico. El avance más significativo tuvo lugar durante el gobierno de Belisario Betancur [1982-1986]. Fue entonces cuando el país logró estrechar vínculos relevantes con los países asiáticos, mediante el ingreso de Colombia al movimiento de Países no alineados y la construcción de la base naval del Pacífico en bahía Málaga, Valle del Cauca (García, 1990). Desde ese momento la apertura hacia la cuenca del Pacífico con el fin de aprovechar las oportunidades

crecientes de los mercados asiáticos e internacionales ha estado en la agenda de ministros y cancilleres colombianos. Todos ellos han señalado la necesidad de modernizar al litoral Pacífico para garantizar la apertura económica (Escobar y Pedrosa, 1996).



Agricultor de regreso del cultivo por el río Panguí.
Foto: Luis Orozco/Los Riscuales, 2006.

Las élites andinas del Valle del Cauca, el Viejo Caldas y Antioquia, articuladas a la clase política nacional, han especulado con la posibilidad de emprender todos estos grandes proyectos de inversión para potenciar las ventajas competitivas y, con ello, conducir a Colombia hacia una transición que la ubique al lado de los países del Sudeste Asiático. Todo esto en procura de un futuro promisorio de desarrollo y prosperidad en la región y el país, mediante el establecimiento de una sólida infraestructura física y social representada en

carreteras, puertos, oleoductos, canales interoceánicos monumentales y servicios que, desafiando los obstáculos interpuestos por la geografía, permitan un flujo de riqueza que haga posible esta “gran aventura” (Tapia, 1999: 11). Esta idea se sustenta en las representaciones de la región Pacífica como una gran riqueza por conquistar, aun en contra de las condiciones climáticas y geográficas adversas. También, en el supuesto de que la región Andina del interior del país –montañosa, templada-fría e imaginada como blanca y mestiza– es la plataforma natural y cultural más adecuada para desarrollar una civilización que se multiplique y expanda sobre esas zonas inhóspitas, cuya pobreza e incomunicación se explican por la incapacidad de su gente negra e indígena para ejercer por sí misma soberanía política y económica (Arocha y Moreno, 2007: 588). De este modo se ha alimentado la retórica del desarrollismo en el litoral Pacífico con la idea de que los pueblos negros del Chocó son pobres porque han vivido aislados. En la última década la reapertura del proyecto de la llamada “carretera al mar” ha articulado además las demandas de la sociedad chochoana, que se basan en el aislamiento, la incomunicación y la deficiencia del sistema de vías y transporte para el departamento (El Chocó, 2004). El tema de las carreteras hace parte de las desdichas de los afrochocoanos, con frecuencia reducidas al “abandono estatal” cuando se trata de explicar la pobreza, la cleptocracia y el conflicto armado (Arocha y Moreno, 2007: 605).

Sin embargo la noción de aislamiento, tan presente en la retórica del desarrollo vial y portuario, es criticable tanto desde la dimensión histórica y cultural como desde la economía política². El aislamiento es sinónimo de la incomunicación, el encierro y el cerco que obligan a pensar los pueblos como bolas en una mesa de billar, sin una relación construida a través de sus posibles interconexiones (Wolf, 2001: 15-16). En oposición a esta idea, las actuales sociedades afrochocoanas, las costeras del golfo de Tribugá, las de la serranía del Baudó y de los ríos San Pablo y Quito presentan en su devenir histórico-cultural la impronta de la libertad y el poblamiento libre, a partir del cimarronaje y la manumisión, que para las antiguas provincias del Chocó se remontan a finales del siglo XVII (Maya, 1995). Los procesos de libertad y de poblamiento –lento y prolongado

² Se entiende la economía política como una ciencia que se esfuerza por dejar al descubierto las leyes o las regularidades que rodean a la producción de la riqueza y a las relaciones sociales que se establecen en el marco de modos de producción históricamente particulares (Wolf, 2001: 35).

hasta la segunda mitad del siglo XX- fueron posibles gracias a una enorme capacidad para moverse. A partir de la memoria del poblamiento, la movilidad y las estrategias económicas se puede observar que los pueblos afronuquiseños y costaneros del golfo de Tribugá, afiliados con los de la serranía del Baudó por la expansión de la red parental, han mantenido relaciones periódicas que se basan en vínculos familiares fundados en la historia de la llegada de los primeros baudoseños a Tribugá, entre 1805 y 1830 (Tapia, 1999; Meza, 2008).



Pasero en la serranía del Baudó.

Foto: Édgar Domínguez/Concurso de fotografía Colombia imágenes y realidades, 2003

La noción de integración regional que se propone en este trabajo supone una aproximación a la historia de las relaciones inter-regionales e interétnicas del Chocó con la zona Andina y el litoral Caribe. A partir de ella se analizan los fenómenos de cambio poblacional, las economías extractivas, la urbanización y las transformaciones agrícolas, enmarcándolos dentro de la relación étnico-regional histórica y conflictiva que involucra al Pacífico chocoano y a la región Andina, en especial a los departamentos de Antioquia, Caldas y Risaralda. Ahora bien, la idea de la integración regional no es nueva para la región Pacífica ni en especial para el Chocó: desde el siglo XVIII los administradores coloniales acariciaban la posibilidad de que el rey de España atravesara sus dominios en América, entrando por el mar Caribe a través del río Atrato y saliendo a las costas del Pacífico a través del río San Juan (Mosquera, 2004b). El istmo de San Pablo fue punto de conexión constante entre el océano Pacífico y el Atrato a través de caminos que unían las cabeceras de ríos en

ambas vertientes. De ahí se deriva el oficio de los cargueros, o paseros, que por generaciones se han especializado en llevar mercancías y personas entre las comunidades de Pie de Pató, en el camino hacia el alto Baudó, y Taridó y Antadó, ubicados en las proximidades del istmo de la serranía del Baudó (Jiménez, 2002; 2004). A su vez, la navegación de cabotaje a vela entre los pueblos del golfo de Tribugá es tal vez una de las manifestaciones más significativas entre las innovaciones y las inventivas que hicieron posible otra conexión: la del comercio entre Panamá y Buenaventura con el comercio regional, cuyos auges mayores fueron, por supuesto, aquellos provenientes de las demandas de los mercados internacionales. Mercados que orientaron la introducción de economías extractivas en la selva húmeda ecuatorial (Tapia, 1999).

Desde finales del siglo XIX las repúblicas latinoamericanas ya hablaban del proyecto de una carretera que uniera al continente. Esto llevó a que los países del Hemisferio crearan convenciones y acuerdos para hacer realidad este proyecto de enorme magnitud (Reyes, 2005). De ahí que la ubicación geoestratégica del Chocó respecto al proyecto panamericano influyera en las trayectorias económicas, sociales y culturales de la región a lo largo de toda su historia. El antropólogo William Villa (1998) señala que el Pacífico se ha articulado históricamente al país y al mundo por las rutas del saqueo que el modelo hispano de ordenamiento del territorio regional instauró, mediante la introducción del sistema minero esclavista y las rutas de salida del oro. Desde entonces la historia económica regional ha consistido en la lógica extractiva y de enclave. Las economías de enclave son aquellas actividades de explotación a gran escala vinculadas al mercado macro-regional y transnacional, a partir de intervención extranjera directa o indirecta en zonas periféricas con respecto a sus estados nacionales (LeGrand, 2006: 144-145). En esas zonas se concentran grandes compañías, grupos locales y migrantes internos que cooptan los aparatos de Estado en su expresión local (Whitten, 1981). La dependencia económica es la principal característica de las economías de enclave, en tanto que la vida de la localidad está sujeta a las fluctuaciones del mercado mundial. Así, las bonanzas o auges de determinados productos de la región han venido acompañados de súbitas caídas. El enclave también se inscribe dentro de un modelo de interacciones espaciales, en el que las naciones americanas han sido una especie de “islas conectadas” con la metrópoli europea a través del tráfico costero, en especial el transatlántico (Wolf y Hansen, 1972; citado en Ghani, 1995: 44).

De acuerdo con Catherine LeGrand, la tradición académica con respecto a las formaciones económicas de enclave va desde textos que enaltecen la acción modernizadora y civilizadora de compañías extranjeras y nacionales, abriendo “selvas vírgenes” y propendiendo por programas asistenciales para la población local, hasta aquellos que denuncian la espiral de dependencia económica, devastación ecológica y marginalidad social introducida por los modelos extractivos (LeGrand, 2006: 145). Es precisamente la teoría de la dependencia en Latinoamérica la que explica el subdesarrollo continuado de la región, en términos de una lógica estructural inherente al desarrollo del capitalismo global, que crea y explota satélites periféricos (Oslender, 2008: 36). En tal sentido la historia extractiva del Chocó y de su configuración regional en el plano nacional y global muestra un proceso social material de acumulación, dependencia y desigualdad característico de estas formaciones de enclave. Las dinámicas de continuidad y cambio cultural descansan en la relación entre explotación capitalista regional y nacional foránea y no negra (Whitten y Friedemann S. de, 1974; Martínez, 1999).

Estudios acerca de la génesis y la transformación de las economías extractivas en la región demuestran que los saberes, las técnicas y las concepciones asociados al manejo del bosque entre los grupos negros del Pacífico han estado articulados marginalmente al funcionamiento de las industrias de enclave. De este modo comunidades que se han representado como aisladas, en realidad han estado integradas de manera traumática a formaciones económicas basadas en la extracción de recursos de la naturaleza. Esto ocurre principalmente en el caso de las economías madereras y de recolección de moluscos, en el contexto de la pesca industrial (Rivera, 1996; Leal y Restrepo, 2003).

Modernización

La formación del conocimiento y la elaboración de respuestas a situaciones cambiantes en las comunidades requieren pensar en la manera como se transforman las tradiciones, ya sea porque se deterioran, se refuncionalizan o se reciclan durante el proceso de vivir la modernización, lo que a su vez implica formas diversas de resistencia y aceptación de esta. La comprensión del desarrollo vial y portuario y de la integración regional es inseparable de la forma como ese se localiza y materializa en los territorios afrochocoanos rurales.

Los sociólogos describen la modernización como un proceso contemporáneo de cambio social, cuya trayectoria identifica como núcleo originario a la Europa de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, cuando ocurren hechos históricos relevantes como son las revoluciones Francesa e Industrial (Solé, 1998). No obstante, para repensar la modernidad en un sentido crítico es necesario aceptar la existencia de múltiples modernidades. Es necesario acercarse a la diversidad histórica y geográfica de otras experiencias modernas, en el marco de una heterogeneidad histórico-estructural que vaya más allá de la concepción eurocéntrica y difusionista de la modernidad (Joas, 2005; Quijano, 2000: 342-347).



Azotea para cultivo doméstico de cebolla en Salvijo.
Foto: Sarah Nieto, 2009.

La modernización es un término técnico que aparece en la década de 1950, haciendo referencia a un conjunto de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente. Estos son, a saber, la formación de capital, la movilización de recursos, el desarrollo de las fuerzas productivas, las formas de la vida urbana y el incremento de la productividad en el trabajo, entre otros (Habermas, 2008: 12). De acuerdo con Peter y Brigitte Berger y Hansfried Kellner,

la modernización consiste en innovaciones tecnológicas introducidas por una sociedad que se encuentra en proceso de complejización, del que se deriva un conjunto de instituciones orientadas al crecimiento económico (Berger y otros, 1979).

En este trabajo las características de la modernización vial se manifiestan en la maximización de la producción agraria y de las economías extractivas, mediante la explotación del trabajo, la introducción de maquinaria y la aparición de grupos regionales y locales que le imprimen control y dominio a las redes de mercado que generan las carreteras. Las contradicciones de esta modernización se evidencian en los desequilibrios entre tecnología, ecología, economía y población; concretamente, en el deterioro ambiental que ocasionan ciertas adopciones tecnológicas, así como en las relaciones de dependencia económica entre centros y periferias. No todo incremento inicial de la productividad genera un crecimiento económico sostenido, ni toda apertura de mercados asegura las ventajas competitivas. Algunos teóricos de la modernización han pretendido difundir la experiencia de Europa y Norteamérica, al convertirla en un patrón de evolución social aplicable al resto de las sociedades y los pueblos del mundo (Rostow, 1963). Se trata de una postura etnocéntrica e insensible a las especificidades biofísicas, históricas y culturales de las regiones. Así pues la modernización es la forma como el capitalismo discurre, se expande y transforma los modos de producción existentes en otras sociedades y culturas que están más allá del núcleo originario de la modernidad (Habermas, 2008: 12).

La modernización comprendería todo tipo de cambio que una sociedad experimente en sus esferas económicas, políticas y socioculturales (Solé, 1998: 17). La comprensión de los proyectos de modernización y de expansión capitalista requiere identificar hechos o fenómenos concretos que se presentan en un tiempo determinado y en un lugar en particular, en tanto que las dimensiones temporal y espacial permiten reconocer la variabilidad en las proporciones de cambio y novedad que se presentan dentro de un área o región. Del mismo modo, el conocimiento histórico de la región y de sus procesos de configuración territorial son determinantes en la comprensión de la modernización. Varios autores han señalado que la narrativa de la globalización y, de manera más general, la de las ciencias sociales occidentales han tendido a ocultar cualquier referencia específica al lugar o a la localidad, en especial en el caso de los territorios colonizados o de aquellos que son objeto de nuevas

arremetidas de explotación, como una estrategia clara para encubrir los efectos del coloniaje en su materialización (Escobar, 2000; Coronil, 2000; citados en Arboleda, 2007: 474). Los efectos de estas arremetidas han sido resistidos de diversas maneras por parte de las poblaciones locales.

De una manera desenfadada la modernización social sigue preconizando la “obtusa fe en el progreso”, puesta hoy bajo sospecha por quienes han señalado las consecuencias nefastas del desarrollo científico y tecnológico (Habermas, 2008: 21). La revisión crítica de la modernización vial y portuaria en el Pacífico colombiano se sustenta en el hecho de que ella ha acelerado la transición traumática de unas formas económicas, sociales y políticas definidas por una relativa autonomía y diversidad de opciones de subsistencia, hacia una creciente desterritorialización derivada de la presión por los recursos naturales. Esta presión es palpable en los conflictos territoriales y sociales de distinto nivel y con diversos grados de violencia (Uttin, 1993), cuyas tendencias indican la reconversión futura de los bosques en plantaciones agroindustriales de palma africana, luego de explotaciones madereras prolongadas e incontroladas que, a su vez, están allanando los suelos para el cultivo de la coca. Estos y otros fenómenos son consecuentes con una riqueza efímera, seguida de la pérdida de la autosuficiencia, la proletarianización, el destierro y el empobrecimiento en el contexto local y regional. Estas transiciones históricas también se presentaron en otros territorios afrocolombianos, como ocurrió con la expansión de ingenios azucareros en el norte del Cauca y de monocultivos de palma africana y banano, asociados a la infraestructura vial, en las carreteras Pasto-Tumaco y Medellín-Turbo (Arocha, 1981; Aramburo-Siebert, 2003; Leal y Restrepo, 2003).

Cultura

A principios de la presente década, cuando varios sectores empresariales del Eje Cafetero y de la sociedad chochoana demandaban la reanudación de la carretera al mar, las organizaciones de las comunidades negras asentadas en su área de influencia no contaban con un diagnóstico cultural que les mostrara cuáles serían los impactos que la continuación del proyecto vial generaría sobre la ecología y la cultura de su región. Desde entonces estas organizaciones han negociado con las instituciones del Estado la construcción de la vía. A pesar de que esa reanudación podía comprometer la supervivencia física y

cultural de las comunidades, no existía evidencia sistemática que diera crédito a tal temor. Este vacío convertía la objeción de los consejos comunitarios en un obstáculo tajante para una obra que las élites chocoanas, caldenses y risaraldenses han asociado con el horizonte deseado de desarrollo y bienestar para el Chocó y para el país. En esta confrontación de intereses es importante comprender en qué forma las modernizaciones vividas por las comunidades negras dan sentido a la resistencia que han desarrollado sus organizaciones frente al avance de la carretera. Se trata de una historia poco conocida por los políticos y los intelectuales chocoanos, por los empresarios del interior del país y por las instituciones del Estado, que han responsabilizado reiteradamente a los consejos comunitarios locales, mayores y generales de comunidades negras del atraso que vive el Chocó (Mosquera, 2009a).



Comercialización de plátano en Puerto Meluk.
Foto: Diego Rodríguez, 2007.

Por esta razón se realizó una investigación influenciada en especial por la ecología cultural, un paradigma teórico de la antropología social que hace énfasis en la forma como las sociedades utilizan su acervo cultural para adaptarse a condiciones ambientales con características particulares. La idea de la cultura como una estrategia de adaptación al medio permite explorar los ajustes progresivos que explican los mecanismos de naturaleza social y cultural que las sociedades humanas crean o recrean para usar, manejar o explotar su

ambiente. Para entender los ajustes progresivos en el marco del cambio cultural, Steward propone el estudio de los sistemas socioculturales a partir de la tecno-economía, la organización social y la ideología (Steward, 1955). Más tarde Marvin Harris distinguiría dos formas de mirar esta trisección de la cultura en conjuntos de fenómenos néxicos y néticos: la primera forma se refiere a los fenómenos que el observador del sistema sociocultural define recurriendo a lo que es real y significativo para los miembros de esa cultura (Harris, 1980: 29-45); la segunda corresponde a un conjunto de aspectos de la realidad objetiva que son independientes de los “sentidos” y de las “intenciones” subjetivas de los actores (Harris, 1980: 493). En ellos sobresale la elevación de los observadores al estatus de jueces últimos de las categorías y conceptos empleados en las descripciones y los análisis.

En el ámbito de lo néxico, los sistemas socioculturales se componen de pautas mentales relacionadas con: la subsistencia (infraestructura); el parentesco; las ideologías políticas, étnicas y regionales (estructura); los símbolos, los mitos, las estéticas, las ideologías, los tabúes y las prohibiciones (superestructura). En el ámbito de lo nético, el estudio de la infraestructura se centra en el modo de producción y reproducción de los grupos humanos, definido como la tecnología y las prácticas que la gente emplea para expandir o limitar la subsistencia, en especial a través de la producción de alimentos y de otras formas de energía, dadas las limitaciones y oportunidades que ofrece una tecnología específica en sus interacciones con un hábitat concreto. Comprende la tecnología de subsistencia, las relaciones tecno-ambientales, los ecosistemas y los patrones de trabajo. Por otra parte, la estructura nética se compone de la economía doméstica y la economía política. La primera, consistente en la organización de la reproducción y la producción básica en los espacios de uso familiar, la división del trabajo, la socialización y la asignación de roles, según el género y edad. La segunda tiene que ver con la organización de la reproducción, la producción, el intercambio y el consumo en una sociedad, a través de las instituciones. Por último, a la superestructura nética la componen arte, música, danza, literatura, publicidad, deportes, juegos, aficiones, rituales y ciencia (Steward, 1955; Harris, 1980).

En términos de cambio, los procesos acelerados de modernización llevan a que la gente se plantee la necesidad de activar e innovar ciertas prácticas e instituciones, lo que implica el estudio dinámico de las manifestaciones culturales y el conocimiento locales. Los saberes, las técnicas y las ideologías

presentes en las manifestaciones culturales y su relación con los contextos ecológicos y económicos que las hacen posibles, dan cuenta de su diversidad y creatividad, haciendo énfasis en el hecho de que se trata de formas resultantes de la interacción dinámica entre la mente y el entorno. Como sostiene el antropólogo Gregory Bateson, todos los procesos mentales deben considerar el hecho de que el ecosistema y la sociedad están vivos (Bateson, 1993). La interacción mente-naturaleza corresponde a la forma como la cultura moldea y se deja moldear por el entorno, dando lugar a un paisaje que es escenario de identidades culturales y de concreciones reales de la historia, de la memoria y de la pertenencia (Ardila, 2005: 61).

Pese a la indisolubilidad de las relaciones entre las agrupaciones humanas y la elaboración física e intelectual de sus hábitat (Lipietz, 1977), la convención de la Unesco de 2003, firmada por Colombia, hace la distinción entre patrimonio inmaterial y material. Esta convención insiste en fragmentar la relación indisoluble entre los universos estéticos y simbólicos y los sistemas socioeconómicos y biofísicos. En la actualidad el Ministerio de Cultura impulsa el Proyecto de ley 1185 de 2008, basado en la convención de la Unesco, que supone una reforma sustancial a la ley General de Cultura 397 de 1997 en temas relacionados con la salvaguardia, la documentación y la divulgación del patrimonio material e inmaterial de la nación. Uno de los tantos riesgos que se derivan de la escisión de la cultura entre material e inmaterial tiene que ver con el hecho de que los procesos de patrimonialización separen los saberes, las destrezas, las recetas y las cosmovisiones de las poblaciones del entorno ecológico, económico y social que les da sentido. Así como el concepto de patrimonio cultural ha evolucionado al ritmo de la modernidad, la existencia de modernidades múltiples, producto de la simultaneidad de conciencias históricas diferentes y antagónicas contradictorias (Mayral, 2003; Habermas, 2008), abre la posibilidad de tomar en serio otras experiencias históricas que ofrezcan una perspectiva crítica de lo que puede significar el patrimonio y la salvaguardia cultural desde una dimensión geopolítica y auto-reflexiva, en la que las sociedades defienden el reconocimiento de su acervo cultural enraizado en el lugar, el espacio, el tiempo y la memoria. Las prácticas y los conocimientos que las personas y la colectividad tienen con respecto a sus entornos culturales y consuetudinarios no conocen las categorías de “material” e “inmaterial” con que las políticas de la patrimonialización fragmentan las dimensiones indisolubles

de las manifestaciones culturales a que las comunidades confieren cierto estatus y valor. Con respecto al conocimiento de las culturas afroamericanas, el antropólogo venezolano Jesús García ha sido mucho más crítico en evaluar el papel de la Unesco. Este investigador sostiene que sus acciones poco o nada tienen que ver con las nuevas tendencias de reflexión y concientización sobre la herencia africana en América ni con una praxis de compromiso hacia la producción de conocimientos que tengan un impacto real en comunidades que viven en condiciones de neo-esclavitud (García, 2002: 7).



Cazador de guatín (*Dasyprocta punctata*) en la serranía del Baudó.
Foto: Sertxi García, 2008.

Desde la perspectiva de los estudios afrocolombianos y afroamericanos, en este estudio se revisan los aspectos económicos de la esclavitud colonial, los procesos de poblamiento, la fundación de comunidades, el papel de los afrochocoanos en la configuración de la región y sus experiencias en la comprensión de los contextos de cambio en los que se inscriben. Se parte del

paradigma afrogenético, que se caracteriza por ser diacrónico y con un interés manifiesto por las expresiones contemporáneas del puente que unió a África con América, calificando las reinterpretaciones de la memoria africana como ejercicios de resistencia (Arocha, 2005: 86). Los estudios basados en la afrogénesis se remontan al antropólogo norteamericano Melville Herskovits, al que se le atribuye haber fundado los estudios afroamericanos, tomando como referente la transmisión de las culturas africanas en América (Herskovits, 1930; Wintz y Finkelman, 2004: 555). Su intento por documentar sobrevivencias culturales africanas en Brasil, en Haití y en Norteamérica, lo llevó a proponer el estudio de las sociedades negras americanas como una sub-disciplina dentro de la antropología (Yelvington, 2004). Herskovits se basó en la teoría del núcleo y la reinterpretación cultural como marcos de sentido para entender de qué forma los africanos y sus descendientes respondieron al traumatismo de la trata y de la esclavitud (Losonczy, 2006). Su comprensión de la cultura lo llevó a hacer énfasis en los componentes biológicos, ambientales, psicológicos e históricos de la existencia humana, cuyos rasgos podían ser desarrollados por individuos de diversas filiaciones raciales. Para Herskovits rasgos, complejos y patrones forman parte de la estructura de la cultura (Herskovits, 1968; citado en Marzal, 1996: 198). Los primeros son unidades mínimas que se pueden identificar en una cultura y los complejos son los conjuntos de rasgos que están asociados al desempeño de una función. En cuanto a los patrones, Herskovits sostiene que,

[...] se trata de aquellos contornos que cobran los elementos de una cultura, aquellas coincidencias de las pautas de conducta individuales manifestadas por los miembros de una sociedad, que dan al modo de vida coherencia, continuidad y forma distintiva [...] (Herskovits, 1968; citado en Marzal, 1996: 198).

Herskovits también incorporó el concepto de área cultural y la definió como aquella región donde las culturas de los pueblos que la habitan son relativamente semejantes cuando se las compara con las culturas de otras regiones (Herskovits, 1930). Cabe agregar que los conceptos de área, reafirmación folclórica, foco cultural y sincretismo religioso siguen siendo un referente importante en el conocimiento y la interpretación de la africanía (García, 2002).

En su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, el sociólogo Fernando Ortiz propone la idea de la transculturación como una expresión de los diversos

fenómenos que se originaban en Cuba por las complejas transmutaciones de las culturas (Ortiz, 1987; citado en Ayorinde, 2006.). La “africanía” es el conjunto de permanencias culturales en regiones y áreas culturales cuyas trayectorias económicas, sociales y culturales resultaron de los escenarios de la trata, la esclavización, la resistencia y la búsqueda de la libertad por parte de los cautivos africanos. En este proceso la memoria jugó un papel importante en la reconstrucción personal y colectiva (Arocha, 2004). Dado que esta dinámica se originó en una situación de contacto entre pueblos, la transculturación permite pensar en las influencias de las distintas matrices culturales a partir de la forma como unas se superpusieron a otras en un contexto colonial. En la obra de Ortiz africanía y transculturación convergen en el fenómeno del afrocubanismo, ampliamente tratado en el libro mencionado (Ayorinde, 2006: 54).



Secado de arroz en el golfo de Tribugá.
Foto: Luis Orozco/Los Riscuales, 2006.

Para estudiar la retención de rasgos africanos específicos, o sobrevivencias dentro de las sociedades contemporáneas, Herskovits ideó un continuum cultural en el que se tomaba al África Occidental como base para valorar esas sobrevivencias dentro de una sociedad específica. Las variaciones en la retención de rasgos africanos se explicaban en términos del tiempo y el alcance de la “presión aculturativa”. La suposición implícita era que mientras más contacto hubiera con una civilización superior (la europea), más probable era que los rasgos culturales africanos se lanzaran por el camino de la extinción (Herskovits, 1941; citado en Ayorinde, 2006: 54). Sin embargo, en su libro *The birth of African-american culture: an anthropological perspective*, Sidney Mintz y Richard Price critican la vaguedad con que Herskovits se refirió al África Occidental y propusieron precisiones regionales y sub-regionales situadas en el tiempo colonial. Se trata de comprender, por una parte, la variación regional de las culturas de la zona Sudano-saheliana, el bosque tropical y la selva húmeda tropical del África Occidental (Maya, 1998). Además, Mintz y Price critican la idea de que en las sociedades afroamericanas exista una herencia de patrones que han permanecido más o menos incólumes a lo largo del tiempo y que estos persisten o se diluyen en proporción al contacto con el mundo euroamericano (Arocha, 1999). Pese a que los esclavizados portaron y desplegaron en sus mentes una inmensa cantidad de conocimientos, información y creencias, no fueron capaces por sí mismos de transferir sus instituciones tradicionales en América. En otras palabras, los individuos responsables de la perpetuación ordenada de las instituciones de las sociedades africanas no pudieron transferirlas de manera intacta a los nuevos asentamientos en América (Mintz y Price, 1976). Por otra parte, cabe agregar que los tratantes de esclavos emplearon la táctica de la desarticulación social y cultural de los prisioneros, siguiendo un patrón de heterogeneidad tribal o regional, cuyo conocimiento era de vital importancia para ejercer un dominio del comercio mediante la atomización de los esclavos (Friedemann S. de, 1993).

De acuerdo con lo anterior, los autores introducen el concepto de “orientaciones cognoscitivas”, que reemplazó al de “rasgo”, usado por Herskovits. Las orientaciones cognoscitivas relevan la importancia de los procesos de reintegración étnica de las culturas africanas, como marcos para la génesis de nuevos sistemas culturales afroamericanos. La dinámica interétnica de esta génesis ha sido discutida por Mintz y Price (1976), con relación a la diáspora africana. Sostienen que,

[...] es así, como la tarea de organización de los esclavos africanos en el Nuevo Mundo fue la tarea de crear instituciones que comprobaron ser la respuesta a las necesidades de la vida cotidiana, bajo las condiciones limitantes que imponía la esclavitud [...] (Mintz y Price, 1976:10).

En el sentido en que lo propone el antropólogo Jaime Arocha, las “orientaciones cognoscitivas” son presupuestos básicos de las africanías porque, a diferencia de la retención esencial de africanismos, no desconocen un factor histórico-cultural de gran relevancia como es la heterogeneidad de procedencias étnicas que caracterizó a los procesos de la trata esclavista (Arocha, 1999: 32, 61). Cada grupo de esclavos embarcados a la fuerza en África tenía procedencias étnicas muy disímiles. Lo usual era que quienes compartían durante la travesía un espacio en urcas y filibotes ni hablaran los mismos idiomas, ni adoraran a los mismos dioses, ni practicaran las mismas tradiciones artesanales. Tampoco es posible suponer que los esclavos hayan traído con ellos sus instituciones: la captura de sacerdotes individuales no garantizó la reconstrucción total de sistemas religiosos y filosóficos; algo similar puede decirse de las formas de gobierno y de la organización social (Arocha, 1999: 61).

Si bien las “orientaciones cognoscitivas” plantean la posibilidad histórica y cultural de la permanencia del legado africano en las comunidades afrocolombianas (Díaz, 2009), es preciso aludir al trabajo de Norman Whitten (1974; 1992) que lleva a preguntarse por la continuidad de un mundo posible para la cultura afropacífica, en escenarios de sobrevivencia e innovaciones que hagan frente a la incertidumbre de un entorno cambiante. El contexto económico regional, dominado por las ofertas y las caídas del mercado extractivo transnacional, ha producido efectos desestabilizadores sobre la vida de los pobladores rurales ribereños, evidenciando una interacción efectiva pero débil entre las localidades del litoral Pacífico y la sociedad global (Whitten, 1992; Hoffmann, 2007). A esto habría que sumarle los cambios ambientales inesperados y, en el caso del Chocó, el creciente deterioro ecológico, que han llevado a que la gente se adapte a nuevas formas de hábitat y de subsistencia, echando mano de fuentes alternativas, del mismo modo en que han ido reconstituyendo sus redes familiares y sus relaciones de afinidad y parentesco. Por otra parte, el trabajo del geógrafo norteamericano Robert West sobre la geografía humana del Pacífico colombiano también es un referente en los estudios

regionales del Pacífico desde esta perspectiva. En su obra West describe las características biofísicas y socioculturales de las tierras bajas de esta región, destacando las características de los asentamientos, la formación de los poblados y el uso de los espacios asociados a la vivienda y a las áreas de cultivo, así como las dinámicas de movilidad ribereña (West, 2000).

Otro trabajo importante es el de Nina S. de Friedemann en Güelmambí (Nariño), en el que la autora evidencia que el parentesco es un recurso social efectivo en la configuración de sistemas de propiedad familiar y colectiva. En esta investigación Friedemann liga organización familiar con los medios de producción y con la configuración territorial. Así lo expresa uno de sus entrevistados:

[...] Los troncos de árboles familiares crecen sobre las minas de los ríos de oro. Cada mina tiene un árbol y cada árbol se arraiga en una mina. Los troncos de cada árbol son hermanos y hermanas fundadores de las descendencias y de nuestras minas. Nosotros somos las ramas, somos los descendientes. Somos los renacientes³. Cada uno de nosotros pertenece a una mina y ninguno de nosotros puede trabajar en una mina distinta a la de su tronco [...] (Friedemann S. de, 1974: 11).

Los troncos corresponden en la literatura antropológica a los ramajes. Son grupos de parientes consanguíneos que remontan su linaje, tanto por vía materna como paterna, hasta un antepasado hombre o mujer fundador de la descendencia. Quien pertenece a un tronco tiene derechos de trabajo y herencia sobre las tierras mineras y chagras de cultivos reclamadas por el fundador como propiedad de su descendencia (Espinosa y Friedemann S. de, 1993). Estos y otros trabajos antropológicos han contribuido a reconocer a los pobladores negros rurales del Pacífico como portadores de intrincados modelos productivos y como conocedores de los biotopos ribereños e interfluviales (Whitten, 1992). Así mismo, los espacios de vida en costas y áreas estuarinas

³ Según el historiador Oscar Almario, para las poblaciones negras del litoral Pacífico el término "renacientes" tiene distintos significados: lo utilizan para referirse a las relaciones filiales y al establecimiento de genealogías asociadas con el usufructo de la tierra, con la memoria del poblamiento y con las ideas de cambio con respecto a las tradiciones. El concepto de renacientes también está en la base de las anécdotas y las trayectorias de movilidad de la gente negra del Pacífico (Almario, 2001: 34,36).

demandaba conocimientos detallados de los ecosistemas y las adaptaciones, que sólo podían explicarse en virtud de los análisis histórico-culturales que le dieron origen a la antropología afroamericanista (Restrepo, 2004: 274). Tales representaciones antropológicas fueron coherentes con la movilización social de comunidades ribereñas y costeras que luchaban por sus derechos territoriales frente a la amenaza de despojo, cuyas bases había sentado la Ley 2ª de 1959, que declaraba que el Pacífico era una inmensa reserva forestal baldía. El antropólogo William Villa hace un interesante análisis de los procesos organizativos contemporáneos al documentar, para el caso del Chocó, la irrupción organizativa de carácter étnico-territorial en contextos de expansión capitalista (Villa, 1998): Villa muestra cómo la Ley 2ª de 1959, que desconoció la apropiación territorial por parte de las comunidades negras, llevó a que los “colonos en tierras baldías” –como identificaba la ley a los pobladores negros– comenzaran a luchar por la defensa de sus territorios, valiéndose de tecnologías discursivas y organizativas que dieron lugar a las políticas de etnicidad para estos pueblos.

En la cuenca del río Baudó, uno de los territorios claves dentro del trazado de la vía al mar, Jaime Arocha y grupos de investigación a su cargo realizaron estudios que permitieron acuñar nociones de holismo (Arocha, 2004). La pervivencia de epistemologías integradoras de mente y naturaleza a lo largo de los pueblos cuyos ascendientes trazaron rutas de libertad y poblamiento desde los territorios mineros hasta la costa, fue objeto de estas investigaciones entre 1992 y 1995. Para el caso del valle del río Baudó, se conservaban africanías de las etnonaciones yoruba, bantú, akán, ibo y mande. Las formas de vida y expresiones que dan crédito a esto pueden observarse en los sistemas médicos, la mitología, los ritos y las ceremonias fúnebres, los policultivos y otras prácticas de subsistencia, incluyendo la cría de cerdos (Arocha, 1999).

Los pueblos afrochocoanos que hoy reivindican la cultura como herramienta de negociación con el Estado colombiano frente al proyecto de la carretera, manifiestan una apropiación local crítica de los conceptos de “patrimonio cultural” y “salvaguardia”, en la medida en que la cultura no sea un mero reconocimiento retórico, de espaldas a la muerte social de las comunidades (Arocha, 2008a). En este sentido, los temas relacionados con la salvaguardia cultural son impensables por fuera de las movilizaciones étnicas alrededor de la defensa del territorio y, en particular, de lo referente a los derechos constitucionales que se derivaron de la adhesión de Colombia

al Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo), plasmados en la Ley 21 de 1991. Para los colectivos afrochocoanos de la carretera al mar, la Ley 70 de 1993, sobre titulación colectiva de los territorios de comunidades negras, y el Decreto 1320 de 1998, que reglamenta el derecho de esas comunidades a la consulta previa y la concertación del desarrollo vial, son el sustento de la resistencia de las organizaciones afrochocoanas a la continuación del proyecto. Esto al tomar como referente los impactos negativos que ocasionó su avance en décadas pasadas y que esta investigación se ha empeñado en dilucidar.



En Chachajo, al día siguiente de una novena.
Foto: Sertxi García, 2008.

Todo lo anterior llevó a pensar en este estudio que el fomento y la salvaguardia del patrimonio cultural no son posibles sin la defensa consecuente del lugar en donde se sustenta la apropiación territorial colectiva. La apropiación territorial colectiva se concibe acá entonces como un proceso de concientización identificatoria, que es causa y al mismo tiempo consecuencia del reconocimiento por parte de los miembros de un colectivo de gente que comparte vínculos geográficos, socioeconómicos y culturales reflejados en la posesión colectiva de un territorio. Estos vínculos inciden en la subjetivación, es decir,

en una idea de sí mismos como individuos que hacen parte de una colectividad que se identifica cultural y políticamente. A partir de esta identificación y teniendo en cuenta el contexto regional y nacional en el que se inscriben los colectivos, sus integrantes articulan demandas culturales y territoriales en torno a un proyecto político que atienda sus especificidades. En este sentido, el éxito de la apropiación territorial colectiva incidirá en la forma como los procesos que apuntan a la continuidad cultural sean replanteados, reactivados y/o fortalecidos en los contextos de cambio.

A partir del estudio del conocimiento local y de las manifestaciones culturales en los lugares de la modernización vial y portuaria, la reelaboración de las tradiciones parece ser una vía de activación política de los acervos culturales de los afrochocoanos en respuesta a los fenómenos de cambio que esa modernización provoca con el tiempo. Esta pesquisa ahonda en la forma como la gente ha continuado creando y reconstruyendo sus modos de vida de forma activa y, en algunos casos, articulando sus conocimientos y prácticas locales con los fenómenos de la globalización (Escobar, 1997). A través de la memoria de los cambios en las formas de vida, en este estudio se han reconstruido secuencias de hechos vividos por las personas que han experimentado el cambio y que han retenido o modificado sus conocimientos en tales contextos. Las memorias del cambio en el paisaje y la forma como los lugares de los afrochocoanos adoptan hoy nuevos significados han llevado además a registrar cambios en el “sentido del lugar” (Oslender, 2008: 126). Los establecimientos, los auges y las caídas de las economías extractivas mineras y madereras, la urbanización no planificada, la colonización, la incertidumbre alimentaria y el destierro de los afrochocoanos contrastan con las expectativas locales, regionales y nacionales por la modernización de la infraestructura del transporte en el Chocó. No se ha buscado en esta investigación hacer una descripción exacta y cronológica para la historia, sino selectiva del pasado con respecto a hechos significativos de cambio cultural. Si las prácticas y los sentidos de lugar de las poblaciones se han visto tocados permanentemente por los impactos adversos del desarrollo y si esta evidencia sirve de sustento a la movilización social de las organizaciones étnico-territoriales afrochocoanas, conviene pensar en la historia como una diferencia cultural situada a lo largo del tiempo, que está interconectada con contextos regionales y globales mucho más amplios, en los que se evidencian procesos sociales materiales de desigualdad y de dominación que reproducen situaciones coloniales y de explotación (Roseberry, 1989).

Vale la pena hacer algunas precisiones acerca de las categorías de “comunidad” y “pueblos afrochocoanos”, empleadas aquí con frecuencia. En este caso la comunidad es una construcción sociopolítica, cultural y espacial que resulta de la evolución del poblamiento en el marco de la conformación territorial regional, en la que la modernización vial ha sido un factor que ha influido en la propia agregación comunitaria. Este es el caso de los centros poblados que se formaron tras la evolución del poblamiento disperso ancestral, así como de aquellos poblados que formó la carretera, como lo demuestran las historias fundacionales y la toponimia de algunos barrios. Es importante tener en cuenta que la dispersión de la población negra libre y sus trayectorias de construcción territorial en un entorno histórico-cultural, como lo es el Chocó, dan sentido a la idea de pueblos y comunidades afrochocoanas. Esto también se apoya en el hecho de que los afrocolombianos son hoy un grupo étnico reconocido por el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (Arocha, 2004: 161).



Calle de Nauca, en el alto Baudó.
Foto: Sertxi García, 2008.

Tradición

Por último, este trabajo se refiere a la forma como las experiencias de localización del desarrollo provocan la reflexión acerca de las nociones de tradición y conocimiento local. Se ha interesado en las especificidades temporales y sociales de las formas culturales en áreas que presentan disparidad y contrastes de acuerdo a su experiencia modernizadora, prestando especial atención a la diversidad, la variabilidad y la creatividad de la cultura para reaccionar al cambio. Hará énfasis en las diversas formas como reaccionan los afrochocoanos ante los fenómenos de impacto económico, social y cultural que el desarrollo vial y portuario introduce en sus territorios. De ahí que los sistemas de conocimiento sean formas heterogéneas –no esenciales ni monolíticas– de pensamiento y práctica basadas en la experiencia situada, sin que ello invoque la noción simplista de “conocimientos locales”, en tanto que una mirada alternativa de los sistemas de conocimiento situado lleva a pensar en la simultaneidad de lo local y lo global que caracteriza a estas formas de saber (Nygren, 1999: 268).

En cada uno de los tres territorios identificados dentro del proyecto de la carretera al mar existen experiencias y expectativas particulares respecto a la modernización vial y portuaria. Las respuestas culturales y la reflexión apreciables en las narrativas locales de hombres y mujeres son múltiples, variadas y surgen de la recontextualización constante de sus saberes y formas de vida. En este sentido el estudio del cambio implica una diversidad de respuestas humanas, culturales y biológicas a problemas ambientales, factores, procesos y ciclos que afectan o están conectados directamente con la supervivencia (Steward, 1955). Por otra parte, Gregory Bateson introduce una crítica al modo reflexivo de pensar la constitución de epistemologías, a partir de los principios y los (pre)supuestos básicos de toda la organización del pensamiento. Para este autor la configuración de formas de conocimiento es el resultado de las múltiples relaciones, entre ellas la profunda e indisoluble relación entre mente y naturaleza; entre el todo y la parte; entre el texto y el contexto (Lagos, 2004). La pregunta por la configuración de ideas y de respuestas concretas al cambio es una forma de ver en diferentes niveles (personal, familiar, comunal) cómo es que las personas comprenden la transformación de su entorno y de sí mismas y cómo elaboran experiencias y/o expectativas de cambio y permanencia.

La urbanización acelerada de asentamientos, el destierro, la colonización y las transformaciones en las economías agrarias plantean rupturas, reacomodaciones y crisis en la realidad vivida y en la experiencia de aquellos a los que la carretera trajo más incertidumbres acerca de la supervivencia que mejoras en su bienestar. Esto hace confusas las expectativas para quienes la carretera es un proyecto postergado. De ahí que en las diferentes comunidades y dentro de ellas existan posiciones divergentes en torno a la construcción y la operación de la carretera al mar a través del Chocó. Por esta razón es necesario el surgimiento de una conciencia que revise y recupere la historia de una lenta desterritorialización, como consecuencia de las formaciones económicas interétnicas e interregionales de explotación relacionadas con la modernización vial. Cuando se habla acá de la conjunción de experiencias y expectativas como forjadoras de una conciencia, se quiere decir con ello que las transiciones históricas ponen en escena la tensión entre unas y otras (Koselleck, 1993: 336). De acuerdo con el historiador Reinhart Koselleck, la dialéctica del futuro-pasado consiste en que no hay expectativa sin experiencia. La tensión entre ambas permite comprender el cambio histórico y la manera en que ese cambio hace relevante la tradición (Koselleck, 1993). A esta tesis Habermas agrega que la violencia con que se produce la modernización social termina por agrandar cada vez más la diferencia que existe entre experiencia y expectativa (Habermas, 2008). De ahí se derivan la incertidumbre, el temor y el recelo frente a la continuación de la carretera y frente a la construcción de nuevas infraestructuras portuarias en el Pacífico.

Una genealogía del concepto de tradición y su encuadre en los paradigmas y las teorías de la antropología desbordan las posibilidades del presente estudio. No obstante, se propone hacer la revisión del concepto de tradición desde la teoría hermenéutica, que combina una dimensión cognitiva en la experiencia histórico-social con la expresión de pensamientos y la elaboración de memorias y narrativas. La tradición es una reflexión que aglutina la experiencia de los pueblos a partir de sus historias regionales, acervos, conocimientos y sistema de símbolos, haciéndose dinámica y procesual cuando se convierte en un pasado pensado y actuante en el presente. En otras palabras, el cambio vivido, tanto como la posibilidad de que este suceda, ratifican y construyen la tradición. La relevancia de la tradición en las transiciones históricas indica que es en los escenarios del cambio y en las experiencias de modernidad donde la tradición toma sentido.



Calle de Puerto Meluk en cercanías del muelle.
Foto: Andrés Meza, 2007.

Miguel de Unamuno (1983: 26) definió la tradición como una experiencia reveladora del presente. El filósofo alemán Hans-Georg Gadamer dijo, por su parte, que “es la tradición la que abre y delimita nuestro horizonte histórico y no el acontecer opaco de la historia en sí sino la conciencia de la experiencia histórica” (Gadamer, 1994: 80). Esta idea coincide con los planteamientos del activista, político y teórico Edward Said, que sostiene que entre las estrategias de interpretación del presente se encuentra la invocación del pasado; una tendencia que produce la incertidumbre, tanto con respecto al futuro como en lo referente a la conclusión del pasado que, antes que sucumbir, persiste bajo diversas formas (Said, 1996: 35). Podría decirse que la conciencia es productora de discursos y prácticas que mucho dicen acerca de la idea-imagen que una sociedad ha tenido de sí misma a lo largo del tiempo, como es posible encontrar al escudriñar en la hermenéutica de la memoria las historias locales y la oralidad. En este caso lo tradicional es una capacidad reflexiva resultante de una construcción social en la que tiene lugar la selección simbólica, subjetiva y procesual de elementos culturales que son reciclados, adaptados,

refuncionalizados, redituados, revitalizados, reconstruidos o reinventados en un contexto de modernidad (Hernández i Martí, 2008: 27). Así la tradición se nutre mucho más de las transformaciones que de las esencias. La tradición es dinámica: surge del encuentro de mundos y formas de organización de la vida, con modernizaciones que confrontan y desestabilizan la permanencia de esos órdenes preexistentes. Elaborar tradiciones es una de las respuestas culturales al cambio y, por ello, es un proceso permanentemente mutable e inacabado, como la formación del conocimiento mismo. A su vez, la dinámica de la tradición está sujeta a lo local porque las tradiciones se constituyen localmente. Para romper la ficción de separación entre lo tradicional y lo moderno, se debe liberar el concepto de sus asociaciones con lo folclórico y explorarla como condición y posibilidad de cambio. Innovación y tradición no son tendencias opuestas, y en este punto es muy importante mencionar la interacción permanente entre las raíces y las trayectorias (Clifford, 1999; citado en Arocha, 2007: 93).

Antes que pensar la tradición enfatizando en la forma como los colectivos fabrican o falsean su historia y su identidad, esta aparece como una conciencia situada históricamente, en la que las experiencias y expectativas creadas por la modernización han influido en la elaboración de tradiciones por parte de las comunidades conforme viven las modernizaciones. Como se ha mencionado antes, este estudio necesita interrelacionar la historia con la cultura y la economía política con la producción de los conocimientos surgidos de las experiencias personales y colectivas de la gente, en las que se elaboran narrativas y pensamientos con respecto a lo que permanece y a lo que se transforma (Ardila, 2006).

Un ejemplo que ayuda a ilustrar la reflexión anterior lo representa el barrio Panamericana, en Puerto Nuevo, forjado dentro de procesos de migración interna de poblaciones ribereñas y de urbanización de los puntos de intersección del río San Pablo con el tramo construido de la carretera al mar, cuando se indaga por la historia de su fundación, por la conformación de sus patios y por el material de sus viviendas. Con certeza aparecerán experiencias familiares heterogéneas y apropiaciones locales de lo global, empezando por el mismo nombre del asentamiento. De igual modo, las poblaciones con sus conocimientos situados interpelan las elaboraciones discursivas del desarrollo vial y portuario con razonamientos muy sencillos. Un ejemplo de ello es la crítica que la gente de la costa de Nuquí hace del nombre mismo de “vía al

mar” con que se ha identificado el proyecto de la carretera: las comunidades de Panguí, Tribugá y Nuquí nunca han necesitado de rutas que las conecten con el océano Pacífico, aunque sí de carreteras para poder acceder por vía terrestre al interior del Chocó y del país. Esta interpelación va mucho más allá, al comprenderse que se trata de prácticas discursivas que suponen resistencias explícitas a la geopolítica que entraña el proyecto de la carretera. También si se piensa en las denuncias de los altobaudoseños por haber tenido que desarrollar estrategias de movilidad tales como el paso de personas y mercancías sobre sus espaldas; actividades estas que se remontan al periodo colonial y que aún persisten en pleno siglo XXI. El oficio de ‘pasería’ a través de las escarpadas pendientes de la serranía del Baudó puede catalogarse como un “saber tradicional”, y esa es una categoría que le confieren las familias de paseros o cargueros, no precisamente exaltando o idealizando ese oficio, sino la capacidad adaptativa y creativa de quienes han ideado formas de movilidad para vencer las adversidades del medio, en el marco de la exclusión y la marginación reflejadas en la ausencia del Estado en cuanto a este tema. Pese a lo inhumano de un trabajo que arriesga la integridad física y que disminuye la esperanza de vida de las personas, quienes se ganan la vida de esta forma no se imaginan otros horizontes de trabajo cuando los pueblos del Baudó ya no requieran más paseros para poderse conectar con el resto del Chocó. Tal vez sus conocimientos sobre el manejo del bosque y la identificación de especies maderables se convertirán en soluciones de trabajo para muchos, cuando la explotación maderera se acelere en los bosques de la serranía.

De otra parte, en el capítulo 4 se menciona el deterioro ecológico, social y cultural de los ríos San Pablo y Quito causado por la minería industrial y agenciado por empresarios antioqueños y brasileros. Esta situación se ha hecho en detrimento de la minería artesanal con batea y almocafre, una actividad mucho más antigua que la que ahora realizan las comunidades de los ríos San Pablo y Quito empleando matracas o minicanalones. Con estos implementos se separa el oro de la tierra sin recurrir al mercurio, que por su toxicidad ha acabado con los peces y la pesca artesanal con trasmallos y catangas. El conocimiento de estas poblaciones pone en evidencia esos cambios a partir de la modernización de la industria minera. Así mismo, la reducción de la pesca y la consecuente incertidumbre alimentaria han influido en la búsqueda de alternativas a través de proyectos agroecológicos y de economía solidaria para responder a los impactos adversos de la modernización. Cabe mencionar que las dragas y las

retroexcavadoras usadas en la minería industrial entraron a la región después de que se construyera en 1970 uno de los tramos de la carretera.

La hipótesis de este trabajo es que la dialéctica de la tradición–modernización amplía la experiencia y la conciencia histórica de los pueblos afrochocoanos sobre la historicidad de sus manifestaciones culturales. Esto con el objeto de plantear horizontes que tienen que ver con el bienestar y la supervivencia futura de estos pueblos. Se trata de un conocimiento local dinámico, consciente de los procesos históricos de configuración regional y capaz de traducirse en alternativa de vida real y deseada por la gente en los escenarios de cambio. Esta conciencia surgirá de la tensión entre las modernizaciones vividas y las tradiciones elaboradas, como se verá en los siguientes capítulos.

Definición de los propósitos y la metodología

Según el método de investigación acción participativa⁴, conceptos, categorías, metodología y técnicas suelen plantearse y construirse en función de los propósitos o las metas políticas que se esperan alcanzar con ella. Es necesario entonces que el investigador haga conciencia de su posición política, lo que no significa caer en análisis mucho menos rigurosos (Oslender, 2008: 110-113). Con esta reflexión se inicia la última parte de este capítulo, en la que el autor hace un recuento de la forma como se realizó el trabajo:

En junio de 2007 inicié la investigación “Aseguramiento cultural en el corredor vial Ánimas-Nuquí” para el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh). La iniciativa, que obtuvo la financiación del Fondo del Embajador de Estados Unidos para la Preservación Cultural e involucró a la Universidad Tecnológica del Chocó (UTCH) como entidad co-ejecutora, se centró en la investigación y la documentación de las manifestaciones culturales de la gente de la cuenca del río Baudó. La

⁴ La investigación acción participativa (iap) tiene sus orígenes en el trabajo pionero de Kurt Lewin (1946), quien propuso inicialmente el nexo entre investigación y acción. El método de Lewin partía de la teoría psicosocial y proponía combinar teoría y práctica en la investigación acción a través del análisis del contexto. Más tarde, Orlando Fals Borda y Víctor Daniel Bonilla, entre otros investigadores, decidieron crear un centro de investigación y acción social, que dio lugar a la investigación acción participativa, como se la conoce hoy (Balcazar, 2003: 60-61). Los postulados de la IAP se apoyaban en el hecho de que una verdadera ciencia popular, a favor de los procesos de transformación que buscaban las comunidades campesinas y otros sectores marginados, debía abandonar la pretensión de objetividad y definir sus objetivos a partir de los objetivos que las comunidades reclamaban como justos (Fals Borda y Rodríguez Brandao, 1987; citado en Caviedes, 2007:36).

idea original fue de Sergio Mosquera, historiador y docente de la UTCH, y de Patricia Tovar, investigadora del Icanh. Estas dos personas se interesaron por investigar las manifestaciones culturales del alto Baudó, para obtener resultados que permitieran formular un plan de salvaguardia cultural a propósito de la continuación del proyecto de la carretera al mar por esa zona. Por razones que desconozco, el historiador Mosquera sólo llegó hasta la formulación del proyecto y no hubo un par investigador que asumiera ese trabajo por parte de la UTCH. Por otra parte, Patricia Tovar se retiró del Icanh y el proyecto se quedó sin su coordinación. Fue entonces cuando me vinculé con el Icanh, aunque lo hiciera por pura coincidencia. En el marco de una convocatoria sobre antropología visual que anualmente adelanta el Icanh, le propuse a la institución la realización de un video que documentara una expedición al litoral Pacífico. En esa expedición participaría un grupo de docentes que por ese entonces estaba inscrito en un programa de formación permanente que ofrecía el Grupo de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Nacional, en convenio con la Secretaría de Educación de Bogotá. La descripción del itinerario propuesto y el conocimiento de la región les hizo pensar a María Clemencia Ramírez y a Margarita Chaves (respectivamente, directora en ese entonces e investigadora del Icanh) que yo podía coordinar un proyecto más amplio. Como el tema me apasionaba, acepté sin vacilar su propuesta de trabajo.



Cartografía de Virudó, costa Pacífica, realizada por sus habitantes.
Foto: Gonzalo Díaz, 2007.

Por esa época mantenía una estrecha relación con Rudecindo Castro, fundador del Consejo comunitario general del río Baudó y sus Afluentes (Acaba), con quien

trabajaba desde hacía dos años en temas relacionados con la implementación de la etnoeducación en los colegios del Distrito Capital y en la formulación de un proyecto sobre seguridad alimentaria y ordenamiento ambiental en el Baudó. Vinculé a Rudecindo como coinvestigador del proyecto, y juntos decidimos iniciar la expedición que teníamos programada con los docentes, agregando al grupo un semillero de jóvenes investigadores de la UTCH, coordinado por el profesor Leovigildo García. La ruta Bogotá-Quibdó-Tutunendo-Istmina-Puerto Meluk-costa Pacífica-Bahía Málaga-Buena-ventura se hizo en un recorrido de ocho días por el interior del Chocó y la costa Pacífica. Allí pude percatarme del contexto que envolvía al proyecto de la carretera Ánimas-Nuquí. Nuestro viaje a Puerto Meluk por la trocha que comunicaba desde hacía tres años al Baudó con Istmina fue una experiencia reveladora del deplorable estado de las vías en el Chocó y del crecimiento poblacional y urbano exacerbado y no planificado que reflejaba Puerto Meluk, un verdadero frente de colonización y de extracción maderera, como aparece documentado en el primer video de la serie audiovisual que realicé con la comunicadora social Irene Galindo (Meza y Galindo, 2007).

Regresé de ese viaje cavilando mucho más acerca de la historia del desarrollo vial en el Chocó. Ya no se trataba sólo de las comunidades que atravesaría la carretera, sino de mirar qué era lo que había sucedido con la llegada de otras vías a otras localidades. El interés de Acaba parecía ir en ese sentido, pues en ese momento la organización hacía parte del Colectivo territorial Afrochocó, una estructura fundada por los consejos comunitarios que se encontraban dentro del área de influencia de la carretera y que se habían confederado con el fin de proponerle al Estado colombiano un solo proceso de consulta previa. De ahí se derivó mi empeño en estudiar el desarrollo vial y portuario y, en particular, las carreteras ya construidas, así como los fenómenos de cambio que estas habían suscitado. Para ello partí de una escala espacial, en la que retomé el criterio ambiental de cuenca hidrográfica que le da al sistema fluvial la importancia que merece dentro de la integración progresiva entre los sistemas fluvio-marinos y los sistemas viales en el Chocó. La noción de cuenca hidrográfica ampliaba el análisis espacial del cambio económico, demográfico y urbano, más allá del área de influencia del trazado vial. Por otra parte, me permitió diferenciar los tres tipos de territorios que son relevantes dentro del proyecto vial y a los que hice alusión al principio de este capítulo. El primero de ellos se encuentra en una franja de transición y comunicación entre las dos cuencas hidrográficas más importantes del Chocó, las del río San Juan y del Atrato. Esta es la sub-región de los ríos San Pablo y Quito, atravesada desde su vertiente oriental hasta su vertiente occidental por la carretera que se construyó entre las décadas de 1960 y 1990 (UTCH e Instituto Nacional de

Vías [Inviás], 2005). El segundo territorio corresponde al valle del Baudó, sub-región separada del oriente del Chocó y de la costa Pacífica por una serranía que se ha constituido en la principal barrera física a la continuidad del proyecto vial. La estructura político-administrativa actual supuso la división del valle del río Baudó en una parte alta, una parte media y una parte baja. A la parte alta no ha llegado aún la carretera Panamericana, por lo que los patrones de hábitat, economía, densidad poblacional y organización social, entre otros, presentan diferencias notables respecto a la primera sub-región. Sin embargo, hace menos de cinco años que las comunidades del medio Baudó fueron conectadas por una vía que unió a la ciudad de Istmina con Puerto Meluk, corregimiento ubicado a orillas de ese río y que con la carretera experimentó cambios urbanos, poblacionales y económicos similares a los que hace treinta años vivieron las poblaciones de los ríos San Pablo y Quito. De ninguna de las dos zonas se conocen estudios ni planes que hayan previsto, compensado y mitigado los impactos negativos que hoy evidencian.

La tercera sub-región es el golfo de Tribugá, que hace parte de la costa Pacífica norte del Chocó. Esta zona, que en su historia reciente ha estado mucho más integrada al Pacífico sur a través de Buenaventura, no sólo mantiene expectativas por la llegada de una carretera que la articule con el interior del Chocó y el país, sino también por la construcción de un puerto de aguas profundas en medio del sistema estuarino de Tribugá.

Ahora bien, sobre las características antes mencionadas de cada territorio, la escala temporal del desarrollo en cuanto a su materialización es otra forma de indagar por el cambio y la permanencia cultural. En el caso de la carretera al mar, tuve en cuenta lo sucedido entre las décadas 1960 y 1990, período que corresponde a la construcción del tramo carretable entre Las Ánimas y el Afirmado, así como los cambios sufridos en las localidades de Las Ánimas, Puerto Nuevo, La Victoria o Puerto Meluk durante la última década. Esta evidencia me permitió identificar tendencias de cambio para Chachajo, Santa Rita y Tribugá, en la serranía del Baudó y la costa norte.

Una última escala es la organizativa, en la que analizo la relación entre acción colectiva y gobernabilidad de los pueblos afrochocoanos y las tensiones territoriales suscitadas por la incorporación del Pacífico y el Chocó en los escenarios de la globalización económica neoliberal y, en esa medida, la reacción de los procesos al proyecto de la carretera Panamericana. En este sentido conviene revisar las teorías sobre movimientos sociales, no sólo como un acto de reflexión sobre la protesta y la acción social, sino también como un análisis de las transformaciones del lugar (Oslender, 2008). De ahí que esta investigación haya encontrado que para comprender las lógicas organizativas de tipo étnico y territorial en las comunidades afrochocoanas de la carretera

al mar, sea necesario pensar en la forma como su discurso político se ha alimentado, en buena parte, de las expectativas de la gente en torno al desarrollo vial y portuario. Así mismo, de las experiencias que en varias comunidades han dejado los fenómenos de modernización, que se aprecian como discontinuos, contingentes, no terminados y contradictorios a lo largo del siglo pasado y lo que va corrido de este. Estas experiencias y expectativas han influido notablemente en la configuración territorial y en la emergencia de estructuras gubernamentales étnico-territoriales, en respuesta a los cambios que ha experimentado la región y que han señalado su lenta incorporación al modelo económico neoliberal; modelo que ha tenido un vertiginoso avance en el litoral Pacífico durante la segunda mitad del siglo XX y en especial, durante las décadas de los ochentas y los noventas.

De este modo fui dándole forma a una de las estrategias de investigación, consistente en estudiar la génesis de proyecciones y materializaciones del desarrollo vial y portuario regional, en especial durante el último siglo, y a la construcción de un marco histórico, que sirviera de referencia para el proyecto de la carretera al mar y cuyo análisis crítico evidenciara las contradicciones de los discursos sobre desarrollo y región en el caso del Chocó y el Pacífico colombiano.

Pero para dar cuenta de tales contradicciones fue necesario realizar trabajo de campo en 25 localidades en donde existieran experiencias y/o expectativas de la población frente a los fenómenos de la modernización. Estas localidades se encuentran distribuidas en las tres sub-regiones que comprende el estudio. Empecé por el Baudó: en septiembre de 2007 recorrí toda la cuenca del río Baudó, desde la zona costera hasta la parte alta. De nuevo estuve, con el grupo de la UTCH y Rudecindo Castro, en 15 localidades, haciendo talleres de cartografía y entrevistas. El método de la cartografía consistió en que hombres, mujeres y niños de distintas comunidades ubicaran en mapas-dibujos sus entornos, hábitat, oficios y saberes. En concertación con Acaba, el equipo llevó a cabo 11 talleres para la identificación de las personas que poseían conocimientos, como parteras, curanderos y rezanderas, entre otras. Como resultado de los talleres quedaron 25 mapas elaborados en las 11 comunidades del bajo, medio y alto Baudó.

En abril de 2008 viajé nuevamente al río Baudó, esta vez acompañado por Lilitiana Gracia y Sertxi García, dos estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia que querían realizar trabajos en la zona. Los resultados de esta fase de campo abundan en la caracterización de las formas culturales relacionadas con el hábitat, la economía y los rituales fúnebres, entre otros aspectos. En junio de 2008 las comunidades del río Quito querían denunciar los impactos y la ilegalidad de la minería industrial

que por ese entonces realizaba un conjunto de mineros foráneos de la región. Los líderes Benedesmo Palacios y Valerio Andrade propusieron al Colectivo territorial Afrochocó que se documentaran los impactos de la minería industrial en ese río. Fue así como acordé realizar un documental acerca de la tradición de las economías extractivas en la zona, la llegada de las dragas y los principales efectos entre la población y el entorno. Al igual que en el río Baudó, en las localidades de Paimadó y Villaconto entrevisté a cantadoras, parteras, curanderos y otros sabedores. El documental *Dragas y catangas* (Meza y González, 2008) es el principal resultado de esta salida que duró 20 días. Este material se incorporó a una extensa serie audiovisual que se describe más adelante; varias de sus secuencias hicieron parte de la evidencia de que se valieron los dos miembros del Consejo comunitario mayor de Paimadó para sustentar las denuncias que pocos meses después hicieran ante diversas instituciones gubernamentales y medios de comunicación. Casi un año después, en mayo de 2009, se incautaron de 27 dragas ilegales que explotaban las riberas del río Quito.

A mediados de 2008 la firma de los acuerdos entre el Colectivo territorial Afrochocó e Invoías dependía de que finalmente se hiciera una caracterización económica, social y etnocultural en los territorios de las comunidades negras involucradas. La experiencia previa de trabajo en la cuenca del río Baudó y la forma como identificamos los impactos en Puerto Meluk por causa de la construcción de la carretera de Istmina, arrojaron resultados que coincidían con la propuesta de caracterización y con el plan de aseguramiento cultural que debía llevar a cabo el Colectivo territorial Afrochocó para que el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (MAVDT) expidiera las licencias ambientales que darían luz verde al proyecto de la carretera. Fue así como los resultados de esta primera pesquisa y las técnicas empleadas sirvieron de línea base para diseñar el trabajo en las otras dos zonas, en el marco de la mencionada caracterización económica, social y etnocultural. El trabajo en la zona costera y en los ríos San Pablo y Quito enriqueció la investigación original sobre tradiciones y conocimientos en la zona alta del Baudó, del mismo modo como esta investigación orientó la metodología que siguió el Colectivo para realizar la caracterización en el golfo de Tribugá y en la zona del tramo vial construido.

La caracterización económica, social y etnocultural desembocó en un plan de aseguramiento cultural, orientado a reparar, mitigar y compensar los impactos agenciados por la carretera al mar. Todo esto avanzó en un escenario institucional y regional de mucha tensión, pues el aplazamiento de la vía era algo insoportable para muchos sectores de la sociedad chochoana que han visto en ella la evidencia del

abandono estatal. En esta fase de la investigación trabajé al lado de Zulia Mena, trabajadora social y líder del movimiento afrocolombiano. Además de Zulia, tuve la oportunidad de trabajar con el biólogo Carlos Vieira, con el sociólogo Juan Gaviria y con la antropóloga Patricia Vargas, quienes también hicieron parte del equipo técnico del Colectivo que realizó la caracterización económica, social y etnocultural para la obtención de las licencias ambientales. En el golfo de Tribugá y en la zona de San Pablo y río Quito, Patricia Vargas trabajó la cartografía social. En la primera zona predominó la información sobre espacios de uso del territorio, mientras que en la segunda se evidenció la memoria fundacional de las comunidades de la carretera y los impactos que en el mediano y largo plazo dejó lo que hoy se conoce como “el tramo construido”. Se trabajaron algunos mapas a mano alzada, con los que fue posible identificar y documentar los impactos económicos, sociales y culturales relacionados con el paso de la carretera. Posteriormente, los miembros de los distintos equipos que se conformaron a lo largo de dos años visitaron las casas de sabedores y sabedoras. Allí realizaron entrevistas semiestructuradas, cuyas preguntas estaban relacionadas con los conocimientos de esas personas, en particular, con los cambios que habían presentado. Esta información fue analizada y confrontada con la observación de lo sucedido durante nuestra estancia en las diferentes comunidades.

La producción audiovisual es un apéndice importante de este trabajo: se realizaron 16 videos en DVD, una serie de 27 videos cortos en formato multimedia y un archivo sonoro digital con 579 registros, que recogen las entrevistas obtenidas durante el trabajo de campo (anexo 1). Este material fue entregado al Centro de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas y a 15 comunidades participantes, durante la presentación de los resultados de esta investigación en Quibdó. Su impacto en la reflexión y el análisis sobre cambios y permanencias entre las comunidades involucradas es un tema que merece profundizarse, en relación con el papel que juegan las tecnologías audiovisuales en la producción de la conciencia, al suscitar una reflexión entre la gente que se ve representada a través de ellas. La etnografía visual no sólo es un método de registro para el análisis posterior por parte del etnógrafo, sino que su uso y apropiación por parte de las comunidades introduce cambios en las formas ancestrales de registro de la memoria. En lo correspondiente al golfo de Tribugá, la captura de registros audiovisuales estuvo a cargo de miembros del Consejo comunitario general Los Riscales, de Nuquí. Algunos videos fueron realizados por el Icanh y la Universidad Tecnológica del Chocó y otros estuvieron a cargo del Colectivo territorial Afrochocó, con el apoyo del Icanh.

Al escudriñar los entrecruces del desarrollo regional y el conocimiento situado de los pueblos afrochocoanos del occidente del Chocó, encontramos que muchas de

las tradiciones que se pretendían documentar adquirirían ese estatus entre las comunidades que las producían y se activaban como respuestas adaptativas a la modernización. Esta reflexión se fue esclareciendo en el transcurso de los diferentes momentos y formas que asumió esta investigación, entre junio de 2007 y agosto de 2009. Con los investigadores y miembros de las comunidades con quienes realizamos el trabajo, se incentivaron en las comunidades procesos de autorreflexión sobre su situación pasada, presente y futura, tomando la historia como punto de partida. El diálogo que se mantuvo con los miembros de las organizaciones y la experiencia vivida con algunas personas de las comunidades influyeron en la forma como construí mis datos etnográficos y la manera como los presento aquí. En ese sentido, la búsqueda permanente consistió en ampliar la forma como los individuos, colectivos e instituciones de diversa índole conciben la cultura y el desarrollo. De este modo, surgieron preguntas que me permitieron aproximarme a una revisión y una recuperación crítica de la historia, así como al re-conocimiento del saber local: ¿qué ha cambiado y qué ha permanecido?, o ¿cómo eran las cosas antes y cómo son ahora?; ¿cómo se desarrollan ciertas actitudes hacia lo viejo y hacia lo nuevo y qué es lo que condiciona la aceptación de innovaciones? Estas cuestiones fueron respondiéndose a partir de experiencias y expectativas, dos categorías de análisis que dan estatus al conocimiento situado y cuya relación entre sí invita por lo menos al diálogo y a la formación de un pensamiento crítico, principalmente entre los legítimos dueños locales del problema, es decir, el conjunto de comunidades en el área de impacto de la carretera al mar.

Los diferentes momentos de esta investigación produjeron resultados parciales que han ido entregándose a las comunidades en forma de documentos escritos y de videos. De estas entregas surgieron propuestas de los líderes, como la de realizar el video sobre los impactos de las dragas en el río Quito o la de incorporar archivos audiovisuales dentro de la mencionada caracterización que realizó el Colectivo. Si el reto teórico ha sido el de comprender la dialéctica de lo local-global, el reto político es el de conjuntar la reflexión teórica con la práctica social en la emergencia de nuevos modos de producción del conocimiento (De Sousa Santos, 2006). De ahí se derivó la apropiación política de la investigación por parte del Colectivo territorial Afrochocó, una organización que adelantó durante casi una década un proceso de consulta de una carretera que ha sido y será una encrucijada en la historia de los afrochocoanos, como se verá en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 2



El alto Baudó con los cerros de Chachajo de fondo.
Sofía González, 2009.

CAPÍTULO 2

CONTEXTO GEOGRÁFICO, HISTÓRICO Y CULTURAL DE LA CARRETERA ÁNIMAS-NUQUÍ

La geografía es el punto de partida para el conocimiento de las especificidades y las relaciones existentes entre los pueblos y los territorios por donde pasa el proyecto de la carretera Panamericana, ramal Ánimas-Nuquí. Este capítulo presenta generalidades fisiográficas, bióticas, sociopolíticas e históricas de la cuenca del río Baudó, el golfo de Tribugá y la cuenca de los ríos San Pablo y Quito. Está dividido en cuatro secciones: la primera destaca algunos aspectos de la geografía del área de estudio; la segunda se refiere de la historia del territorio, la génesis del poblamiento y la fundación de las comunidades; la tercera es un recuento histórico del desarrollo vial y portuario, en el que se inscriben los proyectos de circulación interoceánica y la conexión vial panamericana, y la cuarta sección se refiere a las geopolíticas de la modernización vial y portuaria; en esta se hace una aproximación a las reconfiguraciones regionales y locales y a las tensiones que conlleva este tipo de modernización.

Geografía

Mientras que las planicies aluviales inundables de las cuencas de los ríos San Pablo y Quito están bajo el predominio de la depresión del Atrato, que recibe la influencia del océano Atlántico, el valle del río Baudó y la zona estuarina de Tribugá reciben el influjo marino de la costa Pacífica. La serrería del Baudó separa la depresión del Atrato de la costa Pacífica chocoana, formando un corredor montañoso que se une con el Darién hacia el istmo

centroamericano de Panamá. Este istmo ha sido un lugar de contacto y diversificación de las especies biológicas, por servir de puente migratorio entre Sur, Centro y Norteamérica (Acuña, 2000).

Paralela a la costa del Pacífico, la serranía del Baudó se compone de una larga cadena de cerros con bosques premontanos de poca altura, que se unen con la serranía del Darién. Estos bosques de ladera tienen una longitud aproximada de 500 kilómetros, con alturas entre 600 y 1.200 metros sobre el nivel del mar (msnm). El punto de mayor elevación es el alto del Buey, que sobrepasa los 1.500 msnm. La serranía forma un patrón geológico complejo en escalera de pliegues, bloques de fallas normales y montañas que se alzan abruptamente desde el mar, formando una costa empinada y rocosa de gran belleza que contrasta con la costa baja y pantanosa del Pacífico sur (West, 2000: 51).

Cuenca del río Baudó

Configura un valle separado geográficamente de la costa Pacífica y de las llanuras aluviales del Atrato por la serranía del Baudó. Hacia la zona alta del río Baudó, los cerros Chachajo y Tuaró encierran un valle fértil en el que están asentadas las comunidades de Santa Rita, Pureza, Chachajo, Yucal, Puerto Luis, Mojaudó y Cugucho. El río Baudó nace en el alto del Buey y recorre unos 150 km, primero de norte a sur y luego de oriente a occidente (West, 2000). Durante ese recorrido recibe aguas de muchos afluentes, entre ellos los ríos Nauca, Apartadó, Tuadó, Torreidó, Guineo, Querá, Misará, Dubasa, Pie de Pepé, Berberberre, Urudó, Cugucho, Mojaudó y Amparraidá. Esta red fluvial ha sido de gran importancia en la configuración de una economía regional basada en la agricultura, la extracción de recursos del bosque y la movilidad entre la serranía y la costa Pacífica. Al Baudó se le conoce en la región como “el Nilo colombiano”, ya que, de modo similar a este río del norte de África, sus inundaciones periódicas bañan las vegas, aumentando la fertilidad del suelo. En el área próxima a la desembocadura del Baudó en la costa Pacífica se encuentran las comunidades de Pilizá, Pavasa y Virudó, entre otras. Las formas de vida y ocupación en estas localidades están determinadas por los estuarios¹, el mar y el bosque aluvial. Esta costa es vecina del golfo de Tribugá y se

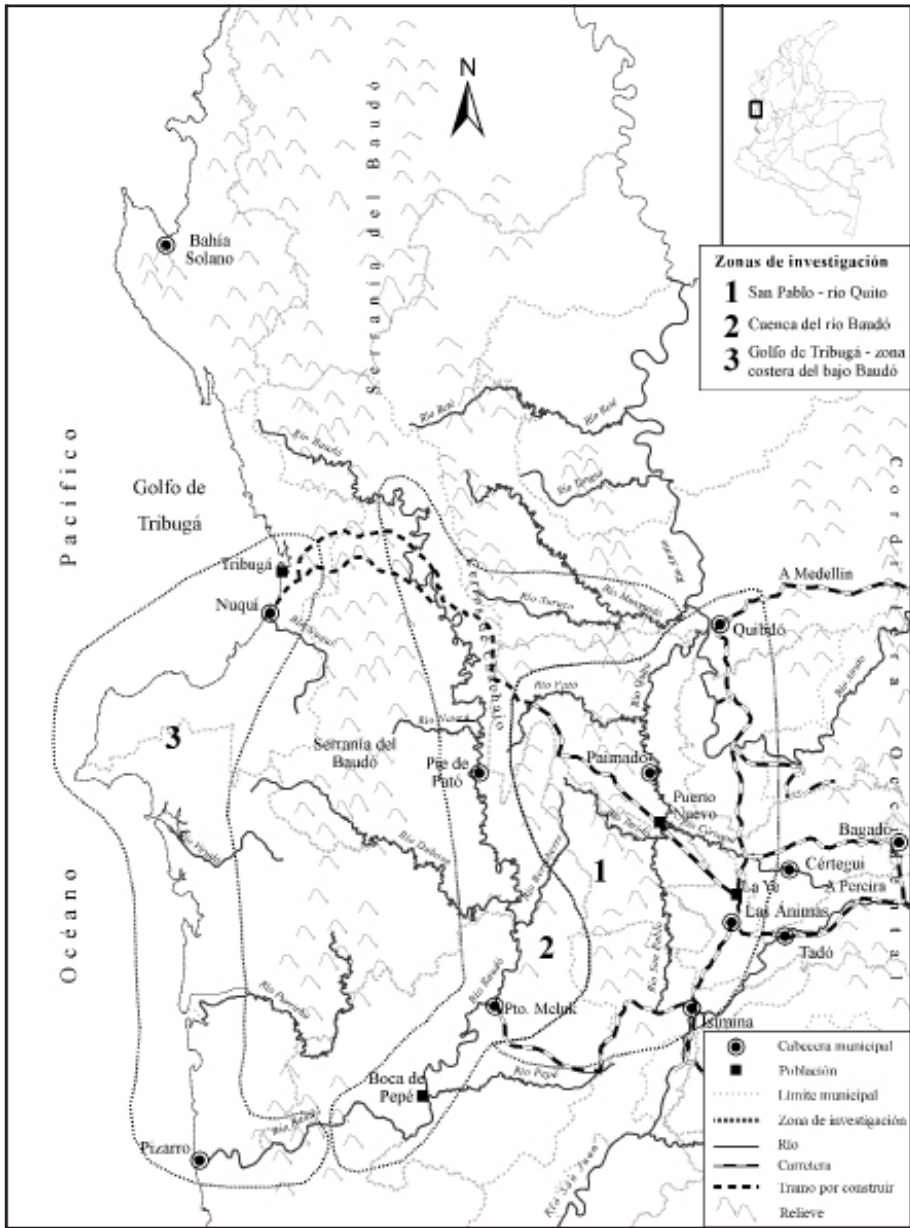
¹ Los estuarios se encuentran en el área de desembocadura de un río al mar. Allí se presenta un gran intercambio de materiales, como agua, salinidad, nutrientes, sedimentos y organismos vivos, propiciando con ello una gran diversidad de ambientes o hábitat (West, 2000).

conecta al sur con el bajo río San Juan y la ciudad de Buenaventura (Valle del Cauca) a través de corredores de movilidad que las poblaciones locales mantienen a lo largo de los esteros.



Bote platanero en su paso por Chachajo, Alto Baudó.
Foto: Gonzalo Díaz, 2005.

Por otra parte, los bosques primarios de la cuenca se caracterizan por tener una estructura de al menos dos o tres estratos: el estrato alto está conformado por árboles de 18 a 30 m de altura y hojas anchas, que cierran la luz a los árboles de menor tamaño. Los árboles típicos del bosque primario son el chachajo (*Aniba perutilis*), el jigua (*Nectandra spp.*), el guayacán (*Tabebuia spp.*), el cedro (*Cedrela odorata*) y la ceiba (*Ceiba petandra*), entre otros (West, 2000: 81). Los microclimas que generan las variaciones entre las zonas de ladera, las cabeceras de los ríos y el valle facilitan el cultivo de diversos productos, tales como arroz, plátano, maíz, yuca y ñame, que son parte de la alimentación y las relaciones comerciales de las comunidades de la cuenca. En la zona costera dominan los bosques de mangles rojo (*Rhizophora mangle*), negro (*Avicennia germinans*) y nato (*Mora megistosperma*), junto a otras especies de bosque aluvial, como tangaré (*Carapa guianensis*), machare (*Symphonia globulifera*), caimito (*Chrysophyllum caimito*), peine mono (*Apeiba membranacea*), cedro (*Cedrela odorata*), abarco (*Cariniana pyriformis*) y chanul (*Humiriastrum procerum*), entre



Mapa general de las áreas del estudio.

Fuente: Cartografía temática realizada por el autor y el ICANH, a partir de digitalización básica del IGAC, Atlas de Colombia, Quinta Edición, 2002.

otros². En la costa del Baudó los manglares se encuentran a lo largo de la franja costera, entre los poblados de Cuevita, Virudó, Pavasa, Purricha, Pilizá, Pizarro, El Socadero, Pomeño y Civrú. A diferencia del golfo de Tribugá, la zona ha estado muy integrada a las economías extractivas de peces, moluscos y maderas (anexo II), destinados a los puertos de Buenaventura y de Guayaquil, en Ecuador.

Golfo de Tribugá

Está localizado en la costa norte del Pacífico, en el departamento del Chocó. Se extiende hacia el norte desde el corregimiento de Arusí, al sur del municipio de Nuquí, hasta el río Chadó y la quebrada Caimanera, en el municipio de Bahía Solano (Tapia, 1999). Limita al occidente con el océano Pacífico y al oriente con la serranía del Baudó. Los principales accidentes geográficos del golfo son, de sur a norte: el cabo Corrientes, las ensenadas de Coquí, Tribugá y Utría y la punta Solano, en el extremo sur de la bahía de Solano. El área del golfo cubre aproximadamente 120.000 ha (1.200 km²) de tierra, consideradas desde la divisoria de aguas en la serranía del Baudó hasta la línea costera. Sus costas alcanzan una longitud cercana a 120 km. El Parque Nacional Natural de Utría es la principal área silvestre protegida de la región, con una extensión total de 75.000 ha, de las que 12.000 ha corresponden a áreas marinas y 15.000 se encuentran a lo largo del costado oriental de la serranía del Baudó (Tapia, 1999: 38).

El golfo de Tribugá se diferencia de la costa baja y anegadiza al sur de cabo Corrientes –donde predominan grandes extensiones de manglares– por la presencia de acantilados y áreas rocosas, entre las que se extienden playas de arenas grises, algunas de arenas blancas y unas pocas áreas de manglar (West, 2000). A pesar de las diferencias entre las costas norte y sur del Pacífico, estas dos zonas sufren fenómenos comunes, entre los que sobresale el marcado régimen de mareas, que afecta en general a toda la región norte de la cuenca del Pacífico. En cuanto a las áreas costeras, Cantera y Contreras (1993: 65-79) precisan que en la región sobresalen cuatro ecosistemas principales: playas, acantilados, manglares y arrecifes. Las playas arenosas se encuentran en las costas abiertas o en las aberturas de estuarios, bahías, golfos y desembocaduras de

² Información obtenida durante los talleres de cartografía social en las comunidades de Virudó y Pavasa, realizados el 5 y 6 de septiembre de 2007.

los ríos. Las costas rocosas están compuestas por acantilados de rocas ígneas depositadas durante las eras geológicas Secundaria (Mesozoico) y Terciaria (Cenozoico), luego de las erupciones volcánicas. Los manglares, por su parte, son los ecosistemas nodriza de la vida marina y albergan una gran variedad de fauna y flora. Por último, los arrecifes coralinos son formaciones que están restringidas a algunas zonas en la costa norte, como la ensenada de Utría, y a los fondos someros de las islas de Gorgona y Malpelo. Las formaciones coralinas se caracterizan por una alta diversidad de especies presentes, en particular de peces e invertebrados marinos.



Panguí, en el golfo de Tribugá.
Foto: Juan Gaviria, 2008.

Los ríos de esta sub-región nacen en la serranía del Baudó. Luego de recorrer cortas distancias encajonados entre áreas rocosas atravesando rápidos con grandes pendientes, los fuertes caudales de estos ríos alcanzan las llanuras aluviales y las zonas de manglar, para desembocar al mar. Las diferencias entre cada uno de estos ríos dependen de la distancia que recorran entre la costa y la serranía, de la pendiente de sus orillas y de la forma en que penetre en ellos la cuña marina en las áreas bajas por influencia de las mareas, entre otros factores. Algunos ríos desembocan en el mar casi directamente. Otros depositan sedimentos y bañan con sus aguas los valles

aluviales fértiles, sin influencia de mareas, mientras que en otros casos sus aguas se reparten en pequeñas redes de esteros e inundan zonas bajas, mezclándose con agua salada del mar en las áreas más importantes de manglares (Tapia, 1999: 45).

Los ríos son ejes fundamentales de la vida de las comunidades negras e indígenas asentadas en la zona, así como vías de comunicación importantes y base de las relaciones interétnicas. A través de sus cursos se tiene acceso a las principales zonas agrícolas, de cacería y de extracción de flora. En sus orillas se asientan redes de familias que, aunque tengan su vivienda permanente en los centros poblados costeros, se apropian de terrenos en los que realizan actividades agrícolas basadas en la rotación de terrenos y el descanso de rastros (Tapia, 1999: 45).

Cuenca de los ríos San Pablo y Quito

Se caracteriza por un amplio valle aluvial asociado a la depresión del Atrato. El río Quito nace en el cerro de Caramanta, corre formando la banda norte del istmo de San Pablo y de allí sigue hacia el norte, para desaguar en el Atrato al frente de Quibdó. La cuenca que forma el río Quito tiene un área aproximada de 1.600 km² (Colectivo territorial Afrochocó, 2009). Por su parte, el río San Pablo nace en el municipio vecino de Istmina. En su recorrido hasta la desembocadura en el río Quito pasa por las poblaciones de Boca de Raspadura, Managrú y Puerto Nuevo (Puerto Povel), en el municipio del Cantón del San Pablo (Colectivo territorial Afrochocó, 2009).

Las microcuencas ubicadas en los municipios de Cértegui y Unión Panamericana son tributarias de las subcuencas y cuencas de los ríos Quito, San Pablo y San Juan. Entre ellas están las quebradas Candelaria, Guapandó y La Vuelta, afluentes del río Quito. Dos de los más importantes afluentes del río San Pablo son las quebradas Ánimas y Raspadura. Estas abarcan un área total de 8.840 ha dentro del municipio de Unión Panamericana. La quebrada Guapandó forma un plan utilizado para labores agrícolas, con cultivos importantes de arroz, yuca y ñame. Los principales afluentes de la quebrada Guapandó son, en su orden, las quebradas Guapandocito, Rancho Quemado, Sabaletera y Barrigona, que ocupan un área de 2.648 ha, equivalente a 14,5% de la red hídrica municipal (Colectivo territorial Afrochocó, 2009).



Salvijo, en el río Pató.
Foto: Juan Gaviria, 2009.

En la zona de los ríos San Pablo y Quito la actividad económica se centra en la minería, la agricultura y el comercio. Los procesos fundacionales y de conformación de asentamientos actuales no sólo están relacionados con las trayectorias de movilidad y poblamiento que se dieron alrededor de esta zona, sino también con las que se realizaron a raíz de la dinámica minera, en un paisaje de planicie aluvial muy inundable que en las últimas tres décadas ha estado sometida al reemplazo del bosque por rastrojos, potreros y áreas degradadas por la minería industrial. Por otra parte, la zona del río Pató, afluente del río Quito, corresponde a bosques subandinos en las estribaciones de los cerros de Chachajo. Sus suelos, mucho más fértiles, ofrecen mejores posibilidades para el desarrollo de la agricultura (Colectivo territorial Afrochocó, 2009).

Historia de un territorio

Los procesos de liberación, poblamiento y territorialidad de los pueblos afrochocoanos se acrecentaron tras el fracaso del proyecto colonial que se sustentaba en la minería del oro (Jiménez, 2002; 2004; Mosquera, 2004b). Las comunidades afrochocoanas localizadas entre las cuencas del Atrato y el San Juan, el valle del río Baudó y la costa Pacífica norte presentan en su transcurso histórico-cultural la huella de la esclavización, así como los procesos de poblamiento de las tierras bajas del litoral luego de su liberación. Muchos de esos territorios permanecieron al margen del control frágil que mantuvo el imperio español en las provincias chocoanas entre los siglos XVII y XVIII (Cantor, 2000; Jiménez, 2002).

Para entender la historia del poblamiento del río Baudó y del golfo de Tribugá es necesario conocer cuál fue la situación de las provincias chocoanas en esos siglos. La historiografía colonial sobre el Chocó ha mostrado la necesidad de considerar las particularidades fisiográficas, bióticas y socioculturales de las provincias. En el siglo XVII el imperio español delimitó allí cinco provincias: Nóvita, Citará, Tatamá, Raposo y Baudó (Sharp, 1976; Jiménez, 2002). En el Chocó, Nóvita comprendía la cuenca hidrográfica del río San Juan, donde se concentró la producción aurífera en una mayor proporción. En Citará, que incluye la sub-región del medio Atrato, se estableció también la minería, así como la producción agrícola necesaria para sustentar a los Reales de minas³. Estas provincias eran propiedad de ausentistas residentes en Popayán, aunque con el tiempo los nuevos propietarios vivieron en la región.

El descubrimiento de las minas en el Pacífico se dio luego del agotamiento de los distritos de Cáceres, Zaragoza, Nechí y Remedios, en el territorio de la actual Antioquia (Maya, 1998; Cantor, 2000). Entre 1680 y 1730 hubo un incremento marcado en la explotación de metales preciosos en el Chocó, lo que produjo el desplazamiento masivo de cuadrillas mineras hacia esa región (Maya, 1998).

Germán de Granda (1971) proporciona algunos datos acerca del origen de los esclavizados, haciendo referencia a seis grandes zonas ubicadas entre el África Occidental subsahariana y el África Central. Fueron estas la Senegambia, la Costa de Pimienta, la Costa de Oro, el golfo de Benín, el golfo de

³ Instituciones coloniales cedidas a mineros particulares por la Corona para su explotación aurífera; como emplazamientos concentraban a la población esclava (Jiménez, 2004).

Biafra y la región Congo-angoleña (Granda, 1971). Además del contrabando impuesto por corsarios franceses e ingleses en el tráfico de esclavizados africanos para el Nuevo Reino de Granada, los que llegaron oficialmente entraron por Cartagena y fueron conducidos por los ríos Magdalena y Cauca hacia sus lugares de destino, como Santafé de Bogotá, Antioquia, Popayán, Cali y el Chocó. En su recorrido, las provincias de Mompo y Honda eran pasos obligados (Friedemann S. de, 1984).

En las zonas mineras operaba una cuadrilla que era la base de la producción y se componía de 8 a 12 esclavizados (Friedemann S. de, 1984). Según el historiador Erik-Werner Cantor (2000), el sometimiento de la provincia de Citará requirió un proceso lento y prolongado, dada la resistencia que ofrecieron los indígenas citarás, antepasados de los emberas. Los indios que fueron sometidos por los españoles pasaron, junto con sus tierras, a convertirse en abastecedores alimentarios de los Reales de minas (Cantor, 2000). No obstante, el control español en las antiguas provincias chocoanas se caracterizó por su fragilidad extrema, lo que desencadenó su resquebrajamiento rápido, atribuido por los historiadores a varios hechos: en primer lugar a las condiciones de abastecimiento alimentario para la manutención de esclavos; para la Corona esto suponía garantizar la disposición de tierras fértiles para la agricultura y la creación de pueblos de indios que se constituyeran en proveedores que garantizaran la alimentación de los esclavizados en los Reales de minas (Cantor, 2000). En segundo lugar a la débil integración de los territorios mineros a los centros de poder colonial, aumentada por las vías de comunicación deficientes y precarias y por la clausura de las actividades comerciales por el río Atrato entre 1698 y 1784, lo que dejó a los Reales de minas del Chocó sin la principal arteria para la comercialización del oro (Cantor, 2000: 171; Jiménez, 2004: 3). Durante este tiempo el contrabando fue un problema constante, asociado a la amenaza de invasión de las provincias mineras por parte de corsarios ingleses, que se aliaban con los indios cunas en las bocas del Atrato y el golfo de Urabá (Cantor, 2000: 36). Nóvita fue designada como capital de la provincia y su importancia frente a Quibdó se mantuvo gracias a la prohibición del comercio a través del río Atrato. Cuando este se volvió a permitir en 1784, Quibdó comenzó a convertirse en el puerto para el intercambio comercial con la costa Atlántica y Nóvita perdió definitivamente su importancia como centro político y económico (Aprile-Gnisset, 1993: 56; González, 2003: 45).



Minería con matracas en el río Quito.
Foto: Lílana Gracia, 2008.

La expansión de las cuadrillas mineras dependía de la ampliación de las zonas de cultivo, lo que requería, a su vez, un mayor control político y militar sobre los indios citarás (Jiménez, 2004). A la vez que las disposiciones de la Corona afectaron a los Reales de minas privándolos del río, tanto para comercializar el oro como para poder abastecerse, las condiciones de sustento de los esclavos empeoraron dramáticamente, a tal punto que se presentó el abandono masivo de las minas. Este abandono estuvo asociado también a las diferentes estrategias de manumisión⁴ que afectaron el régimen esclavista y aceleraron su crisis (Mosquera, 2002). En este sentido el historiador Sergio Mosquera señala cómo la búsqueda de la libertad por los mismos esclavizados desembocó a menudo en rebeldías, protestas y sublevaciones, convertidas en una amenaza constante para la estabilidad económica, social y política del régimen (Mosquera, 2002: 103).

⁴ La manumisión fue un recurso legal al que apelaron muchos cautivos para alcanzar su libertad y la de sus parientes. Dentro de las variedades de manumisión existieron la lograda por concesión o gracia, la alcanzada por automanumisión y la obtenida por la aplicación de las leyes de libertad de vientres y de abolición (Maya, 2003: 36).

Istmo de San Pablo

Desde principios del siglo XVIII, la zona de contacto entre las cuencas de los ríos San Juan y Atrato se ha conocido como istmo de San Pablo. Durante toda la colonia y parte de la república fue un área geoestratégica de gran importancia comercial, vía de comunicación interoceánica y la conexión entre las provincias de Nóvita, Citará y Baudó (Jiménez, 2002; 2004). Además es una microcuenca hidrográfica cuya arteria mayor es el río Quito. A este río rinden sus aguas los ríos San Pablo, Pató, Cértogui y Taridó, entre otros. Etimológicamente istmo es una palabra que equivale a paso, puente o porción de tierra que une dos grandes regiones, y eso eran los ríos San Pablo y Quito durante la colonia: un paso obligado para ir de Citará a Nóvita y viceversa.

El istmo de San Pablo fue un hito en la ruta interoceánica. Comerciantes y viajeros provenientes del valle del Cauca, siguiendo la ruta Cartago-Nóvita, debían embarcarse en canoas por el río San Pablo con destino a Citará. Otro contingente de viajeros que convergía en la zona era el proveniente de la costa Pacífica, remontando el río San Juan desde el puerto de Charambirá hasta el pueblo de San Pablo, hoy Istmina. La travesía entre las cabeceras de los ríos San Pablo y Tamaná podía durar varias horas, por lo que en la zona se encontraban albergues como el del Tambo, que contaba con dos plantas, la primera para cargas y cerdos y la segunda para habitación (Mosquera, 2004b: 326). Allí, los viajeros que iban en la dirección San Juan-Atrato esperaban las canoas para ir a Citará. Quienes venían en sentido contrario utilizaban cargueros y silleteros para llegar hasta el arrastradero de San Pablo (Mosquera, 2004a). De ahí que el oficio de pasar personas y mercancías a través de la serranía del Baudó sea una actividad muy antigua, en torno a la que han girado generaciones de familias.

A finales del siglo XVIII, el arrastradero o istmo de San Pablo permitía la circulación y el abastecimiento alimentario de los Reales de minas, ya que por allí viajaban las carnes saladas, entre otros muchos productos que iban en una u otra dirección provenientes del valle del Cauca, de Quito, Cartagena de Indias, Jamaica y España (Jiménez, 2002; 2004; Mosquera, 2004b: 149,190,197). La administración del istmo de San Pablo se constituyó en motivo de disputas y fuente de enriquecimiento para las autoridades reales, ya que eran ellas quienes tenían el monopolio para su explotación y usufructo. Así, el teniente gobernador del país de Citará como corregidor de Quibdó era el dueño

absoluto del manejo de este paso. Todo aquel que necesitara transitar por allí, aunque trajera personal para transportar sus mercancías, debía utilizar a sus indios como cargueros (Jiménez, 2004). La disposición del gobierno colonial de mantener el monopolio en favor de los cargueros indígenas fue dictada puesto que algunos esclavizadores trasladaban negros para realizar esta labor (Jiménez, 2004). Estos y otros oficios eran desempeñados por los esclavizados, de forma que contribuyeran con el autoabastecimiento de los Reales de minas. De otra parte, los negros y zambos “libres”⁵, ya sin control alguno, desplazaban a los indígenas de tales labores. Durante todo el siglo XVIII este conflicto se mantuvo y fueron frecuentes las quejas de gobernadores y corregidores sobre la desobediencia a sus mandatos. Finalmente, los libres terminaron desplazando y arrebatando el monopolio a los indígenas, convirtiéndose así en los dueños del arrastradero de San Pablo (Jiménez, 2002: 129).

Libertad y poblamiento

Como lugar de poblamiento y ruta libertaria, el istmo de San Pablo fue epicentro de las migraciones hacia la costa Pacífica, partiendo del Real de minas de Cértegui. Ese proceso de poblamiento es posible seguirlo a través de los apellidos de muchos habitantes de la zona. En un documento de trabajo que el Colectivo territorial Afrochocó (2009) incorporó a la “Caracterización económica, social y etnocultural del corredor terrestre Ánimas-Nuquí”, realizada entre 2008 y 2009, el historiador Sergio Mosquera afirma que en 1759 se llevó a cabo en las provincias del Chocó un censo de minas y esclavos en el que aparece la mina de Cértegui como propiedad del maestre de campo Don Francisco González Trespalacios (Mosquera, 2009b). En su poder se encontraban 126 esclavizados, cuyo origen étnico-regional apenas puede inferirse, sin certeza absoluta, ya que apellidos como Mina –hoy, Mena– corresponden a fuertes y puertos de embarque en África Occidental y no a etnonaciones africanas (Friedemann S. de y Arocha, 1986).

Germán Colmenares sostiene que muchos esclavos introducidos a comienzos del siglo XVIII provenían del golfo de Benín (Colmenares, 1979). Se

⁵ Nombre con que los indígenas identificaron a los esclavizados huidos o libertos que poblaron la región desde finales del siglo XVII, provenientes de los ríos Curundó y Quito y de las minas de Nóvita (Maya, 1995; Jiménez, 2002).

han identificado influencias de la Senegambia y del Níger, por la llegada de gentes procedentes de las etnias cetre, bisago, balanta, krus, akán y lucumí; en esta región, los africanos, usualmente llamados “minas”, estaban familiarizados con la minería aluvial del oro y sus técnicas metalúrgicas estaban altamente desarrolladas (Mosquera, 2004b: 160). Muchos de estos conocimientos no se quedaron en África, sino que vinieron con ellos a las minas y haciendas de la Nueva Granada y del Chocó. No es extraño entonces que los afrochococanos de la cuenca del río Quito y del istmo de San Pablo sigan siendo agricultores, mineros, cazadores y bogas; oficios que realizaron sus antepasados y que fueron transmitidos de generación en generación.

Orígenes africanos de esclavizados en la mina de Cértégui.

Esclavizados	Número de esclavos	Afiliación étnica	Región de África
Bautista Mina*, Clemente Mina, Fernando Mina, Joaquín Mina, Manuel Mina, Santiago Mina	6	Akán (fanti, ashanti, baulé y añi)	Costa de Oro, Ghana y Costa de Marfil
Felipe Chalá, Jacinto Chalá, Hilario Chalá, Lorenzo Chalá	4	Yoruba y ewé	Golfo de Benín
Baltazar Carabalí **, Diego Carabalí, Nicolás Carabalí	3	Igbo	Golfo de Biafra
Antonio Chamba, Nicolás Chamba	2	Chamba	Interior de África Occidental
Andrés Cetre, Bentre, Cetre	2	Cetre	Costa de Marfil
Felipe Congo, José Congo	2	Kongo	Golfo de Biafra
Antonio Arará, Mariana Arará	2	Ewé- fon	Golfo de Benín
Manuel Guagui, Pascual Guagui	2	Guagui	Senegambia
Casimiro Bámbara, Xavier Bámbara	2	Bámbara	Senegambia
María Culango	1	Kongo, luango	Alto Volta
Francisco Mandinga	1	Mandinga	Senegambia
Miguel Guanchera	1	Desconocida	Desconocida

* Los europeos los llamaban “minas” porque los embarcaban en la zona aledaña al castillo de Elmina, en la Costa de Oro de Ghana. Antes de 1727 se exportaban 20.000 personas por año. A partir de 1789 el tráfico disminuyó hasta 5.500 personas de esa región (Maya, 2003: 16).

** Los europeos les pusieron el nombre de carabalíes por habitar en las orillas del río Calabar, en Nigeria (Maya, 2003).

Fuente: Arocha, 1999; Maya, 2003 y Mosquera, 2009b.

A diferencia de los territorios auríferos de Citará y Nóvita, el Baudó carecía de oro (Sharp, 1976). Esta situación hizo que la provincia se mantuviera al margen de la jurisdicción y del control españoles (Hernández, 2006). A medida

que fue acrecentándose la crisis del sistema minero esclavista a finales del siglo XVII, empezaron a cobrar más fuerza las estrategias de liberación, movilidad y poblamiento. Desde los fortines mineros de Cértegui, en la provincia de Citará, quienes huían u obtenían la libertad a través de manumisiones buscaban las zonas más alejadas del control de la Corona española, que se limitaba tan sólo a los distritos mineros. El cruce de la serranía del Baudó, atravesando la cuenca hidrográfica del río Quito, se remonta a épocas tan tempranas como 1690 (Maya, 1995). El arrastradero de San Pablo, ubicado en el actual municipio del Cantón de San Pablo, también fue lugar de tránsito en el poblamiento hacia el Baudó. Se tomaba el río Taridó hasta su cabecera, para luego cruzar la cuchilla de la serranía y descender hacia la zona media del río Baudó (Jiménez, 2002: 128, 133).



Comunidad en el río Baudó.
Foto: Serbxi García, 2008.

El poblamiento del valle del río Baudó se hizo en diferentes épocas. La primera es la del cimarronismo, o proceso por el que los esclavos huían de la tutela de sus propietarios, formando aldeas en espacios geográficos inaccesibles y muchas veces fortificados con empalizadas. A estos sitios se les dio el nombre de palenques (Navarrete, 2001: 98). La memoria local recuerda un hecho que concuerda con las características del palenque: algunas personas mayores de Nauca y Chachajo se refieren a antepasados que vivían como libres pero eran perseguidos por guarniciones españolas que rastreaban con perros a la gente huida. En la memoria de los baudoseños el sitio llamado la Calle

Caliente aparece en relatos de confrontación entre cimarrones y españoles. El sitio queda cerca al lugar donde hoy se asienta la comunidad de Nauca (Asociación de consejos comunitarios del río Baudó y sus afluentes [Acaba], 1998).

La fundación de comunidades libres se origina en 1737, año en que se creó el pueblo de Chachajo (Acaba, 1998). El primer censo del que se tiene referencia en el Baudó se realizó en 1776, cuando esa sub-región ya era identificada como escondite de personas que habían recobrado su libertad por diversos mecanismos (Cardona, 2005). Es de resaltar el hecho de que el encuentro con los poblados indígenas estrechó los vínculos de parentesco, compadrazgo y las relaciones económicas con ellos (Jiménez, 2002: 135). Con el tiempo, la cuenca del río Baudó se constituiría en un territorio de reintegración étnica, al permitir la agregación de personas procedentes de regiones africanas similares o diversas que, al encontrarse en un escenario de libertad, se hallaron en posición de ejercer saberes y conocimientos, muchos de ellos asociados a la subsistencia. De acuerdo con Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha (1986), la reintegración étnica es un concepto clave en el análisis de las diásporas africanas que se han concretado en distintos escenarios y situaciones históricas, como el poblamiento de la cuenca del río Baudó. A principios del siglo XIX, el poblamiento se extendió a la zona costera y continuó progresivamente, a partir del crecimiento de los árboles genealógicos de las familias de libres y la demanda comercial creciente de recursos del bosque, hacia la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX (Aprile-Gnisset, 1993). Muchas comunidades y espacios locales se fueron definiendo a partir del usufructo y los derechos de propiedad de la tierra. Esto, en respuesta a la apertura durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX de senderos para la identificación de áreas de extracción de las semillas de tagua (*Phytelphas seimani*), el caucho y las maderas finas (Leal y Restrepo, 2003: 25).

En cuanto al poblamiento del golfo de Tribugá, se pueden diferenciar dos etapas, que se relacionan con las rutas de movilidad y con la economía de la región. En su trabajo sobre territorio, recursos naturales y comunidad negra, Carlos Tapia (1999) menciona una primera etapa que se caracterizó por la presencia ancestral de las etnias embera, waunaan y tule. Posteriormente, a mediados del siglo XIX tuvo lugar una oleada de poblamiento que originó los pueblos actuales del golfo de Tribugá. Alrededor de 1830, llegaron las primeras familias procedentes del alto Baudó, mientras que otras lo hicieron desde las costas del bajo Baudó, por Virudó y Coquí. En esta historia del

poblamiento aparecen varias rutas relevantes para comprender las conexiones históricas entre la zona Atrato-San Juan, la serranía del Baudó y la costa Pacífica. Así, la vía del río Munguidó, que continuaba por el río Baudó y su afluente Cugucho hasta la quebrada Tumandó, terminaba en la quebrada Aguablanca, que desemboca en el golfo de Tribugá. Esta ruta la utilizaron durante muchos años los habitantes de la costa para llegar a Quibdó, junto con los pueblos emberas que, al igual que los libres, llegaron desde la zona alta del río Baudó para establecerse en estas tierras (Tapia, 1999: 53).



Recolectora de piangua en el manglar, Tribugá.
Foto: Luis Orozco/Los Riscals, 2006

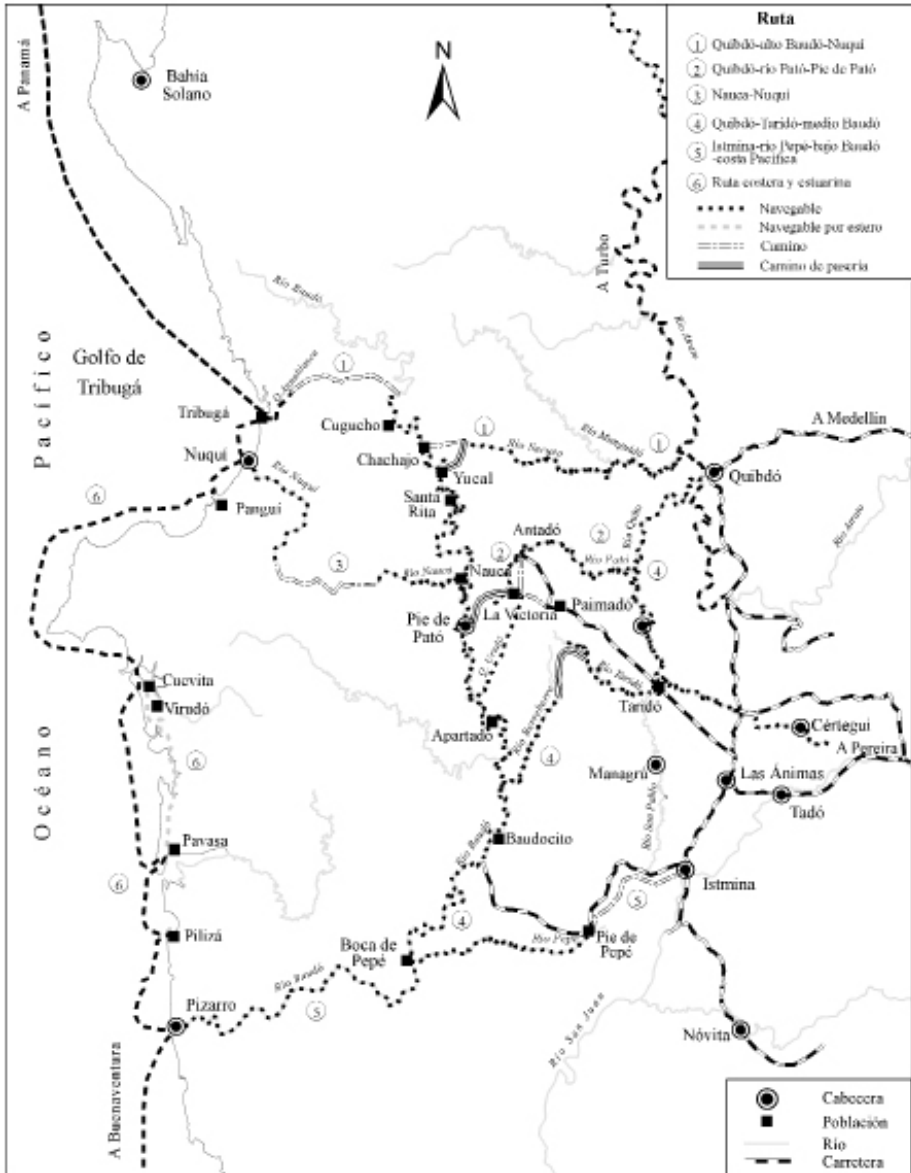
La ocupación de áreas costeras y cabeceras de los ríos por emberas y negros fue posible gracias a las rutas de movilidad que conectaron el oriente y el occidente del Chocó. Entre 1880 y 1910, la demanda de víveres procedente de las obras y de mano de obra por parte del canal de Panamá estimuló la colonización y el poblamiento de algunas playas y ensenadas del litoral Pacífico. Los colonos se dedicaron a cultivar y a transformar productos de fácil transporte a Panamá, como el coco y el plátano verde. Durante mucho tiempo el coco significó un renglón muy importante en la economía regional, ya que su aceite fue empleado por los pueblos del litoral Pacífico. Los vectores de movilidad marítima se perfilaron hacia puertos importantes, como lo fueron

Charambirá, costa arriba en las bocas del río San Juan, y Cupica, en el extremo norte del litoral (Aprile-Gnisset, 1993: 55). Luego de la apertura del canal de Panamá, la navegación de cabotaje costero entre Panamá y el Pacífico sur hizo mucho más fluida la movilidad a lo largo de la costa chocoana.

A finales del siglo XIX y durante el primer cuarto del XX, el auge de la extracción de tagua y caucho constituyó un polo de atracción para la gente del interior del Chocó. Estos productos se llevaban a Panamá en botes de vela y vapor. Hasta la primera mitad del siglo pasado el contrabando fue un negocio rentable para los propietarios de barcos y balandras (Tapia, 1999: 53). Hacia la segunda mitad del siglo XX, Buenaventura se convirtió en el principal polo de la economía regional del Pacífico norte. En la costa Pacífica hubo inversionistas interesados en explotar los recursos naturales. Este fue el caso de la empresa Armenta y Compañía, que en 1907 estableció en bahía Cupica una planta de explotación de sal marina. Los fundadores de esta planta buscaron además exaltar el nacionalismo, dada la reciente separación de Panamá y el cambio de fronteras (Flórez, 2004: 118). Entre 1910 y 1920, pequeñas comunidades de colonos emberas y libres habitaron las playas de Bahía Solano, Nuquí y la zona de Utría. Hacia 1917 surgió el caserío de El Valle, con gente llegada del alto San Juan y el alto Atrato. La fundación de Nuquí se remonta a la década de 1840 y estuvo animada por colonos provenientes del Baudó, que siguieron la ruta de explotación del caucho y la tagua (Flórez, 2004: 118). Según la memoria local, el poblamiento de Nuquí fue promovido por Juanito Castro, un comerciante del Baudó que llegó a la ensenada con indígenas emberas en busca de raicilla de ipecacuana⁶ para comerciar en Panamá.

La presencia de mestizos del interior del país cobra importancia a raíz del establecimiento de las colonias agrícolas en los años treinta (Aprile-Gnisset, 1993). En 1928 se estableció la Colonia Humboldt, hoy municipio de Juradó, y en 1935 se fundó Ciudad Mutis, actual Bahía Solano. Estos eran lugares estratégicos para el comercio y transporte marítimo por su ubicación en bahías de fácil acceso (Tapia, 1999: 53). Campesinos antioqueños, caldenses, santandereanos y tolimenses recibieron incentivos, como subsidios, semillas y

⁶ Es una planta de 30-50 cm de altura, originaria de los bosques húmedos y cálidos de Colombia, Brasil, Perú y México. A principios del siglo XX, el descubrimiento científico de los principios activos de la raicilla y su introducción en numerosos preparados farmacéuticos dinamizaron una economía extractiva, que estimuló a su vez la colonización de las selvas húmedas tropicales.



Rutas y corredores de movilidad entre la costa Pacífica, la cuenca del Baudó y el interior del Chocó.

Fuente: Cartografía temática realizada por el autor y el ICANH, a partir de digitalización básica del IGAC, Atlas de Colombia, Quinta Edición, 2002.

garantías de titulación, para tumbar monte y reconvertir los modelos agrícolas de tumba y descanso por la plantación y el monocultivo. Los colonos llevaron a la zona prácticas, tecnologías, especies animales y vegetales, como ganado vacuno, caña, cacao y los aserrios. También se dedicaron a labores extractivas de materias primas industriales, como gomas, resinas y mangle, que se enviaban al exterior en barcos particulares o de la Armada. La introducción de nuevas semillas ocasionó la pérdida de especies domesticadas y adaptadas por los pobladores indígenas y negros, sin obtenerse con estas variedades importadas los resultados esperados, a causa de su fragilidad ante el clima y de las plagas en la zona (Tapia, 1999).

Economía, rutas antiguas y formación de comunidades

Durante la primera mitad del siglo XIX, el Chocó seguía configurándose como un territorio al margen del Estado central, ya que no existía una estructura militar, fiscal, educativa o eclesiástica que respondiera a un proyecto unificador de nación (Jiménez: 137, 2002). Los discursos integracionistas republicanos defendían la introducción de una agricultura a gran escala que generara el progreso que el oro no había dejado ni en la colonia ni en lo que llevaba de vida la república; sin embargo, las características fisiográficas del territorio hacían prácticamente imposible el transporte por tracción animal y el desarrollo de los sistemas de ruedas (Arocha: 572-577, 1993). Es así como desde finales del siglo XIX la economía chochoana se centró en la comercialización del caucho y de las semillas de tagua, al lado de nuevas modalidades de explotación del oro y el platino, que favorecieron la conformación de élites, representadas en las familias blancas y de origen sirio-libanés, estas últimas llegadas en el siglo XIX al país por la costa Atlántica y al Chocó por el río Atrato. Al asentarse en Quibdó, sirios y libaneses participaron en el comercio de la tagua y del caucho (Villa, 2001: 210; Leal y Restrepo, 2003).

En las dos últimas décadas del siglo XIX Quibdó evolucionó como puerto fluvial, comercial y centro político-administrativo. Las élites blancas asumieron esta doble condición de centro y enclave comercial, al detentar desde Quibdó el control económico y político del Chocó (González, 1997; Villa, 2001). Según el censo de 1918, Quibdó tenía 24.722 habitantes de los 91.886 que vivían en todo el Chocó, lo que significaba que 27% de la población chochoana se concentraba en su capital (González, 2003: 194). Por Quibdó y el río Atrato

se estableció una comunicación fluvial y marítima con el Caribe continental e insular. La ciudad portuaria experimentó entonces la modernidad de los teatros y del alumbrado público, posible gracias al buen precio en el mercado internacional de productos como el caucho (González, 2003). Además, Quibdó era un centro que articulaba la extracción de recursos del bosque al mercado regional con la costa Atlántica. Por esa época hubo también un auge importante del platino y el oro, gracias a la presencia de empresas de capital extranjero que introdujeron innovaciones tecnológicas importantes en los sistemas de extracción de metales (Bonet, 2007: 17).



Pie de Pató, con la serranía del Baudó al fondo.
Foto: Gonzalo Díaz, 2005.

En las zonas de frontera extractiva el comercio del caucho se hizo desde la selva hacia los centros urbanos regionales, que funcionaban como lugares de intermediación con los mercados internacionales. Entre las casas comerciales de Quibdó y lo profundo de las selvas se fueron poblando nuevos ríos y se constituyeron caseríos y comunidades, en donde el Estado era representado a través de inspecciones de policía y misiones. El primer tipo de instituciones articulaba la realidad social de los grupos ribereños con el ordenamiento jurídico del Estado, mientras que el segundo, de carácter misionero y el principal

agente estatal, cumplía la función de integrar estas sociedades al proyecto político nacional (Villa, 2001: 215).

La dispersión y el poblamiento del Baudó y la costa Pacífica, aparejados con la economía extractiva, implicaron la movilidad entre el oriente y el occidente del Chocó. Esta movilidad de ida y vuelta se basaba en un sistema de transporte y comunicación por los ríos, valiéndose de expertos navegantes de botes y cargueros, o paseros, que llevaban personas y mercancías a través de la serranía del Baudó. Al menos existen seis rutas entre el oriente y el occidente chocono, cada una de ellas asociada a los procesos de poblamiento y apropiación territorial en la región, a las estrategias económicas y a las relaciones de parentesco entre las diferentes comunidades.

En el alto Baudó la comunidad de Yucal se fundó en 1936, cuando Juan Bautista Ríos y Santo Pastor Ríos llegaron provenientes de Suruco y Campo Bonito. Allí se estableció un correo por el que se comunicaban los habitantes de Nuquí y la costa Pacífica con los del interior del Chocó. El pueblo se reubicó en 1994, quedando a orillas de la quebrada Amparraidá, en camino para salir al Afirmado y de allí tomar el río Mungidó para llegar a Quibdó. Puerto Luis fue otra comunidad que se emplazó en el marco de la movilidad entre el oriente del Chocó y la costa Pacífica: la población fue fundada en 1950, en honor al señor Luis Ventura, el primero en establecerse allí junto con la señora Secundina Romaña y Luis José Palacios. Estas personas provenían de Paimadó, en el río Quito. Luego fueron llegando más familias, lo que permitió el crecimiento de la comunidad (Acaba, 1998). Entre las décadas de 1950 y 1970 se conformaron varias comunidades en el alto Baudó: Santa Rita (1957), Nauca (1959), Chigorodó (1960), Puerto Valencia (1961), Dominico Negro (1965), Puerto Córdoba (1968), Pureza (1970), Puerto Martínez (1970) y Playita (1972); estas surgieron tras el crecimiento de familias que vivían dispersas alrededor de afluentes del Baudó, en las quebradas Nauca, Amparraidá o Chigorodó, y decidieron ubicarse en las zonas de la desembocadura (Acaba, 1998)⁷. Este hecho convergió con la oleada de colonos ya mencionada, muchos de ellos provenientes del río Quito. Los nombres de las comunidades no sólo

⁷ Fundación de Santa Rita [audio]. Eleazar Bonilla (entrevistado). Santa Rita, 07.04.2008. En: Archivo sonoro/Cuenca del río Baudó/Memoria, historias locales y oralidad/Poblamiento y fundación de comunidades. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

corresponden al río o a la quebrada en donde antes habitaban dispersas, sino también a los apellidos de los primeros hombres y mujeres que se establecieron y que promovieron la fundación del pueblo. Puerto Valencia, Bella Cecilia y Puerto Martínez llevan nombres o apellidos de sus fundadores, constituidos en referentes de identidad para las comunidades. La señora Cecilia Abadía vive aún en la comunidad de Bella Cecilia y es reconocida como una de las más importantes rezanderas y cantadoras del Baudó. Por su parte, Puerto Martínez es un pueblo caracterizado por la presencia de raiceros⁸, y su fundador, el señor Imbenso Martínez, fue un médico afamado en la zona.



Bote platanero en Puerto Martínez, en el alto Baudó.
Foto: Andrés Meza, 2007.

Los senderos y los corredores fluviales que permitieron la movilidad de la población libre se encuentran a lo largo de la cuenca del río Quito. Uno de ellos es el río Curundó, en la vertiente occidental de la cuenca. De acuerdo con estudios etnohistóricos, hacia 1690 este río fue una ruta para el poblamiento

⁸ Curanderos, raiceros y chinangos son designaciones para personas que tienen saberes relativos a las propiedades de las plantas, entre ellas las de curación. La palabra raicero es una designación que se remonta al Congo y a Angola, en donde las raíces torcidas tienen una simbología importante entre los pueblos bantúes de esa región africana. Chinango es una designación para personas con conocimientos tanto de la botánica y las artes de curación emberas, como de la botánica de los pueblos negros.

temprano del Baudó (Maya, 1995). En la vertiente occidental del río Atrato está el río Munguidó, que recibe aguas de la quebrada Suruco, originada en la serranía del Baudó, muy cerca de los asentamientos de Chachajo y Yucal. Este río fue otra de las posibles rutas de poblamiento temprano de los libres provenientes de la provincia de Citará. Según Sharp, “los esclavizados cuando eran libres, resentidos con algún tipo de autoridad, desaparecían en áreas selváticas y apartadas” (Sharp, 1983: 23; citado en Cantor, 2000: 179). En el último siglo Suruco y Munguidó se convirtieron en senderos de conexión de las comunidades de la zona alta del Baudó con Quibdó, en especial durante las bonanzas caucheras y el auge arrocero que siguió a estas, entre las décadas de 1930 y 1950⁹. La vía del río Munguidó continuaba por el río Baudó y su afluente Cugucho hasta la quebrada Tumandó y terminaba en la quebrada Agua-blanca, que desemboca en el río Tribugá. Esta trocha fue utilizada durante muchos años por los habitantes de la costa para llegar a Quibdó¹⁰.

Otra ruta muy transitada por la gente de la parte alta del Baudó para ir de Quibdó a Pie de Pató ha sido la del río Pató. Se entra por la desembocadura del río Quito, en el Atrato, para llegar, al igual que en la ruta de los ríos Munguidó y Suruco, hasta la cabecera del río Pató, poco después de pasar por el pueblo de Antadó-La Punta; desde allí se hace a pie el trayecto que atraviesa la serranía del Baudó y desciende hasta Pie de Pató. Esta población se formó en 1938, a partir de la ruta fluvial desde Quibdó por el río Pató, afluente del río Quito, cuya cabecera es el punto de partida de los paseros de personas y mercancías que atraviesan la serranía para llegar al Baudó. La población no está al pie del río Pató, como lo indica su nombre, ya que ambos están separados por la serranía y entre uno y otra hay por lo menos dos horas de camino, bordeando precipicios tenebrosos. El nombre de Pie de Pató resulta absurdo para muchos pobladores patoseños, en especial para los paseros, que enfrentan el arduo trabajo de atravesar diariamente el istmo con mercancías a

⁹ Extracción de caucho (procedimiento) [audio]. Pedro Luis Roa (entrevistado). Pie de Pató, 04.04.2008. En: Archivo sonoro/Cuenca del río Baudó/Memoria, historias locales y oralidad/Memorias del caucho y la tagua. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

¹⁰ Tagua y caucho [audio]. Andrés Landeros (entrevistado). Tribugá, 20.11.2008. En: Archivo sonoro/Golfo de Tribugá /Memoria, historias locales y oralidad. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

cuestas. Los primeros habitantes de Pie de Pató fueron Pedro Sánchez, Julio Mejía Vélez, Mauro Mosquera, Alcides Pocholiac y Antonio María Salguero. La comunidad fue agrandándose con la construcción de nuevas viviendas de personas que vivían en Puerto Carmelo, poblado que quedaba al frente y un poco más arriba del pueblo actual. Al trasladarse al lado actual de ubicación, le dieron inicialmente el nombre de Puerto Yacup, en honor al señor Sofonías Yacup, quien tuvo la iniciativa de trasladarlo¹¹.



Boca de Pepé, en el bajo río Baudó.
Foto: Andrés Meza, 2007.

En el bajo Baudó las comunidades han utilizado el río Pepé como su principal sendero de conexión con Istmina y los territorios del río San Juan. A través de aquel río se podía ir desde Istmina hasta Boca de Pepé, comunidad esta que ha jugado un papel importante en la movilidad fluvial entre la zona alta y la zona baja del Baudó, pues es el paso obligado entre la costa Pacífica, el alto Baudó y el Cantón de San Juan, a través del río Pepé. La fecha de fundación del pueblo es 1811, pero en la memoria local su nacimiento está ligado

¹¹ Sofonías Yacup fue un político liberal nacido en Guapi, departamento del Cauca. En 1934 publicó su libro *Litoral recóndito*, obra que recoge algunas de sus reflexiones sobre el aislamiento físico y el atraso en que estaba sumido el litoral Pacífico (Arocha y Moreno, 2007: 602).

a la aparición de la Virgen de la Pobreza, que parece haber tenido lugar luego de 1830. El pueblo, que queda al frente de la desembocadura del río, fue formado por las familias Abadía, Castro, Salas, Saavedra, Sánchez, Potes, Perea, Urrutia, Bonilla, Mosquera, Angulo, Valois, Arce, Largacha, Vente, Murillo, Moreno, Hurtado, Rivas, Granja, Reyes, Rodríguez, Lozano, Gamboa, Ibagüen, Córdoba, Vargas y Morantes. La procedencia de estas familias es heterogénea: unas fueron llegando de la serranía por el istmo o bajaron desde la zona alta del Baudó; otras lo hicieron del San Juan, el Atrato y la costa Pacífica chocona. En la comunidad costera de Virudó los habitantes reconocen que sus antepasados provenían principalmente de la zona del San Juan y afirman que sus primeros pobladores llegaron hacia 1725. Oleadas sucesivas de nuevos colonos arribaron a esas costas para involucrarse en el comercio del caucho y de la tagua con Panamá.

En Pie de Pató, Adelfio Romaña recuerda que la explotación del caucho en el Baudó se inició hacia los años treinta del siglo pasado. El representante de la concesión se llamaba Félix Meluk, miembro de una familia adinerada de Quibdó de origen sirio-libanés. A partir de esta concesión que les dio el Estado a los Meluk, se hicieron propietarios de la finca *El Progreso*, que se extendía desde el Caraño, en el Atrato, hasta el alto Baudó. Cuenta Adelfio que en ese entonces hubo muchos interioranos¹² que se fueron al alto Baudó pensando en que pronto construirían la carretera al mar. Allí estaban las familias Barreto y Bonilla y un señor de apellido Santana, que dejó una gran descendencia en Chachajo. Luego de la guerra de los Mil Días, llegó mucha gente que se cansaría de esperar la carretera y se marchó de allí. Los Meluk dejaron al señor Julio Mejía como su apoderado en el Baudó y se dedicaron a sacar caucho, cacao y algo de tagua. Más tarde llegó el señor José María Salguero como reemplazo de Mejía en la administración de los bienes de los Meluk¹³. Fue Félix Meluk quien cedió su concesión sobre el terreno para que los habitantes construyeran allí el pueblo y Julio Mejía, el encargado de la hacienda de los Meluk,

¹² Esta categoría incluye al blanco proveniente del interior del país y, en particular, a la gente antioqueña, risaraldense, valluna y caldense.

¹³ Historia y poblamiento en el alto Baudó [audio]. Adelfio Romaña (entrevistado). Pie de Pató, 04.04.2008. En: Archivo sonoro/Cuenca del río Baudó/Memoria, historias locales y oralidad/Poblamiento y fundación de comunidades. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

quien construyó allí una casa de dos plantas. Algunos habitantes mayores de Pie de Pató dicen que esta casa se construyó en la década de 1940, otros hablan de 1960, pero coinciden en identificarla con la economía regional alrededor del caucho y, más tarde, del arroz. En la que fuera una imponente casa de dos plantas se vendían los abarrotes y demás productos que llegaban con el comercio de productos agrícolas a través de la serranía del Baudó.



Casa histórica de Pie de Pató, a orillas del río Baudó.
Foto: Sofía González, 2009.

La decadencia posterior de las economías extractivas, que desde el siglo XIX habían sostenido el aparato jerárquico socio-racial, provocó a su vez el ocaso de las familias blancas, que además habían perdido el control de las zonas auríferas, muchas de ellas para entonces en manos de gente negra. Entre las décadas de 1920 y 1940, la clase negra iría adquiriendo el poder suficiente para reemplazar a los blancos en el dominio de la estructura política y administrativa y configurar un proyecto racial regional orientado a tomar el poder en el Chocó (Villa 2001: 212-213). Adicionalmente, los cambios experimentados en la sociedad chocoana por la pérdida inexorable del poder político y económico de la clase blanca y por el ascenso de los intelectuales negros se acentuarían en la posguerra con la crisis del mercado internacional de la

tagua y el caucho, reemplazados por novedosos materiales sintéticos, más baratos como materia prima.

La extracción de caucho fue una actividad que duró mucho tiempo en el Baudó, y la memoria de la bonanza cauchera aún persiste en varias personas que describen lo duro que era el oficio de extraer el látex. En la comunidad de Pureza en el alto Baudó, Indalecio Palacios recuerda que los mayores contaban historias sobre el caucho que comercializaban entre Quibdó y Panamá. Este se extraía utilizando unas escaleras largas, con las que la gente se subía al árbol para rayarle la corteza de arriba a abajo. El caucho se secaba en tiras y cuando endurecía se llevaba a vender a Quibdó. Muchos abuelos murieron de reumatismo por la manipulación del caucho caliente, otros sufrieron caídas desde los árboles y lesiones que los dejaron inválidos¹⁴.

Pese al desplome del mercado del caucho, la zona media del río Baudó siguió conformándose como sitio estratégico para la integración regional, los proyectos agroindustriales y la circulación interoceánica. En la actual cabecera municipal de Puerto Meluk, el 'mayoritario' Silverio Palacios relaciona su fundación con la proyección que tenía ese punto del Baudó como eje conector con el interior del Chocó y la región Andina:

[...] aquí hubo un señor que hizo cinco casitas antes de la fundación, y, mucho antes, unos extranjeros habían pensado en plantar caucho aquí. La fundación nosotros la conocemos desde el día que vino un intendente desde Bogotá a unas elecciones en Puerto Echeverri [otra comunidad del Baudó]. Cuando ellos volvieron de allá me preguntaron que esto cómo se llamaba. Yo les dije que a esto le decíamos Bocas de Trocha. Ellos me preguntaron que porqué le decíamos así y yo les dije que desde aquí uno podía irse a pie hasta Pereira sin pasar más ríos. Sólo por tierra se podía llegar hasta allá. El intendente quedó con la curiosidad de eso que yo le había dicho. Entonces me dijo que si yo era capaz de meterme por ahí. Yo le respondí que sí, si me pagaba mis tiempos. Entonces cuadramos y luego hicimos un viaje con trece personas, muchos eran doctores de Bogotá y había policía. Salimos a un pueblito que se llama Pie de Pepé y de ahí caímos al San Juan. Ahí yo me devolví, pero antes hicimos una reunión y bautizamos esto con el nombre de Puerto Meluk. Después, el intendente me dio todas las instrucciones para legalizar bien la fundación de pueblo con la Secretaría

¹⁴ Entrevista con Indalecio Palacios. Pureza, 12 de septiembre de 2007.

de Gobierno y para construir la escuela, la capilla y un lote para el cementerio. Cuando ellos llegaron a Bogotá, me mandaron a decir en una carta que por aquí nos iban a mandar una carretera y así se dio [...] ¹⁵

En la zona de los ríos San Pablo y Quito la fundación de muchas comunidades es el resultado de la construcción, entre las décadas de 1960 y 1970, del tramo de carretera que va de La Ye hasta el Afirmado. Comunidades dispersas en las orillas de ríos y quebradas comenzaron a formar centros poblados en los que se establecieron a raíz del trazado vial. La historia fundacional de muchas ellas está entonces ligada a la historia misma de la carretera. Establecerse en comunidad es un proceso de formación espontánea de pueblos lineales en la riberas de los ríos, a partir del crecimiento de las familias que han habitado de manera dispersa una cuenca hidrográfica (Mosquera, 2004b). La transición de hábitat dispersos a núcleos urbanos incipientes es el patrón que siguen las dinámicas de poblamiento, crecimiento demográfico y urbanización de la región (Mosquera, 2004b). En el Chocó estas dinámicas se han acelerado con la apertura de vías, tales como la vía Quibdó-Istmina y luego el tramo Ánimas-el Afirmado. Antes de que existieran esas vías carreteables se había dado un poblamiento de carácter disperso, que la carretera al mar transformó significativamente al haberle dado origen a los pueblos de Las Ánimas, La Ye, Guapandó, Puerto Povel (Puerto Nuevo), Tuadó, Puerto Juan, La Victoria, Antadó y Salvijo.

La conformación del pueblo de Las Ánimas se relaciona con el desarrollo vial y, concretamente, con la construcción de la vía Quibdó-Istmina. Sus habitantes eran familias de apellido Murillo, en su mayoría oriundas de Aguas Claras. Esta fue una comunidad que existió a 3 km de la actual cabecera municipal de Unión Panamericana. La actividad minera en esa zona atrajo a una importante población, que al momento de pasar la carretera por el paraje de la quebrada Ánimas, buscó emplazarse a orillas de la vía. Más tarde, fueron llegando otras familias y así fue como dieron origen al pueblo actual.

De la población de La Ye se conoce un poco más. Esta se encuentra en la intersección de la carretera Panamericana, que viene desde Pereira, con la vía Istmina-Quibdó-Medellín. El sitio de convergencia era la finca de Jorge Valois,

¹⁵ Entrevista con Silverio Córdoba. Puerto Meluk, 13 de julio de 2007

un afrochocoano oriundo de Tadó, que en 1966 conoció al paisa Dairo Parra, natural de Viterbo, e intercambió con él su propiedad por una finca en Santa Cecilia, en los límites de Risaralda y Chocó. En ese tiempo el lugar era selva y no se habían iniciado los trabajos de la carretera al mar. Junto con Dairo Parra también llegó Heriberto Arenas, proveniente del Tolima. El señor Parra soñaba con que el lugar se convirtiera en un pueblo grande y próspero. Por eso en 1972 le vendió un pedazo de tierra a Misael García, con el fin de que este se viniera de Santa Cecilia y, junto con su familia, alentara el crecimiento del lugar. A la llegada de Misael sólo existía la casa donde Dairo vivía con un hijo. En 1976 llegó al lugar otro interiorano, llamado Serafín Carvajal, que en 1982 trajo a su esposa Rosa Álvarez. En 1983 llegó el colono Fabio Quiceno Mesa y encontró cinco casas: el campamento y el tambo de paja de Dairo Parra, la casa de la familia Viveros, la de doña Rosa Álvarez y, al otro lado del río Guapandó, una casona vieja llamada *La Carpintería*. De este modo las primeras tres familias colonas en La Ye fueron las de Dairo Parra y su esposa Cenelia Usma, de Heriberto Arenas y su esposa Rosa Gaviria y de Serafín Carvajal y doña Rosa Álvarez.

[...] Los dueños de estas tierras aquí donde nosotros vivimos eran Dairo Parra, Heriberto Arenas y Jorge Baroñez [...]. Era una selva. Vino gente de Antioquia, del Valle, de Risaralda, de Caldas, de Urao [...] Prácticamente aquí no había sino cinco casas dispersas, entonces con el proyecto de la carretera al mar Pacífico se fueron comprando lotes y casas, montando negocios y cosas hasta el día de hoy [...] esto se fundó prácticamente con la carretera, con los aserradores y con el negocio de la minería. Cuando yo llegué aquí no había comercio de ninguna clase. El primero que montó algo fui yo. Las cosas de mercado se tenían que conseguir en Cértogui y Tadó, porque aquí no había nada [...]¹⁶

A partir de 1983 La Ye experimentó un rápido crecimiento demográfico y urbano. Muchos colonos que fueron llegando y que empezaron a construir casas mantenían expectativas por la valorización de la tierra que iba a suscitar la vía al mar. En el cruce entre Quibdó, Istmina, Tadó y Pereira, La Ye se convirtió en un lugar de comercio y de conexión inter-regional muy activo, lo que

¹⁶ Entrevista con Fabio Quiceno Mesa. La Ye, 12 de enero de 2009

estuvo sustentado en las explotaciones madereras y mineras. Con la creación del municipio de Unión Panamericana en 1996 los colonos de La Ye quisieron convertirla en su cabecera, renombrándola Ciudad Panamericana La Ye.



Desbordamiento del río San Pablo en el barrio Las Brisas, Puerto Nuevo.
Foto: Juan Gaviria, 2009.

Antes de que la vía al mar atravesara el río San Pablo las comunidades de esa zona iban a la población de Cértegui a vender todos sus productos agrícolas. Una familia que sacaba plátano para venderlo en esta localidad se percató de que a su finca la iba a atravesar la carretera, por lo que decidió asentarse en ese lugar, dando origen a la comunidad de Guapandó. Este pueblo mantiene vínculos familiares con Cértegui, razón por la que sus habitantes se mueven constantemente entre ambas poblaciones. Guapandó fue reubicado en 2003, con la construcción de un programa de vivienda de interés social que redujo los espacios de habitación de la gente y llevó a que algunos parientes se trasladaran a Cértegui. En la actualidad sus moradores viven principalmente de la minería artesanal y de la siembra de plátano, maíz, yuca y piña.

En los ríos San Pablo y Quito la fundación de mayor envergadura fue la de Puerto Nuevo, también conocido como Puerto Povel. Al señor José Ángel Palacios Andrade se le atribuye ser el primer habitante de esta localidad. Con 72 años, José Ángel nació en la boca del río Cértegui, afluente del río San Pablo. Cuando llegó, en 1952, el sitio era el cementerio de los pueblos de Taridó,

Managrú y Berreberre. Estas comunidades no tenían un cementerio bendecido y el de Cértegui les quedaba muy lejos para ir a enterrar a sus muertos. Don José Ángel consiguió unas cabezas de ganado y montó allí un potrero y un embarcadero para las canoas. Hacia la segunda mitad de la década de los sesentas la compañía Pervel, acrónimo de los ingenieros Pérez y Vélez que tenían la concesión para la construcción de la carretera, convirtió el lugar en campamento de los trabajadores de la vía al mar. Allí vivían ingenieros y trabajadores blancos provenientes del interior del país. Muchas familias de las áreas vecinas se vinieron a vivir a Puerto Nuevo, especialmente al lugar de llegada de la carretera. Esto motivó un nuevo nombre para el naciente caserío, a propósito del campamento de origen, por lo que también se le conoce como Puerto Pervel.

Tuadó fue fundado en 1978 por los señores José Israel Palacios Mosquera y Cornelio Palacios Palacios. Con la llegada de la carretera, estos señores y sus familias subieron por los ríos en busca de trabajo en la vía. Allí fueron contratados para recoger el balastro para la construcción del puente del río Pató. Pronto mandaron llamar a más parientes para realizar este trabajo. El emplazamiento que armaron cerca del sitio de trabajo se mantuvo mucho después de que el puente se culminara. Algunos se fueron para Paimadó, mientras que otros mejoraron las viviendas que ya tenían sobre la vía, con la intención de establecerse allí definitivamente.

Al igual que Tuadó, Puerto Juan se encuentra sobre la vía al mar y a orillas del río Chigorodó, que desemboca al río Quito. El primero en establecerse en este lugar fue el señor Juan Palacios y de ahí el nombre del pueblo. Él había descubierto un embarcadero sobre el río Chigorodó que conectaría con la carretera, y muchas personas, animadas por noticias de la vía, arribaron a Puerto Juan con la idea de vivir allí. La gente provenía del río Quito y principalmente de Paimadó.

Cada vez más cerca de la serranía del Baudó, La Victoria se convirtió en la siguiente comunidad formada detrás del avance de la vía al mar. Se trata de una zona que no es minera sino agrícola. Sus pobladores, descendientes de antiguos mineros del río Quito, se convirtieron en agricultores, como lo relata el señor Victoriano Palacios, quien llegó de Paimadó hace 42 años en busca de tierras para la agricultura y la ganadería. Según la memoria local, en 1974 los señores Aguedo y Pablo Palacios, de Paimadó, y el señor Ricaurte Asprilla, de Bahía Solano, se ubicaron allí para tener sus parcelas en cercanías a la vía.



Navegación por el río Pató.
Foto: Sarah Nieto, 2009.

A partir de entonces, la comunidad fue creciendo al lado de un campamento y un casino para trabajadores de la compañía Pervel. A La Victoria también llegaron familias del medio Baudó, a través de los ríos Urudó y Curundó, ambos afluentes del Baudó:

[...] El poblamiento de La Victoria comenzó cuando llegó la compañía aquí. Hicieron un casino para los trabajadores y mucha gente comenzó a llegar. Todos los trabajadores venían haciendo su ranchito para meterse ahí, cortar madera y trabajar aquí en la compañía. Entonces la gente ya se fue quedando porque por aquí había un camino que salía al Baudó y había mucha comunicación. De esa forma se fue creando el pueblo. Y ya la gente [...] unos se fueron yendo y otros se fueron quedando aquí. Así ha ido creciendo el pueblo [...] ¹⁷

El nombre de La Victoria surgió porque al crecer el pueblo el señor Mariano Córdoba se empeñó en que tenía que ser elevado a la categoría de corregimiento. Después de muchos trámites y papeleos logró que el concejo municipal de Istmina aprobara la solicitud. Al llegar a la localidad trayendo la buena nueva del acuerdo municipal, gritó: “¡Victoria!”, y se adoptó ese nombre.

¹⁷ Entrevista con un miembro de la comunidad. La Victoria, 8 de enero de 2009

El pequeño pueblo de Antadó-La Punta no es la excepción entre los pueblos que crecieron durante la construcción de la carretera. Su fundación se atribuye al señor Clímaco Palacios. En la actualidad hay muchas expectativas de crecimiento con la continuidad de la vía y se cree que muchas familias que viven en los alrededores del río Pató se establecerán allí. Una de las comunidades que lo harán es la de Salvijo, el asentamiento más antiguo de los referidos aquí, aunque su conformación como caserío corresponda a la apertura de la carretera.

Salvijo está ubicado en el lugar donde la quebrada del mismo nombre desemboca al río Pató. Con respecto a la antigüedad de la comunidad, el señor Eliseo Mosquera, de 67 años, se reclama como heredero fundador, porque los primeros en establecerse en este lugar fueron sus abuelos Criserio Palacios, natural de Villacontó, y Lorenza Becerra, natural de Paimadó, en el río Quito. La señora Lorenza murió de 103 años, hace aproximadamente 45 años. Eliseo no se estableció en Antadó porque los terrenos ya tenían dueño. No tenía dónde cultivar y por eso se quedó en Salvijo, quebrada en la que sí quedaban áreas libres para cultivo. Antes la habitaban familias distantes unas de otras, pero la noticia de la carretera las fue acercando para vivir en un pueblo. Fue así como la construcción de la vía al mar entre Las Ánimas y el Afirmado se convirtió en un fenómeno que dinamizó la fundación de comunidades en el Chocó, a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Historia del desarrollo vial y portuario

Durante sus viajes a través de diferentes istmos, Alejandro von Humboldt escribió sobre las ventajas que ofrecía el istmo del Chocó, entre los ríos Atrato y San Juan. Humboldt creía que el empleo de barómetros para efectuar nivelaciones podría solucionar, en cuestión de meses, uno de los problemas que más interesaba a todos los pueblos comerciantes de los dos mundos. De los istmos recorridos en Panamá y Nicaragua, Humboldt destacaba el canal chocono de la Raspadura por las ventajas de comunicación entre el océano Atlántico y el mar del Sur a través de los ríos San Pablo y Quito. Las inundaciones naturales en la zona facilitaban la navegación interior sobre 75 leguas de recorrido entre la desembocadura del río San Juan en las bocas de Charambirá, en el Pacífico, y la del Atrato en el golfo de Urabá, en el Atlántico. Este canal podría ensancharse con facilidad si se le juntaban los riachuelos conocidos como caño de Las Ánimas, Caliche y Aguas Claras (Humboldt, 1991).

En 1781 el sitio conocido como el arrastradero u ombligo de San Pablo pasó a llamarse el canal del Cura y se convirtió en el primer proyecto de canal interoceánico por el Chocó (Jiménez, 2004: 43; Mosquera, 2004b: 54). Este canal representaba un sistema de esclusas con grandes maderos para represar el agua de acuerdo al trayecto de la embarcación. Funcionaba a través de la quebrada de Raspadura, hasta llegar a su desembocadura sobre el río San Pablo. De allí se bajaba por los ríos San Pablo y Quito hasta el Atrato y el golfo de Urabá. En el sentido contrario, se corría la esclusa que cerraba la salida hacia el Atrato y se soltaba la canoa, que salía impulsada por la fuerza del agua, para llegar luego a la quebrada la Honda, que desemboca al río San Juan. A partir de este punto se bajaba hasta el puerto de Charambirá, en las bocas del río San Juan (Mosquera, 2004b). Un proyecto de esta magnitud requería la unión de las cabeceras de los ríos, cuyos caminos conectaban las sub-regiones del San Juan y el Atrato. El canal del Cura estuvo a cargo de un padre de apellido Teherán, de Nóvita, quien estuvo al frente de 60 esclavizados que construyeron 1.600 m de canal para represar el agua por donde se viajaba (Mosquera, 2004b). Por la envergadura de la obra y por la importancia geoestratégica que implicaba llevarla a cabo, eran necesarios estudios rigurosos que estimaran las posibilidades de invertir en un proyecto que permitiría a España recorrer todas sus colonias americanas, facilitando el control administrativo y reduciendo tiempos, distancias y costos en la actividad comercial. Pese a que el proyecto nunca llegó a concretarse, los nexos del Pacífico con el Caribe a través del Chocó fueron muy fluidos hasta la primera mitad del siglo XIX (González, 2007). Las importaciones de productos seguían la ruta del río Atrato, para después subir por el río Quito, superar el istmo de Raspadura, o canal del Cura, y luego arribar a las tierras caucanas por el río Dagua, pasando por el mencionado puerto de Charambirá (Mosquera, 2004b). Por allí llegaron mercaderías de Jamaica y de otras islas, así como iban y venían los comerciantes y familias entre el Chocó y las ciudades del valle del Cauca (González, 2007).

Proyecto panamericano

Los orígenes de la integración económica y regional de Colombia al resto del continente americano y al mundo están muy relacionados con la historia de Rafael Reyes, militar, comerciante y explorador, que fuera presidente de la república entre 1904 y 1910 (Reyes, 2005). A finales de 1901, en plena

guerra de los Mil Días, Reyes viajó como representante de Colombia a la II Conferencia Internacional Americana, con sede en México, uno de los primeros antecedentes de la Organización de Estados Americanos. Allí expuso sus planes de crear vías fluviales y férreas para mejorar las comunicaciones entre los países. Dos años más tarde, en 1903, las enormes fracturas en la soberanía nacional y el control territorial de las provincias desembocaron en la separación y pérdida de Panamá. Durante su presidencia, Rafael Reyes embarcó al país en un proceso de modernización a partir de la construcción y puesta en marcha de obras públicas de gran envergadura: vías férreas entre Bogotá y Girardot y entre Honda y Ambalema, así como el inicio de la carretera Central del Norte, que llegó de Bogotá a Santa Rosa de Viterbo, en Boyacá (Reyes, 2005).

En Colombia los proyectos de infraestructura de transporte se limitaban al sistema montañoso, en donde se habían ubicado, desde el período colonial, los principales centros de poder. Estos centros estaban apenas separados por valles interandinos, como el del Magdalena, cuyo río había sido el principal corredor fluvial en la colonia y la república del siglo XIX. Más allá se encontraban regiones litorales, llanuras y selvas ardientes. Estas últimas empezaban a ser consideradas por el país central como fronteras de colonización. Sin embargo, los mecanismos de conexión y accesibilidad eran sumamente precarios. Los caminos de montaña estaban articulados a los corredores fluviales, en una dinámica en la que los ciclos extractivos evidenciaban un peso preponderante en las posibilidades de articulación inter-regional entre las zonas montañosas de la región Andina y las selvas de la Amazonia y del Pacífico. De hecho todo el territorio nacional heredó de la colonia un sistema de comunicación basado en el monopolio centralista y en las economías extractivas y formado por una red de rutas inestables y precarias (Serrera, 1997). Fue durante la presidencia de Reyes que el Chocó pasó de ser la provincia que dependía del departamento del Cauca, una herencia del modelo centralista, a convertirse en intendencia en 1907. Cuatro décadas más tarde, en 1947, el Chocó sería elevado a la categoría de departamento (Gómez-Giraldo, 2005: 63).

La interconexión continental no alcanzó a ser más que una propuesta que no volvería a tocarse hasta 1923 durante la V Conferencia Internacional Americana. En esta reunión las naciones del continente se propusieron construir una red de carreteras que se articulara a un corredor panamericano, lo

que llevó a que dos años más tarde el Congreso de Estados Unidos aprobara una partida de 50 mil dólares para los estudios exploratorios en la región Pacífica. La sociedad chochoana no ignoraba ni permanecía indiferente a esta gran expectativa de desarrollo. La modernidad que generó el éxito comercial del puerto promisorio de Quibdó, entonces exportador de tagua, caucho y raicilla de ipecacuana, se evidencia en la novela *Quibdó*, publicada a finales de la década de 1920. El arquitecto y urbanista Fernando González describe así el espíritu de esta obra:

Más que un divertimento literario o una propuesta estética, la novela, construida con base a un triángulo amoroso, es un alegato en pro de los nuevos ideales de progreso y de desarrollo que tenían al Chocó como uno de sus mejores escenarios para cumplirlos, pues se veía como una encrucijada del mundo, el camino más corto de occidente a oriente por los posibles canales interoceánicos a través de los ríos Atrato, Truandó o Napipí y otros tantos que febrilmente se proponían, por lo cual se convertiría en una de las avenidas comerciales del mundo [...] de la cual Quibdó prácticamente era la capital y para lo cual se preparaba [...] (González, 2003: 6).

De acuerdo con la investigación realizada por Gonzalo Díaz (2005), en la primera mitad del siglo XX se sancionaron sucesivas leyes que ordenaban la construcción de la carretera Panamericana por el Chocó: las leyes 62 de 1915, 70 de 1916, 70 de 1936 y 12 de 1948. Más tarde, luego de interminables estudios y debates, el Congreso aprobó la Ley 121 de 1959, por la que se fijó como trazado para la carretera Panamericana entre Colombia y Panamá el que, saliendo de Bogotá, pasa por Honda, Manizales, Viterbo, Tadó, Ánimas, Bahía Solano y Palo de Letras, en la frontera panameña; conocido también como ruta Sur. Esta vía fue acogida por el VIII Congreso Panamericano de Carreteras, reunido en Bogotá en 1960, y recomendada para unir a Centro y Suramérica. Además de ser una de las alternativas de la vía Panamericana, la ruta también ha sido pensada como eje de la integración regional entre el Pacífico norte y el Eje Cafetero (UTCH-Invías, 2005). El enlace de los tramos viales del Chocó, tanto con la región central del país como con Centroamérica, involucraba el sitio fronterizo de Palo de Letras, que los conectaba, por la vertiente de la serranía del Darién, con el río Atrato, hasta su desembocadura en el golfo de Urabá, para de ahí unirlos con la carretera Medellín-Turbo, construida entre 1940 y 1960 (Aramburo-Siegert, 2003).

En la década de los sesentas ya existía una vía que partía de Pereira hacia Santa Cecilia y Pueblo Rico, ambos pueblos de Risaralda, en la frontera inter-regional entre los Andes y el Pacífico chocoano, comunicados en ese entonces por la trocha con Tadó. Quibdó e Istmina estaban prácticamente incomunicados por la dificultad del cruce del río Atrato por el sitio de Yuto. A finales de los ochentas, un enorme *ferry* pasaba gente, mercancías y vehículos, como lo describe Nina de Friedemann en su aventura por la ruta del oro y el platino:

En marzo de 1988, cuando [...] nos apeamos del bus en que nos habíamos metido desde la madrugada en Quibdó, no sabíamos que la espera al borde del río sería de cinco horas. Automóviles, camperos, camiones y busetas parecían anclados al piso blando, amarillento, de la calle a lo largo de al menos cuatrocientos metros. Esperaban que los mecánicos acabaran de componer el motor del *ferry* para que este los transportara hasta el otro lado del Atrato. El número de ventorrillos y vendedoras de arepas, mangos, tajadas de piña, aguacates y jugos de naranja, borojó y otros era indicio de que el ferry permanecía más días dañado que en servicio. Una vez al otro lado del Atrato, empezó la nueva etapa del demoníaco viaje. Nuestro bus arrancó a correr como perseguido por el diablo. Escasamente se detuvo unos segundos en Las Ánimas [...] (Friedemann S. de, 1989: 67).

Más adelante también habla de una ruta que ya comunicaba a Las Ánimas e Istmina con Tadó, un pueblo minero que constituye un hito histórico en la senda de la extracción de oro y platino (Friedemann S. de, 1989). En la actualidad, mucho después del paso de la carretera Panamericana por este municipio, los pobladores esperan aún la terminación de una terminal de transporte iniciada hace unos 10 años (Veiman, 2008). Por otra parte, en 2004 la comunicación entre la sub-región del Baudó con la provincia de San Juan y con Quibdó se hizo tras la apertura de la vía Istmina-Pie de Pepé hacia Puerto Meluk. Se trata de una vía que las poblaciones del medio Baudó esperaban desde hacía 47 años y que, no obstante estar destapada y en pésimas condiciones, ha permitido crear nuevos circuitos de intercambio comercial vial-fluvial al articular la zona alta del Baudó y la costa Pacífica con Istmina y Pereira¹⁸.

¹⁸ Entrevista con Esildo Pacheco. Puerto Meluk, 12 de julio de 2007

Carretera Ánimas-Nuquí

Esta carretera involucra diferentes escalas de integración local y regional. La primera se refiere a la comunicación vial entre las zonas de los ríos San Pablo y Quito con el Baudó y de esas dos con Nuquí. Mientras que el Baudó y el golfo de Tribugá han estado mucho más ligados con la costa Pacífica, los ríos San Pablo y Quito se hallan dentro de la franja de contacto entre el Atrato y el San Juan. En este sentido la carretera se convierte en un eje que corre transversal a las tres cuencas hidrográficas del Chocó y a la costa Pacífica. Por otra parte, la carretera Ánimas-Nuquí es fundamental en la integración Andes-Pacífico, dos regiones muy diferentes desde el punto de vista ecológico, económico, social y cultural. Las características de esta integración están orientadas a la consolidación de la macro-región Chocó-Eje Cafetero, en la que los departamentos de Antioquia, Risaralda, Quindío y Caldas se conectarían con los principales centros urbanos del Chocó y la costa Pacífica. El corredor Manizales-Pereira-Santa Cecilia-Tadó-La Ye-Nuquí es la salida al mar del Eje Cafetero y en ese sentido establece una integración económica regional que definirá nuevas configuraciones regionales, a partir de la aparición de nuevos centros urbanos y de la activación de nuevas redes y lugares de mercado y de movilidad poblacional, que a su vez recompondrán progresivamente la dinámica político-administrativa y las características socioculturales de las localidades. Este tipo de fenómenos de impacto económico, social y cultural se tratará en los siguientes capítulos.

Una tercera escala surge al analizar el proyecto de la carretera como articulación panamericana y como posibilidad de circulación oceánica. Ánimas-Nuquí fue una de las diferentes alternativas viales contempladas dentro del corredor panamericano para conectar el centro del Chocó y el Eje Cafetero con la costa Pacífica chocoana, para luego subir y enlazar con Panamá, permitiendo así la unión entre las Américas (Díaz, 2005). En las últimas dos décadas el sector empresarial del Eje Cafetero ha asociado la carretera con un plan de expansión portuaria, en el que figura el puerto de aguas profundas de Tribugá. De este modo ha decrecido la importancia de la carretera dentro del proyecto de integración panamericana, cobrando mucho más sentido en el contexto de la colombiana a la economía de la cuenca del Pacífico. Antes que una conexión vial de los chocoanos del Atrato para salir al Pacífico, la vía Ánimas-Nuquí representa la apertura del comercio del occidente de Colombia hacia la

cuenca estratégica del Pacífico, que se expresa en la prolongación de los intereses de importantes sectores políticos y económicos del Eje Cafetero (Moncalve y Castrillón, 2008).

El precario eje de conexión entre Quibdó e Istmina con los pueblos del piedemonte, Santa Cecilia y Pueblo Rico, fijó en La Ye, un caserío a poca distancia del pueblo de Las Ánimas, el punto de partida de la vía rumbo al mar. Los trabajos de exploración del corredor vial se iniciaron en 1963 y la primera suspensión de la obra se hizo en 1964. En 1967, el gobernador del Chocó adjudicó al ingeniero Valentín Valois Arce la construcción del primer tramo, en el sector de Las Ánimas, obra que se ejecutó hasta el kilómetro 14. En 1969 la firma Pervel reanudó la construcción de la vía hasta el kilómetro 22. En 1970 el consorcio formado por HB Estructuras y Conconcreto realizó la obra del puente sobre el río San Pablo, en el corregimiento Puerto Nuevo. Entretanto la firma Pervel se encargó de la continuación de la vía desde el kilómetro 22 hasta el río Baudó, abriendo en forma lenta y discontinua el tramo km 22-La Victoria-Antadó/La Punta-el Afirmado-km 70 (Colectivo territorial Afrochocó, 2009). Desde 1967 y hasta 1972 la apertura y la construcción de la carretera avanzaron con relativa regularidad. Después de 1972 las labores fueron intermitentes, con períodos de inactividad muy largos, hasta el 4 de agosto de 1992 cuando el Inderena ordenó la suspensión de las obras por presión de las comunidades indígenas emberas, que denunciaron los impactos ambientales que estaba ocasionando el proyecto en sus territorios. Grupos de la etnia embera asentados en la cabecera del río Pató, con el respaldo de la Orewa (entonces, Organización regional embera y waunaan) y de diversos actores ambientalistas, se movilizaron en contra de su continuación, argumentando que la carretera estaba provocando la tala del bosque y la desaparición de la fauna en sus territorios, además de la fragmentación de estos. Las organizaciones de comunidades negras Asociación campesina integral del Atrato (Acia), Asociación de consejos comunitarios del río Baudó y sus afluentes (Acaba) y Asociación campesina de San Juan (Acadesán) también apoyaron la iniciativa de los indígenas de exigir los estudios de impacto ambiental, previos a la continuación de la vía (Díaz, 2005). En 2000 tuvo lugar el paro cívico denominado "Por la salvación y la dignidad del Chocó", con el que diferentes sectores de la sociedad chocona exigieron la reanudación de la vía al mar. Este paro llevó a que el 24 de junio de 2000 el gobierno nacional se comprometiera a adelantar con las comunidades negras e indígenas las consultas

y los estudios de impacto requeridos para la continuación de la carretera (UTCH-Inviás, 2005).

En la actualidad la vía al mar está proyectada sobre 125 km de paisajes planos, ondulados, escarpados y montañosos. Atraviesa los municipios de Unión Panamericana, Cantón de San Pablo, Río Quito, Alto Baudó y Nuquí. Pasa por territorios de comunidades negras organizadas en siete consejos comunitarios generales y mayores: de Unión Panamericana (Cocomaupa), del Cantón de San Pablo (Acisanp), Paimadó, Villaconto, Acaba, Cugucho y Los Riscals. En cuanto a los territorios de comunidades indígenas, cinco son los resguardos afectados: Gengadó, Amía, Miasa, Caimanero Jampapa y Jurubidá-Chorí. Las comunidades indígenas del área de influencia del proyecto son 12 en total, 11 de ellas son emberas dóbidas y una, de la etnia embera eyábida¹⁹, asentada en Puesto Indio, en la zona alta del Baudó (Colectivo territorial Afrochocó, 2009). El tramo de la vía al mar que aún no se ha construido atraviesa la serranía del Baudó, para bajar por la vertiente occidental hacia Nuquí.



Vista del puerto en Tribugá, costa Pacífica chocoana.
Foto: Luis Orozco/Los Riscals, 2006

¹⁹ Las categorías dóbida y eyábida se refiere a dos tipos de comunidad embera: la primera habita en las zonas ribereñas y la segunda, en las vertientes montañosas, como la serranía del Baudó (Alcaraz y Yagarí, 2003:62).

Los estudios realizados en 1966 por el consorcio Brown and Root Overseas-La Vialidad Ltda. definieron un trazado vial de 54,4 km entre el Afirmando y Nuquí, correspondiente al tramo río Pató-río Baudó-Nuquí, pasando por la comunidad negra de Membrillo, para bordear luego el resguardo indígena Jurubidá-Chorí en el alto Baudó. La llegada de la vía a la zona costera de Nuquí ha planteado también la necesidad de un trazado que no cruce por las zonas de manglar de Tribugá. En los trazados que se conocen la carretera atravesaría áreas adyacentes a los manglares y pasaría a tierra firme por una zona donde hay cultivos de la comunidad de Tribugá de arroz, plátano y coco y selva intervenida (Colectivo territorial Afrochocó, 2009).

Es importante mencionar los dos momentos y escenarios que presenta la carretera al mar en el área de su trazado. La zona construida de la carretera parte del pueblo de La Ye, a pocos kilómetros de Las Ánimas, cabecera municipal de Unión Panamericana. El trazado atraviesa Guapandó y prosigue recto hasta llegar a Puerto Nuevo, en la intersección con el río San Pablo. Luego pasa por las poblaciones de Tuadó y Puerto Juan, terminando en La Victoria, donde un derrumbe impide el paso de mototaxis y *jeeps* hacia las poblaciones de Salvijo y Antadó, en la parte alta del río Pató. Hasta allí llega la parte construida de la vía. La zona en donde el proyecto vial avanzó entre los años sesentas y principios de los noventas se caracteriza hoy por el impacto que dejaron las explotaciones madereras en la cobertura vegetal. Muchas áreas que antes eran de bosque se convirtieron en fincas ganaderas delimitadas con cercas, inusuales en el ámbito cultural chochoano. Esta zona muestra una mayor urbanización y densidad poblacional, resultado de las migraciones internas desde las cuencas hidrográficas hacia los puntos de intersección de los ríos con la carretera, así como de la llegada de interioranos. Las economías agrarias y mineras del tramo construido evidencian un marcado deterioro como consecuencia del ingreso de agroquímicos y de la minería tecnificada a base de dragas y retroexcavadoras. La erosión de la base agrícola y alimenticia local ha llevado a que las comunidades sean mucho más dependientes de los productos que llegan por la carretera.

El proyecto continua por los cerros de Chachajo, en las estribaciones de la serranía del Baudó, bordeando las comunidades de Yucal, Chachajo, Mojau-dó, Puerto Luis y Cugucho, para dirigirse hacia la costa Pacífica desde la vertiente occidental de la serranía. La zona por construir está caracterizada por la selva húmeda del Chocó, con sus quebradas y ríos innumerables, especies de

fauna y flora abundantes y grandes y exuberantes árboles. Los cerros de Chachajo y la vertiente occidental de la serranía del Baudó son ricos en maderas, la densidad poblacional es baja y en la economía predomina la unidad familiar y la autosuficiencia.



Proceso urbanizador sobre la carretera al mar en Puerto Juan, a orillas del río Chigorodó.
Foto: Juan Gaviria, 2009.

Geopolíticas de la modernización vial y portuaria

Un aspecto fundamental para analizar el desarrollo vial y portuario a la luz de la experiencia histórica referida implica aproximarse a las relaciones de poder entre grupos sociales regionales y su vinculación al sistema económico y a la sociedad nacional. Es la tensión que existe entre los propósitos, los discursos y las políticas acerca de la integración regional, tanto en los sectores empresariales y políticos de Antioquia, Valle del Cauca y el Eje Cafetero, como dentro de la sociedad chocoana. De esa confrontación de visiones se deriva lo que en este texto se denomina como las geopolíticas de la modernización vial y portuaria regional. Estas geopolíticas hacen referencia a las relaciones de poder en torno a una serie de concepciones sobre el desarrollo, el espacio regional y el territorio local. En estas concepciones, la competencia

por la expansión portuaria en el litoral Pacífico se inscribe en un contexto de reconfiguración regional, aunque está determinada por transformaciones globales, tales como la reestructuración de las relaciones económicas entre los países del continente y los de la cuenca del Pacífico. De un lado está la pugna entre los departamentos de Antioquia, Valle y Risaralda por ampliar sus posibilidades de competitividad mediante el control de infraestructuras de transporte marítimo y, de otro, la heterogeneidad conflictiva de las formaciones étnico-regionales que suscitan la experiencia y la expectativa de la modernización vial-portuaria en el Chocó.

Disputas por el puerto

En Colombia las presiones de orden económico y, concretamente, de circulación comercial influyeron en la apertura económica de los años noventas. Efectos de esta globalización económica han sido las reconfiguraciones regionales, las transformaciones sociales y territoriales y los acomodamientos étnicos que se presentan en el contexto del desarrollo de infraestructuras del transporte. En los años setentas investigadores de la Universidad Nacional de Colombia en Manizales realizaron un recorrido por el camino de Santa Cecilia-Tadó-Ánimas-Nuquí. A 20 km de Nuquí encontraron que la bahía de Utría brindaba las condiciones de amplitud y profundidad que permitirían incluirla como alternativa de fondeo y adecuación portuaria (Duque-Escobar, 2007). En los ochentas la Cámara de Comercio de Manizales abanderó el proyecto de una salida del Eje Cafetero al mar por el Pacífico chocoano. En 1992 el Consejo Regional de Política Económica y Social de Occidente (Corpes de Occidente) definió la necesidad de ampliar la capacidad portuaria en la costa Pacífica. En el estudio “Expansión de la capacidad portuaria en la Costa Pacífica”, elaborado por el consorcio Tams-Hidroestudios, Tribugá aparece por primera vez como una opción portuaria viable (Duque-Escobar, 2007). Empero, la dirigencia política nacional veía con preocupación que el rezago de Colombia en cuanto a infraestructura de transporte era una debilidad a la hora de enfrentar la apertura de sus mercados y participar de la globalización (Duque-Escobar, 2008). En lo referente a la estrategia geo-económica de la integración regional por el Chocó, hacia 1994 el Congreso colombiano debatía la factibilidad de proyectos como la construcción de un canal interoceánico entre los ríos Atrato-Truandó y la expansión portuaria hacia el Pacífico norte y

el Urabá. Jorge Bendeck Olivella, ministro de Obras Públicas y Transporte de ese entonces, señalaba:

[...] por algo que todavía no se ha explicado muy claramente, en Colombia no estamos afrontando la competencia de países de desarrollo de litoral. A diferencia de otros países de Suramérica, esta nación hizo su desarrollo a través del progreso de núcleos urbanos situados en el interior. No ocurrió lo mismo con nuestros vecinos; las economías de Venezuela, Perú y Ecuador son de litoral. Así mismo podemos ver que la geografía de Chile también favorece una relación con la economía de litoral. Brasil y Argentina son lo mismo [...] y nosotros queremos competir con ellos con una economía lenta, situada en el interior del país [...] si uno analiza la producción industrial colombiana, encuentra que entre Bogotá, Medellín, Cali y Bucaramanga se produce casi el 50% de los bienes industriales del país. Sólo Cali está a 142 km del puerto de Buenaventura, todas las demás ciudades están a más de 400, 500 y 600 km. ¿Cómo podemos competir con el mundo exterior en esas condiciones de atraso en nuestro sistema de transporte? [...] (Pineda, 1993).

La necesidad de la modernización de las infraestructuras del transporte en Colombia ha llevado a que en la última década se haya acentuado la competencia entre departamentos y bloques sub-regionales por la expansión portuaria del litoral Pacífico. En 2005 el diario antioqueño *El Colombiano* se refirió a los problemas de entrada y salida de mercancías por el puerto de Buenaventura, señalando la urgencia de un puerto adicional para atender el mercado del Pacífico (Gallo, 2005). Las carreteras que permiten el acceso de Antioquia y Risaralda al Chocó son Medellín-Quibdó y Pereira-Las Ánimas. Ambas convergen en el punto de trazado hacia Nuquí. Los antioqueños saben muy bien que Tribugá movilizaría buques de gran calado, con una capacidad de 125.000 toneladas, cuatro veces mayor que la de los buques que la movilizan en Buenaventura; también saben que Tribugá podría convertirse en el punto de embarque del petróleo venezolano hacia el Asia y en un importante centro de acopio sobre este océano, frente a la franja industrial china (Gallo, 2005). Sin embargo la gobernación de Antioquia, la alcaldía de Medellín y varios sectores empresariales están mucho más interesados en el diseño de un gran puerto de exportación e importación en Turbo y en la adecuación de una doble calzada para la carretera de Urabá. Para lograr tal objetivo han creado la Sociedad promotora del sistema portuario de Urabá.

Mientras que Antioquia está dividida respecto a Tribugá, la dirigencia del Valle del Cauca propende porque el gobierno nacional priorice la modernización del puerto de Buenaventura y por la posibilidad de construir el segundo puerto del Pacífico en la bahía Málaga, una ensenada al norte de Buenaventura con doble acceso y una profundidad que puede llegar a 25 m (Duque-Escobar, 2008). En los años noventas los especialistas en infraestructura portuaria contemplaron por primera vez a bahía Málaga como alternativa portuaria, pero sólo hasta junio de 2005 el Ministerio del Transporte, la gobernación del Valle del Cauca y la Cámara de Comercio de Cali lanzaron la convocatoria para conformar la Sociedad portuaria de Bahía Málaga (Cárdenas, 2009). Al mismo tiempo los ambientalistas se opusieron al puerto, indicando que allí arribaban las ballenas yubarta (*Megaptera novaengliae*) y que la ensenada era un zona de ecosistemas marinos que requerían una estricta conservación (Correa, 2009)²⁰. Lo que es interesante resaltar es que para muchos vallecaucanos promotores del proyecto esta declaratoria significa un espaldarazo a Tribugá, el proyecto bandera del Eje Cafetero (Cárdenas, 2009).

Los risaraldenses, caldenses y quindianos son quienes han adoptado a Tribugá como su alternativa en la expansión portuaria del Pacífico. Industriales y gremios de la producción de la región Cafetera creen que Buenaventura no será suficiente, una vez el Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos eche a rodar, lo que acrecienta su interés en la continuación de la carretera Ánimas-Nuquí (Celis, 2006). Plantean además que la competitividad de ciudades como Pereira y Manizales depende en buena parte de que sus sectores económicos puedan expandir a través del Pacífico las oportunidades de mercado en otras regiones del mundo. De acuerdo con una noticia publicada en la página web de la Presidencia de la República el 16 de mayo de 2009, el presidente Álvaro Uribe [2002-2006, 2006-] destacó a Pereira como “la ciudad del emprendimiento en Colombia” y señaló que este depende de la existencia de más y mejores rutas de acceso. Se refirió además a la entrega de la licencia ambiental que permitirá la reanudación de la carretera Ánimas-Nuquí, mostrándola como un avance positivo en la solución de los problemas de infraestructura para la competitividad de los departamentos del interior del país. Según otra noticia en el diario *El Tiempo* (Asambleas del Eje Cafetero, 2009), el

²⁰ En septiembre de 2009, la inminente inclusión de Bahía Málaga en la lista de parques naturales nacionales parece poner fin a esta puja entre conservación y desarrollo.

proyecto del puerto de Tribugá es un tema que vincula a los tres departamentos cafeteros en torno a la idea de crear una mesa de planificación regional, que aborde temas tales como el de una política migratoria, turística y regional.

En la geopolítica vial y portuaria se dan diferentes niveles y procesos de negociación: uno es el de la construcción de la carretera al mar, en el que las organizaciones afrochocoanas están directamente involucradas con Invías. El otro es entre los promotores del puerto de Tribugá, los inversionistas y el presidente Uribe. En el primero las organizaciones tratan de establecer la mitigación, reparación y compensación de los impactos negativos, así como las oportunidades de bienestar local mediante el desarrollo de proyectos económicos y sociales (Colectivo territorial Afrochocó, 2009). En el segundo la idea es que la región Cafetera obtenga por lo menos 30% del control del puerto de Tribugá, de acuerdo con la inversión que estaría dispuesta a hacer la empresa privada (Duque-Escobar, 2008). Un actor que ha jalonado el proyecto del puerto de Tribugá es la Sociedad promotora Arquímedes. Esta sociedad se ha reunido con el gobierno para discutir propuestas de financiación de Tribugá, como la de crear un patrimonio autónomo, a través de una fiducia en la que participarían empresas españolas, canadienses y estadounidenses interesadas en las oportunidades de mercado que generaría el proyecto, una de ellas la salida de biocombustibles provenientes de los Llanos Orientales (Un proyecto, 2008).



Calle de Nuquí, golfo de Tribugá.
Foto: Andrés Meza, 2008.

Pero el esperado desarrollo vial y portuario del Viejo Caldas a través del Pacífico se ha visto truncado por el fracaso del Plan 2500, a cargo de Invías. Este programa de infraestructura vial para el desarrollo regional tiene como objeto la pavimentación, reconstrucción y/o repavimentación de 2500 km de carreteras del orden primario, secundario y terciario en los diferentes departamentos del país y entre ellas, la carretera al mar por el Chocó. A través de la prensa regional los gremios empresariales e ingenieriles han señalado que los planes de infraestructura del gobierno no han logrado romper con la postergación del proyecto histórico de la vía Ánimas-Nuquí (Veiman, 2008). A este respecto el actual presidente de la Cámara Colombiana de la Infraestructura mencionó que entre 2003 y 2004 Colombia perdió oportunidades de crecimiento económico porque el repunte de la actividad industrial no fue equiparable a la adecuación de obras de infraestructura. Señaló además que los medios de comunicación, los gremios y las instituciones del Estado generaron demasiadas expectativas sobre los puertos de Tribugá y Bahía Málaga, mientras que Buenaventura colapsaba, al igual que la vía Bogotá-Santa Marta (García, 2009).

Sin duda las expectativas de expansión portuaria llevan a pensar en una reconfiguración geo-económica que va de la mano de una nueva regionalización. Pero si las expectativas de esa modernización están dislocadas de experiencias que, como Buenaventura, se deben revisar y corregir más allá de la pugna regional, ¿cuál es el papel del Chocó y de los chocoanos en esta geopolítica? Si bien existe convergencia entre los intereses expansionistas del Eje Cafetero y el clamor integracionista de los chocoanos, las representaciones que hace la prensa del interior acerca del Chocó dejan ver algunos de los estereotipos que se están fijando con relación al problema de su desarrollo: cuando los periódicos de la región Andina se refieren a la postergación del proyecto de la carretera al mar, el Chocó se describe como un departamento “pobre”, debido al aislamiento que genera la inexistencia o el mal estado de las vías y la mala administración de los recursos públicos; pero al mismo tiempo están presentes la exuberancia natural, la tranquilidad, la gente, las fiestas, las imágenes de ríos, paisajes verdes, canoas y pescadores (Veiman, 2008). Los discursos ‘miserabilistas’ sobre la pobreza y los discursos ‘exotizantes’ que insisten en la exuberancia natural, en la festividad y la amabilidad de los negros, se articulan en torno a la idea de que la expansión portuaria del Eje Cafetero es también una oportunidad para que el Chocó pueda redimirse de todos sus problemas sociales y económicos. Este es un argumento de tipo social muy utilizado en

la retórica desarrollista de los defensores de Tribugá. Así mismo es recurrente el que la mayoría de las noticias asocie la carretera y el puerto con el turismo, una actividad que figura dentro de las expectativas de crecimiento industrial de los departamentos del Viejo Caldas y que coincide con los intereses del Chocó de crear industrias turísticas y culturales.

Controversia por la carretera

Mientras los departamentos de la región Andina se disputan el control de las infraestructuras viales y portuarias mediante la salida al mar por el Pacífico, la sociedad chocoana ahonda de manera contradictoria en la controversia que ha generado el desarrollo de las infraestructuras de transporte, tanto en términos de su ausencia como en lo referente a su pésimo estado. Las opiniones de la prensa chocoana respecto al desarrollo vial y portuario ponen un mayor énfasis en la postergación histórica del proyecto de la carretera al mar, en el mal estado de vías como la de Quibdó a Medellín en el punto de Carmen del Atrato y en el costo de vida en Nuquí a causa de los fletes marítimos de las mercancías provenientes de Buenaventura (Las protestas de Nuquí, 2008; Crimen de estado, 2009). A principios de 2009 el Ministerio de Transporte e Inviás centraban sus esfuerzos en sacar adelante el proyecto vial Ánimas-Nuquí por todo lo que significa ese proyecto para los inversionistas y empresarios del Eje Cafetero. Mientras esto sucedía, el 3 de febrero de 2009 un bus interdepartamental rodaba por uno de los precipicios de la vía Medellín-Quibdó. Los treinta y tantos muertos que dejó el accidente fueron el resultado de los frecuentes derrumbes y del deplorable estado de una vía que desde hace décadas revela el abandono en que se encuentra la precaria red vial del departamento (Trágico accidente, 2009). Las advertencias nunca escuchadas a los chocoanos acerca de la necesidad de adecuar la vía, así como la desidia de la firma contratada por Inviás para hacerle mantenimiento y mejoramiento, suscitaron en la opinión pública reflexiones y críticas frente al problema de la infraestructura vial en el Chocó. Tal vez el acto más conmovedor fue el paro cívico que tuvo lugar el 19 de febrero en Quibdó en protesta por el accidente. En él se trató una letanía de problemas que relacionaba la inexistente infraestructura del transporte con la bancarrota de la economía local, la debilidad institucional y los problemas limítrofes entre Antioquia y Chocó por Bajirá, un municipio que ha sido clave en la expansión antioqueña hacia el Urabá. De

este modo la movilización social en el Chocó refleja la discriminación racial-regional, dejando entrever el conflicto con el interior del país, pero también un conflicto entre los chochoanos mismos. Mientras la disputa por la expansión portuaria enfrenta a grupos regionales, la controversia por la carretera pone en escena la confrontación de intereses y el antagonismo que existe entre las organizaciones étnico-territoriales afrochocoanas y otros sectores de esa sociedad, por lo general críticos de la Ley 70 y de los procesos organizativos en las comunidades rurales.

Para ilustrar lo anterior está una carta que José Eulicer Mosquera (2009a), director del Centro de estudios e investigaciones sociales afrocolombianas, de la Universidad de Antioquia, escribió a *El Espectador* en respuesta a las columnas de opinión “Una carretera etnocida y ecocida. I y II”, publicadas en ese diario por el antropólogo y columnista Jaime Arocha en enero de 2009. En su carta Mosquera tilda de “burócratas de la etnicidad” a los miembros del Colectivo territorial Afrochocó, organización que elaboró el estudio económico social y etnocultural en que Arocha se basó para escribir sobre los impactos ecológicos y culturales que acarrearía el trazado de la carretera en el área estuarina de Tribugá (Arocha, 2009b). En el semanario *Chocó 7 días* varios columnistas que se refieren al proyecto de la carretera también han vilipendiado la intervención de los consejos comunitarios y la consulta previa. Muchos de ellos son adeptos de las formaciones partidistas tradicionales²¹ y mantienen una visión progresista del Chocó que es resonancia de los discursos desarrollistas del Eje Cafetero. Dentro de esa lógica los consejos comunitarios figuran como los opositores del desarrollo del Chocó, convirtiéndose en estructuras sociales obsoletas que lo obstaculizan. Este hecho concuerda con la ideología de la modernización en la que la sociedad tradicional es identificada con actitudes de fatalismo, inmovilismo y oscurantismo que deben eliminarse mediante el cambio estructural en la organización y en la cultura (Viola, 2000). Por otra parte, el surgimiento de los consejos comunitarios es una respuesta a los cambios económicos y sociales de la modernización vial.

²¹ El antropólogo William Villa menciona que la inserción del Chocó en el bipartidismo tradicional se dio a partir del lozanismo y el cordobismo, variantes políticas de liberalismo en la escena local. Sin embargo, mientras que el lozanismo correspondía la hegemonía sustentada por mulatos y blancos en las ciudades del departamento, el cordobismo rescataba la figura de Diego Luis Córdoba y de su discurso trasgresor del control que tenían los blancos en el Chocó mediante la educación del negro, a través de la reforma educativa, y el acceso a cargos directivos en la estructura político-administrativa chochoana (Villa, 2001: 212).

Consejos comunitarios y el Colectivo territorial Afrochocó

En las zonas que abarca el proyecto de la carretera al mar, los fenómenos que ocasionó su materialización, así como las expectativas por su reanudación y rehabilitación, son experiencias relacionadas con la historia de la acción colectiva y la movilización social. En una primera fase, la acción colectiva y de lucha por la tierra en las zonas habitadas por los afrochocoanos en el tramo Ánimas-Nuquí se articuló a legislaciones étnicas y territoriales que se enmarcaron en la Constitución de 1991. Esta nueva Carta implicó el reconocimiento étnico de las comunidades negras rurales y ribereñas, a partir de su Artículo Transitorio 55 (AT-55)²², desarrollado en la Ley 70 de 1993 (Oslander, 2008). La reglamentación más significativa de esa ley fue el Decreto 1745 de 1995, que dispuso la titulación colectiva de territorios locales mediante la organización de las comunidades negras en consejos comunitarios, como entes privados de administración y jurisdicción territorial regidos por el derecho constitucional²³. Así, la Ley 70 se convirtió en una reforma agraria, que desde su implementación ha venido desafiando la tradición extractiva de los recursos naturales, así como la estructura legal que le antecedió: la Ley 2ª de 1959, que convirtió al Pacífico en una reserva forestal, para el Estado colombiano constituida por tierras “baldías” (Arocha, 2004).

En este contexto surgió en 1988 la Asociación de consejos comunitarios del río Baudó y sus afluentes (Acaba) como una organización de campesinos

²² “Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley. En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social. Parágrafo 1º. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista.” (Constitución política de Colombia)

²³ Los consejos comunitarios son formas de organización social en torno a la gestión de un territorio ocupado ancestralmente por comunidades negras y, por lo tanto, son figuras de control territorial reglamentadas por el Decreto 1745 de 1995. Los consejos comunitarios se componen de grupos de familias que conforman una comunidad. En las cuencas hidrográficas del Chocó existen consejos locales por cada comunidad, que a su vez integran o conforman la figura de un consejo general o mayor que los agrupa.

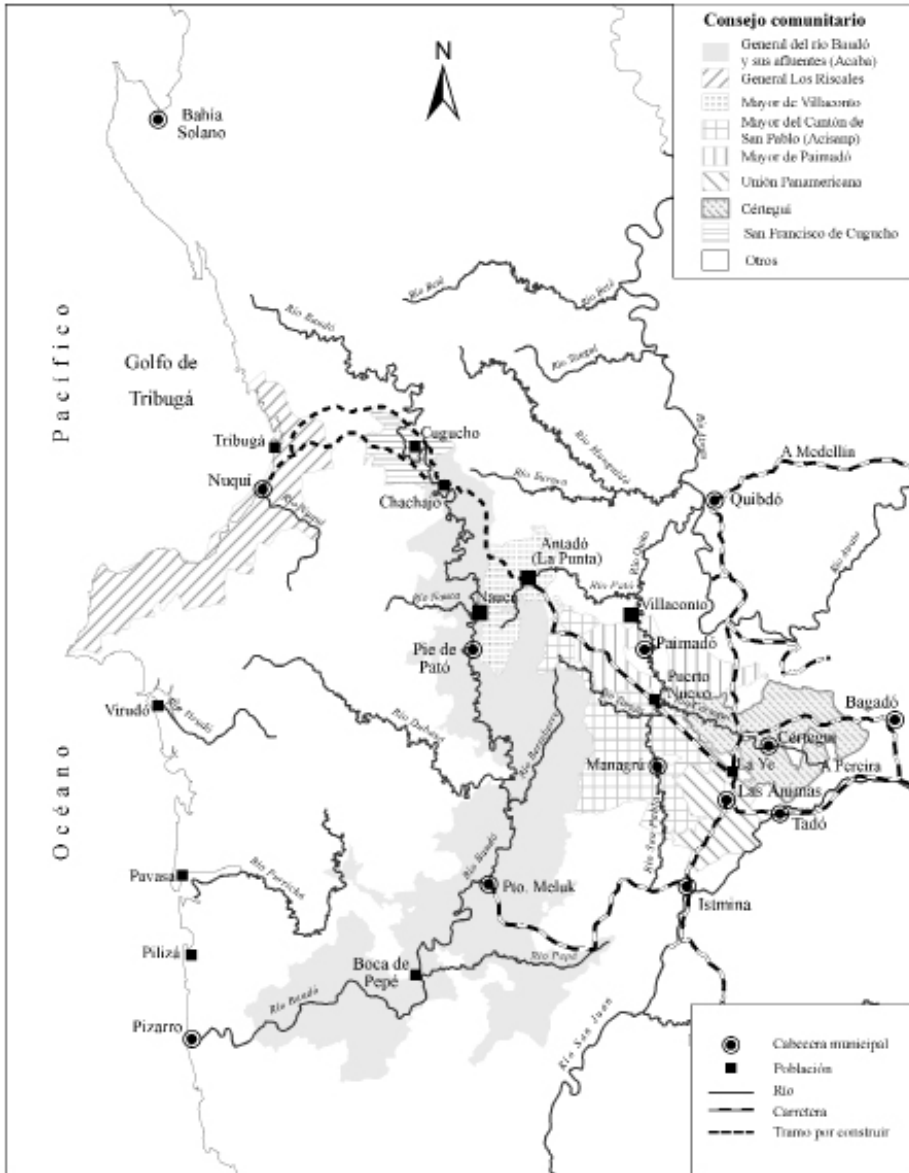
negros. En principio su nombre fue Asociación campesina del Baudó y su objetivo, lograr la titulación de la propiedad familiar ante la incertidumbre de la situación territorial, en especial, ante la expectativa de llegada de colonos tras la continuación de la carretera. Acaba estaba conformada por comités veredales que más tarde se convertirían en consejos comunitarios locales, cuando este y otros procesos de lucha territorial negra fueron asimilados por la Ley 70 de 1993. Antes de esto las dinámicas de ordenamiento territorial se regían por la mencionada Ley 2ª de 1959, que le permitía al Estado sustraer extensiones de terreno para beneficiar a empresas mineras y madereras mediante concesiones o permisos de explotación. Otros desenglobes se hicieron para crear parques naturales (Arocha, 2004; Restrepo, 2004).

[...] Nosotros entendimos que con la Ley 2ª de 1959 cualquier persona pedía desde Bogotá un pedazo de tierra. Allá lo levantaban de la reserva y se lo daban, así fuera que ese territorio estuviera ocupado por comunidades negras o comunidades indígenas [...]²⁴

Entre las décadas de 1970 y 1980 las áreas disponibles en todo el litoral terminaron por coparse. Los afrocolombianos del litoral rural se encontraban cada vez más cercados por parques naturales, resguardos indígenas, entables madereros, zonas mineras y trazados de carreteras (Restrepo, 2004). En la cuenca del río Baudó el proyecto pionero que comenzó a tejer el proceso organizativo fue financiado por Misereor, una ONG de la iglesia Católica alemana que aportó el dinero para ejecutar lo que sus gestores llamaron “Educación no formal sobre cultura afrocolombiana y re-introducción agroecológica del cultivo del borjón”. En este proyecto interactuaban temas de economía agraria, cultura y ambiente. En 1989 Chonto Abigail Serna y Rudecindo Castro fueron los impulsores de esta iniciativa, que llevó a la siembra de 250.000 plantas de borjón, con la participación de 75 familias. El proyecto sirvió de plataforma organizativa para el surgimiento de Acaba²⁵.

²⁴ Entrevista con Esildo Pacheco. Puerto Meluk, 12 de julio de 2007.

²⁵ Entrevista con Chonto Abigail Serna Arriaga. Bogotá, 12 de septiembre de 2006.



Consejos comunitarios en el área de investigación.

Fuente: Cartografía temática realizada por el autor y el ICANH, a partir de digitalización básica del IGAC, Atlas de Colombia, Quinta Edición, 2002.

A mediados de la década de 1990 la ONG Swissaid financió a Acaba en la implementación del proyecto de comercialización del plátano entre el río Baudó y Buenaventura. El proyecto duró tres años hasta que fue suspendido por el conflicto armado que para esa época penetró en la región. El asesinato de Emman Palacios, vicepresidente de la Asociación, fue el comienzo de la agresión de que fue objeto la organización por parte de guerrillas y paramilitares. En 1992 Rudecindo Castro, miembro fundador, participó como delegado ante la Comisión especial para las comunidades negras, que desarrolló el at-55 y elaboró el estudio previo para la formulación de la Ley 70 de 1993. De este modo los territorios de las comunidades afrobaudoseñas entraron en el proceso de titulación colectiva, que incluyó estudios socioeconómicos, jurídicos y de tenencia de tierras. El señor Luis Venté, 'mayoritario' y habitante de Boca de Pepé, cuenta que la titulación colectiva comenzó hace poco más de 16 años. Él mismo se desempeñó como motorista de la entonces Asociación campesina del Baudó durante la caracterización sociodemográfica de toda la cuenca, que culminó con la conformación de los comités veredales que luego darían paso a la figura de consejos comunitarios locales. Una asamblea general en Pie de Pató consolidó la Asociación campesina del Baudó, que años más tarde se convertiría en el Consejo comunitario general del río Baudó y sus afluentes (Acaba)²⁶.

La dinámica organizativa en el golfo de Tribugá también fue una respuesta a la colonización, en tanto esta fue uno de los fenómenos que en las décadas de 1970 y 1980 crearon la expectativa de la carretera entre inversionistas foráneos del turismo y la ganadería en Nuquí y Bahía Solano. Estos foráneos poderosos compraron a los nativos las mejoras de sus fincas, con el fin de acaparar playas y establecer allí infraestructuras hoteleras que les permitieron apropiarse de paisajes costeros con potencial turístico paradisíaco²⁷. La cría y el levante de ganado llevó a que grandes extensiones de bosque se talaran para montar potreros, como se observa en la única carretera abierta entre Bahía Solano y el corregimiento de El Valle: 13 km destapados en su mayor parte y con tramos que pueden calificarse de trochas (Flórez, 2004). En 1990 la llegada de los interioranos y la incertidumbre por la adquisición de predios en la playa de la zona norte de Nuquí hicieron que la gente se organizara en co-

²⁶ Acaba obtuvo su título colectivo a través de la Resolución 1152 del 23 de mayo de 2001, que reconoció a las comunidades la propiedad colectiva de 174.253 ha.

²⁷ Entrevista con Aida Nelly Murillo. Nuquí, 26 de noviembre de 2008.

mités locales, por lo general liderados por mujeres adultas y jóvenes. En ellos fue de vital importancia el acompañamiento de Obapo, la Organización de barrios populares y comunidades rurales del Chocó, que cobijó a los comités durante los primeros ocho años. En 1998 se conformó el Consejo comunitario general de la costa Pacífica norte del Chocó Los Delfines, que hizo la solicitud de un título global. El 6 de octubre de 2001 las comunidades afronuqueñas decidieron separarse de Los Delfines y solicitar el título independiente en lo que corresponde al municipio de Nuquí, manteniendo no obstante el interés por la articulación de acciones a nivel regional. En la actualidad el Consejo comunitario general del municipio de Nuquí Los Riscales lo componen nueve consejos comunitarios locales, correspondientes a las veredas de Jurubirá, Tribugá, Nuquí rural, Panguí, Coquí, Joví, Termales, Partadó y Arusí. En 2003 el Consejo comunitario de Los Riscales hizo un censo de propietarios y como resultado encontró que 5.000 ha habían sido tituladas a gente foránea. Tribugá fue la población en donde el proceso de loteo surtió mayor efecto²⁸. Entre 2003 y 2006 Los Riscales formuló su plan de etnodesarrollo²⁹, en el marco de un proyecto sobre autonomía comunitaria en el manejo sostenible de los recursos naturales. Este proyecto fue apoyado por el Instituto de Investigaciones del Pacífico (IIAP) y financiado por la Embajada de Holanda, en colaboración con las organizaciones no gubernamentales Swissaid y World Wild Fund (WWF). El plan de etnodesarrollo de Los Riscales se centra en la posición geoestratégica y riqueza del territorio, tanto para el desarrollo propio como para el país y el ámbito internacional.

En la zona de los ríos San Pablo y Quito confluyen cuatro territorios colectivos de comunidades negras, reconocidos por la Ley 70 de 1993 y el Decreto 1745 de 1995. Dentro de ellos las máximas autoridades son los consejos comunitarios mayores del área de influencia, con sus respectivos consejos comunitarios locales: Consejo comunitario mayor de Unión Panamericana (Cocomaupa), al que pertenece el barrio La Ye; Consejo comunitario mayor de Cantón de San Pablo (Cocomacasán), en el que se encuentran los consejos comunitarios locales de Guapandó, Puerto Nuevo y La Victoria; Consejo

²⁸ Entrevista con Zulia Mena. Bogotá, 3 de diciembre de 2008.

²⁹ El antropólogo mexicano Bonfil-Batalla acuñó la noción de etnodesarrollo, para referirse a la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando las enseñanzas de sus experiencias y los recursos reales y potenciales de su cultura (Bonfil-Batalla, 1982).

comunitario mayor de Paimadó (Cocomapa), que cuenta con los consejos comunitarios locales de Tuadó y Puerto Juan, y Consejo comunitario mayor de Villaconto (Cocomavi), con el Consejo comunitario local de Antadó-La Punta-Salvijo. En el río Quito, Villaconto, Paimadó y San Isidro son los tres consejos comunitarios mayores que abarcan la cuenca; sus orígenes se remontan a las capacitaciones sobre la Ley 70 y el Decreto 1745 realizadas por miembros de la Asociación campesina integral del Atrato (Acia), organización pionera en el Chocó. De esta manera en 1999 surgió el Consejo comunitario mayor de Villaconto, con siete comunidades adscritas: Boca de Paimadó, Chiguarandó, Pueblo Nuevo, Chiviridó, Boca de Apartadó, Antadó-La Punta y Villaconto. El Consejo comunitario mayor de Paimadó se creó en 2001, con la asesoría de la diócesis de Quibdó y de Obapo, con Zulia Mena a la cabeza; en la actualidad este consejo mayor abarca los consejos locales de Puerto Juan, Tuadó y Puente de Paimadó. Al igual que en el río Baudó, la red fluvial asociada al Atrato se convirtió en recurso efectivo para la movilización y la concientización de las comunidades de río Quito (Oslender, 2008).

El surgimiento de las organizaciones en la zona del tramo vial construido fue una respuesta a los impactos que ocasionó la obra inicial de la carretera al mar, descritos en el siguiente capítulo. La reactivación del proyecto incentivó a las comunidades de esta zona a organizarse en consejos comunitarios, lo que marca una diferencia interesante con el proceso organizativo en el Baudó, el río Quito y la costa Pacífica. El Consejo comunitario mayor de Unión Panamericana (Cocomaupa) se creó el 27 de octubre de 2000 al segregarse de la Asociación campesina del San Juan (Acadesán); posee 15.723 ha y cuenta con siete consejos comunitarios locales: Plan de Raspadura, San Rafael, el Dos, San Pablo Adentro, Quiadó, Salero, Ánimas Medio, Playita Calichón. El Consejo comunitario mayor de Cantón de San Pablo (Cocomacasán), creado por Resolución 2694 del 21 de diciembre de 2000, expedida por el Incora (hoy, Incoder), cubre 36.667 ha.

En una segunda etapa de relativa consolidación y pleno reconocimiento legal de los consejos comunitarios, la tarea de estos nuevos actores será lograr que los proyectos de desarrollo impulsados por el Estado colombiano y los gremios económicos se hagan bajo mecanismos de consulta previa. De ahí se deriva la agregación de los diferentes procesos organizativos étnico-territoriales en el golfo de Tribugá, en la cuenca del río Baudó y en los ríos San Pablo y Quito alrededor del Colectivo territorial Afrochocó, una organización

que reúne sus intereses, proyectos e inquietudes acerca del proyecto de la carretera al mar.

Aunque no pueden desconocerse los conflictos de representatividad y de poder que existen en las relaciones entre los consejos locales, mayores o generales con el Colectivo territorial, el propósito del presente trabajo es ilustrar de qué manera los procesos de afirmación de la identidad colectiva son siempre resultado de negociaciones constantes, que dejan ver la proyección de la acción social como sujeta a reacomodaciones (Oslender, 2008). Según esto las expresiones políticas que encarnaron los consejos comunitarios durante la fase de lucha por el reconocimiento territorial tenían que responder a una nueva situación, que los obligaba a aclarar su posición frente a la continuidad de proyectos de desarrollo formulados antes de su conformación. De este modo surgió el Colectivo territorial Afrochocó (Coteafroch), por iniciativa de los representantes legales de los consejos comunitarios mayores y generales en el área de influencia de la carretera. La jurisdicción de estos consejos suma un total de 312.000 ha, lo que representa 80% del área de comunidades negras que se encuentran dentro o próximas al trazado vial (Colectivo territorial Afrochocó, 2009). Como la disposición de los actores a integrarse en procesos de acción colectiva puede variar en virtud de sus intereses particulares, sólo el Consejo comunitario de San Francisco de Cugucho en el alto Baudó se abstuvo de participar en la creación de un colectivo de organizaciones de la carretera al mar y se constituyó en una mesa aparte de negociación con el Estado respecto al proyecto vial.

El primer encuentro entre las organizaciones étnico-territoriales de San Pablo-río Quito, Baudó y el golfo de Tribugá se realizó en Nuquí el 26 de julio de 2004, con el apoyo del Consejo comunitario general Los Riscuales. Allí los consejos comunitarios acordaron trabajar de manera mancomunada, firmando una carta de intención para consolidar la participación y la inclusión de la comunidad en la toma de decisiones, bajo principios de permanencia en el territorio y condiciones dignas de vida. Así mismo, los consejos firmantes propenderían por elevar la calidad de vida de la gente a partir de los beneficios que habría de arrojar el desarrollo del proyecto.

Las primeras gestiones del Colectivo territorial se orientaron a conseguir datos de los diagnósticos ambientales respecto a las alternativas de trazado de la carretera. A raíz de los problemas surgidos entre las organizaciones étnico-territoriales por el desarrollo y la socialización de los estudios, los

consejos comunitarios del área de influencia decidieron celebrar una segunda reunión, esta vez en Managrú, cabecera municipal del Cantón del San Pablo. Allí protocolizaron el acta de la reunión realizada en Nuquí y decidieron crear un organismo de asociación de los consejos comunitarios asentados en la vía (Colectivo territorial Afrochocó, 2009).

La estructura organizativa del colectivo surgió ante la ausencia de un proceso de consulta previa entre el Estado y las comunidades que le hiciera frente a la creciente fragmentación de las negociaciones que se llevaban a cabo en cada zona. Así, el 19 de septiembre de 2004 los representantes legales de los consejos comunitarios, en compañía de asesores y miembros de las ONG, viajaron a Bogotá para adelantar reuniones con el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (MAVDT), la Procuraduría Delegada para Asuntos Agrarios y Ambientales, Invías e Ingeominas.

De otra parte, la inconformidad del resto de la sociedad chocoana con la prolongación de las negociaciones sobre la restauración y continuación de la carretera acrecentó las tensiones de los políticos y funcionarios locales con los consejos comunitarios. Los primeros tildaban a los últimos de oponerse a la construcción de la carretera. Ante todas estas presiones, el 28 de octubre de 2004, en las instalaciones de la UCH, se hizo una reunión de socialización de los resultados de los estudios de diagnóstico, en la que el colectivo aclaró la posición de los consejos comunitarios del área de influencia del proyecto en el sentido de que estas no se oponían al proyecto de la carretera, sino que buscaban garantizar condiciones dignas de permanencia y calidad de vida de las comunidades negras en sus territorios (Colectivo territorial Afrochocó, 2009). Tal argumento surgió del conocimiento que tenían los adalides de los diferentes consejos sobre los fenómenos de cambio económico, social y cultural acarreados por la carretera, fenómenos estos que no aparecían claramente delimitados y caracterizados en los estudios de impacto ambiental realizados hasta esa fecha. Desde entonces el Colectivo territorial Afrochocó ha buscado la cooperación, el apoyo mutuo y el intercambio de experiencias entre los actores organizativos de los tres territorios que atraviesa la carretera Ánimas-Nuquí, en concreto para la formulación conjunta y orgánica de planes, programas y proyectos que involucren a los siete territorios colectivos y que contribuyan al mejoramiento de la calidad de vida de la gente asentada en el área de influencia del proyecto vial.

El surgimiento del colectivo revela la importancia del lugar y del tiempo en la génesis, en los diferentes momentos y en las transformaciones de los procesos socioculturales de resistencia y afirmación étnica (Oslender, 2008: 43). La red fluvial que permitió la movilización inicial antes de la Ley 70, la continuación de viejos proyectos de desarrollo en un contexto de derechos étnicos y territoriales adquiridos, así como la agregación de procesos y experiencias organizativas, constituyen una especie de geopolítica construida desde abajo y opuesta al bloque sub-regional del Eje Cafetero, que se explica a partir de una geografía de la modernización y el desarrollo en la región.

CAPÍTULO 3



Intersección de la carretera al mar y el río San Pablo, en Puerto Nuevo.
Sarah Nieto, 2009.

CAPÍTULO 3

UN ENTORNO CAMBIANTE

Cuando las enormes culebras de las cabeceras de los ríos se mueven [...] tenemos las inundaciones que destruyen caseríos y chagras [...] un día [...] las culebras de siete cabezas se despertarán, saldrán de su madriguera, arrancarán los árboles y el monte que crecen sobre sus cuerpos gigantes [...] se arrastrarán río abajo arrasando nuestras casas,] nuestros cultivos y nuestros troncos de gentes y mina

Del mito de las inundaciones (Whitten y Friedemann S. de, 1974: 77)

En julio de 2007 me encontraba en Quibdó, intentando reunirme con la junta directiva de Acaba para exponerle mi plan de investigación en el alto Baudó con las comunidades que serían afectadas tras la continuación de la carretera Ánimas-Nuquí. Finalmente la reunión tuvo lugar en Puerto Meluk, y fue el viaje a esa localidad el que me permitió reconocer el patrón de cambio económico y sociocultural que se estaba presentando por la intersección de carreteras y ríos. Entre 2004 y 2007 la construcción del tramo vial a Puerto Meluk convirtió a ese caserío en el principal centro urbano del Baudó. En la historia del desarrollo vial y en la economía regional Puerto Meluk había sido un sitio estratégico de conexión entre el interior del departamento del Chocó y la costa Pacífica, además de una hacienda destinada a la explotación del caucho. Ahora la carretera que conectó a este corregimiento de poco más de 15 casas con Istmina, había cambiado dramáticamente la fisonomía espacial, económica y cultural de la localidad en menos de tres años. Viajé a Meluk en compañía de Omar Palacios, Esildo Pacheco y Rudecindo Castro, líderes de Acaba. En ese entonces el pueblo era la sede de la Asociación en el Baudó. El trayecto entre Quibdó y el medio Baudó

duró siete horas y media, ya que de Istmina en adelante la vía se convierte en una trocha angosta y tenebrosa, que empeora con las lluvias. Al llegar al pueblo me encontré con una intensa actividad entre el punto de llegada de buses y camiones y el arribo de embarcaciones al meandro que forma el Baudó en su recorrido hacia el mar. Numerosos botes y canoas cargados de plátano confluían con las balsas que flotaban la madera que indígenas y afrobaudoseños les venden a los comerciantes risaraldenses, quienes luego la sacan en camiones por la trocha. También el borojó (Borojoa patinoi) y el plátano son productos de interés económico para comerciantes y transportadores, por lo que Puerto Meluk se convirtió en un imán que atrae a los nativos que llegaban a vendérselos a los interioranos.

A través de Puerto Meluk se incrementó la movilidad de los baudoseños hacia Istmina y Quibdó. Muchos parientes que se habían ido del Baudó por motivos de violencia, precariedad económica o por el deseo de "salir a caminar"¹, estaban volviendo. Desde el alto Baudó y el bajo Baudó la gente venía cada vez más a Puerto Meluk a vender sus productos y los más jóvenes buscaban engancharse como estibadores, ya que durante los primeros años de llegada de la vía el Baudó experimentó un 'desembotellamiento'². Sin embargo fue mucho más significativa la llegada de los blancos interioranos que establecieron negocios en el punto de intersección entre el río y la carretera: negocios de abarrotes, bailaderos, farmacias, en donde se quedaba gran parte del dinero que la gente del Baudó ganaba con la venta de sus productos. Así, había una calle comercial que era manejada por los interioranos, quienes además controlaban el transporte por la carretera. Como Puerto Meluk se encontraba dentro del título colectivo de Acaba, los colonos no adquirieron tierras. Se convirtieron en arrendatarios de las familias que componían el consejo comunitario de la localidad. Ese mismo consejo tuvo que negociar con la burocracia municipal el deslinde del casco urbano de Meluk, puesto que el crecimiento urbano y el dinamismo inicial de su economía habían convertido a la localidad en cabecera municipal, arrebatándole ese estatus a la vecina

¹ En el litoral Afropacífico, "salir a caminar" o "coger camino" aparece como el ideal de la gente que quiere recorrer rutas y senderos, puertos y ciudades (Arocha, 2002: 93). "La necesidad o el arte de caminar mundo" es una forma de romper la exclusión y la reconditez, de ejercer la libertad y la fluidez de vida, por oposición a la libertad negada durante mucho tiempo, y de insertarse en la modernidad, como manera de acceder a los beneficios del país y del mundo (Vanín y otros, 1999: 4).

² La noción de desembotellamiento hace alusión a la salida inusitada de las materias primas que se producen en una cuenca hidrográfica, luego de la intersección entre esta y una carretera.

comunidad de Pie de Pepé, antiguo punto de conexión entre Istmina y el Baudó. La urbanización acelerada y sin planificación alguna ya evidenciaba problemas de saneamiento básico, tales como el manejo de las basuras, la contaminación del río y la transmisión de enfermedades.

Dos años después de mi primera ida a Puerto Meluk desaparecieron muchos de los negocios que la bonanza económica había suscitado. El puerto se convirtió en el centro de operaciones de grupos paramilitares que se resistieron a la desmovilización o que, pese a desmovilizarse, continuaron controlando la economía local. La tensa calma que se percibía en el pueblo concordaba con la práctica frecuente de extorsionar a los comerciantes. Así, el asesinato de un comerciante en 2008 precipitó la salida de varios interioranos y el abandono de sus negocios. Sin embargo los transportadores y comerciantes mestizos aún ocupan un lugar de poder en las relaciones comerciales que establecen con los agricultores indígenas y negros.



Patio y cocina en Panguí, costa Pacífica.
Foto: Luis Orozco/Los Riscasles, 2006

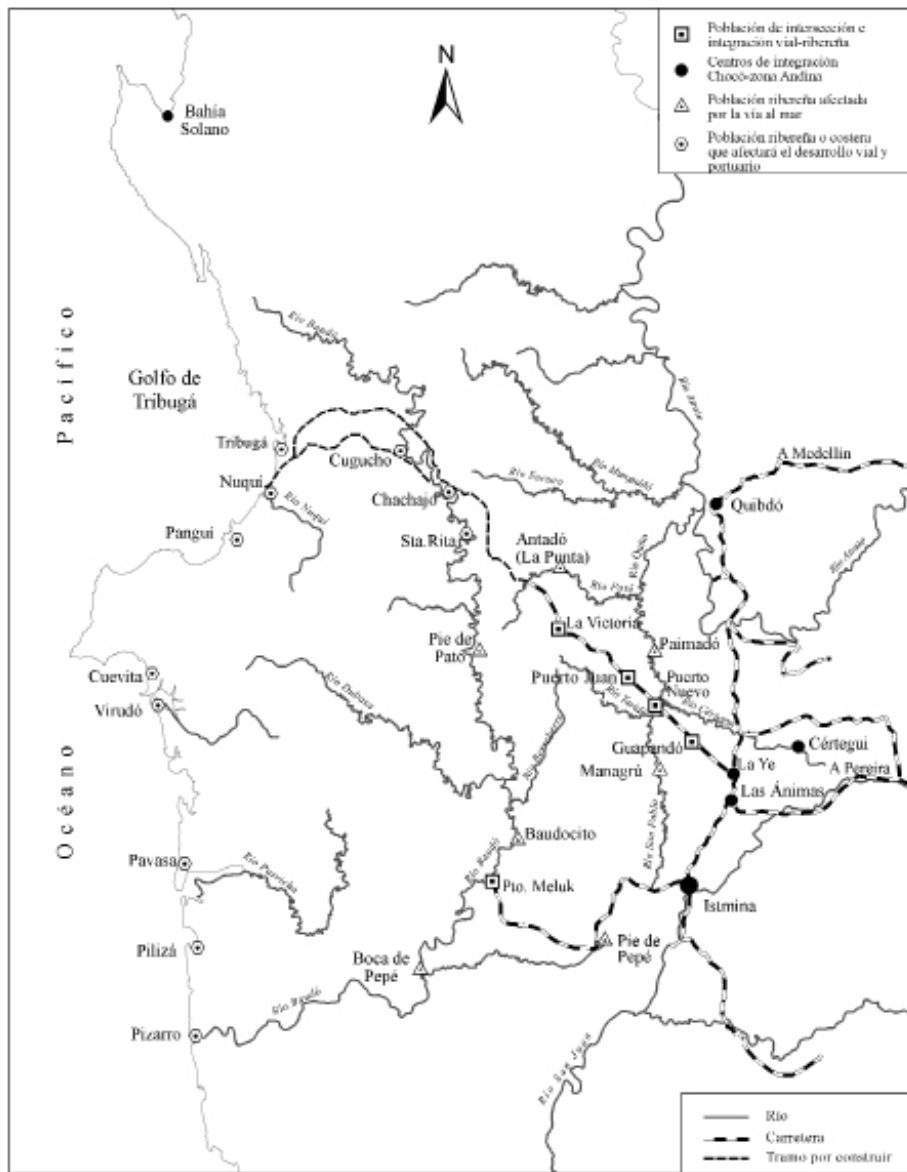
Mi experiencia en Puerto Meluk me hizo pensar en la naturaleza cambiante del entorno y de la economía en el contexto de la modernización vial en el Chocó. Meluk era una localidad con cambios que no eran nuevos en otras localidades interceptadas por carreteras o formadas gracias a su construcción. En el tramo construido de

la carretera al mar la localidad de Puerto Nuevo había experimentado la urbanización y el desembotellamiento inicial de sus productos agrícolas, así como de sus recursos madereros y mineros. A esto siguió una tecnificación agraria y una expansión de economías mineras, que llevaron a la transformación de los sistemas productivos, además del cambio demográfico que significó la llegada de interioranos, las migraciones internas y el retorno de la población. Aunque Puerto Nuevo ya ha encarado y ha solucionado parcialmente los problemas de crecimiento urbano que hoy afronta Puerto Meluk, en ese pueblo del río San Pablo la escasez y el desabastecimiento de alimentos siguen siendo una tendencia cada vez más creciente. Quien conozca estas dos localidades y recuerde el “antes” y el “después” que significó la llegada de las carreteras, podría concluir que ambas se encuentran en momentos distintos de la modernización vial.

Cartografía del cambio

Para el área de estudio se propusieron en este estudio cuatro categorías de las localidades que constituyen el mapa de la modernización vial y portuaria, identificadas a partir del cambio económico, social y cultural que evidencian en la urbanización, la colonización interiorana, la migración de la población nativa –que se caracteriza por el destierro–, las transformaciones agrarias y las economías extractivas. El medio geográfico, como condición previa, y las infraestructuras de transporte, como transformadoras de esas condiciones, llevan a cartografiar los ritmos de cambio cultural.

Las cuatro categorías en las que se enmarcan las localidades donde se realizó el trabajo de campo surgieron de la comparación de los efectos y los posibles impactos de la modernización vial. La primera corresponde a la categoría de zonas de intersección vial y fluvial. Se caracterizan por la integración de ríos con carreteras, manifestando, en un primer momento, transformaciones abruptas del espacio urbano, la población y la economía. El Puerto Nuevo de los años setentas y el Puerto Meluk del 2007 tienen en común el encuentro de la movilidad, las dinámicas de poblamiento y la economía a través de los ríos, con las lógicas de integración a mercados regionales, colonización y bonanzas de economía extractiva. En un primer momento el crecimiento urbano y demográfico se sustenta en la integración de estos puntos de unión río-carretera con los mercados externos. La superposición de los sistemas ribereños fluviales con las carreteras genera un efecto ‘embudo’, en el que las carreteras



Modernización vial y portuaria en el área de investigación.

Fuente: Cartografía temática realizada por el autor y el ICANH, a partir de digitalización básica del IGAC, Atlas de Colombia, Quinta Edición, 2002.

dinamizan la extracción de recursos naturales en función de demandas extra-regionales. La tendencia dominante de la lógica extractiva sobre el resto de la economía regional se refleja en un auge inicial, que poco a poco se convierte en integración marginal de las poblaciones nativas a un mercado regional con pocas ventajas competitivas y sujeto a los vaivenes de la oferta y la demanda. En el mediano y largo plazo las comunidades tienden a quedar excluidas de los beneficios económicos de la vía, al tiempo que se ven afectadas con sus impactos ecológicos y socioculturales. Aunque Puerto Meluk y Puerto Nuevo son los ejemplos más notorios de este patrón, no hay que olvidar que el trazado vial también ha producido movilidades internas y reasentamientos durante la apertura de la carretera. Hay comunidades atravesadas por la carretera al mar que no alcanzaron el mismo crecimiento urbano de Puerto Nuevo porque, probablemente, no se encontraban en la intersección con un río importante. No obstante, son comunidades que resultaron del reacomodamiento demográfico ribereño, puesto que se formaron con población que vivía dispersa o en comunidades circundantes. Tal es el caso de las comunidades de Tuadó, Puerto Juan, La Victoria y Guapandó.

La segunda categoría corresponde a los epicentros de integración regional. Se trata de ciudades mucho más urbanizadas que las zonas de modernización vial-ribereña y que actúan como puente entre las capitales de la zona Andina y las zonas de modernización vial. Allí es donde los grupos de interioranos han logrado establecer y mantener una estructura de dominación económica, como sucedió con el anillo central y comercial de Quibdó, que desde hace dos décadas empezó a ser ocupado por los comerciantes antioqueños que compraron progresivamente los negocios a los chocoanos³. Del mismo modo Istmina, Las Ánimas y La Ye se han configurado también como ejes socioeconómicos dentro del desarrollo vial del Chocó. Estas cuatro localidades están unidas con Quibdó por el corredor vial que conecta la carretera hacia Medellín con la carretera hacia Pereira. Mientras Quibdó e Istmina son centros políticos, administrativos y comerciales de tradición en torno a la minería de oro, el platino y la explotación maderera (Jimeno y otros, 1995), La Ye y Las Ánimas son pequeños pueblos que han ido adquiriendo funciones similares, gracias a la influencia de los colonos interioranos, que constituyen

³ Entrevista con Rudecindo Castro y Aura Castro de Serna. Quibdó, 4 de julio de 2007

un segmento importante de su población. En los epicentros de articulación regional entre el Chocó, Antioquia y el Eje Cafetero, estos colonos han buscado expandir su dominio económico hacia las zonas de modernización vial-riberaña. En los setentas y los ochentas la compra de tierras en la zona de la carretera y en Nuquí fue una actividad ligada a la apertura de la vía, aunque la titulación colectiva y los consejos comunitario impidieron que el proyecto colonizador continuara.

Una tercera categoría de localidad corresponde a las poblaciones de cuencas hidrográficas que de forma indirecta se han visto afectadas por la modernización vial. Estas localidades próximas a las zonas de intersección vial-fluvial y a los epicentros de la integración regional, han sufrido el influjo modernizador de las dos primeras. Se trata de las comunidades que habitan en las cuencas de los ríos Quito y Baudó, que han funcionado como despensas agrícolas, maderas y mineras, tal como sucedió en Paimadó y Villaconto con el auge maderero que suscitó la carretera Medellín-Quibdó (Meza y González, 2008). Cabe agregar que a finales de los treinta se inició la construcción de la carretera Quibdó-Medellín, que significó notables transformaciones en la articulación del Chocó al contexto regional nacional. Hacia 1960 Quibdó había cambiado su dinámica de relación económica fluvial con Cartagena, por la presencia de esta vía carretable que lo ligaba ahora con el interior del país (González, 2007). Este hecho transformó a los pueblos del río Quito, convirtiéndolos en productores del arroz y las maderas que se vendían en Quibdó.

La naturaleza de los cambios sociales y políticos que experimentan las poblaciones de la cuenca está asociada con la forma como estas se integran o quedan relegadas de la modernización vial. Así como Paimadó y Villaconto se convirtieron en centros urbanos importantes por sus relaciones económicas con Quibdó, otras poblaciones de la cuenca pueden verse en desventaja frente a las localidades de integración vial-riberaña. Este es el caso de Pie de Pepé que fue reemplazado por Puerto Meluk en el liderazgo municipal del medio Baudó. Algo similar ha sucedido con las relaciones de competencia entre Puerto Nuevo, pueblo formado por la carretera, y Managrú, actual cabecera municipal del Cantón de San Pablo.

La cuarta y última categoría se refiere a las poblaciones ribereñas y costeras que se verían transformadas con la continuación de la carretera al mar y con la construcción del puerto en Tribugá. En esta categoría se incluyen las comunidades del alto Baudó y de la costa norte del Chocó, entre el golfo de

Tribugá y la costa del bajo Baudó. Allí hay más expectativas frente al fenómeno, aunque es importante tener en cuenta que desde hace treinta años la franja costera y estuarina del Pacífico norte ha sido una despensa de moluscos bivalvos para los barcos camaroneros y pesqueros provenientes de los puertos de Guayaquil y Buenaventura (Rivera, 1996; Leal y Restrepo, 2003). Del mismo modo, con la apertura de la carretera de Meluk el alto Baudó se convirtió en abastecedor de plátano para Istmina y Risaralda y, en ese sentido, también haría parte de las localidades indirectamente relacionadas con la modernización vial en el medio Baudó. Con la continuación de la carretera la comunidad de Chachajo parecería ser la próxima zona de intersección vial-fluvial, ya que el trazado proyectado pasa muy cerca de este pueblo.

La cartografía del cambio que se ha esbozado en esta sección permite pensar en las transformaciones tecnológicas, económicas y socioculturales de una localidad, no como fenómenos aislados sino como alteraciones que adquieren sentido dentro de una lógica de integración regional, que toma elementos de la geografía natural y cultural, como son las cuencas hidrográficas y las prácticas de movilidad pendular que las poblaciones ribereñas realizan en esos ámbitos. Así mismo, en la historia de las relaciones económicas, políticas y culturales entre el Chocó y la región Andina. Las siguientes páginas se referirán a las dimensiones espaciales de esta cartografía.

Transformaciones del hábitat ribereño y costero

Los estudios que se refieren a los cambios en la morfología y el tamaño de los asentamientos en el Pacífico tienen en cuenta la variedad de situaciones geográficas, culturales y de producción (Mosquera, 2004b). En el capítulo 2, el contexto geográfico, histórico y cultural muestra que estos pueblos afrobaudoseños han ocupado distintos entornos, sobresaliendo las llanuras aluviales inundables en los ríos San Pablo y Quito, las estribaciones de la serranía del Baudó en la parte alta de los ríos Pató y Baudó y las zonas costeras y estuarinas del golfo de Tribugá y el bajo Baudó. En todo el litoral Pacífico la pauta de asentamiento disperso, de ocupación lineal de la ribera del río ha estado ligada a la dimensión socioeconómica, ecológica y cultural de las comunidades ribereñas. En lo socioeconómico, la movilidad fluvial y costera definen la configuración espacial de las veredas y los núcleos aldeanos, activan las diferentes estrategias económicas y posibilitan la dispersión territorial y

el mantenimiento de las relaciones de parentesco y la solidaridad étnica (Pardo, 1996). En la costa el sistema de pequeños centros rurales de tipo aldeano, al que hace alusión Jacques Aprile-Gnisset (1993), se configuró a partir del poblamiento de las tierras costeras desde el siglo XIX. La gente ubicó los asentamientos en función de las conexiones marítimas con los centros portuarios y del aprovechamiento del sistema natural de sustentación en el ámbito monte-estero/río-aldea-mar. Combinó formas de asentamiento ribereño y costero, en las que las viviendas se localizaban en las partes medias y bajas de los ríos y sobre las playas y los esteros de las desembocaduras de los ríos.



Patio con azoteas, en Nauca, alto Baudó.
Foto: Sertxi García, 2008.

La presencia física o simbólica del mar, las intrincadas redes fluviales, las quebradas, los manglares, las lluvias y las inundaciones han influenciado y dado forma de manera sustancial a los patrones de asentamiento, economía y vida cotidiana en la región (Oslender, 2008: 134). Uno de esos cambios súbitos corresponde a las fluctuaciones oceánicas, que han llevado a que los habitantes se reasienten a causa de los embates del mar sobre playas, esteros y

bocanas. Se trata de las pujas y las quiebras⁴ del mar, que en cuestión de horas alteran los contornos de tierra y agua (Arocha, 1999: 66). En Tribugá, Andrés Landeros recuerda que hace cuarenta años existió una playa de cocos llamada Guachalito, de la que se derivaba el sustento de varias familias que extraían aceite de coco para comercializar en toda la región. Esta playa se la fue llevando el mar hasta desaparecer por completo⁵. Las mismas circunstancias obligaron hace 10 años a que la población de Pavasa en el bajo Baudó se reubicara, por encontrarse en una saliente al mar entre las áreas costera y estuarina.

Los ríos, además de servir de vías de comunicación y transporte, son referentes de identidad y sentido de pertenencia (West, 2000). La forma de apropiación y uso del territorio sigue un modelo espacial discontinuo, reflejado en los asentamientos dispersos a lo largo de los ríos, en cuyas orillas es frecuente la siembra árboles de pichindé (*Pithecelobium longifolium*) y de abarco (*Cariniana pyriformis*), para contrarrestar los desbancamientos de las riberas (Mosquera, 2004b)⁶. Existen categorías que demarcan las coberturas vegetales del territorio y las relaciones de apropiación con cada uno de estos espacios. Estas tienen que ver con arreglos de producción agrícola basados en la rotación de cultivos, con el barbecho, o descanso de la tierra, y con las actividades de recolección y extracción de recursos del bosque. La primera categoría es el ‘rastrojo’, o espacio rozado, adecuado para la siembra de plátano, arroz, maíz y caña, entre otros. Alternando con el rastrojo se encuentran los ‘montes biches’, o zonas de descanso, donde la vegetación comienza a recuperarse después de que el suelo se aproveche con algún cultivo. En estos espacios se encuentran los frutales de coco, mango, marañón, limón, chontaduro, banana, borjón y mil pesos, entre muchos otros. Entretanto, los ‘montes bravos’ están asociados a zonas recónditas, en lo profundo del interfluvio. Este tipo de

⁴ Las pujas y las quiebras son fluctuaciones en el nivel del mar. La puja se refiere a los avances del mar sobre los caseríos y los cultivos, mientras que la quiebra corresponde a su retirada.

⁵ Memoria del poblamiento en Tribugá [video]. 2008. Realización: Andrés Meza y Sarah Nieto. Duración: 4 min, en formato multimedia. Localización: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

⁶ Pichindés y abarcos protectores de las riberas [audio]. Benedesmo Palacios (entrevistado). Paimadó, 12.07.2008. En: Archivo sonoro/San Pablo-Río Quito/Hábitat y entorno. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

espacios se encuentra hacia las cabeceras de los ríos y la serranía del Baudó. En ellos predominan la cacería y la extracción de madera (Arocha, 2002: 98).

Los 'patios' son espacios que se encuentran entre las casas y el monte; allí las mujeres tienen sus plantas ornamentales y medicinales y mantienen los corrales para las gallinas. La 'azotea' se encuentra dentro del patio o en frente de la casa. Se trata de estructuras elevadas del suelo en donde las comunidades cultivan plantas medicinales y de uso alimentario. Con respecto a su origen, Robert West sostiene que estos huertos son tecnologías prehispánicas, extremadamente funcionales en condiciones de selva húmeda tropical. Debido a la naturaleza saturada del suelo y a la presencia de la destructora hormiga arriera y de roedores, a los pobladores se les ha hecho imposible cultivar con éxito plantas delicadas en el suelo. Parece que los indígenas también han utilizado las azoteas desde hace mucho tiempo, pues en 1593 fueron descritas para los waunanas, quienes las utilizaban para el cultivo de plantas medicinales (West, 2000). Por su parte, Jaime Arocha realizó videos de estructuras similares en Benín (África Occidental), en las que la gente coloca la efigie de Elegguá⁷. En la actualidad se utilizan muchos tipos de plataformas elevadas, pero las más tradicionales están compuestas por un marco rectangular hecho de madera o por una canoa vieja a medio pudrir sostenidos por dos horcones. Con respecto a la elaboración, Arocha resalta el carácter familiar y doméstico de las azoteas y atribuye a las mujeres este saber, ya que son ellas quienes utilizan las canoas viejas, las tarimas o las tablas como plataformas de siembra sostenidas en pilotes altos. En esas plataformas ellas vierten tierra que las hormigas arrieras dejan a la entrada de sus hormigueros, traída del monte en platones, palanganas u ollas con la ayuda de sus pequeños hijos e hijas (Arocha, 1998: 369-370).

[...] en ese suelo fértil, siembran cilantro, cebolla, orégano, tomate y otros condimentos para las comidas que preparan, así como las plantas que usan para sus baños por la menstruación, por el buen crecimiento del hijo que esperan o por el alumbramiento [...] (Arocha, 1998: 370)

⁷ El orisha Elegguá, una de las principales deidades del panteón yoruba de Togo, Benín y Nigeria, pervive en América en representaciones como las del Niño Jesús de Atocha y san Antonio de Padua (Murphy, 1992: 42, 43; citado en Arocha, 1999). Es el orisha que abre los caminos y es dueño de las encrucijadas. Tiene las llaves del destino y abre o cierra la puerta a la desgracia o a la felicidad (Bolívar, 2008: 41).

Existen diversos tipos de azotea según su plataforma: algunas tienen una estructura rectangular hecha en guadua (*Guadua angustifolia*), en tablones o en corteza de palos de chontaduro (*Bactris gasipaes*) y sostenida por horquetas. También las hay con base en canoas viejas o partes de estas que, habiendo cumplido su ciclo, se reutilizan como plataformas de huertos. Incluso en zonas urbanas como Pizarro, en donde esta práctica es poco común, existen azoteas que se valen de plataformas de láminas de zinc. En Chachajo la gente abona sus azoteas con cáscara de arroz y es generalizada la práctica de muchas mujeres de esparcir ceniza del fogón de leña sobre las plantas de las azoteas, cumpliendo una función protectora con respecto a las plagas. Las azoteas se riegan por lo menos dos veces al día, en horas de la mañana y de la tarde, antes y después de la salida del sol. Las plantas se recolectan a estas mismas horas, cuidando que al arrancar las hojas no se arranquen los tallos ni las raíces. Virgilio Valencia, de Puerto Meluk, comenta:

[...] aquí en su medio tenemos el problema que cada que el río se inunda, todo se monta; entonces, como el suelo se anega, se hace la azotea para conservar algunas plantas que al montar el río las mata [...] para conservar estas plantas que uno pueda tener a la mano, en la noche y sin problemas ⁸.

La azotea es el lugar por excelencia de las plantas herbáceas de uso medicinal y culinario, aunque se reportan también frutales, pues se acostumbra a germinarlos allí. Estas especies se podrían clasificar como parte de la riqueza vegetal permanente, es decir, como el conjunto de plantas características del sistema huerto, dado que se mantienen en el tiempo por su significado cultural y social importante, no sólo por su uso cotidiano sino por la identidad que le confieren al huerto y a la gente negra del Pacífico (Camacho, 1998). Plantas tales como cebolla, ají, albahaca, orégano, espinaca, habichuela, poleo, paico y ajonjolí, tienen un uso culinario predominante. Entre tanto, limoncillo, sauco, anamú, matarratón y yerbabuena son plantas utilizadas con frecuencia en infusiones, sobijos y baños. Además de ser ámbito de plantas medicinales y culinarias cultivadas, una azotea es también el lugar en donde germinan frutales como el coco, la guanábana y el marañón. No se trata simplemente de

⁸ Entrevista con Virgilio Valencia. Puerto Meluk, 7 de julio de 2007.

un banco de semillas: en estos espacios los baudoseños llevan a cabo ritos de vida, en los que las azoteas cumplen la función de hacer brotar los palos que los padres les sembrarán a sus hijos cuando estos nazcan. Durante el tiempo de la concepción germinará en la azotea un pie de palma de coco o un árbol de chontaduro que luego serán trasplantados a los montes biches, a veces junto con la placenta de los hijos recién nacidos, para que así estos tengan una seña de su origen (Arocha, 1999: 15).



Patio en Panguí, golfo de Tribugá.
Foto: Luis Orozco/Los Riscals, 2006.

En rastrojos y montes biches se concentra la producción agrícola itinerante o rotativa, a partir de períodos sucesivos de roza, tumba, pudre, siembra, cosecha y descanso, cuya secuencia lleva a aprovechar unos cultivos, suspendiendo la producción de otros, con el fin de que se regeneren para una próxima siembra. Este modelo ha sido sostenible gracias a la baja densidad de población y al predominio de cultivos para la subsistencia sobre aquellos para producir excedentes agrícolas para la venta. El aumento en la densidad de la población limita la proporción de bosques en reposo, a la vez que la demanda de cultivos para la comercialización amplía los suelos destinados a la agricultura (Moreno, 1994; Arocha, 1999).

En el golfo de Tribugá hay zonas de bajos, o sea áreas de playa inundables, que luego de la entrada y la retirada del mar se convierten en despensas de proteína animal. Mujeres y niños aprovechan conchas y moluscos tales como el longorón, el cambute y las ostras⁹. Además los bajos son los puntos de conexión entre la zona marina y el continente en donde discurren los pueblos costaneros. Como espacio de uso, el mar comprende la zona de bajamar, en la que las comunidades realizan la pesca artesanal. Esta área se estima en 5 millas náuticas y comprende el lecho marino.

Viviendas y calles

La construcción de viviendas en madera y palafíticas es una técnica que le permite a la gente adaptarse a las crecientes del río y a las fluctuaciones del mar. El material para la estructura principal de una vivienda palafítica es la madera de guayacán. Una variedad de guayacán es el trúntago (*Vitex columbiensis*), que se utiliza como viga madre y puede llegar a durar más de un siglo. La longevidad del guayacán es un referente histórico de la territorialidad afrobaudoseña. Por esta razón una de las tareas del equipo de investigación del proyecto “Los baudoseños: convivencia y polifonía ecológica”, en la cuenca del río Baudó entre 1992 y 1995, fue demostrar que el poblamiento en esta zona había sido anterior a la promulgación de la Ley 2ª de 1959, por la que se constituyó la reserva forestal del Estado colombiano en el litoral Pacífico (Arocha, 1999: 121; Villa, 1998: 436). Para ello el equipo indagó sobre el uso de vigas madre de trúntago en la construcción de las casas y por la posibilidad de que, dada la duración de los horcones, estos hubieran sido heredados por las nuevas generaciones, rescatándolos de las casas viejas para emplearlos como base para la construcción de viviendas nuevas. En consecuencia, un estudio genealógico asociado a los patrones de construcción de las casas y a la antigüedad del trúntago podría demostrar cuántos años llevaban las familias afrobaudoseñas habitando la cuenca. En la comunidad de Chigorodó, Jaime Arocha encontró que una familia llevaba cuatro generaciones heredando las vigas de guayacán trúntago, lo que sumaba 160 años de su presencia en la zona (Arocha, 1999: 122).

⁹ Recolección de longorones, cambutes y jaibas en Panguí [video]. 2008. Realización: Andrés Meza y Sarah Nieto. Duración: 8 min, en formato multimedia. Localización: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).



Reunión de vecinos en Panguí.
Foto: Andrés Meza, 2008.

En el Pacífico la transformación del sistema de aldeas dispersas ha estado influenciada por sus vínculos económicos con centros urbanos alrededor de la extracción de recursos del bosque y la agricultura (Mosquera, 2004b). A pesar de la acelerada urbanización que sufrió Meluk con la apertura de la mencionada vía al medio Baudó, las viviendas de madera y en palafito continúan siendo la mejor opción para vivir frente a un río que, como el Baudó, se desborda cada vez con mayor frecuencia. El crecimiento del pueblo implicó en su momento un auge de la construcción de viviendas en madera, durante el cual los arquitectos diseñaron casas de dos y tres plantas, incorporando nuevos estilos arquitectónicos.

Luis González es un arquitecto de casas de madera nacido en Quibdó, pero con muchos años de vivienda en Puerto Meluk. Como tantos otros hacedores de casas del Chocó, Luis afirma que para garantizar la duración de la madera lo recomendable es cortarla en luna menguante, pues de esta forma se hace inmune a la 'polilla', o comején. A menos que se haga así, la madera deberá inmunizarse con una mezcla de insecticida y fungicida Merulex (Sika), varsol y acpm. Este tratamiento solo no garantiza su durabilidad, por lo que es importante cortarla en la fase apropiada de la luna. Cada palo cumple una

función y posee un nombre dentro de la estructura habitacional: existen guayacanes piseros, destinados a sostener el piso, y guayacanes largueros, que permiten la adecuación de segundos pisos; las tablas de piso se conocen con el nombre de soleras y los listones se emplean en la división interna de la vivienda. Una vez que se corta la madera, se lleva al poblado, donde es trabajada en los talleres de personas expertas en carpintería y por artesanos de las comunidades¹⁰. A diferencia de los techos de zinc que se observan en casi todas las casas de Puerto Meluk, en el alto Baudó aún se encuentran viviendas con cubiertas de hojas de una palma llamada don pedrito (*Oenocarpus mapora*) y con paredes de guadua. Este tipo de vivienda es el más antiguo y antecede a otros estilos que emplean listones, con los que los constructores idean adornos para cobertizos y pasillos de las casas.

En la tradición oral de las comunidades del alto Baudó, ananse¹¹ es una araña que habita en las esquinas de las casas o en los montes alzados, elaborando complejas telarañas que producen admiración entre la gente. En Pie de Pató, Orlando Rentería recuerda que cuando era niño los mayores contaban que los primeros habitantes aprendieron a construir sus casas con palma de amargo (*Welfia regia*) y cintas de guadua, imitando las telarañas de ananse. Además de trúntagos y conocimientos sobre construcción de casas, también hay relatos sobre ananse como la maestra de los primeros arquitectos¹².

Otros estudios en la región chocoana se refieren a los espacios de uso de las viviendas palafíticas elaboradas en madera. Anne Marie Losonczy, durante su trabajo de campo realizado entre las décadas de 1970 y 1980 en el medio Atrato, encontró que las viviendas disponen de una sala en la entrada principal, seguida por un corredor estrecho con una o dos alcobas pequeñas. Este corredor conduce a una cocina abierta en la que se cultivan plantas

¹⁰ Bosque, maderas y viviendas [audio]. Luis González (entrevistado). Puerto Meluk, 07.07.2007. En: Archivo sonoro/Cuenca del río Baudó/Hábitat y entorno/Viviendas. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

¹¹ Ananse es una deidad de los pueblos fanti-ashanti del golfo de Benín; figura también como héroe cultural en la tradición oral de estos pueblos del África Occidental (Arocha, 1999).

¹² Ananse, arroz y casas tradicionales [audio]. Orlando Rentería Mena (entrevistado). Pie de Pató, 04.04.2008. En: Archivo sonoro/Cuenca del río Baudó/Hábitat y entorno/Viviendas. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

medicinales (Losonczy, 2006: 126). Este espacio se prolonga hasta el patio, compuesto de colinos de plátano y azoteas y con animales domésticos, como cerdos, patos y gallinas. La disposición espacial permite la entrada, bien sea por la sala o por el patio y crea tendencias de sociabilidad de acuerdo al género. La sociabilidad masculina tiene lugar en la parte delantera de la casa, desde su fachada hasta la sala principal, en tanto que la sociabilidad femenina funciona alrededor de la cocina y el patio. Es común que las mujeres accedan a la casa de sus vecinas por los patios, intercomunicados entre sí, y que ingresen a la sala principal a través del corredor estrecho que parte de la cocina. Los patios son lugares muy importantes de sociabilidad femenina, en especial en los intercambios de saberes botánicos para tratar una enfermedad. Por otra parte, las charlas de los varones luego de una jornada de trabajo en el monte tienen lugar en la entrada del frente de la casa, donde consumen la comida y permanecen a veces hasta altas horas de la noche (Losonczy, 2006: 126). Estas formas de uso identificadas por Losonczy hace 30 años se mantienen hoy en los pueblos del alto Baudó.



Casas palafíticas de Santa Rita, alto Baudó.
Foto: Sofía González, 2009.

Los poblados se fundan en torno a ríos y quebradas, en correlación con los derechos parentales que acreditan la pertenencia a una familia fundadora. Cuando una quebrada o un río se convierten en centro residencial y económico de familias cultivadoras, es habitual que ellas erijan un centro poblado en el que se mantienen relaciones de apropiación entre aldea y riberas cultivables. La elaboración y el uso de las viviendas en madera y de técnica palafítica es un saber que se transmite a medida que crece el asentamiento multifamiliar. Las familias tienen entonces la posibilidad de regular su concentración, siguiendo una pauta de habitación dispersa y convirtiéndose en unidades productivas relativamente aisladas unas de otras, para lo que es importante mantener los patios, los rastrojos, los montes y el río como ámbitos de relación con la vivienda. La fisonomía de una vivienda es en este sentido un indicador de la dinámica económica. La existencia de techos 'volaos', o voladizos, permite el almacenaje de la cosecha de maíz, a la vez que el palafito permite que los animales domésticos duerman debajo de la casa o los patios, que se construyan azoteas. El crecimiento de las familias amplía y hace complejos los derechos de usufructo sobre el río.



Viviendas en Antadó - La Punta.
Foto: Juan Gaviria, 2009.

En la población de Salvijo los hacedores de casas aún las techan con palma mona o cabecin negro (*Manicaria saccifera*) y el uso de los espacios que destinan para construir las está relacionado con la movilidad por el río Pató y con la apropiación de patios, ‘montes’, o trabajaderos, y ‘respaldos’¹³ de la serranía del Baudó. La incorporación de nuevos elementos, como el zinc para el techo, es una tendencia de cambio ya generalizada en las viviendas de madera. Las familias aspiran a tener casas más durables, más resistentes a la humedad y a los ataques de insectos y hongos (Mosquera, 2004b: 298). La durabilidad y la facilidad de instalación hacen que la lámina metálica ondulada sea más apetecida que los techos de palma, a pesar de que al calentarse con el sol incrementa la temperatura, robándole frescura a las viviendas.

En los barrios de bajamar de Nuquí, en Puerto Meluk y en Puerto Nuevo las fluctuaciones en el nivel de ríos y mareas han hecho que los pobladores adecúen calles palafíticas, construidas también en madera de guayacán, con soleras y tablones. En el Chocó la calle puede ser un lugar para marcar jerarquías sociales, de acuerdo con el crecimiento espacial y demográfico y con la importancia político-administrativa que tenga el asentamiento. Un ejemplo fue la carrera Primera en Quibdó, lugar de residencia de la élite blanca y mulata hasta 1966, cuando un incendio arrasó con las imponentes viviendas en madera que se levantaban paralelas al río Atrato (Villa, 2001). En varios centros poblados de la zona rural, entre ellos las cabeceras municipales de Paimadó, en Río Quito, y de Pie de Pató, en Alto Baudó, se observa la forma como sus habitantes intentaron en algún momento reproducir marcadores socioespaciales del tipo ‘carrera Primera’, en respuesta a las bonanzas producidas entonces por el caucho y el arroz.

Inundaciones

Las crecientes de los ríos, así como las ‘pujas’, o pleamares, y las ‘quebras’, o mareas bajas, del mar han incidido en los cambios y las variaciones en los patrones de ocupación de las zonas ribereñas y costeras del Pacífico. En las zonas costeras del bajo Baudó y del golfo de Tribugá es frecuente que las reubicaciones ocurran tras una creciente o una embestida del mar. Hace diez

¹³ El respaldo es el monte que la gente aún no ha trabajado y que conserva para un usufructo futuro.

años el pueblo de Pavasa sufrió una embestida del mar que obligó a sus habitantes a internarse en el estero en busca de tierra firme para rehacer el pueblo. En el corregimiento de Panguí una creciente del río que coincidió con una marea alta hizo que el río se saliera de su cauce, acarreado la desaparición total del viejo asentamiento.

[...] estábamos en un baile y se largó un aguacero tremendo. Llovió toda la noche y como a las cuatro de la mañana empezó el río a crecer, y fue creciendo y fue creciendo y a la gente le tocó salirse de su fiesta porque ya el pueblo estaba aguabajo. Como a las ocho, la gente buscaba rescatar los animales de los patios, pero muchas casas y cosechas de arroz se perdieron [...] al padre lo embarcaron en una lancha porque el río no quería bajar. Él se puso a rezar con el Santísimo por la calle y ahí fue que ya fue bajando el río [...] luego, un barco de Nuquí tuvo que venir a rescatarnos porque nos tocó subirnos en las partes altas a esperar. Después quedamos en una miseria impresionante. Del Panguí viejo no queda sino lo que fue la iglesia y unas cuantas casitas [...]¹⁴

A falta de programas estatales para mejorar las viviendas, su deterioro se ha acelerado cada vez más, al lado de la pérdida de los cultivos. Para los pueblos del valle del río Baudó, una inundación ocurría cada cinco años y obedecía a la metamorfosis de la Sierpe. Así se le llama a un mítico pez de gran tamaño habitante en el cauce del río, que se convertía en un enorme reptil y al agitar su cuerpo provocaba el movimiento de las aguas y el desbordamiento del cauce¹⁵. Esta explicación mítica concordaba con las crecientes del río Baudó que la gente podía predecir. Sin embargo el cambio climático ha acelerado el régimen de las inundaciones, haciéndolas inciertas y cada vez más frecuentes. En las zonas medias y altas del río Baudó los pueblos que habitan las orillas han sufrido inundaciones, como la de septiembre de 2007, cuando el río se desbordó hacia el valle arrasando con los cultivos de plátano y arroz, así como con los cerdos y las gallinas.

¹⁴ Entrevista con Vitalino y Federico Ríos. Panguí, 16 de noviembre de 2008.

¹⁵ Entrevista con Rudecindo Castro. Puerto Martínez, 16 de septiembre de 2009.



Comunidad a orillas del bajo Baudó.
Foto: Gonzalo Díaz, 2007.

Las inundaciones no sólo afectan a pequeñas comunidades dispersas en los ríos o asentadas entre los esteros y el mar; también se encuentra un patrón de vulnerabilidad en los centros urbanos de mediana extensión, en donde los barrios palafíticos conformados por la población migrante de la zona rural muestran las peores condiciones de salubridad, así como de infraestructura de construcción. La Calle Primera, también conocida como Las Brisas, es el barrio más antiguo de Puerto Nuevo. Se trata de la zona del pueblo más asolada por las crecientes del río San Pablo. Migrantes de la cuenca que crearon la primera calle del pueblo sobre el río han experimentado el empobrecimiento de su hábitat, por los reveses de una economía de carretera que les ha traído dependencia monetaria, deforestación, trastornos ecológicos por causa de la minería industrial y desgaste de las áreas cultivables. A la espera de un programa de reasentamiento también se encuentra el barrio San Vicente en Paimadó, una comunidad del río Quito cuyas viviendas son en su mayoría en cemento y que se ha visto afectada en el último año por la rotura del meandro del río a causa de las dragas empleadas en la minería industrial. Este daño aceleró el caudal de las aguas y ha derivado en constantes crecientes que amenazan con llevarse las casas en la orilla del río. Los problemas ecológicos que viven los afrochocoanos del río Quito están relacionados con la historia

reciente de la minería en el Chocó, que tiene que ver a su vez con la modernización vial en el río San Pablo.

Reveses de la urbanización

Al igual que en Puerto Nuevo, en Puerto Meluk la mezcla de cambios urbanos y ambientales ha incidido en la precarización del hábitat. En los últimos años este centro poblado del municipio del Medio Baudó ha presentado una tendencia fuerte a la urbanización, sin que medie una mínima planificación para enfrentar tales cambios. Los problemas de saneamiento y manejo de las basuras han convertido a esta población en un factor de contaminación del río Baudó. Hoy las enfermedades de la piel son comunes en los niños que se bañan en el río, en especial durante las inundaciones. Por otra parte, los habitantes insisten en que la escasez del camarón muchillá (*Macrobrachium rosenbergui*) se debe también a la contaminación del río. En el río Pató la comunidad de Salvijo bebe el agua cristalina de esa corriente porque, salvo en los centros urbanos, en ninguna localidad existe acueducto ni tratamiento mínimo del agua, de manera que la aparición de cualquier fenómeno de cambio que tenga que ver con la contaminación del río Pató hará que se multipliquen las enfermedades virales y bacterianas, además de generar una escasez de peces, como la que se ve hoy en los ríos San Pablo y Quito. La gente arroja a los patios los plásticos, las latas de sardinas y las pilas gastadas que llegan en las remesas provenientes de Quibdó. Todo esto se confunde en el lodazal con las cáscaras de plátano arrojadas a los cerdos.

La fisonomía urbana de la cabecera municipal de Nuquí se caracteriza por un área institucional y comercial concentrada en su parte central. En esta área se hallan los barrios de la Unión y Santander, dos de los primeros que tuvo Nuquí. En la periferia de la población están los núcleos residenciales de origen más reciente, con características semi-rurales (Mosquera, 2004b: 302). Estos barrios se encuentran en las desembocaduras de las quebradas Anca-chí y Nuquí; en ellos residen familias que derivan sus economías de la agricultura, mientras que las que habitan en la parte central de Nuquí combinan la agricultura en los ríos con diversas actividades comerciales y administrativas. Los barrios ubicados en el bajo, o área inundable, presentan los mayores problemas de deterioro de las viviendas, a causa de las inundaciones y los problemas de saneamiento. Un ejemplo es el barrio Calle la Virgen, ubicado

cerca de la desembocadura del río Nuquí, que se está yendo ‘aguabajo’ en cada época de lluvias y de crecientes del río. La tendencia a la tugurización de estos barrios de bajamar, en los que perviven formas de vida aldeana rural, puede observarse en la carencia de servicios públicos y en la precariedad de las viviendas, que recogen la humedad que encuentran entre el estero y el mar.



Calle palafítica de Puerto Meluk.
Foto: Andrés Meza, 2007.

En Nuquí el acueducto tiene una cobertura cercana al 95% de la población, pero es agua sin ningún tipo de tratamiento y que llega con dificultad en períodos de verano prolongado. También son frecuentes las dificultades con la presión del líquido, que impiden que llegue a algunos sectores. El aseo es un tema crítico y de mayor preocupación para la administración municipal: Nuquí no cuenta con un sitio para la disposición final de sus desechos sólidos, por lo que van a parar a la playa en la zona norte del municipio. El nivel freático del suelo ha dificultado enormemente la adecuación de un lugar para este fin. El alcantarillado del municipio, que cubre 37% de la población en la cabecera municipal (Alcaldía de Nuquí e Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico [IIAP], 2008), también ha presentado dificultades desde su diseño: no fue el más apropiado para enfrentar los cambios en la infraestructura que se presentarían con la construcción de la carretera, así como tampoco en el nivel freático del suelo, lo que ha ocasionado el retorno de las aguas grises en épocas de marea alta. Esto por supuesto agudiza la crisis sanitaria en el municipio, con episodios en los que proliferan las enfermedades infecciosas. Lo

que resulta mucho más problemático por la proyección que ha hecho el municipio sobre Nuquí como población de vocación turística.

En Nuquí puede hablarse de una segregación espacial incipiente en la zona, ya que los barrios ubicados en las proximidades a la bocana de confluencia de los ríos Nuquí y Ancachí revisten los mayores problemas en términos de la precarización del hábitat, tales como deterioro de las viviendas, inundaciones y problemas de saneamiento; en contraste con la zona norte del pueblo, en donde los hoteles administrados por interioranos no sufren las crecientes del río Nuquí ni tienen tantos problemas de acceso a los servicios públicos. Tales contrariedades se incrementarían al iniciarse la construcción del primer tramo vial entre Nuquí y las estribaciones de la serranía del Baudó, en el punto conocido como Cupirijo. Ninguna vivienda está adecuada para enfrentar los impactos que acarreará el ingreso de la maquinaria pesada procedente de Buenaventura a través de las estrechas calles de los barrios próximos al río Nuquí, lo que acrecentará los problemas de deterioro físico, saneamiento e inseguridad. El crecimiento urbano acelerado, sin un mejoramiento progresivo de la infraestructura de servicios públicos y de la vivienda, tiende a la tugurización. Este fenómeno trae consigo escenarios de marginalidad, como son la mendicidad, la prostitución y el desempleo. Para la muestra está el panorama trágico de Buenaventura, ciudad portuaria del Pacífico que después de la privatización del puerto en 1991 alcanzó un 69% en las cifras de desempleo. Así mismo, la prostitución femenina e infantil crecieron y la violencia se generalizó, a medida que se incrementaba la voracidad de exportadores e importadores, de los administradores del terminal marítimo y, sobre todo, de los propietarios y controladores del mercado mundial (Rúa, 2007: 748).

En la zona del tramo construido de la vía al mar también se aprecian formas disímiles de vivienda y de agrupación barrial, que indican condiciones desiguales de hábitat y diferencias socio-espaciales. El barrio Panamericana de Puerto Nuevo es un asentamiento mucho más ligado a la dinámica vial que a las formas de vida ribereña, aún evidentes en la Calle Primera, hoy Las Brisas, sobre el río San Pablo. En el barrio Panamericana se concentran las principales instituciones y establecimientos de comercio, como carnicerías, tiendas de abarrotes, compras de oro y platino, restaurantes y estaderos.

Además es importante mencionar otro tipo de cambios, como el de la adecuación de programas de vivienda en cemento, que también está

Problemas relacionados con el hábitat en diferentes localidades del área de estudio, en 2009.

Localidad	Categoría del hábitat	Tipo del problema	Período
Quibdó	Epicentro de integración regional	Expansión periurbana de barrios conformados por gente desterrada de otras zonas del Chocó	Final de los años noventa hasta el presente
Guapandó	Zona de modernización vial (tramo construido de la carretera al mar)	Reubicación de la comunidad en el marco de un programa de vivienda en 'material' subsidiado por el Estado. Problemas de hacinamiento.	En los últimos cuatro años
Puerto Nuevo	Zona de modernización vial (tramo construido de la carretera al mar)	Inundaciones, problemas sanitarios y deterioro de viviendas en barrios palafíticos cercanos al río San Pablo. Segregación espacial incipiente con respecto a los barrios de viviendas en cemento construidas en el punto de llegada de la carretera	En la última década
Puerto Meluk	Zona de modernización vial (carretera del medio Baudó)	Viviendas en madera, crecimiento urbano no planificado y problemas de saneamiento	En la última década
Antadó	Zona de modernización vial (tramo construido de la carretera al mar)	Viviendas en madera, concentración poblacional, crecimiento de las familias y demanda de construcción de nuevas viviendas	En la última década
Paimadó	Población de cuenca afectada indirectamente por la modernización vial (tramo construido de la carretera al mar)	Viviendas en cemento, barrios afectados por el desbordamiento del río por la rotura de sus meandros y la consecuente aceleración del caudal	En el último año
Salvijo	Zona de modernización vial (tramo construido de la carretera al mar)	Reasentamiento en busca de la proximidad de la carretera, concentración poblacional, crecimiento de las familias y demanda de construcción de nuevas viviendas	En las dos últimas décadas
Yucal	Población que se afectaría con la continuación de la carretera al mar (tramo por construir de la carretera al mar)	Reasentamiento en la proximidad de la carretera, abandono progresivo del emplazamiento actual por causa del conflicto armado	En las dos últimas décadas
Chachajo y Santa Rita	Poblaciones que se afectarían con la continuación de la carretera al mar (tramo por construir de la carretera al mar)	Viviendas en madera con elevado estado de deterioro a causa de las inundaciones. Tendencia a la reubicación, en busca de la intersección de la carretera. Ausencia de programas de mejoramiento de vivienda	En la última década
Nuquí	Población que se afectaría con la continuación de la carretera al mar (tramo por construir de la carretera al mar)	Inundaciones, problemas sanitarios y deterioro de viviendas en barrios palafíticos cercanos al río Nuquí. Segregación espacial incipiente con respecto a la zona hotelera al norte del pueblo	En la última década

influyendo en la precarización del hábitat. La idea que tienen las instituciones municipales, departamentales y el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (MAVDT) de que este tipo de programas mejora la calidad

de vida de sus habitantes, debe confrontarse con la reducción del espacio, los problemas de humedad y las enfermedades que surgen como consecuencia de habitar en esas nuevas unidades domésticas. Uno de los casos es Tribugá, donde los programas de vivienda de interés social han obedecido al retorno de población desterrada por los grupos armados. La mayoría de las viviendas que el gobierno construyó para los tribugaseños permanecen deshabitadas, ante el despoblamiento de la zona por la persistencia del conflicto, el narcotráfico y la resistencia de los mayores a vivir en unas casas que, al acumular mucha humedad les ocasionan o les incrementan enfermedades como el reumatismo¹⁶. En Guapandó el programa de vivienda en cemento obedeció a una estrategia de reubicación de comunidades que se encontraban en alto riesgo de inundación¹⁷.

Los miembros del Consejo comunitario de Guapandó mencionan que antes de la reubicación la comunidad contaba con sus propios espacios familiares y colectivos, tales como el patio, la cancha de fútbol y la calle principal junto al río, con bancos bajo la sombra de una enorme palmera, como es usual en el río Baudó, o de un árbol de pichindecillo (*Microlobium sp.*), como el que aún se encuentra a la entrada de las viviendas en Nuquí y Panguí, en el golfo de Tribugá. Cabe agregar que la presencia del árbol en los espacios de las familias afrocolombianas es de gran significación, puesto que para los ancestros africanos el árbol es símbolo de la memoria familiar. Debajo de grandes ceibas, manzanillos u otras especies, las mujeres y los ancianos han transmitido a sus hijos todo cuanto saben sobre el mundo y sobre el más allá (Maya, 2003: 210). En Guapandó los niños tenían espacios donde jugaban rondas y escondidas. Las casas eran de madera y palma, con espacios amplios para los patios traseros, las azoteas y la tenencia de gallinas y cerdos. Empero, la construcción de casas fabricadas en ‘material’, con cemento y ladrillos cocidos, significó una ruptura con respecto a los modos de habitar el espacio. No sólo fue borrada

¹⁶ El cambio en las viviendas y enfermedades de reumatismo [audio]. Pompeyo Palacios (entrevistado). Tribugá, 19.11.2008. En: Archivo sonoro/Golfo de Tribugá/Hábitat y entorno. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

¹⁷ Programa de vivienda [audio]. Anónimo (entrevistado). Guapandó, 15.01.2009. En: Archivo sonoro/San Pablo-Río Quito/Hábitat y entorno. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

la antigua forma de construcción, sino que esta más moderna es insoportablemente calurosa y húmeda, por la falta de ventilación y el apeñuscamiento que implica vivir en una casa de espacios reducidos. En este nuevo escenario los tiempos de la festividad y las vacaciones también han sido alterados, ya que en esas condiciones es imposible acoger a los parientes que viven fuera de la localidad. Este hecho parece ser preocupante, máxime cuando el MAVDT planea la adecuación de nuevos programas de vivienda en el área de influencia de la carretera. Hay que resaltar la creatividad de los afrochocoanos para edificar nuevas viviendas, en las que hacen una amalgama de maderas y ladrillos, así como para adecuar patios y mantener azoteas en los reducidos espacios que les permiten los programas de vivienda de interés social.

Tendencias

En términos del hábitat y las formas de ocupación, el desarrollo vial y portuario se perfila como dinamizador del crecimiento urbano y de la transformación de la red veredal y aldeana, a partir de la integración económica y del cambio demográfico que puedan registrarse en zonas de intersección vial-fluvial-costera. Estas transformaciones espaciales operan en diferentes escalas, dependiendo de la tipología de los asentamientos. De acuerdo con la tipología propuesta por Gilma Mosquera (2004a: 295-306), un primer escenario de cambio se registraría en núcleos de vereda y aldeas menores. Estos sitios corresponden a veredas y corregimientos cuyos asentamientos dispersos están vinculados a las economías de selva húmeda tropical: agricultura itinerante, caza, cría de animales. En el alto Baudó y la zona del río Pató esta categoría concuerda con las fisonomías de Chachajo, Yucal, Santa Rita, Puerto Luis, Chigorodó, Puerto Valencia, Salvijo y Antadó. Todas estas comunidades se encuentran dentro de las poblaciones ribereñas que se han visto afectadas indirectamente con la modernización vial y que se verían involucradas de manera directa en la continuación de la carretera al mar. Las dos últimas comunidades, Salvijo y Antadó, se reasentaron con el fin de quedar cerca a la carretera y han ido aumentando su tamaño al lado de la expectativa por su reactivación.

La carretera ha dado origen a centros poblados, en un proceso en el que zonas de ocupación dispersa en torno a una quebrada o río pasan a conformar una concentración demográfica. Al bordear la serranía del Baudó, la carretera

atraerá a las comunidades hacia la cabecera de los ríos que descienden al valle desde su vertiente oriental. Esto supondrá un incremento de la movilidad hacia las cabeceras y una tendencia al poblamiento, ya que en este lugar convergen la existencia de maderas finas y la proximidad de la vía. Al perfilarse la serranía como un nuevo filón para la explotación del bosque, los madereros establecerán aserríos de carretera, que se convertirán en puntos de conexión entre las comunidades ribereñas y la vía. La reubicación y la emergencia de nuevos asentamientos puede ser el resultado de la movilidad de grupos familiares hacia la zona del trazado vial. Así pues, las comunidades de Yucal, Chachajo y Puerto Luis podrían perfilarse como futuros polos de la cuenca y cabeceras rurales, ya que el trazado actual de la carretera intersectará el río Baudó a la altura de estos poblados. Es probable que estas comunidades experimenten la prosperidad generada por el desembotellamiento inicial de sus productos con camiones provenientes de La Ye, que llegarían hasta allí a comprar los excedentes agrícolas que los baudoseños esperan comercializar.



Patio con azotea, en Chachajo, alto Baudó.
Foto: Sofía González, 2009.

La conversión de algunos centros poblados en sitios de articulación económica y social de la carretera con la cuenca del alto Baudó será determinante para el rápido crecimiento demográfico, lo que puede resultar traumático en términos de la economía local, del hábitat y de la estructura política. De ahí que las comunidades de Nauca, Playita y Puerto Martínez hayan solicitado que se construyan ramales que conecten sus caseríos con la vía. En vista de que el último trazado aprobado para la carretera no baja al valle del Baudó, la pugna de estas comunidades por la construcción de las bifurcaciones se sustenta en que una carretera sin estas derivaciones no permitiría la conectividad entre la zona y los pueblos del alto Baudó, aumentándose el fenómeno urbanizador con la creación de nuevos asentamientos en torno a la vía y con la densificación de los ya existentes.

A mediano plazo se avizoran transformaciones de orden político-administrativo, si se tiene en cuenta la competencia que tendrá que enfrentar la cabecera municipal de Pie de Pató al verse relegada de la dinámica comercial, ya inherente a la zona de interacción del alto Baudó con la carretera. Esto podría llevar a que Pie de Pató pierda su estatus de cabecera municipal, como sucedió antes en el medio Baudó con Pie de Pepé, ante la urbanización de Puerto Meluk. De igual modo las poblaciones de la ribera alta del Baudó, o sea, Chigorodó, Nauca, Puerto Martínez, Pureza y Santa Rita, experimentarían una movilidad pendular intensa entre ellas y las cabeceras de las quebradas Guineo y Amparraidá, que a su vez se conectarían con la carretera.

Un ejemplo que ilustra estas posibles transformaciones es el de Yucal: desde 1994 la gente de ese caserío se ha reubicado con la expectativa de que la carretera cambie su precaria situación de salud, educación y embotellamiento de sus productos agrícolas. El nuevo Yucal es un corregimiento en donde habitan en la actualidad 21 familias, que no residen de forma permanente en la cabecera corregimental, sino dispersa a lo largo de la quebrada Amparraidá. Las vegas de esta quebrada son el área cultivable para las familias Palacios, Ventura, Abadía, Castro y Moreno, cuyas cosechas de plátano, coco, marañón, zapote, borjón, cacao, guama, limón, chontaduro, entre otras, esperan poder comercializar por la carretera, junto con la madera. Sin embargo el despoblamiento de este corregimiento en 2007 fue un efecto de la presencia de la guerrilla en la zona. Esta población había perdido la autonomía de habitar el caserío y, en consecuencia, la posibilidad de moverse a los cultivos y extraer de allí su sustento. En 2008 la situación se tornó crítica con la llegada de la infantería de

marina al alto Baudó y el incremento de los combates con el frente Cimarrón, perteneciente a la guerrilla del ELN (Ejército de Liberación Nacional).

Otro caso de desterritorialización lenta que se refleja en las transformaciones de los asentamientos es el despoblamiento de Tribugá en 2001, a causa de la presión de grupos guerrilleros y paramilitares por el control de un territorio estratégico para el tráfico de armas y las rutas de narcotráfico hacia Centroamérica. En el lugar donde la Sociedad promotora Arquímedes ha pensado construir el puerto de aguas profundas del Pacífico, sólo la tercera parte de una comunidad de 425 personas retornó para vivir en casas de ladrillo y techos de asbesto-cemento que el gobierno construyó, dentro de un programa de vivienda para la población desplazada.

Visita al barrio El Futuro

En abril de 2008 conocí a Melki Palacios, con quien viajé al alto Baudó en compañía de los estudiantes Liliana Gracia y Sertxi García. Un día antes del viaje acompañé a Melki a visitar a unos familiares en un barrio llamado El Futuro. Se trataba de un asentamiento periférico de Quibdó, donde el transporte colectivo no alcanzaba a llegar, por lo que tocaba subir por un camino polvoriento y destapado que, sumado la escasez de agua, daba la sensación de aridez. La gente del barrio proviene de Chachajo. Melki cuenta que sus habitantes llegaron en 2003, cuando los grupos armados desplazaron a la comunidad y muchas de las familias no retornaron. En la cuenca el río Baudó el último fenómeno migratorio importante se inició a finales de la década pasada hacia Quibdó e Istmina, como consecuencia del bloqueo económico que establecieron los paramilitares en Boca de Pepé y, posteriormente, por su orden de desalojo de las comunidades en todas las riberas (Arocha, 1999). Entre 2001 y 2005, paramilitares en la parte baja y guerrilleros en la parte alta del Baudó fueron los responsables de éxodos como el de Pie de Pató, donde unos 1.500 habitantes de ese casco urbano, cabecera municipal de Alto Baudó, abandonaron sus casas y cultivos con rumbo a Quibdó.

[...] el desplazamiento se dio de Pie de Pató hacia arriba. La gente se desubicó de sus labores cotidianas que desde antes venían ejerciéndose. La agricultura, por ejemplo. El desplazamiento afectó la agricultura porque todos los procesos y ciclos se truncaron. Muchos hogares se dañaron porque muchas mujeres no quisieron volver al Baudó y

tomaron otra cultura. Es así que hasta hoy hay muchas familias que se encuentran en Quibdó aguantando hambre en los barrios más marginales. Mucha gente se terminó adaptando a las costumbres de la ciudad [...]¹⁸

Como sucede con otros asentamientos creados en la última década, El Futuro es un barrio que ha crecido de manera lineal sobre la cima de las colinas erosionadas que bordean a Quibdó. Allí las viviendas de madera son rústicas y no existen patios, aunque las mujeres construyen azoteas. De acuerdo con las circunstancias ecológicas, su composición ha variado ya que no utilizan los sustratos de tierra de hormigas arrieras recogidos en el monte sino suelos donde se haya podrido la madera. Tras el desplazamiento de 2003, quienes no regresaron a Chachajo tuvieron que adaptar sus azoteas a un entorno más adverso en cuanto a abundancia y perdurabilidad de los cultivos. Es interesante que en estos nuevos hábitat la respuesta escogida por la gente siga siendo las azoteas, que son un indicador dentro del esquema de organización y apropiación del espacio. Un esquema que varía por cuanto la gente ya no tiene montes que trabajar ni maderas con que construir viviendas. En Istmina y en Quibdó la población migrante de la zona rural tiende a ubicarse en zonas periféricas de estos centros urbanos y a trabajar en actividades informales, como la extracción de arena de río, con la que se construyen vías y se urbanizan las ciudades.

A la mañana siguiente, antes de iniciar nuestro viaje hacia el Baudó por el río Quito, se veían llegar volquetas al puerto del barrio San Vicente para ser cargadas con arena que la gente extraía del lecho del Atrato. Desde muy tempranas horas de la mañana los habitantes de barrios como El Futuro realizan esta y otras tantas actividades relacionadas con el crecimiento urbano de Quibdó, del que son protagonistas. Muchos de estos desterrados provienen del medio y bajo Atrato tras la pugna entre guerrilla y paramilitares por el control de Urabá. Algo similar ha sucedido en la carretera que de Quibdó conduce a Medellín y también por causa de la violencia que arribó al Chocó a través de la carretera que conecta a Pereira con Tadó y Las Ánimas¹⁹.

Los desplazamientos de las zonas rurales a los centros urbanos y las dinámicas de urbanización demuestran que, si bien la Ley 70 de 1993 supuso un

¹⁸ Entrevista con Octavio Palacios. Chigorodó, 15 de septiembre de 2007.

¹⁹ En junio de 2008, durante una entrevista sostenida en Quibdó por el autor con un representante de las familias desplazadas que vivían en el coliseo del barrio el Jardín, este comentó que una buena parte de las personas allí ubicadas provenían del área de la carretera Panamericana entre Santa Cecilia (Risaralda) y el Afirmado (Chocó).

cambio en la estructura de propiedad de la tierra, las migraciones y la desterritorialización han ido en alza. La cartografía de la modernización concuerda con la del conflicto armado, que en las últimas dos décadas se ha caracterizado por la expulsión de población, la repoblación de territorios y los cambios demográficos no cuantificados ni analizados, porque, como anotan Marta Nubia Bello y Nayibe Peña (2004: 398), “parecieran estar invisibilizados deliberadamente”. Así las cosas, las fuerzas destestabilizadoras provenientes de una naturaleza alterada por el cambio climático global, los ciclos de producción extractiva, la búsqueda de la carretera, el conflicto armado y las diversas formas de configuración urbana –como barrios periféricos de desterrados y programas de vivienda para retornados– son factores determinantes en la tipología espacial actual de los asentamientos afrochocoanos. Serias rupturas están ocasionando la desaparición de modelos urbanísticos tradicionales, mientras que los hábitos asociados a la construcción de casas o a la elaboración de azoteas se reinventan cada día en los nuevos contextos. Es así como cada hábitat no sólo permite sino que hasta cierto punto requiere la permanencia de ciertos modos de vida (Hawley, 1950: 190).

CAPÍTULO 4



Comercio maderero en el muelle de Puerto Meluk, medio Baudó.
Andrés Meza, 2007.

CAPÍTULO 4

DETERIORO, ESCASEZ Y DEPENDENCIA ECONÓMICA

La pobreza del Chocó y su estancamiento actual, con respecto a otros departamentos del Pacífico y del país, han estado influenciados por razones económicas, sociales e históricas, según el economista Jaime Bonet. En su estudio analiza las condiciones geográficas y climáticas que afectan la productividad y los factores que aumentan los costos de transporte y aíslan el departamento del resto de país (Bonet, 2007: 3). Según Bonet, las condiciones geográficas de aislamiento que caracterizan a la geografía chocoana, así como el régimen intenso de lluvias que la convierte en la región con los más altos índices de pluviosidad en toda América, son factores determinantes del “atraso relativo” en que se encuentra la economía departamental (Bonet, 2007: 28). Explicaciones de corte determinista como estas no hacen una reflexión crítica sobre la forma como intervino el modelo extractivo en la configuración de una región pobre; todo lo contrario: prefieren atribuirles la marginalidad y el fracaso de la economía de la región al aislamiento y a las condiciones geográficas y climáticas, vistos como factores limitantes para el desarrollo de las infraestructuras de transporte terrestre necesarias para comunicarla con el interior del país y dinamizar la economía regional (Bonet, 2007).

Sin embargo, una teoría sobre la pobreza del Chocó que tome simplemente al aislamiento como su soporte debe ser revisada desde la historia extractiva y la estructura de poder regional. Debe considerar, por una parte, el papel de la clase dirigente negra que, como intermediaria entre el Estado central y la sociedad chocoana, ha sido el de manejar los recursos públicos y, en muchos casos, el de asociarse con los grandes poderes del interior del país, sacrificando tantas veces el bienestar de la sociedad chocoana (Villa,

2001: 218-221). Y por otra, la ruina de la economía local, que reviste múltiples problemas, entre ellos, los de la minería del oro, la dependencia económica y la crisis alimentaria que viven las comunidades de las cuencas hidrográficas interceptadas por el tramo construido.

Modernización agraria y desembotellamiento económico

En la planicie aluvial inundable que recorre la carretera entre Las Ánimas y Puerto Nuevo los suelos han perdido su vocación agrícola a causa de los impactos de la minería industrial, de las explotaciones madereras y de la potrerización con fines de aprovechamiento ganadero. En los años setentas y ochentas la construcción de la carretera amplió las posibilidades de integración de las localidades rurales ribereñas a La Ye, Las Ánimas e Istmina, lo que permitió que aquellas maximizaran sus posibilidades de comercializar excedentes agrícolas. Antes de la modernización vial, la agricultura que se practicaba allí era de rotación e itinerancia, empezando con la socola, una técnica que consiste en preparar el suelo para un cultivo determinado, sin que ello implique la tumba de grandes árboles. La socola se utilizaba en especial para cultivar plátano, chontaduro y cacao, cultivos que crecen bajo el sombrío de los árboles de la selva. La sigue la fase del pudre, correspondiente a la descomposición de la biomasa cortada, que aporta al suelo los nutrientes necesarios para una buena siembra. La socola es una forma de manejo del bosque que no implica la tala masiva, sino que mantiene los árboles y estos se van derribando conforme van creciendo los colinos de plátano o los otros cultivos. Hacia las estribaciones de la serranía y el valle del río Baudó, la gente aún realiza socolas, para las que convoca mingas, o sea, formas de trabajo asociado.

En los ríos San Pablo y Quito la gente producía sus propios alimentos y utilizaba la madera y las fibras vegetales para fabricar sus utensilios. Sin embargo, las posibilidades de comercializar excedentes de producción y adquirir artículos del exterior eran mínimas. La apertura de la carretera ‘desembotelló’ a la región, pero también aumentó la productividad entre los campesinos, que se vieron abocados a producir más excedentes para obtener a cambio los productos foráneos que traían los transportadores. Empujados por un mayor acceso al dinero y al mercado regional, muchos adoptaron los agroquímicos y otros paquetes tecnológicos con el fin de aumentar la producción agraria. Mientras

la modernización agraria impulsaba la expansión de las áreas cultivables hacia los bosques, estos iban desapareciendo tras el auge de la economía maderera que estimuló la llegada de la carretera. Sobre las áreas deforestadas, los colonos introdujeron ganado para montar fincas con “el derecho a mar” que la carretera les daría. Con el tiempo los nativos también introdujeron ganado y adecuaron potreros para mantener algunas cabezas. Sin embargo, en ese medio el ganado sufre constantemente por hongos, lo que ha dificultado su crianza. En otro tiempo el ganado era de los propietarios foráneos, muchos de ellos ausentistas en las fincas del tramo vial construido. Luego de la violencia que se agudizó a mediados de los noventas, buena parte de los predios quedó a merced de los grupos armados, que se apropiaron del ganado. En los alrededores de Puerto Nuevo y Guapandó hay ganado que pertenece a los nativos. La mayoría no alcanza a tener dos o tres cabezas de manera permanente, pues las enfermedades y las inundaciones los obligan a venderlas en La Ye.



Comercio maderero en el muelle de Puerto Meluk, medio Baudó.
Foto: Andrés Meza, 2007.

En las riberas de los ríos San Pablo y Quito la desaparición del bosque condujo a la pérdida dramática de productos silvestres, importantes en la dieta alimentaria y la medicina local. La crisis agraria ocurrió tras la intensificación

del cultivo de plátano y el deterioro del suelo, como consecuencia de los agroquímicos. En los últimos años la reducción de las opciones alimenticias fue el resultado de favorecer los monocultivos de productos con salida al mercado, como el plátano. Las nuevas prácticas agrícolas transgredieron el 'descanso', o barbecho, que permitía la recomposición de los suelos y de los bosques (Colectivo territorial Afrochocó, 2009). El impacto prolongado de este tipo de modernizaciones agrícolas, así como los efectos de las economías extractivas, llevan a la transformación y destrucción de paisajes socioeconómicos y culturales, todo ello a través de la proletarización del trabajo nativo. En el río Quito los impactos acumulados y extendidos que han ocasionado las dragas de la minería industrial han precipitado la crisis agrícola, además de explicar las inundaciones ahora recurrentes. Las remociones de tierra que estas máquinas realizaron en los meandros del río aceleraron la velocidad de las aguas, luego de que la fuerza del río desmoronara y penetrara los márgenes en las rotura hechas por las dragas (Meza y González, 2008).

En una tienda de Paimadó se venden plátanos que traen los botes provenientes del bajo Atrato. El plátano de esa localidad es escaso y de mala calidad, porque padece de sigatoka, una enfermedad producida por un hongo que se desarrolla en los cultivos, más fácilmente después de una inundación, de la formación de pantanos y del aumento de la humedad ambiente, generándose una presencia mayor de agentes contaminantes y, por lo tanto, de sus efectos nocivos para la agricultura. Una situación mucho más alarmante exhibe Puerto Nuevo, al configurarse como una comunidad que consume en especial legumbres, carnes y alimentos procesados que llegan por la carretera. Ante el agotamiento de la capa fértil del suelo por la introducción de agroquímicos y el establecimiento de potreros para la ganadería y la minería, esta población se ha vuelto dependiente de los productos agrícolas y los alimentos procesados que le llegan de Pereira. Es así como las producciones agrarias, asentadas en una economía de mercado, se caracterizan por la creciente reducción de la complejidad ecológica de los montes biches y bravos, al ser sustituida por potreros y rastrojos que sugieren la simplicidad y fragilidad del ecosistema (Rappaport, 1971)

En contraste con el panorama que ofrecen hoy los ríos San Pablo y Quito, el valle del río Baudó y las vegas y montes del río Pató, afluente del río Quito, siguen siendo dos zonas de gran importancia agrícola. Las comunidades de estos dos ríos practican la agricultura de socola y pudre en los bosques

colinados de la serranía del Baudó, drenados y fértiles. Las quebradas afluentes de los ríos Baudó y Pató son despensas alimentarias de las familias que las habitan. En el Baudó las fincas o áreas de cultivo de las comunidades de Chachajo, Yucal y Santa Rita se encuentran en las quebradas Suruco, Amparraidá, Guineo y Canchidó. En el río Pató, la quebrada Salvijo es el área cultivable de la comunidad que habita en su desembocadura.

[...] para el cultivo trabajamos en esta quebrada [Salvijo]. Nosotros íbamos a hacer casas allá en Antadó [pueblo de la carretera], pero los terrenos allá estaban copados por otras familias. Ellos tienen sus siembras allá en la quebrada Antadó, que les queda arriba del caserío, y nosotros acá, en su quebrada. Nosotros no necesitamos ir a cultivar a otro terreno, sino que las tierras de esta quebrada son todo lo de nosotros [...]¹

En Antadó y Salvijo, en el río Pató, se destacan los cultivos del plátano que se comercializa en Quibdó, junto a una producción variada de caña y arroz, además de la cría de cerdos. Se podría decir que, con respecto a la modernización vial, la zona del río Pató es un lugar de transición entre el valle del río Baudó y los ríos San Pablo y Quito, próxima a las estribaciones de la serranía del Baudó. La zona quedó separada del resto de la carretera que viene desde La Ye por un derrumbe de tierra, ocurrido hace ya varios años, en la población de La Victoria.

Maderas y coca

Sin duda en el Chocó la idea de la integración regional ha tenido una fuerte raigambre en el pensamiento extractivo. La génesis y el desarrollo de economías madereras y mineras lo hacen evidente. Las primeras fueron proveedoras de materiales, como sucedió en el Pacífico sur con los aserríos instalados en esa sub-región y destinados a la elaboración de polines para los tendidos y líneas del ferrocarril del Pacífico (Leal y Restrepo, 2003: 54). En el Chocó la cuenca del río Quito proveyó al ferrocarril de Antioquia con maderas finas de chachajo, mientras que en toda la franja oriental del Chocó las carreteras que atraviesan la falda de la cordillera Occidental han facilitado tanto

¹ Entrevista con Eliseo Mosquera. Salvijo, 10 de enero de 2009.

la extracción minera como la maderera de la selva húmeda tropical. En otras zonas chocoanas las rutas de conexión entre el Chocó y Antioquia, bien sea por Urabá o por Quibdó, abrieron un nuevo mercado maderero para todo el medio y bajo Atrato (Leal y Restrepo, 2003: 64). Esto cuenta el 'mayoritario' José Sajer Palacios:

[...] Anteriormente se cortaba madera aquí, pero de una forma mucho más ordinaria, y se consumía en Quibdó. Un día cualquiera, que no me recuerdo la fecha exacta, iniciaron a llegar los paisas a comprar madera para transportarla a Medellín. Yo me recuerdo que en 1954 llegó un paisa llamado Pepe Cardona comprando polines de chachajo, que es una de las maderas más finas que hay por estos lados. Eso fue una fuente muy grande de trabajo para estos pueblos [del río Quito]².

El río Quito sigue siendo una despensa maderera para los mercados de Quibdó, como se observa hacia la parte baja de este río con el establecimiento de una docena de aserríos que compran las tucas a los campesinos que las extraen, para luego convertirlas en listones y tablones para vender en Quibdó (anexo II). Mientras que para el río Quito la carretera Quibdó-Medellín fue el corredor de transporte maderero hacia Antioquia, la costa Pacífica del Baudó y el San Juan han tenido su centro de comercio maderero en Buenaventura. En el Baudó la intendencia del Chocó estableció el primer aserrío en Pizarro, hacia 1940. Sin embargo, hacia la década de 1960, Boca de Pepé se convirtió en uno de los enclaves madereros más importantes del circuito de la costa Pacífica, junto con el sitio de San Luis, en el bajo Baudó (Leal y Restrepo, 2003: 58). En el medio y bajo Baudó, así como en río Quito, el deterioro del bosque aluvial ha ido en aumento tras un vuelco hacia las economías madereras. En el alto río Pató la introducción de la motosierra a principios de la década de los noventa llevó a un repentino auge maderero, que hizo que las poblaciones de Antadó y Salvijo se dedicaran a exportar madera hacia Quibdó; sin embargo, la actividad maderera a gran escala duró poco. En los inicios de la presente década la construcción de la carretera del medio Baudó orientó un nuevo mercado maderero hacia Pereira, por la ruta de Puerto Meluk a Istmina. Las comunidades del medio Baudó, entre ellas Pie de Pepé, Berrecui, Juan de Dios

² Entrevista con José Sajer Palacios. Villacontó, 11 de julio de 2008.

y La Banca, se enfocaron al desembosque maderero, estableciendo aserríos a lado y lado de la vía para la transformación de tucas en listones. En los tres años que lleva en operación este corredor es evidente la intensificación de la bonanza maderera.



Barco maderero por el bajo Baudó.
Foto: Gonzalo Díaz, 2007.

A diferencia del medio y bajo Baudó y del río Quito, las estribaciones de la serranía del Baudó son reservorios de maderas finas menos intervenidos. El usufructo de ellas se ha movido entre la producción de utensilios, viviendas y tecnologías que permiten la vida en la zona y la extracción, el transporte y la comercialización en aserríos, que son el puente entre la región y los centros urbanos hacia donde sale la madera. Tradicionalmente, los ‘sierristas’, o personas dedicadas al corte de madera en las comunidades, se han regido por criterios de corte y selección acordes con las fases lunares y la edad de los árboles. De ahí que la gente suele talar sólo aquellos árboles que por su edad producen más madera, dejando crecer los más biches.

[...] Nosotros cortamos los palos en luna menguante, porque ahí es cuando la madera tiene más duración y no se raja tan fácil [...] uno siempre busca tumbar es los palos que están de servicio, o sea, que un palo debe tener por lo menos sus cuarenta centímetros para poderlo tumbar [...]³

Los conocimientos del bosque, las técnicas para el corte de madera y la idoneidad de cierto tipo de maderas para determinados usos, son formas culturales que los afrochocoanos han empleado para articularse como eslabones a la cadena de la economía extractiva maderera del Chocó, importantes en la comprensión de los cambios y las permanencias que se encuentran en las comunidades afrochocoanas de la vía al mar. Debe mencionarse que la extracción y la comercialización maderera no sólo hacen parte de una tradición económica regional, sino que son también un fenómeno que se inscribe en las transformaciones del paisaje y la integración de las comunidades locales a los mercados regionales. De este modo, la economía maderera se superpone y también coincide con el tratamiento que las comunidades han hecho del bosque, estableciendo la articulación y, a la vez, la confrontación entre diferentes lógicas de apropiación del monte bravo, áreas de extracción de las maderas finas que abundan en la vertiente oriental y occidental de la serranía, así como en el valle del río Baudó.

En una entrevista con el líder de Acaba Esildo Pacheco, este mencionó que hacia la zona baja y costera del Baudó los cultivos de uso ilícito han proliferado sobre las áreas deforestadas. En la costa del bajo Baudó algunas personas comentaban que en los aserríos donde se transformaba la madera también se comercializaban precursores químicos para la elaboración de base de coca. De acuerdo con el Documento Conpes 3491 de 2007 para la región del Pacífico (Departamento Nacional de Planeación [DNP], 2007), el Pacífico chocono se encuentra en una fase de colonización y de introducción incipiente del cultivo de coca desde el suroriente del Chocó. De acuerdo con el el Sistema integrado de monitoreo de cultivos ilícitos (Simci), el fenómeno del narcotráfico en el Chocó parece coincidir con la configuración de epicentros de integración regional y con zonas de modernización vial en el oriente del departamento (DNP, 2007). Así, es comprensible que en 2007 arribaran a Istmina

³ Entrevista con Almodio Palacios. Boca de Pepé, 7 de septiembre de 2007.

y Puerto Meluk migrantes del Meta, Putumayo y Nariño; todas ellas, zonas de mayor producción cocalera⁴. En la actualidad las zonas de colonización en el suroriente chocono revelan la importancia geoestratégica de la costa Pacífica chocona, por las rutas de la droga hacia Centroamérica. Buena parte del río Baudó y la cuenca del San Juan poseen cultivos ilícitos controlados por grupos armados, mientras que en las zonas costeras el tráfico de la droga se hace a través de los esteros.

En los últimos años varios columnistas de prensa han destacado el hecho de que la zona costera del Pacífico se haya convertido en un sitio de tránsito de la droga hacia Centroamérica (Gaviria, 2008). Uno de los indicadores de esta situación son las transformaciones en los sistemas productivos de las comunidades costeras que habitan entre esteros y manglares. Estas poblaciones practican la pesca en los esteros, las bocanas y el mar, actividad que requiere, entre otras, el arte del chinchorro. En septiembre de 2007, en un recorrido por la costa del bajo Baudó era evidente la desaparición de los chinchorros extendidos al sol en localidades que tradicionalmente dependían de la pesca, lo que era un indicador del nuevo tipo de actividad económica que ha cooptado a la población. En Virudó, Pavasa y Pizarro se habla de “la pesca del tiburón blanco”, que consiste en recoger mar adentro las pacas de coca arrojadas por las avionetas y los botes que la transportan hacia Centroamérica. En los bosques aluviales la coca se siembra y se transporta por los esteros.

Mientras los cultivos de coca parecen extenderse hacia el alto Baudó y las fumigaciones en la parte baja han destruido otros cultivos y precipitado hacia la hambruna, a los tribugaseños les inquieta que la carretera y el puerto de Tribugá conviertan a Nuquí en un nuevo centro urbano del Pacífico, probablemente asociado al narcotráfico, al tráfico de armas y a la presión social, generando una situación similar a la que hoy enfrenta el puerto de Buenaventura.

⁴ Según el Simci, la región Pacífica presenta características geográficas, ambientales, institucionales, económicas y sociales propicias para la expansión de cultivos de coca, así como también para el procesamiento y tráfico de drogas ilícitas, incluyendo el tráfico ilegal de precursores químicos. El 14,3% de los cultivos de coca del país están en el Pacífico, con el mayor número en los municipios del Nariño, donde se concentra el 12% de los cultivos a nivel nacional. En el Chocó se observa una densidad incipiente (DNP, 2007).

Trueque, redistribución y diversificación agraria en riesgo

En la cuenca del río Baudó la producción y la comercialización agrícola se caracterizan por la diversificación agraria, por la relación entre ciclos agrícolas y manejo de cerdos y por las diferentes rutas de movilidad que han conectado al alto Baudó con Buenaventura y con las zonas del Atrato y el San Juan. En su trabajo en las comunidades de Chachajo y Cugucho, el antropólogo Javier Moreno da cuenta de la relación entre crianza suelta de cerdos y ciclos agrícolas alrededor de los rastrojos, o suelos cultivables, de los montes biches y los montes alzaos. Durante su estancia en Boca de Pepé, Moreno advirtió que la cría y el levante de cerdos implicaba ordenar las dos orillas del río de manera tal que en una estuvieran los cultivos y en la otra, los cerdos, moviéndolos de acuerdo a las fases del ciclo de producción agrícola. Esta rotación evidencia la importancia de mantener ciertos equilibrios entre densidades de población, sistemas itinerantes de policultivos y estructura familiar y comunitaria en el uso del territorio, ya que las bajas densidades de personas y de cerdos facilitan una interacción apropiada entre el subsistema porcino y el subsistema agrícola (Moreno, 1994).

Cría de cerdos

En la crianza de cerdos, el cañeo es la fase en que los dueños conducen a sus animales a zonas donde recientemente se haya cosechado maíz, una actividad que se realiza dos veces al año⁵. Allí los animales se alimentan de los desechos del cultivo, convirtiéndose además en pequeños tractores que remueven la tierra con sus hocicos. Esta práctica ayuda a que el suelo recobre su fertilidad y se reponga más rápidamente para una nueva siembra. En la comunidad de Cugucho, durante la fase de descanso, Moreno (1994) menciona la utilización colectiva de manadas de cerdos para remover los terrenos, una práctica que ayuda a la recuperación de la fertilidad del suelo. Esto implica la participación de toda la comunidad en el aporte porcino que cada familia

⁵ De acuerdo con Javier Moreno (1994), el maíz se rozaba en enero y entre los meses de agosto y septiembre; dependiendo de la variedad usada, se recogía entre los tres y los cinco meses después de la siembra.

hace a las labores de adecuación de los rastrojos, o suelos cultivables. La fase siguiente es la ceba, en la que los animales son confinados en cocheras adecuadas por sus dueños, bien sea en el monte, en el patio o debajo de la casa. Allí los alimentan con maíz y concentrado, permitiendo que acumulen grasa. Anteriormente, esta fase coincidía con los tiempos de cosecha del chontaduro y con la siembra del maíz, lo que implicaba apartar a los cerdos de los sembrados para que no los echaran a perder (Moreno, 1994: 57).



Cría de cerdos en Tribugá.
Foto: Luis Orozco/Los Riscals, 2006.

El sistema de rotación de cultivos y cría de cerdos requiere acuerdos entre las familias para la utilización de las manadas en el cañeo. Los mayores de las comunidades han orientado a las familias sobre la forma como deben

manejar a sus cerdos y son los llamados a solucionar los conflictos que se derivan de los daños causados por estos, también resueltos por los inspectores de policía (Moreno, 1994: 60). La crianza de cerdos está relacionada con los parentescos consanguíneos y rituales, así como también con las formas de distribución de los alimentos. Una forma de sociedad denominada “al partir” se da entre familiares y compadres involucrados en la crianza de una cerda durante el período de embarazo, parto y amamantamiento; es un pacto que culmina cuando se reparten las crías entre quienes tienen derechos de propiedad sobre el animal y aquellos que se han encargado de la crianza. Jeffer Palacios, de Puerto Luis, explica:

[...] uno, para criar cerdos, si no tiene pide una cerda al partir. Antes de pedirla, uno siembra el banano para poder alimentarla. Cuando ya se la dan los dueños, uno la lleva a su cochera en los primeros días. Luego la mantiene suelta, si es mansa y no hace muchos daños. En la mañana y en la tarde uno llama a los cerdos para darles su comida y ellos vienen [...]⁶.

Problemas entre colindantes

En agosto de 2009 viajé con la antropóloga Sofía González al alto Baudó para hacer un estudio genealógico de las familias vinculadas al proyecto “Faros agroecológicos” que realizaba Acaba, con financiación de la Embajada de Holanda y asesoría de Ecofondo, una organización ambientalista especializada en proyectos de conservación. Como este proyecto se centraba en la recuperación de la economía familiar y las relaciones sociales de producción, el principal problema con que nos encontramos fue que en dos años la población de cerdos había disminuido dramáticamente en el alto Baudó, a causa de los conflictos entre vecinos y colindantes por los daños que los porcinos hacían en los colinos de plátano y los sembrados de maíz. En las entrevistas que realizamos la gente argumentaba que la escasez de carne de cerdo se produjo luego de un incremento de porcinos, lo que multiplicó los daños sobre los cultivos y acarreó innumerables problemas entre cerdos y familias. Luego del retorno de los pobladores a varias comunidades que habían quedado despobladas tras los desplazamientos

⁶ Entrevista con Jeffer Palacios. Puerto Luis, 7 de abril de 2008.

de principios de la década, la gente se encontró sin cerdos en el alto Baudó. Entonces comenzaron a repoblar con razas traídas de Buenaventura y del medio Baudó, pero el sistema rotativo de los cerdos, o cañeo, estudiado por Moreno, prácticamente había desaparecido. Las familias y los cerdos crecieron, y estos últimos empezaron a competir con los humanos por la comida y los cultivos. En algunos consejos comunitarios los mecanismos de resolución de conflictos causados por cerdos se volvieron más punitivos para los dueños, al punto que muchas familias decidieron deshacerse de ellos. Con el tiempo, las familias que dejaron de criar cerdos se han opuesto de manera vehemente a aquellas que aún los conservan. Entre los que todavía tienen porcinos, hay quienes dicen que el problema se resolvería si todos los dueños adecuaran comederos de primitivo, felipita, banano y popocho, plátanos que se dan en abundancia. Los defensores de la cría de cerdos argumentan que se trata de una tradición que no se puede perder y que la solución sería que todas las familias volvieran a tenerlos, para así tolerar y compartir los daños.

En un taller de cartografía social que hicimos en Chachajo, don Dimas Abadía fue la única persona que ilustró de qué manera el sistema rotativo, que ya casi no se practica en el alto Baudó, podía ser una solución para tener en cuenta: en un dibujo sobre papel periódico explicó la rotación que hace de sus cerdos entre la parte alta y la parte baja de la quebrada Dopemadó, afluente del Baudó, cuando termina la cosecha en alguna de sus dos fincas en la zona. Dimas no desconoció que tiene problemas con Ruperto Palacios, un colindante cuyos cultivos de arroz han sido destruidos por los cerdos cuando son trasladados a la boca de la quebrada. “Lo que pasa es que antes la gente se ponía de acuerdo para sembrar cada quien en su tiempo”, argumentó don Dimas. Esa reflexión les hizo recordar a muchos de sus compañeros que antes la agricultura podía convivir con los cerdos. Entonces, ¿qué fue lo que sucedió? Algunos dijeron que el problema estaba en que las familias crecían y cada vez necesitaban más tierras para cultivar. Cabe agregar que al año los baudoseños envían buena parte del producido en sus fincas a los hijos y familiares que viven en Quibdó o en Medellín. Otros se refirieron a los cambios en la composición familiar, criticando la ruptura generacional que perciben hoy entre jóvenes y mayores con respecto las viejas formas asociativas de trabajo y a la manera de resolver los conflictos. A esto hay que agregarle los cambios ecológicos y, concretamente, la inundación de septiembre de 2007, en la que muchas familias perdieron sus cerdos al no poder rescatarlos tras la creciente del río Baudó.

Intercambios y chimpas

Los cerdos también estaban integrados a las redes de transacciones e intercambios comerciales del alto Baudó con el interior del Chocó y la costa Pacífica. Hoy en día, el motor de esa relación es el pescado de mar, el plátano y los licores artesanales. En el bajo Baudó la gente ha cultivado caña de azúcar en los rastrojos que se encuentran al otro lado de los caseríos⁷. En los montes biches la caña se complementaba con la yuca, la palma de coco, el caimito, el limón y el banano, aunque la irrupción del cultivo de la coca y las consecuentes fumigaciones en la zona han precipitado la pérdida de todos estos alimentos⁸. A pesar de ello la gente, principalmente las mujeres, sigue fermentando jugo de caña, que luego destila en alambiques para obtener ‘biche’⁹ y vinete.

[...] uno cogía la caña y la molía. Luego ponía a enfuertecer el guarapo. Después de que el guarapo ya estaba bien fuerte, se pone a hervir en un sartén que uno forraba y le montaba una cabeza por donde se le hacía un orificio. Sobre esa cabeza uno montaba otra olla con agua bien fría y entonces, cuando la olla se enfogaba, empezaba a sudar por ahí y comenzaba a salir el biche [...]¹⁰.

Una población que históricamente se ha configurado como nodo de intercambios comerciales entre la zona alta y la zona costera ha sido Boca de Pepé. Ubicada estratégicamente en uno de los corredores de movilidad entre la zona occidental y el oriente chocoano por la ruta del río Pepé, Boca de Pepé ha sido el epicentro del comercio maderero a Buenaventura, al tiempo que ha exportado biche y vinete hacia el alto Baudó (Arocha, 1998). Estos licores se venden o se cambian por ‘raciones’ de plátano¹¹ que traen los botes que

⁷ El ciclo productivo de la caña de azúcar consiste en la roza del monte o rastrojo, la siembra en menguante de ‘semillas’, o esquejes, y, después de un año, la cosecha.

⁸ Entrevista con Esildo Pacheco. Quibdó, 8 de julio de 2007.

⁹ El nombre particular de biche que recibe este tipo de destilado tiene origen en las lenguas bantúes del oriente centroafricano, en las que esta voz aparece como *bichi* y *bichí*, y también en las bantúes occidentales, en las que el vocablo es *bichu*; en todos los casos significa verde o crudo (Guthrie, 1971; citado en Del Castillo, 1982).

¹⁰ Entrevista con Celia Cruz Valencia. Pizarro, 7 de septiembre de 2007.

¹¹ Una ‘ración’ es una unidad de medida para la comercialización del plátano. En la actualidad, equivale a 64 plátanos y se vende a unos 10 mil pesos.

bajan desde el alto Baudó. Del mismo modo, botes pesqueros provenientes de Pizarro y de la costa suben hasta los caseríos de la parte alta e intercambian pescado de mar por plátano. En el alto Baudó la continuidad de sus sistemas agrícolas y pecuarios y de las redes de comercialización internas contrasta con la ruina agraria y el mercado extractivo de los ríos San Pablo y río Quito.



Alambique para preparación de biche en Tribugá.
Foto: Luis Orozco/Los Riscuales, 2006.

Otro aspecto que marca la diferencia de ese cambio comercial gradual tiene que ver con formas redistributivas a partir del juego. En los asentamientos rurales la chimpa es un juego de barajas en el que participan las familias del alto Baudó. Hombres, mujeres y niños juegan a los naipes y a través de ese juego operan relaciones de intercambio y de distribución de alimentos, tales como la carne de cerdo, el arroz, el plátano, la carne de monte y los huevos.

En el alto Baudó el sacrificio de un cerdo puede ir antecedido de un juego de chimpa, con el que los dueños lo venden de manera anticipada. El anuncio del juego se hace público para que todos los miembros de la comunidad puedan participar; acto seguido, se organizan las jornadas de chimpa. El juego se hace con una baraja española y nueve personas que compiten por ganar, bien sea libras de carne u otro alimento. Antes de jugar cada participante paga por su puesto y el dueño oficia como tallador de las cartas. Si lo que se juega es carne de cerdo, el puesto vale 500 pesos. A cada uno se le entregan tres cartas y quien tenga un grupo de cartas de palos diferentes hace una chimpa; si varios jugadores tienen chimpa, gana el mayor puntaje. Luego, el dueño del cerdo recoge el dinero de todos los puestos, llevándose una ganancia de 4.500 pesos. La prolongación de las jornadas de chimpa durante días y semanas depende de la cantidad de alimento que se esté distribuyendo. Hasta no haber vendido la mayor parte del alimento, el juego no se da por concluido y los dueños no proceden a sacrificar al animal o a repartir los excedentes agrícolas.

La chimpa de alimentos es un ritual asociado a momentos que marcan el tiempo y la vida en las comunidades del Baudó. En el caso de los cerdos, una fiesta o un velorio son motivos de chimpa, mientras que los productos agrícolas se chimpean durante una cosecha. De esta forma los agricultores logran vender, por ejemplo, un bulto de arroz, cantidad que de otra forma sería muy difícil de comercializar.

[...] desde que era niña, siempre escuché hablar de la chimpa. Acá en Chachajo, nosotros chimpamos el arroz, el huevo, el plátano, el queso [...] Cuando es arroz, el puesto vale 100 pesos, pero cuando es carne, vale 400 ó 500 pesos. Aquí la jugamos hombres, mujeres y hasta a los niños de siete años les gusta jugar chimpa. En Santa Rita, Pureza, Chigorodó y Nauca también les gusta jugar chimpa¹².

Como mecanismo redistributivo, el sacrificio y consumo de la carne de cerdo a través de la chimpa adopta necesariamente un carácter colectivo al no haber técnicas para conservarla. Es así como la chimpa establece conexiones entre la base productiva, el tejido social alrededor de la lúdica y la dimensión simbólica del complejo fúnebre y festivo que caracteriza a los afrochocoanos. Actúa también como mecanismo de resolución pacífica de conflictos, cuando lo adopta un dueño de cerdos que ha empezado a tener problemas con sus

¹² Entrevista con Rogeria Mosquera. Chachajo, 6 de abril de 2008.

vecinos por los daños ocasionados por los animales. El consejo comunitario, las autoridades de mayores y las partes involucradas pueden acordar que la familia dueña de un cerdo dañino sacrifique el animal y organice una chimpa para distribuirlo. Las comunidades de la carretera asentadas en la cabecera del río Pató también practican la chimpa. Allí quienes chimpean son las mujeres y lo hacen sobre cerdos, pescado y arroz. En la comunidad de Pie de Pató una profesora enseña las matemáticas valiéndose del juego de chimpa como herramienta didáctica. Otras experiencias, como la del proyecto agroecológico de seguridad alimentaria para 108 familias del alto Baudó, buscan mantener estas formas redistributivas que, de acuerdo con el líder Omar Palacios, hacen parte de la resistencia cultural de los baudoseños.

Rutas de la dependencia y crisis agraria

En los enfoques teóricos del desarrollo el concepto de dependencia implica pensar en las características que adquieren las relaciones económicas, tecnológicas y políticas entre sociedades y regiones (Sunkel, 1970: 15). La influencia de la modernización vial y portuaria en el proceso de desarrollo del Chocó puede verse a partir del cambio en las redes y lugares de mercado de los pueblos de la carretera al mar. En el alto Baudó la ruta de comercialización y abastecimiento más empleada por las poblaciones de Chachajo, Yucal, Pureza y Santa Rita era el cruce del istmo, tomando las quebradas Amparraidá o Guineo y luego, el río Pató hacia el río Quito, o bien, por el tramo construido de la carretera hasta el pueblo de La Ye, para llegar a Quibdó.

[...] Eso era muy duro, uno sólo lo hacía porque no había otra posibilidad de sacar las cosas. Nosotros teníamos que echarnos el bulto de arroz por Pató. Nos metíamos antes por la quebrada Guineo y allá después tocaba pasarlo por la montaña, para salir a venderlo a Quibdó. A nosotros lo que nos ha favorecido es Buenaventura [...] ¹³

La comercialización agrícola ha sido posible gracias a diferentes rutas de movilidad entre el valle y la serranía del Baudó, las zonas del Atrato, el San Juan y la costa Pacífica. Antaño, en épocas de cultivo de arroz, el paso de la serranía y la ruta de los ríos Pató, Mungidó o Taridó eran indispensables para

¹³ Entrevista con Oscar Hernández. Playita, 16 de septiembre de 2007.

su comercialización hacia Quibdó. Antes de los años cincuentas, el arroz fue el cultivo más importante en el alto Baudó, hasta su declive, relacionado con la violencia partidista de esos años. De acuerdo con la memoria local, los comerciantes arroceros del Baudó fueron perseguidos por sus supuestos vínculos con la chusma liberal¹⁴. La persecución de la policía chulavita conservadora a los arroceros del Baudó precipitó su quiebra y con ello, el declive comercial del cultivo. Aunque el arroz siguió cultivándose para el autoconsumo, en la actualidad su producción está limitada por varios factores, entre ellos, la pérdida de semillas adecuadas, la imposibilidad de disponer de tierras para la rotación del cultivo y la llegada de arroces empacados de Buenaventura y, más recientemente, de Istmina.

Desde hace ya varios años Quibdó dejó de ser el epicentro de la economía agraria baudoseña. El declive total en la producción de cacao y arroz tuvo que ver con el hecho de que estos productos ya no tienen ninguna salida en Quibdó ni en Istmina, porque a las dos ciudades llega el cacao desde Risaralda. De hecho, en 2006 el Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural aprobó la financiación de proyectos agrícolas en municipios del occidente de Risaralda (Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, 2006). Se trata de proyectos de fomento a la producción cacaotera, que consisten en la instalación de siembras nuevas, producción de cultivos tecnificados y organización de productores en los municipios de San José del Palmar y Benalcázar (Caldas). En la actualidad, Quibdó, La Ye, Las Ánimas, Puerto Nuevo y La Victoria compran el cacao en pasta proveniente de Risaralda, mientras que los campesinos baudoseños han disminuido significativamente la comercialización de su propio cacao. Algo similar ha sucedido con el arroz, cultivo que tiende a desaparecer entre las comunidades rurales del Chocó. Además de los desastres ecológicos, la ventaja competitiva de los arroceros del Tolima, que ingresan sus productos por las carreteras, y de los arroces ecuatorianos, que llegan a la costa norte desde Buenaventura, se ha convertido en un obstáculo para que los pequeños agricultores de arroz en la selva chocoana produzcan su propio alimento y, aun más, para que puedan comercializarlo¹⁵.

¹⁴ Entrevista con Rudecindo Castro. Chachajo, 12 de septiembre de 2007.

¹⁵ Entrevista con Valerio Andrade. Paimadó, 12 de junio de 2008.



Secado manual de arroz, en Chachajo, alto Baudó.
Foto: Sofía González, 2009.

Por otra parte, la carretera del medio Baudó transformó las redes de comercialización y los mercados en la región. Tras el declive de la bonanza del arroz hacia la década de 1960, el alto Baudó empezó a integrarse mucho más a la costa Pacífica, intensificando los intercambios comerciales con Buenaventura. Boca de Pepé era el principal receptor de botes que venían del sur cargados con sal, aceite, enlatados y querosene (Arocha, 1998). En tiempos en que se facilitaba la navegación estos botes subían hasta la parte alta del río Baudó, compraban allí el plátano y el arroz que la gente les vendía, a la vez que proveían a los lugareños con remesas¹⁶. Luego los botes bajaban a Pizarro

¹⁶ Relaciones comerciales entre alto y medio Baudó [audio]. Cecilio Venté (entrevistado). Boca de Pepé, 07.09.2007. En: Archivo sonoro/Cuenca del río Baudó/Estrategias económicas/Comercialización y redistribución. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

cargados de hasta mil raciones de plátano hartón y dominico¹⁷. Esta circulación se transformó con la apertura de la vía Istmina-Puerto Meluk, que alivió las penosas condiciones de transporte y comercialización de los alto-baudoseños hacia el interior del Chocó. Tras el desembotellamiento del medio Baudó a través de Puerto Meluk, la comercialización agrícola del Baudó ahora tiene como epicentro a este pueblo. Tránsito Palacios, transportador y comerciante de plátano comenta:

A mí me toca mover el plátano de aquí arriba y sacarlo a vender a [Puerto] Meluk. Únicamente el platanito, porque el coco, la piña, el chontaduro y todo eso que se da en abundancia no tienen salida en [Puerto] Meluk. Aquí esos alimentos se nos pierden porque nos cuesta sacarlos y ponerlos en un mercado para que los compren a un precio justo [...]¹⁸.

El plátano que se comercializa en Meluk viene en su totalidad de la cuenca alta del río Baudó, así como la madera viene de la cuenca media. Los transportadores e intermediarios que se mueven entre Istmina, La Ye, Las Ánimas y Quibdó controlan el comercio platanero y orientan a los agricultores a enfocarse en este cultivo y a ser dependientes de él. Esto sucede por una tendencia al consumo marginal, en el que la gente invierte lo obtenido gracias a los mejores precios del plátano en la adquisición de productos manufacturados. Aunque en los montes biches aún hay ñame, coco y chontaduro, estos productos no son comerciables. Incentivados por la generación de dinero que trae la venta de plátano, los agricultores tienden a convertir el monte en rastrojo. Con la modernización vial, muchos de ellos serían proclives al empleo de plaguicidas, fertilizantes químicos y semillas híbridas, que representan la expansión de este cultivo sobre otras opciones de diversificación de productos.

La especialización en el cultivo de plátano representa el paso de la economía familiar de la autosuficiencia a una economía de auge, caída y consumo marginal. Además, el desbalance entre consumo e ingreso obedece a la

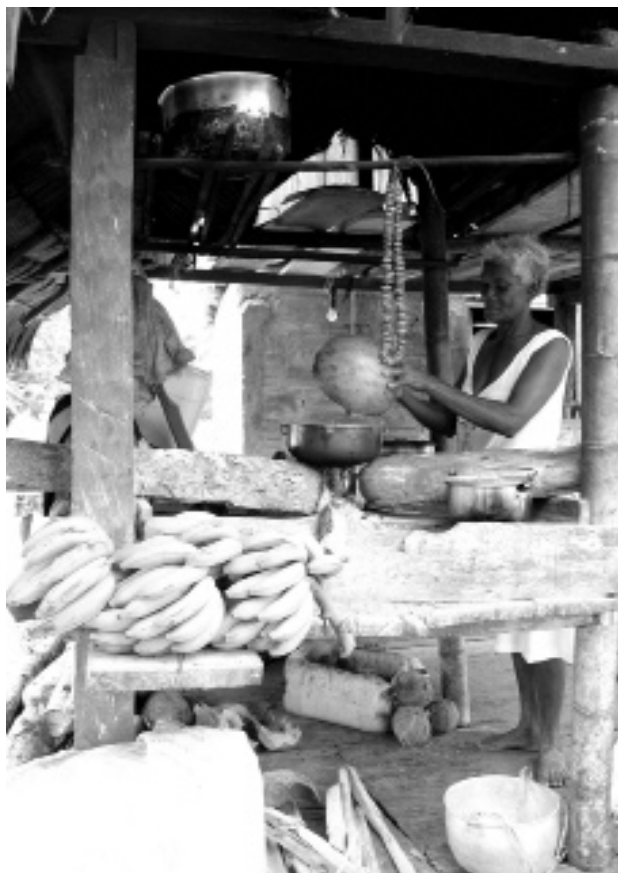
¹⁷ En el Baudó existe una variedad de tipos de plátano: el hartón y el dominico son los que más se comercializan, pero también se encuentran el popocho, el primitivo y el guineo. Cada variedad se distingue por el color, el tamaño y por el sabor.

¹⁸ Entrevista con Tránsito Palacios. Chachajo, 11 de septiembre de 2007.

mayor dependencia alimentaria causada por la pérdida lenta de los policultivos –que representaban la autosuficiencia de las economías domésticas–, no sólo como consecuencia de la mencionada monetarización del plátano, sino también por los daños que provocan las inundaciones en los demás cultivos. A todo esto hay que sumarle el hecho de que no todos los baudoños poseen botes y motores fuera de borda para transportar sus propios productos. Muchos dependen de los transportadores nativos que viajan río abajo a vender el plátano, quienes a su vez dependen de los camioneros que lo llevan hacia otras zonas del Chocó.



Pilado de arroz, en el golfo de Tribugá.
Foto: Luis Orozco/Los Riscuales, 2006.



Labores de cocina en Tribugá, costa Pacífica.
Foto: Luis Orozco/Los Riscuales, 2006.

Los agricultores y boteros del Baudó están en manos de intermediarios mestizos, quienes suelen llevar a límites dramáticos la dependencia económica, como sucedió el 17 septiembre de 2007, cuando la creciente del río Baudó generó la pérdida de colinos y el transporte masivo de plátano a Puerto Meluk, para venderlo antes de que la inundación lo echara a perder. El represamiento de canoas y personas con sus raciones de plátano hizo que los compradores especularan con el precio y que los campesinos, enfrentados a la pérdida de su producto, tuvieran que bajarlo. El control efectivo sobre el transporte que se mueve entre zonas de intersección río-carretera, como Puerto Nuevo y Puerto Meluk, y epicentros de integración regional, como Istmina, Quibdó y La Ye, se convierte en el factor determinante del control de los interioranos sobre el mercado.

Puerto Nuevo, Puerto Meluk y Paimadó son pueblos en donde se ha incrementado la dependencia a los productos foráneos que se cultivan en las regiones montañosas. Tras la apertura de las vías carreteables y de ramales hacia comunidades como la de Paimadó, el mal funcionamiento de las vías, los desastres ecológicos y el desabastecimiento alimentario han acrecentado el control económico de la región por una red de intermediarios y transportadores que llegan con alimentos venidos de otras altitudes, como papa y zanahoria, así como atún enlatado y pastas. En el río Pató la llegada de la carretera cambió las pautas de comercialización, empleándose este río como ruta de salida de productos hacia Quibdó. Eliseo Mosquera¹⁹ comenta que cuando aún no había carretera la gente sacaba todos los cultivos aguabajo hasta llegar a Quibdó. Al construirse la vía, los *jeeps* comenzaron a llegar hasta Antadó. De esta forma, los agricultores empezaron a comercializar sus productos en Las Ánimas, Cértegui e Isthina. Cuando la potrerización y la modernización minera del río San Pablo produjeron la crisis agraria, Puerto Nuevo comenzó a demandar los alimentos del Baudó y del río Pató. No obstante, la comunicación era imposible por el derrumbe en La Victoria que taponó la carretera. Fue así como las comunidades del río Pató dejaron de exportar sus productos por esa vía, reactivando la del río Pató hacia Quibdó. Como en Puerto Nuevo la agricultura escasea, los efectos de ese derrumbe profundizaron la crisis alimentaria, que hasta entonces había sido amortiguada por la abundancia agraria del río Pató. El mal funcionamiento de la vía se convirtió en una limitante para la integración de las comunidades y la circulación interna de sus productos. Adicionalmente, la obra inconclusa de la carretera y el lamentable estado de lo construido han influido en la desconexión de comunidades entre las que habría sido posible generar un mercado en el que convergieran tanto la oferta de productos agrícolas de la zona del río Pató, entre Salvijo y Antadó, como el problema alimentario de Puerto Nuevo.

De otra parte, deben analizarse las expectativas de comercialización generadas entre las comunidades del alto Baudó en relación con las ventajas competitivas que hoy tienen algunos territorios de la región Andina con respecto a

¹⁹ Rutas, transporte y abastecimiento [audio]. Eliseo Mosquera (entrevistado). Salvijo, 15.01.2009. En: Archivo sonoro/San Pablo-Río Quito/Estrategias económicas. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

los del Chocó y el Pacífico, por cuenta de la modernización agraria que ha preconizado y ayudado a introducir el Estado en unas regiones, en detrimento de otras. La ventaja competitiva de los campesinos caldenses productores de cacao frente a los campesinos baudoseños permite vislumbrar que, en la perspectiva de una integración macro-regional agenciada por la vía al mar, estos dependerán del cacao llegado de afuera y perderán la producción de este cultivo.

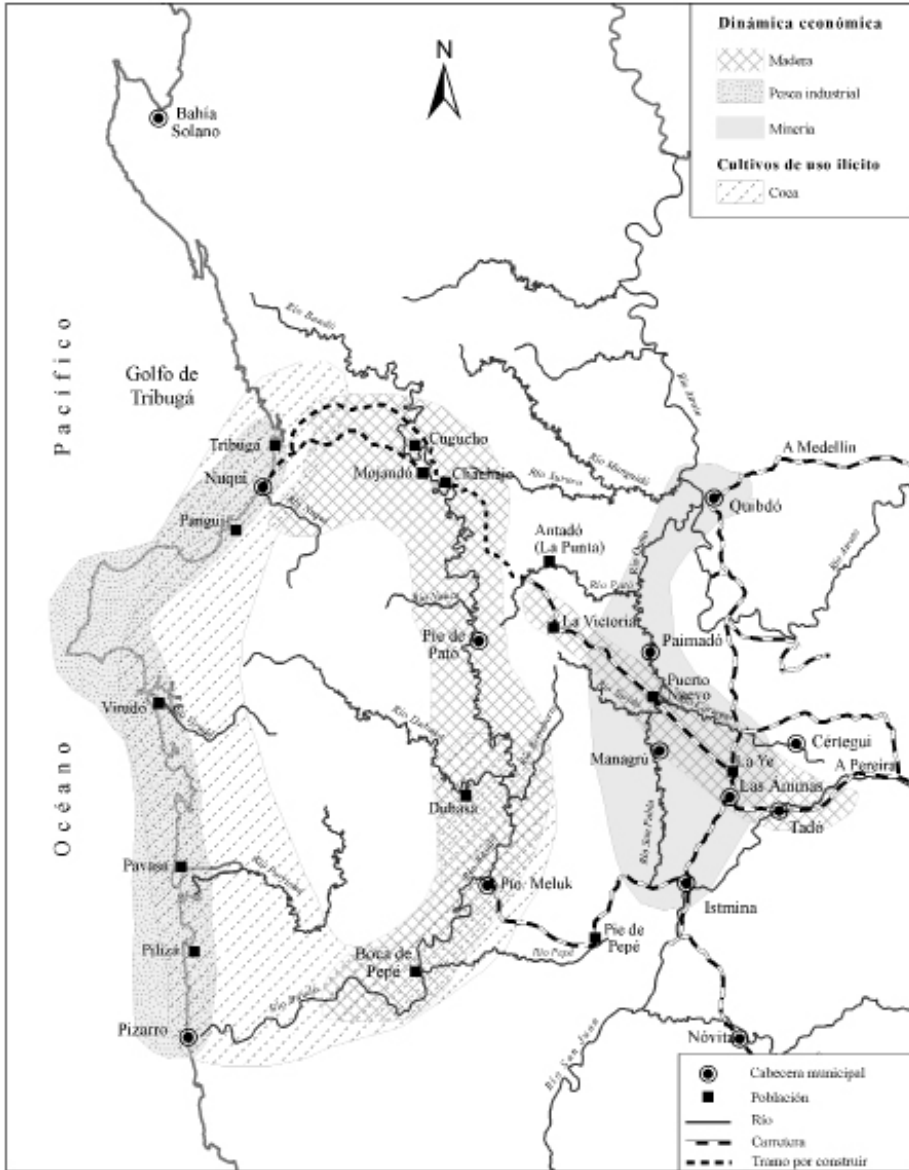
Expansión industrial y persistencia artesanal

Minería

En Puerto Nuevo se dice con frecuencia que el oro y la minería han sido una especie de maldición para los pueblos que cimentaron en ellos la supervivencia. Para quienes se dedican a la minería artesanal, el bienestar y la seguridad alimentaria se ven amenazados cuando el metal escasea y las tiendas de cambio pagan poco por él. Con el deterioro de la agricultura, su combinación con la minería ahora es poco común y los reveses ya no son sorteados con ayuda de la agricultura o la pesca. En Las Ánimas y en las comunidades de los ríos Quito y San Pablo la minería tecnificada no sólo ha debilitado diversas formas de minería artesanal, sino que a sus impactos hay que sumarles hoy el deterioro agrícola, las inundaciones, las enfermedades de la piel, la desaparición de los peces y la violencia de los grupos armados que controlan la actividad.

Minería mecanizada

En el Chocó la historia de la minería industrial, o mecanizada, concuerda con un proceso de modernización y especulación minera que se inició hacia 1880 y se extendió por cerca de cincuenta años. Esta fue una época en la que miembros de la élite regional y compañías extranjeras buscaron obtener títulos de mina, acciones de compañías mineras y concesiones en territorios de gran potencial aurífero (Leal, 2008: 421). Las innovaciones tecnológicas desarrolladas en otros países conllevaron la reactivación de la minería, lo que incrementó considerablemente la extracción, con grandes volúmenes de oro, en comparación con las técnicas tradicionales que persistían desde los tiempos de la esclavización (Leal, 2008: 422-423).



Dinámicas económicas en las zonas de la investigación.

Fuente: Cartografía temática realizada por el autor y el ICANH, a partir de digitalización básica del IGAC, Atlas de Colombia, Quinta Edición, 2002.

Las primeras dragas que se conocieron en el Chocó operaron en 1916 y fueron introducidas por la compañía Briths, de propietarios caldenses. No se conoce nada acerca de los efectos que causó su utilización, aunque Claudia Leal menciona que en 1919 la Chocó Pacífico instaló dragas que ocasionaron daños en el río Condoto y entorpecieron el trabajo de los mineros locales, al impedirles el mazamorreo en las áreas que se encontraban dentro de la concesión. La compañía minera Chocó Pacífico se originó tras una disputa entre la Anglo Colombian Development Company y el minero Henry Granger por los derechos de explotación en el río Condoto, que el Estado colombiano había adjudicado a ambas partes. Los dos acordaron crear la Chocó Pacífico, una compañía que se extendió por todo el río San Juan y acaparó zonas auríferas, al punto de generar disputas jurídicas con los mineros locales (Leal, 2008: 427). Antes de la construcción de la carretera al mar, la conexión vial entre Quibdó e Isthmina llevó a que grupos familiares de mineros del antiguo asentamiento de Aguas Claras fundaran en 1953 el pueblo de Las Ánimas. Allí, la Chocó Pacífico exploró las terrazas altas del actual municipio de Unión Panamericana, en terrenos que en la actualidad tienen un título colectivo de propiedad, comprendiendo los sitios de Aguas Claras, Lejandá y la quebrada Las Ánimas. En menor medida esta compañía exploró la zona de las vegas aluviales de los ríos Quito y Cértegui, pero se abstuvo de explotarla por las dificultades para el traslado de la unidad de dragado y por el alto riesgo técnico que en ese entonces implicaba la introducción de tecnologías tan costosas en una zona donde no se conseguían repuestos ni se hacían reparaciones a ese tipo de maquinaria (Colectivo Territorial Afrochocó, 2009).

La explotación industrial del oro en los ríos San Pablo y Quito se remonta a la década de 1970, cuando el paso de la carretera al mar facilitó la entrada de empresarios mineros que trajeron consigo las motobombas (Meza y González, 2008). Los primeros equipos llegaron a Puerto Nuevo en 1978, introducidos por foráneos paisas. Para poder acceder a las zonas mineras, los interioranos constituyeron sociedades con nativos que invocaban un derecho a usufructuarlas para la minería relacionado con la parentela²⁰, entrando así a

²⁰ De acuerdo con Norman Whitten y Nina S. de Friedemann, los derechos latentes de mina son estrategias adaptativas, con las que los miembros de cada grupo viven y trabajan invocando derechos de descendencia trazados hacia un ancestro común (Whitten y Friedemann S. de, 1974: 103).

explotar áreas de propiedad familiar con sus motobombas. Para muchas familias nativas las motobombas hoy hacen parte de la historia de la relación con el interiorano, contada de muchas maneras, en especial, a través de la constitución de estas sociedades. Al río Quito ingresaron las motobombas provenientes de Puerto Nuevo, extendiéndose a las zonas mineras que se habían mantenido al margen de la explotación de la empresa Chocó Pacífico. En la década de los noventa llegaron las retroexcavadoras, traídas por mineros del bajo Cauca antioqueño expulsados de esa región por las condiciones de violencia (Mosquera, 2009b).



Draga en funcionamiento, río San Pablo.
Foto: Juan Gaviria, 2009.

En 2005 varios asentamientos de los municipios de Río Quito, Cantón de San Pablo, Condoto, Unión Panamericana, Istmina y Tadó fueron declarados áreas de minería por el Ministerio de Minas y Energía, reactivando con ello la economía extractiva. Los propietarios ausentistas de dragas y retroexcavadoras, residentes en Medellín, Caucasia, Cáceres, Zaragoza y El Bagre, en Antioquia, enviaron las máquinas con administradores que se asentaron en torno a las vegas de esos ríos. Junto a las dragas de los antioqueños, las

empresas mineras brasileras también realizaron explotaciones mineras en condiciones de ilegalidad y sin contraprestaciones económicas significativas para esos municipios. En 2008 las cuencas de los ríos San Pablo y Quito soportaban más de 30 dragas, entre ellas las de los mineros brasileros, expulsados de las vegas del río Madeira de Brasil por el gobierno de ese país. Se instalaron en el Chocó por los bajos costos de operación y las condiciones geológicas de los depósitos aluviales, compuestos por cantos y piedras pequeñas, lo que facilita la succión del material aluvial y aumenta el rendimiento; sumado a todo esto la falta de control de las autoridades colombianas, tanto locales como nacionales (Mosquera, 2009b; Colectivo territorial Afrochocó, 2009).



Cascote de la draga brasilerera Maquina do tempo, en el río San Pablo.
Foto: Juan Gaviria, 2009.

En junio de 2008, Benedesmo Palacios, miembro del consejo comunitario de Paimadó, había contabilizado 27 dragas para la extracción de oro y platino a lo largo del río Quito. El trabajo de las dragas consiste en arrancar los barros del lecho del río y lavar la tierra con agua bombeada a presiones altas. Al separar el metal de la gravilla, las piedras van quedando depositadas en

las orillas, formando montículos y extensos playones que en épocas de verano dificultan la movilidad al disminuir el caudal del río (Arocha, 2008b). El riesgo de transitar por un río lleno de dragas y playones torrentosos en invierno ha incrementado los accidentes entre la gente que se moviliza hacia sus zonas de trabajo o de los botes que traen remesas desde Quibdó. Mientras en el río Baudó los grupos armados prohíben la movilidad por el río durante la noche, en el río Quito el riesgo reside en los cables de las dragas que las embarcaciones no pueden divisar.

Además de deteriorar la agricultura, producir la mortandad de peces, incrementar las inundaciones y las enfermedades, esta forma de minería ha competido con las formas artesanales de extracción del oro que aún sobreviven en la zona. Los dragueros que entraron en los ríos San Pablo y Quito pudieron explotar sus vegas a través de negociaciones puntuales con las familias dueñas de las fincas. A espaldas de los consejos comunitarios locales y mayores, los dragueros han negociado directamente con familiares, a quienes han ofrecido una determinada cantidad de dinero, independiente del volumen de oro extraído. Esta especie de indemnización que reciben las familias por la remoción de porciones del territorio de su propiedad no se basa en mediciones de los impactos que realmente produce la extracción. Las dragas son una forma de minería ilegal, sin licencias de explotación, que opera sin que medie un control por parte de las autoridades ambientales y mineras de la región y nacionales. Por lo tanto, es una actividad que no compensa, ni mitiga, ni repara los daños que causa. Dada su ilegalidad, los dragueros optan por el saqueo de los recursos auríferos. Los réditos económicos de la actividad no los legalizan a nombre de los municipios de Río Quito y Cantón de San Pablo, sino a favor de municipios antioqueños, por lo que los chocoanos tampoco reciben las regalías que les corresponderían. La presión de grupos paramilitares también ha incidido para que las familias permitan trabajar a los dragueros y a los dueños de las retroexcavadoras. En Paimadó, Rubertino Palacios dice que mientras unas familias han recibido la plata de los dragueros, la mayoría de la población ha visto cómo se deteriora su ambiente:

[...] las dragas acabaron con mis matas de primitivo que tenía yo en el parmal para comer con mi mujer. También con unos palos de cedro que ya están ahí con las raíces afuera [...] uno acuerda con ellos que lleguen hasta una parte, pero ellos

empiezan a entrar más y más. Eso es por la ambición de que encontraron oro y entonces quieren sucumbiar [derribar] más la tierra. Oiga, a mí todo eso me lo están debiendo [...]»²¹.

Minería artesanal

En los ríos San Pablo y Quito y en Unión Panamericana los pueblos mineros continúan realizando la minería artesanal. En Las Ánimas se trabaja en minas de oro ‘corrido’ y de oro ‘regado’. Las primeras se caracterizan por el socavón y el hoyadero, que consisten en la apertura de hoyos o túneles pequeños y pozos escalonados, en donde varias personas remueven los barroes en lo profundo del aluvión. En este tipo de minería la organización del trabajo ha mantenido una estructura jerárquica, que se remonta a la colonia. Se basa en la delegación de responsabilidades que los blancos asignaban a los esclavizados y que proporcionaba a los cautivos cierto nivel de autoridad dentro de la cuadrilla (Whitten y Friedemann S. de, 1974). El cabo es quien tiene el más alto rango, es el dueño de mina y quien dirige a los demás trabajadores, mientras que el guariche es quien supervisa a los parigualeros, o personas que están al frente del hoyo removiendo y sacando la tierra²². De acuerdo con Rubertino Palacios, la minería de canalón que se practicaba en el río Quito parece tener bastantes similitudes con la mina de hoyadero. En esta forma, los dueños del terreno tenían un área de canalones y molinos, en donde la familia escarbaba y amasaba el barro. Para el trabajo de escarbar, o covar, todos los miembros empleaban almocafres y barras²³. Durante su viaje por Las Ánimas en 1988, Nina S. de Friedemann observó que la minería de canalón se practicaba en la zona mediante la agregación de grupos domésticos. Esto era lo mismo que había visto en los ríos de Barbacoas, en Nariño.

Otra forma de minería se realiza alrededor de los depósitos auríferos en los placeres de los ríos. Allí son principalmente las mujeres quienes trabajan

²¹ Entrevista con Rubertino Palacios. Paimadó, 9 de junio de 2008.

²² Minería de hoyadero [audio]. Manuel Murillo (entrevistado). Las Ánimas, 16.01.2009. En: Archivo sonoro/San Pablo-Río Quito/Estrategias económicas. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

²³ Entrevista con Rubertino Palacios. Paimadó, 9 de junio de 2007.

removiendo, sacando y lavando el material. Para ello utilizan los cachos, el almocafre, la pala, la batea y la barra. Primero remueven la tierra con el almocafre y la barra, con el fin de retirar el balastro, o material grueso, y separarlo del material sencillo, botando el cascajo y las piedras. Una vez removida la tierra, la raspan con cachos, unas cucharas alargadas que se hacen con totumo. Luego comienza el cascajeo, que consiste en introducir la arena en la batea para lavarla en el río, meneándola hasta retirar el material grueso y quedando sólo la jagua, una arena de color gris en la que se encuentra el oro. El metal se va separando de la jagua al girar la batea y echarle agua con las manos. Finalmente, se vuelca en el mate, un recipiente de totumo que las mujeres hacen para limpiar el polvo del metal que luego han de vender. En Puerto Juan y Tuadó una jornada de trabajo minero empieza a las tres de la mañana, con grupos de unas 10 de mujeres que se desplazan hasta las cabeceras de las quebradas Chigorodó y Tuadó. Cuando los hijos se encuentran en temporada de vacaciones las acompañan a la mina. Los niños remueven la tierra con los cachos y la introducen en las bateas, pero sólo ayudan hasta el momento del cascajeo, ya que las mujeres son quienes hacen el corte, o separación del oro. Las bateas empleadas en la minería de antaño ya no se utilizan para lavar el material, sino sólo para cortar el oro en las orillas de los ríos. En Paimadó y Villaconto las antiguas bateas mineras ahora son utensilios con múltiples funciones. En el río Quito la minería se ha tornado riesgosa para las mujeres, por las enfermedades que produce estar con medio cuerpo sumergido en el agua durante una jornada de trabajo. Además de los ‘pasmos’²⁴, las aguas contaminadas con mercurio –usado en las dragas– generan en la piel rasquiñas insoportables, que luego se convierten en hongos y llagas (Meza y González, 2008).

Las motobombas representan una forma de minería que parece estar en el tránsito entre los patrones y las técnicas de trabajo artesanal y la minería industrializada. En la actualidad esta técnica se emplea en las partes altas del río Taridó y en las partes medias del río San Pablo. La minería con motobombas requiere cuatro personas: una se encarga de remover el material grueso con las herramientas más artesanales, como almocafres, palas, cachos y barras.

²⁴ El pasmo es una enfermedad que adquieren las mujeres, especialmente cuando no se cuidan de la humedad durante la menstruación. Produce engarrotamiento, así como dolores y daños en ojos y oídos.

Otra persona sostiene la manguera, por la que pasan la arena y el agua que se introducen en canalones, o cajones elaborados con cedro macho, cedro o chanul, de 5 m de largo por 0,5 m de frente. En el interior de los canalones hay un costal que sirve como colador, o tamiz, en el que se retienen la jagua y el oro. El lugar en donde se encuentran los canalones es conocido como frente de trabajo. La arena que queda en el suelo es retirada por otra persona, con ayuda de vetadoras, o recipientes de totumo. El cuarto individuo es el que maneja la motobomba. El proceso de trabajo con motobombas en una misma área dura cinco días, para recoger el oro hacia el fin de semana y llevarlo a vender a Puerto Nuevo. En promedio, con esta técnica de trabajo se recogen 50 castellanos de oro a la semana, y cada castellano equivale a 4,6 gramos de oro. En Puerto Juan y Tuadó se utilizan hasta 30 motobombas encadenadas para sacar la mezcla de arena y agua y llevarla hasta el frente de trabajo, en donde se encuentran los canalones. Allí también utilizan el almocafre, la barra y la pala para excavar y abrir la brecha.



Lavado de oro con batea de madera en el plan de Raspadura, en la cuenca del río San Pablo.
Foto: Sarah Nieto, 2009.

También se utiliza la matraca, una innovación de la minería artesanal que, a diferencia de las motobombas, las retroexcavadoras y las dragas, no representa ningún impacto sobre el ambiente. Esta técnica empezó a usarse cuando en las brechas ya no se conseguía el oro que antes se trabajaba con los canalones. Se trata de una forma de lavar oro a través de un minicanalón sostenido en una base con palos verticales, de manera que la matraca quede inclinada para que pasen la arena y el agua. Mide alrededor de 2 m de largo por 0,5 m de ancho. En su interior también va un costal que sirve de coladero, con el que hombres y mujeres separan el material sencillo del grueso. Mientras una persona sostiene la matraca, la otra lanza la arena y el agua en su interior. De acuerdo con los testimonios de la gente del río Quito, las matracas surgieron cuando los pobladores de la zona comenzaron a irse desterrados por la violencia de los años noventas, el trabajo con los canalones se hizo muy difícil, además de escasear el metal, y las motobombas originaron problemas familiares que contribuyeron a desintegrar el carácter familiar y colectivo de las otras formas de minería tradicional. La matraca, al emplear menos personal, economizando la mano de obra familiar y comunitaria requerida en los canalones y los hoyaderos, y al no requerir la utilización de mercurio durante el proceso de lavado, se ha convertido en una respuesta a la desestabilización social de la economía local generada por la modernización.

Pesca y recolección

La pesca artesanal y la recolección son actividades en riesgo dentro del entorno y la economía cambiantes que avizora la modernización vial y portuaria. La combinación entre pesca y minería en los pueblos mineros del tramo construido desapareció prácticamente por el desbalance tecnológico aplicado a la minería del oro en el río San Pablo. Esta movilidad súbita entre una y otra actividad representaba una polifonía ecológica, una forma adaptativa que acabó destruyéndose por los efectos desestabilizadores del desarrollo sobre las filigranas de la economía local (Arocha, 1999: 108-110).

Artes de pesca en ríos y quebradas

Antes, en los ríos San Pablo y Quito la subienda tenía lugar entre diciembre y febrero. En esa época un tipo de zancudo llamado aliprujo era el

que anunciaba la llegada del verano y de los peces (anexo II). Los pescadores se preparaban para efectuar la pesca con chinchorro, trasmallo y hacer el barrido con copones y catangas²⁵. Durante el verano abundaban el barbudo, el charre, el guacuco y el camarón pichimarro, de agua dulce, que solían quedarse atrapados cuando las aguas descendían. Este también era el momento para pescar con catanga, utensilio que sirve para barrer. Hay catangas de diferentes variedades: de potré, chacarrá, caña brava, iraca, pero las que hacen con fibras de potré tienen forma de canasto y su duración las hace aptas para caños y quebradas, donde la hojarasca y los palos que caen al agua hacen que permanezca una población de peces con poca movilidad. El 'ahorro' es un tipo de catanga muy empleada por la gente de los ríos Baudó y San Pablo: esta trampa se hace con una fibra vegetal llamada chacarrá y está diseñada para que los peces busquen adentro la carnada y luego no puedan salir. Tiene forma cilíndrica, con una abertura cónica en uno de sus extremos por la que entra la presa. El interior está dividido en dos o tres niveles y en cada uno de ellos se pone un cebo. Al llegar al último el animal ya no puede devolverse. Al ahorro le amarran un lazo para sujetarlo a la orilla del río y sumergirlo en la noche en un lugar con poca turbulencia, para 'cobrarlo' a la mañana siguiente. Las presas dependen de la carnada: con queso se pesca charre; con vísceras de gallina, camarón muchillá. En los ríos San Pablo y Quito también eran comunes unas trampas llamadas 'trincheras' que los pescadores ponían en las bocas de las quebradas.

Tal como sucedió con la minería y la madera, la intersección de la carretera sobre el río San Pablo facilitó la comercialización del pescado. En los años setentas y ochentas los pescadores adoptaron la pesca con dinamita, también conocida como 'torpedo'. Aunque atraparon peces más grandes, los impactos nocivos sobre el medio llevaron a su prohibición hacia la década de los noventa e hicieron que la gente se resistiera a seguir empleándola.

²⁵ Los trabajos lingüísticos de Nicolás Del Castillo (1982) ponen en evidencia la afluencia de palabras de origen bantú en el español de las comunidades afrocolombianas de las dos costas. Así, motetes o catangas hacen parte de la terminología de la lengua kiluba, para designar recipientes para depositar muchas cosas. El kiluba es un dialecto asociado a la familia lingüística bantú de África Central (Del Castillo, 1982). Con el nombre de Katanga se conoce a una provincia sureña de la República Democrática del Congo.



Ahorro' para pesca artesanal en Puerto Nuevo, río Quito.
Foto: Sarah Nieto, 2009.

La disminución de las subriendas en los ríos San Pablo y Quito se hace más dramática año tras año. Las motobombas y las dragas de la minería industrial ocasionaron la desaparición de los peces que aseguraban la alimentación. La contaminación de las aguas con restos de aceite y mercurio y el movimiento constante del lecho del río han mermado la presencia de peces en tiempos de subienda. Además, como lo menciona María Refa Palacios:

[...] Aquí [Puerto Nuevo] ya la gente no pesca. Por la contaminación de las aguas, aquí ya no volvió a verse el charré, ni el dentón, ni las sardinas coloradas. Hasta el mismo bocachico, que aquí cogían con chinchorro, ahora lo están trayendo del Magdalena, igual que la cachama y la tilapia. Yo no sé muy bien de dónde viene todo eso, pero creo que no es de esta región [...] ²⁶.

²⁶ Entrevista con María Refa Palacios. Cértegui, 13 de enero de 2009.

Las súbitas crecientes en los ríos Baudó, San Pablo y Quito también han disminuido significativamente la pesca. Tales inundaciones no permiten barrer con catangas el lecho de los ríos y hacen poco efectivas las trampas con ahorros. Por otra parte, el caudal acelerado de río arrasa con las pocetas de peces, que eran lugares apropiados para barrer. En el río Quito la escasez de bocachicos, doncellas y sardinas para ofrecer en el mercado y para la alimentación local es consecuencia de las dragas que contaminaron con mercurio las aguas y, con ello, han provocado la desaparición de los peces. Este impacto lo han sentido las comunidades del río Pató, que, a pesar de no ser un río mineero, es afluente del río Quito. Las subriendas de pescado cada vez escasean más, razón por la cual el pescado que antes abundaba en el río Pató hoy apenas alcanza para satisfacer la alimentación de las familias. En la cabecera de ese río, a las comunidades de Antadó y Salvijo se les dificulta arponear o flechar a los peces a través de las aguas cristalinas. En el río San Pablo y sus afluentes las comunidades hablan de proyectos productivos que contemplen la creación de estanques para el cultivo de peces, para, en esa medida, no tener que depender de los camiones que traen la tilapia y la cachama procedentes de Risaralda. En Guapandó existen estanques de cría de estas dos especies, que hacen parte de una alianza comercial entre distintos productores de la zona. En su etapa inicial fueron financiados por el Estado con 300 millones de pesos, para la dotación y capacitación en el manejo de los alevinos. Cada semana las personas que tienen estanques venden cachamas y tilapias en Tadó a comerciantes que las distribuyen en Itsmina, Tadó, Yuto y Managrú (Colectivo territorial Afrochocó, 2009).

De otro lado, en el medio y alto Baudó las comunidades asentadas en bocas afluentes se internan río arriba a barrer con catangas²⁷. En Baudocito, Nauca, Chigorodó, Puerto Martínez, Santa Rita y Chachajo, la pesca de barrio es la actividad que permite obtener animales de río durante todo el año. Las variedades de camarón pichimarro y muchillá aún se consiguen poniendo trampas en los afluentes del Baudó. Sin embargo, en el río Baudó la pesca es menos frecuente. En agosto de 2009 hubo una mortandad de peces por la

²⁷ Catangas y colaos [audio]. María Inés Hurtado (entrevistada). Baudocito, 09.09.2007. En: Archivo sonoro/Cuenca del río Baudó/Cultura material. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

contaminación del río provocada por los ‘malarios’, o miembros de las brigadas de fumigación para control de la malaria, que lavaron sus equipos aspersores en el río Baudó. En la actualidad, ante la disminución del pescado en la parte alta y las fumigaciones que afectaron los cultivos en la parte baja, los afrobaudoseños han reactivado formas de intercambio entre la costa, productora de pescado, y la parte alta, donde abunda el plátano.

En la comunidad de Baudocito un grupo de mujeres se está organizando para elaborar catangas y barrer con ellas. A Baudocito se ha extendido el influjo modernizador de Puerto Meluk, que se refleja en los nuevos hábitos alimentarios que crea el comercio de los productos llegados desde Risaralda por la carretera. Mujeres y jóvenes prefieren comprar enlatados de atún antes que idear trampas de pesca, y esto supone el abandono de los ahorros y de las catangas. Esta situación motivó a María Inés Hurtado, habitante de Baudocito, a dictar talleres a sus vecinas sobre elaboración de catangas. Su destreza en estas artes le ha granjeado el prestigio de la comunidad, más aún tratándose de una mujer de 32 años que posee conocimientos que a menudo sólo tienen las personas mayores. Esta iniciativa, que no surgió de un proyecto de elaboración artesanal auspiciado por una entidad externa ni tampoco por el consejo comunitario local, parece ser una respuesta a las transformaciones alimentarias que vive Baudocito hoy en día. Mucho más acentuada es la desaparición de trampas de pesca en las comunidades de los ríos San Pablo y Quito: antes cada comunidad tenía una o varias personas especializadas en este tipo de cestería, y ahora quienes sabían hacerlas han dejado la actividad o han muerto. Una de las pocas comunidades de los ríos San Pablo y Quito en donde aún se elaboran catangas es Tuadó. Allí el artesano Mauricio Palacios las hace por encargo de las familias que viven en el río Pató y que aún las emplean en las labores agrícolas y de pesca.

Concheras y pescadores en la costa

En el golfo de Tribugá las familias se han movido en diferentes espacios, distribuyendo el tiempo en diversas actividades que realizan durante el día. A lo largo de los ríos Nuquí, Ancachí, Tribugá y en el estero del Tigre han combinado agricultura con pesca y recolección. La extracción de moluscos es una actividad orientada al autoconsumo familiar y a la comercialización en hoteles. De los manglares de Tribugá las mujeres extraen pianguas (*Anadara*

tuberculosa y *Anadara similis*)²⁸, que luego venden en los chuncais, o restaurantes caseros, y los hoteles de Nuquí. En la playa de guijarros de Panguí aprovechan las fluctuaciones de la marea para recolectar ostiones, longorones, jaibas, tasqueros y cambutes (*Strombus galeatus*)²⁹, para autoconsumo y venta.



Piangüeras en los manglares de Tribuga, costa Pacífica chocoana.
Foto: Juan Gaviria, 2008.

En la orilla de los esteros la gente realiza un tipo de pesca empleando anzuelo y trasmallo. Esta forma es especialmente usada en sitios como Tribugá, Pilizá o Virudó, todos ellos asentamientos ubicados entre la zona estuarina y el mar. La pesca en el mar abierto la realizan entre las 12 y las 20 brasas, con respecto a la playa. En el bajo Baudó y en el golfo de Tribugá muchos pescadores de mar abierto aprendieron trabajando en los barcos pesqueros de

²⁸ La piangua es un molusco bivalvo, parecido a una almeja, que crece en las zonas mesolitorales asociado a las raíces del mangle. En Colombia, estos bivalvos son la base de una pesquería artesanal de subsistencia, desarrollada por las comunidades ubicadas en la costa Pacífica (Borda y Cruz, 2004: 197).

²⁹ Este caracol es uno de los de mayor tamaño e importancia económica de la costa Pacífica (Arroyo-Mora, 2008).

Buenaventura. La técnica empleada en mar abierto es el trasmallo, hecho de nylon, que los pescadores de la costa chocoana traen desde Buenaventura. En sus casas se encargan de empalmarlo, o repararlo. El empalme consiste en colgar la red de la parte central y colocarle plomos y boyas, según sea el caso, o de atar cabos a punta de aguja. Los maestros hacedores de trasmallos deben probar la medida exacta de la red con la cabeza de un pescado. Las labores de pesca deterioran la red, por lo que los pescadores deben invertir tiempo remendando sus trasmallos con el fin de ahorrar recursos. Por lo general quienes efectúan este tipo de pesca poseen una embarcación grande y equipos de navegación; sin embargo, en Pizarro hay pescadores que exponen sus vidas al salir a una faena de pesca en el mar en pequeños botes de madera. Algunas personas de esa localidad cuentan que han aprendido a identificar el ronquido del mar en las pujas altas. De este modo el mar indica que está bravo y alerta al pescador para que ese día no salga de su casa.

En los bosques inundados de manglar convive una diversidad de especies animales de particular importancia para el autoconsumo y la comercialización. Estos son principalmente la piangua, el piacuil, la almeja, los tasqueros, o cangrejos. La organización del trabajo en torno al manglar se realiza de acuerdo al género, puesto que este es un lugar apropiado por las mujeres, aunque no exclusivamente. Las formas de relación social que rigen el acceso al manglar hacen de este un espacio de uso colectivo. Esto significa que las comunidades estuarinas establecen una reglamentación relativa al uso y al aprovechamiento de los recursos del manglar, en la actualidad en cabeza de los consejos comunitarios. En los caseríos del bajo Baudó se establecen vedas de piangua de entre tres y seis meses, de acuerdo al ciclo reproductivo de este molusco. La comercialización se realiza por lo general con intermediarios, que en la actualidad compran una lata de piangua a 15 mil pesos. A partir de un estudio sobre los manglares de Jurubidá, en el municipio de Nuquí, Helena Rivera encontró que la imagen que gran parte de los pobladores locales tienen de esos bosques se asocia con la de una naturaleza inacabable, difícil y llena de restricciones (Rivera, 1996).

[...] El nativo aquí se alimenta con el cangrejo, el piacuil, la piangua, el ñato [...] son miles de seres que están en los manglares y con los que el nativo deriva su sustento [...] hay un problema y es que la piangua se la están llevando para Ecuador. Ya nosotros no comemos piangua acá. Nosotros los nativos compramos una docena, pero

los barcos vienen a comprar por toneladas y no queda nada para estas poblaciones. Los barcos pesqueros de las industrias de Buenaventura tendrían que estar pescando mucho más lejos de la costa, pero ellos no han respetado eso. Tampoco respetan las vedas, porque en cualquier época del año usted los ve ahí muy cerca de la costa. Por eso el nativo que sale a pescar a su manera artesanal encuentra cada vez menos pescado [...]»³⁰

La economía extractiva también se ha proyectado sobre zonas de manglar que muestran unas condiciones particularmente favorables para el desarrollo de este modelo económico, como son las dificultades para practicar la agricultura, la abundancia de recursos y la facilidad para el transporte que representa el mar (Leal, 1998). Desde 1948 y hasta los años ochentas los manglares fueron utilizados para extraer cortezas de los árboles, ricas en taninos utilizados en la curtiembre (Leal y Restrepo, 2003). En los ochentas la extracción de moluscos de los ecosistemas generó economías de consumo marginal, volcándose los nativos a su recolección para satisfacer la demanda de barcos camaroneros provenientes de Buenaventura y del Ecuador. Desde hace treinta años la franja estuarina que va desde el norte del Pacífico hasta Esmeraldas se convirtió en una despensa de moluscos bivalvos para los barcos camaroneros y pesqueros, que sin ningún tipo de regulación se han valido del oficio que llevan a cabo las mujeres concheras en estos bosques pantanosos (Leal y Restrepo, 2003). Podría decirse que la ampliación de una infraestructura portuaria sobre el Pacífico norte incrementaría este tipo de procesos extractivos.

En la actualidad el manglar y los seres que habitan en él se ven cada vez más amenazados por las actividades extractivas. Ante la presión creciente sobre los manglares, el consejo comunitario de Los Riscales ha promovido los tiempos de veda o prohibición de actividades de recolección de moluscos. Para mitigar el efecto que estas vedas tienen sobre la alimentación y la economía de las familias, el consejo general de Los Riscales ideó proyectos de cría de animales domésticos y ha organizado varias reuniones con las mujeres piangueras, que se quejan de la escasez de moluscos.

³⁰ Entrevista con Freddy Mosquera Castro. Pizarro, 14 de julio de 2007.

[...] Antes éramos un grupo de mujeres que nos dedicábamos a pianguar y pianguábamos bastante. Yo inicié a pianguar cuando ya tenía todos los hijos. Antes teníamos mucho que comer y no había necesidad de pianguar, porque ese es uno de los trabajos más duros aquí. Iba con mis hijos y cada uno sacaba su olla de piangua. Hacíamos guisados, atollados o como uno se la quisiera comer. Ahora ya no es así. La piangua está muy escasa y ya no se consiguen los baldes que se veían antes. Ahora no se alcanza a llenar ni una olla [...]³¹.

De acuerdo con Cándida García, la escasez de la piangua también ha introducido cambios alimentarios. Cándida afirma que antes, cuando se preparaba la piangua, sólo se le agregaban condimentos y aliños. Hoy es necesario echarle papa y pasta para que rinda. Todos estos problemas llevaron a que un grupo de mujeres de Tribugá conformara una asociación de concheras, con el fin de organizar los tiempos de trabajo y veda en los manglares. Sin embargo, pese a que hoy en día hay conciencia en las comunidades respecto a la escasez y a que existen esfuerzos sociales e individuales para adaptarse a ella, la vocación extractivista que han desplegado los barcos pesqueros no sólo no parece menguar, sino que se vale de los sistemas de recolección empleados por las mujeres concheras para expoliar el manglar. A su vez, las comunidades se han vuelto dependientes del pago monetario. En Pavasa las recolectoras de piangua venden sus productos a intermediarios varones de la misma comunidad, quienes a su vez revenden el producto en Buenaventura a un mejor precio. Este panorama dificulta aún más los procesos gremiales emprendidos por sectores de las comunidades, que buscan establecer regulaciones en torno al aprovechamiento colectivo de estos espacios.

[...] Nosotros tenemos su veda cada tres meses para dejar parir la piangua, y muchas mujeres queremos organizarnos para apoyarnos entre nosotras mismas, porque el trabajo en el manglar es muy duro y peligroso. También porque necesitamos vender, por decir algo, una lata de piangua a un precio justo [...]³²

³¹ Entrevista con Cándida García. Tribugá, 18 de noviembre de 2008.

³² Entrevista con un miembro de la comunidad. Pavasa, 6 de septiembre de 2007.

Las obras de infraestructura en áreas costeras también han agenciado impactos en el manglar. Este es el caso de Pizarro, cabecera municipal del Bajo Baudó, en donde la construcción de una muralla contenedora de olas implicó la destrucción de un bosque de mangle rojo. De este bosque los constructores extrajeron palos para formar los espolones con que se edificó no una muralla, sino una hilera de sacos de cemento, que ya evidencia deterioro, pese a que se trató de una inversión cercana a los 800 millones de pesos. La obra asumida por el Ministerio de Transporte secó en 2006 una importante vía de comunicación a través del estero, por el daño causado al manchón del bosque de manglar (Meza y Galindo, 2007). De este modo, obras de infraestructura que tendrían por objeto mejorar la calidad de vida de la gente se han convertido, en la realidad, en un atentado contra los ecosistemas, contra la movilidad y contra la economía local.

El aumento demográfico y la urbanización son otros factores que inciden en el deterioro de los manglares. Casos como el de playa de Mico y Socadero, en Pizarro, demuestran que la destrucción del manglar también es consecuencia del crecimiento urbano acelerado de los barrios de la periferia. En las costas del Baudó los procesos organizativos y de mayor regulación sobre el uso y aprovechamiento colectivo del manglar son muy débiles. Sin unas sólidas estructuras comunitarias que controlen la presión sobre él por cuenta de sus recursos naturales, como la leña y los moluscos, se avizora su deterioro ecológico irreversible.

Esta situación contrasta con lo observado en las costas de Nuquí: frente a los embates de la pesca industrial, que han provocado el desabastecimiento de los alimentos marinos y del manglar en la costa Pacífica chocoana, la Asociación de pescadores artesanales de Panguí (Aspán) se organizó hace seis años con trece miembros. En 2007 recibieron un apoyo del gobierno nacional, a través del Ministerio de Agricultura, con la donación de una embarcación y de equipos de pesca, consistentes en trasmallos, anzuelos y dotación. Harold Murillo, capitán de la embarcación, dice que una faena dura entre 15 y 20 días y tiene un costo de 3-4 millones de pesos. El costo/beneficio de cada faena no siempre es favorable, por la fluctuación del precio del pescado en el mercado local y regional, así como por los altos costos de la actividad pesquera, como es el caso del aprovisionamiento de hielo, requerido por la precariedad del suministro de energía eléctrica y del servicio de los frigoríficos. Así mismo el combustible es costoso. Pese a las innovaciones en las técnicas de navegación

y pesca, la imposibilidad de almacenar y transformar el pescado lleva a que los pescadores comercialicen el producto al menudeo en el mercado local. Aspan recibió apoyos, pero su organización era aún muy frágil para asumir los costos, ya que no tenían recursos que les permitieran el manejo de esa infraestructura. La organización ha buscado que parte de sus utilidades se destine al fortalecimiento de las mingas, o trabajos comunitarios del pueblo.

Repensando la incertidumbre

Siguiendo a Whitten, Friedemann y Arocha, la incertidumbre es el dilema de una economía política local, con la que la gente se adapta y le sale al paso a las fluctuaciones de un sistema económico global caracterizado por demandas esporádicas (Whitten y Friedemann S. de, 1974; Arocha, 1999). Además de ser variables en relación con una economía de consumo, las economías de subsistencia enfrentan el reto de sobrevivir a unas mayores variaciones ecológicas, que acrecientan la dependencia. Las actuales transformaciones ecológicas y productivas de la región bosquejan el sentido que adquiere el desarrollo en el Chocó y, concretamente, la modernización vial y portuaria. Quienes adhieren al aislamiento y a la carretera como esperanza integradora de la población incomunicada y pobre del occidente chocoano, tal vez no han reflexionado acerca del problema de la expansión colona cocalera, de los efectos ambientales y las transformaciones en los modos tradicionales de producción de las comunidades. La incertidumbre es un término que expresa muy bien cómo se desenvuelve la vida de los afrochocoanos. Esa incertidumbre surge de los efectos desestabilizadores de una inundación, de un problema de contaminación o de un sistema económico 'modernizador', que convierte a los afrochocoanos en consumidores dentro de una red económica controlada por interioranos y en la que los pueblos de la región Andina tienen mejores medios de transporte y condiciones de exportación de productos. La perplejidad entre los afrochocoanos a causa del cambio modernizador es palpable en la destrucción del sistema técnico-económico local y en el deterioro de unos ecosistemas con problemas de funcionamiento y reproducción. Sin embargo es mayor el estupor cuando las personas se hacen conscientes de un tipo de integración económica que traen consigo las carreteras y que hace que las comunidades se conviertan en una sociedad consumidora marginal (Whitten y Friedemann S. de, 1974: 109).

En este panorama de deterioro, escasez y dependencia económica, ¿será posible salirle al paso a tal incertidumbre?, ¿qué habría que entender por adaptación? De acuerdo con Godelier (1989: 65), la multiplicación de límites constrictivos –en este caso derivados de la alteración ecológica y de la integración desigual de localidades a mercados regionales– marca una nueva lógica material y social de explotación de los recursos y de las condiciones de reproducción. Algunas iniciativas que se inscriben dentro de esta nueva lógica son: las organizaciones de concheras en la costa chocoana; los intentos de los baudoseños por crear cooperativas de plataneros y madereros, que les permitan comerciar sus productos a precios justos; las mujeres tejedoras de catangas en el medio Baudó; la cría de tilapia y cachama en los pueblos del tramo vial construido y los proyectos productivos con familias del alto Baudó, para que diversifiquen sus cultivos, manteniendo la tradición de la cría de cerdos. A esto hay que agregarle las innovaciones en las artes de la subsistencia, entre las que se destaca, dentro de la nueva minería artesanal, el uso de la matraca.

Todas estas respuestas culturales parecen multiplicarse en la medida en que el Pacífico y el Chocó sigan configurándose en el nuevo siglo como ese gigantesco almacén de canales transoceánicos, puertos, carreteras, maderas, oro, platino, palma aceitera, camarones y camaronerías (Arocha, 1998: 380-383). Lo que aún parece incierto es que las comunidades puedan seguir encarando con éxito el embate de una modernización que atenta contra su supervivencia física y cultural. Entretanto, programas gubernamentales como “Familias en acción”, no hacen otra cosa que fomentar la mendicidad a través de bonos, mercados y subsidios, que sirven para ampliar las redes clientelistas del gobierno del presidente Álvaro Uribe. En Quibdó, una enorme fila de mujeres que abarca cinco cuerdas del anillo central espera impaciente a que el Banco Agrario les entregue los subsidios bimensuales. Con cada dádiva parecen perder la memoria de lo que les dejaron las dragas y los paramilitares. Así también, se ven forzadas a perder la dignidad. Más allá de este panorama desolador, es necesario comprender la continuidad cultural y el cambio como facetas complementarias de un proceso de adaptación, en el que no cesan las reinventaciones de la tradición a medida que la experiencia de la modernización va forjando una conciencia mucho más crítica.

CAPÍTULO 5



Cementerio de Panguí sembrado de palmas de Cristo.
Foto:

CAPÍTULO 5

MENTE Y NATURALEZA ENTRE LOS LIBRES DEL CHOCÓ

Un libro escrito por un misionero belga en el Congo, hacia la década de 1940, fue el comienzo de un debate acerca de la cultura y la filosofía africanas (Connell, 2006). El libro de Placide Tempels, *Filosofía bantú*, publicado en 1945, se refiere al *mntu*, una filosofía ancestral que se originó entre los pueblos bantúes de África Central, probablemente hacia 1100 a.C. (Arocha, 2008c). En el *mntu* el universo se clasifica en cuatro categorías: la de la persona, *mntu*. La del animal y la cosa, *kintu*. La del tiempo-espacio, *hantu*, y la de modos, como la risa y el ritmo, *kuntu*. Los seres de cada categoría permanecen suspendidos en el tiempo hasta que nommo, la palabra, los vivifica. Desde que los seres humanos controlan las cosas a través del imperativo de la palabra, el ritmo activa la palabra y es su componente procreador. “Sólo el ritmo le da a la palabra su plenitud efectiva” (Jahn, 2009). La idea fundamental de la ontología bantú es *bumi*, la fuerza vital y creadora que encierra la vida misma y, en ella, a los seres humanos, vivos y antepasados, en medio de y en armonía con los seres animados no humanos y los objetos inanimados, en el último nivel de la fuerza vital. Esta fuerza se manifiesta en todo lo que existe, visible o invisible. El *mntu*, es decir, la persona viva o difunta, es la única criatura que tiene la capacidad del *nommo*, o la palabra (Tempels, 1945; citado en Connell, 2006). Para que una niña o un niño recién nacidos lleguen a ser *mntu*, es necesario que adquieran la sombra y que sus padres les den un nombre (Arocha, 2008c).

Los principios fundamentales del *mntu* se dispersaron desde la cuenca del río Congo hacia los ríos Níger y Volta, localizados en el golfo de Guinea,

así como hacia el río Senegal (Arocha, 2008c). Las afinidades entre religiones como las de la gente yoruba de Nigeria y la ashanti de Ghana presuponen que pueblos bantúes de África Central, akanes, yorubas, igbos y otras etnias de la zona occidental, cuyas regiones estuvieron integradas a la trata atlántica de esclavos, habrían compartido los principios de la filosofía *muntu*. Sin embargo, sería más preciso decir que las memorias de africanía comparten legados de yorubidad, akanidad y bantuidad, que exigen nuevas perspectivas teóricas, historiográficas y metodológicas en el conocimiento de las matrices africanas y las realidades afroamericanas (Arocha, 1999; Díaz, 2009).

Este trabajo se centra en el *muntu* como evidencia de la circularidad y el intercambio cultural entre etnias africanas, resaltando su carácter de epistemología holística, integradora de la mente y la naturaleza en los afrochocoanos (Arocha, 2004). De ahí que en 1993 el médico y antropólogo Manuel Zapata-Olivella escribiera que en el *muntu* la familia es la sumatoria de los vivos y los difuntos –los ancestros– unidos por la palabra a los animales, a los árboles, a los minerales y a las herramientas, en un nudo indisoluble. Agregaba que esta idea fue el patrón tradicional que guió a los esclavizados en el exilio y que les permitió sobrevivir y mantenerse espiritualmente unidos, a pesar de las distancias geográficas, las barreras lingüísticas y las condiciones inhumanas del cautiverio (Zapata, 1993: 169). El *muntu* ha resistido los correlatos de la colonización y el desarrollo que se extendieron como paradigmas civilizadores de Europa Occidental y Norteamérica, a través del principio de la dominación de los cuerpos, de la explotación del trabajo y de tecnologías que destruyen la vida y la naturaleza, poniendo en riesgo la creatividad material y espiritual de las culturas de ascendencia africana. Dice Zapata que una aplicación práctica del concepto del *muntu* requiere que los pueblos depositarios de esa tradición establezcan sus frentes económicos, tecnológicos y comerciales, con base en una deliberación previa de su realidad concreta: su gente, sus tecnologías, sus formas de vida y de muerte, así como sus reservas ecológicas (Zapata, 1993: 170).

Vestigios del *muntu* se pueden hallar en la cultura afrochocoana, especialmente en la oralidad, en la función simbólica y ritual del árbol, en la estética del cuerpo como depositario de la palabra, en la presencia activa de las deidades africanas en la religiosidad afroamericana, en las concepciones cíclicas y vitales de la relación vida-muerte y en la permanente comunicación de hombres y mujeres vivos con los antepasados (Díaz, 2002). Sin embargo, pretender

explicar el modo de existencia de los afrochocoanos dándole relevancia a un rasgo cultural como la filosofía del *mntu*, parece ser una propuesta marcada por el enfrentamiento entre constructivismo y esencialismo, una dualidad que tanto ruido le mete al quehacer antropológico actual (Espinosa, 2009).



Reunión en Chachajo para un funeral.
Foto: Serxí García, 2008.

La alusión que se hace en el presente trabajo al *mntu* como concepto orientador en la comprensión del trasfondo histórico-cultural y de la economía política actual en que se desenvuelve la vida de los afrochocoanos, no obedece a un amplio conocimiento de la complejidad histórica y geográfica que encierra África. Tampoco, a una evidencia sistemática sobre huellas de africanía, con la que podría haber ahondado en la particularidad de los legados africanos. La invocación del *mntu* parte aquí esencialmente de la convicción acerca de la posibilidad histórica y cultural de que los legados africanos permanecieran, pese al trasplante violento que significó la trata y la esclavización en

América (Díaz, 2009). Como estrategia política y narrativa el *mntu* es motor de la dimensión histórica y cultural de la diáspora africana. Hablar de diáspora africana es hacer referencia a cuatro elementos fundamentales: el traslado forzoso de millones de africanos a América; la conformación de culturas afroamericanas, a partir de la reelaboración de las culturas africanas; su combinación con culturas europeas e indígenas americanas y la emergencia de identidades culturales basadas en el origen africano. La idea de diáspora supone considerar el movimiento trasatlántico de personas, creencias, prácticas y productos de África a América, y viceversa (Izard, 2005: 92).

Adriana Maya propone que para entender cómo se dio la introducción de la africanía en la Nueva Granada es necesario distanciarse de los modelos cubanos y brasileños de análisis de la cultura afroamericana, pues en ambos casos, la teoría y la metodología se construyeron estudiando manifestaciones explícitas que sobrevivieron en contextos específicos, como la plantación, lo que difiere del caso colombiano (Maya, 1996). Esta historiadora se refiere a la decadencia de la trata a través de Cartagena, a las estrategias de la política demográfica esclavista para “producir” esclavos, en lugar de importarlos, y a la especificidad de la economía minera; sucesos históricos que influirán en el surgimiento de los ‘libres’ del Chocó. Libre es el estatus que los antiguos cautivos adoptaron después de haber logrado la carta de libertad por parte del amo. Al identificarse como libres, la nueva posición se convirtió en el nombre con que los indígenas identificaron a la gente que llegó al Baudó proveniente de los ríos Curundó y Quito y de las minas de Nóvita (Maya, 1995; Jiménez, 2002).

El legado del *mntu* en los sistemas médicos y en la relación entre santos y difuntos tiene un hito histórico, referido a los cabildos de negros que se institucionalizaron durante las primeras oleadas de esclavizados capturados que llegaron a América desde África (Friedemann S. de y Arocha, 1986: 384). Antes de 1530 la mayoría de los negros venía de España y Portugal y sus costumbres se parecían más a las de los españoles que a las de los africanos bozales¹, originarios de los reinos de Loango, de Ndongo y Kongo (Ngou-mve, s.f.). Pero con la trata masiva comenzaron a llegar africanos que constituían un sector de la sociedad aparte de los indígenas y de los europeos. Estos africanos desembarcaban por miles en los puertos de Veracruz, en México, y Cartagena.

¹ Con ese nombre se identificaba a los negros recién llegados de África que conservaban su lengua nativa (Friedemann S. de y Arocha, 1986).

Informados de las dificultades que tenían los portugueses para evangelizar a los habitantes del Kongo, los españoles dejaron que la educación religiosa de estos africanos quedara en general en manos de dueños y opresores. En estas circunstancias, algunos religiosos españoles promovieron unos círculos de evangelización, de organización de ayuda y de diversión. Estos círculos fueron los cabildos (Ngou-mve, s.f: 10). En su interior los africanos empezaron a organizarse sobre bases tribales o nacionales para resistir mejor. Estos núcleos sirvieron incluso como espacios secretos donde pudieron practicarse las religiones africanas. Así, frente a las duras condiciones de la esclavitud en América, fue a través de estas religiones como los esclavos irían forjando una identidad propia. A través de ellas, las estructuras familiares y comunitarias destruidas por la trata y por el sistema colonial se fueron reconstituyendo. Por medio de los cabildos la tradición religiosa africana pudo conservarse (Friedemann S. de y Arocha, 1986).

Este capítulo hace referencia a la familia, la medicina y la espiritualidad de las comunidades afrochocoanas, en el marco de la expansión andina en el litoral Pacífico, un fenómeno que apareja la modernización vial y portuaria. Al finalizar analiza una nueva gama de conflictos que genera el contacto con los paisas blancos interioranos, que discurre a través de los cambios ecológicos y económicos mencionados en los capítulos anteriores.

Conformación familiar y organización comunitaria

Sergio Mosquera ha señalado que el apellido Palacios, predominante en las comunidades de San Pablo, Río Quito, Baudó y el golfo de Tribugá, es la evidencia de los procesos de poblamiento que efectuaron antiguos cautivos en los entables mineros de Cértegui. En esa localidad existió una rica mina propiedad del maestro de campo don Francisco González Trespalacios, perteneciente a una familia esclavista de Mompo (Mosquera, 2009b; De la Rosa y Moreno, 2005). Los esclavizados al obtener su libertad no añadieron a su nombre el apellido Trespalacios, sino que utilizaron la forma Palacios o Palacio y la transmitieron a sus descendientes (Mosquera, 2009b). Desde Cértegui el apellido se dispersó por diferentes puntos de la geografía chocoana, particularmente hacia la cuenca del río Quito y el alto Baudó. En las comunidades del tramo construido de la carretera al mar se aprecia la alta frecuencia del apellido Palacios entre las familias de cada comunidad.

Frecuencia de los apellidos en las comunidades del río San Pablo.

Comunidad	Apellido (familias)		
	Palacio	Mosquera	Hinestroza
La Ye	-	-	-
Guapandó	6	3	4
Puerto Nuevo (Pavel)	33	5	3
Puerto Juan	15	2	2
Tuadó	15	3	-
La Victoria	20	7	-
Antadó	20	3	-
Salvijo	16	7	-

Fuente: Colectivo territorial Afrochocó, 2009

El apellido Abadía también es común en el alto Baudó, en especial en el corregimiento de Chachajo. Este apellido provino del norte del Valle del Cauca, de la esclavizadora Doña Tomasa Abadía, natural de Cartago. En 1816 se registró un cimarrón de nombre Carlos Quinto Abadía, que luchaba contra los ejércitos realistas (Mosquera, 2009b). Según Jaime Arocha se trata de un personaje mítico, inmortal, que aparece en los relatos de la guerra de los Mil Días contados por ancianos ya desaparecidos, como el señor Justo Daniel Hinestroza, de la comunidad de Chigorodó. Otro apellido importante es Córdoba, procedente de las minas del medio Atrato, especialmente de la cuenca del río Neguá (Mosquera, 2009a). Los esclavizados cautivos en esa zona debieron de haber subido al Baudó por el río Suruco, una de las rutas ancestrales del poblamiento en el alto Baudó, como ya se mencionó.

En la cuenca del río Baudó los ancestros fundadores son referentes para las familias de apellido Palacios, Abadía, Perea, Hinestroza, Potes, Ibargüen y Venté, entre otros. Los derechos de usufructo y posesión territorial están relacionados con la parentela que tiene asiento en un río afluente o en las riberas altas, medias y bajas del Baudó. Mientras que familias de apellido Potes, Venté e Ibargüen se han dispersado por toda la costa Pacífica hasta el bajo Baudó, los Abadía tienen asiento hacia la parte alta. Los migrantes acceden al trabajo y a la vivienda, identificando parientes dispersos en comunidades, en polos de la cuenca y en ciudades como Quibdó, Buenaventura, Cali o Medellín. La alta tendencia a la movilidad de las personas influye en que las uniones sean temporales, aunque las relaciones entre padres e hijos tienden a perdurar. De

este modo las relaciones de consanguinidad tienen prioridad sobre las relaciones de conyugalidad (Espinosa y Friedemann S. de, 1993: 103)². Cuando una familia está integrada por hermanos emparentados sólo por vía del padre o de la madre y no por ambos lazos de consanguinidad, la relación entre aquellos es más distante o restringida que entre hermanos emparentados por padre y madre, ya que estos últimos, a diferencia de los primeros, comparten un mismo lugar de residencia y áreas comunes de usufructo.

En el golfo de Tribugá el sistema de tenencia de la tierra se fue configurando a medida que los inmigrantes negros exploraban áreas de extracción de recursos del bosque, en especial de caucho y tagua, para su venta en centros de mercado regional, como Panamá y Buenaventura. Legalmente los pobladores que fundaron comunidades y pueblos se encontraban en terrenos considerados como baldíos, es decir, que no tienen títulos de propiedad. De ahí que las normas locales de apropiación son las que rigen el derecho de unos y otros a usar y trabajar las tierras (Hoffmann, 2002). Los derechos se mantienen aun después de que las personas que se han ido a recorrer, a “coger camino”, regresan con nuevas ideas de cambio. Este fue el caso de Andrés Landeros, quien promovió la reconversión de plantaciones forestales de caucho por cultivos:

[...] Cuando yo salí, me di cuenta de que nosotros aquí no sabíamos trabajar y que trabajábamos a lo burro. Eso era el trabajo del caucho, y mi papá tenía unos sembrados de caucho, pero yo le dije que hiciéramos una finca. Yo ya venía de trabajar en otras tierras y veía que allá tenían sus fincas y acá sólo sacábamos caucho y tagua y por ahí vivíamos del medio. Entonces, mucha gente me siguió la idea y empezamos a sembrar cacao y coco, y así fue como la gente empezó a sembrar [...]³.

² Durante su vida, una mujer puede tener sucesivos maridos, así como un hombre, varias mujeres. Si el marido toma otra pareja, la mujer prefiere quedarse en la misma casa, pero no sigue con él. Es frecuente oír en las conversaciones de las mujeres mientras lavan en el río que “ya no hacen vida” con sus esposos. Con ello se refieren a una relación en la que ya no existe el vínculo marital, lo que no exonera al hombre de cumplir sus responsabilidades con los hijos. Los antropólogos, para referirse a esta forma de matrimonio, hablan de poligamia sucesiva o simultánea, que se encuentra en diferentes civilizaciones del mundo (Restrepo, 2002).

³ Entrevista con Andrés Landeros. Tribugá, 19 de noviembre de 2008.

Landeros habla de sustituir la extracción en la costa norte de recursos del bosque por la creación de propiedades agrícolas. Las fincas, compuestas de montes biches y rastros, se convirtieron en zonas aprovechadas por el núcleo familiar habitante, así como por afines y consanguíneos retornados a la región. El monte bravo, o monte libre, y los manglares han sido espacios de uso colectivo para el aprovechamiento de la selva, la fauna de cacería (anexo II) y los moluscos. En los montes alzados, menos intervenidos por la gente, los linderos son más difusos y el sistema de tenencia corresponde más a un uso colectivo que familiar, pues, en el esquema de ordenamiento y apropiación del territorio por parte de las familias, el terreno hace parte del respaldo, que es también la tierra que aprovecharán las futuras generaciones⁴.

Solidaridad y formas asociativas de trabajo

El 15 de agosto de 2009 José Ney Palacios convocó a una minga para que la comunidad le ayudara a rozar un colino de plátano. A la casa donde funciona el hogar de madres comunitarias de Chigorodó fueron llegando los trabajadores exhaustos en busca de la sopa de queso y pastas que preparaba Beatriz, la esposa de José Ney, junto con otras mujeres del pueblo. Luego del almuerzo, prendieron la planta eléctrica y pusieron vallenatos toda la tarde. En la noche el hogar de madres comunitarias se había convertido en un bailadero y la familia Palacios repartió botellas de biche a quienes habían ido a rozar en la mañana. La fiesta se prolongó hasta el día siguiente. El biche lo habían traído de Nauca, bajando por el río. Con frecuencia a este pueblo llegan botes del bajo Baudó a vender biche y, en algunos casos, a cambiarlo por plátano. En el alto Baudó la minga⁵ es una forma de trabajo asociado que sigue siendo vigente para llevar a cabo una socola o para construir una embarcación⁶. Por su parte, la mano cambiada es un intercambio de trabajo que se

⁴ Conflictos por linderos [audio]. Asistentes a reunión del consejo comunitario local (entrevistados). Boca de Pepé, 07.09.2007. En: Archivo sonoro/Cuenca del río Baudó/Familia, tejido social y formas organizativas/Derechos de usufructo. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

⁵ La palabra viene del quechua *mink'a*, como algunas comunidades andinas llamaban al trabajo agrícola colectivo de beneficio general. Véase: <http://etimologias.dechile.net/?minga>.

⁶ El procedimiento de elaboración de una embarcación depende de la calidad del palo. Palos



Lavado de ropa en el golfo de Tribugá.
Foto: Luis Orozco/Los Riscuales, 2006.

da en especial entre miembros de un mismo grupo familiar. La reciprocidad es el principio que mantiene estas dos instituciones, sumamente frágiles a los cambios que puedan presentarse en la formas de aprovechamiento de la selva, a propósito del desbalance entre cría de cerdos y zonas agrícolas, así como de las transformaciones en el tamaño de la población y en la economía política de la región. Los ya mencionados conflictos por el manejo de cerdos han ahondado enemistades, que afectan sensiblemente las relaciones entre las familias y el trabajo conjunto. Del mismo modo, las difíciles condiciones en que las familias crían hoy a los porcinos reflejan la erosión creciente del trabajo asociado, como expresión de las relaciones familiares y entre miembros de la

especiales para ese fin son el aceite, el guayabillo, el abarco, el chachajo, el espavé, el chibugá, el guina y el mora, o dindé. El tamaño y grosor del palo son muy importantes, porque de ellos dependerá la embarcación. Una embarcación del tipo bongo, o bote, varía entre las 12 y 15 varas, mientras que las champas son mucho más pequeñas. Con la tumba, el tapiado -corte a la mitad- y el ahueque del palo, se le da la primera forma a la embarcación. Viene luego el proceso de basteo y colocación de suelas -fierros-, para darle una mayor durabilidad. Concluye así el proceso de elaboración de la embarcación *in situ* y prosigue con su desplazamiento hacia el caserío. Los hacedores de embarcaciones convocan a una minga para sacar el molde rústico del monte y llevarlo al poblado. Una vez allí, hacen el pulimiento de la embarcación con cepillo y hacha.

comunidad. En Cugucho, en el alto Baudó, las cosechas de maíz y el descanso de la tierra implicaban la utilización colectiva de cerdos para recuperar el suelo, lo que ilustra la aplicación del trabajo colectivo en torno a la propiedad familiar y la colectivización de esta en torno al manejo de los cerdos y a la observancia de los ciclos agrícolas (Moreno, 1994).



Trapiche 'matacuatro', en Panguí, costa Pacífica chocoana.
Foto: Luis Orozco/Los Riscuales, 2006.

Para otras comunidades, la minga y la mano cambiada son parte del pasado. En Tribugá las personas mayores que aún residen en el pueblo cuentan que para empalzar una cosecha de arroz hacían una minga. Compraban panela, hacían guarapo y biche para repartir entre los que trabajaban. Eso se acabó cuando todo el pueblo tuvo que huir por el conflicto armado. Hoy en día en las riberas del río Tribugá no hay hijos ni primos que se reúnan para limpiar una parcela familiar. En Nuquí la minga fue el motor que dio lugar a barrios como el Santander: en ella, unas personas pasaban de casa en casa recolectando comida para la preparación de los alimentos, mientras que otras hacían el guarapo.

En Guapandó la mano cambiada se mantiene por ser un mecanismo que optimiza el tiempo empleado en las labores agrícolas, en una zona en donde la producción al ser escasa requiere ser ampliada. Allí, la mayoría vive sobre la carretera al mar, pero trabaja en zonas muy distantes, aunque más

productivas que las tierras cansadas de la zonas más cercanas al asentamiento. Guapandó es un pueblo que ha vivido la presión expansionista ganadera en las áreas circundantes a La Ye, una zona que antes era monte y que ahora se convirtió en rastrojo, por las diversas presiones asociadas a la ocupación. El trabajo comunitario ha sido importante en la permanencia territorial de esta comunidad, pues le ha permitido subsistir con una producción autónoma a lo largo de la quebrada Cértegui, afluente del río San Pablo, y mercadear sus productos a través de la carretera.

Juegos, cantos e historias en las noches de luna

Según la antropóloga Nina S. de Friedemann, en África la tradición oral es considerada como un museo vivo para la arqueología, la historia y el presente del transcurso social. Allí el personaje poseedor del conocimiento, dueño de la palabra de la tradición es el *griot* (Friedemann S. de, 1997). El *griot*, depositario de la tradición oral en las sociedades africanas, es una huella presente en todos los contadores, cuenteros, cuentistas, decimeros y demás virtuosos de la palabra entre los pueblos afropacíficos, herederos de todo un corpus de sabiduría implícita en el humor y la imaginación. En ciertos ámbitos rituales como las noches de luna, las comunidades afrochocoanas, en especial las cercanas a la costa Pacífica, realizan diversas prácticas culturales que parecen tener la impronta histórico-cultural de sus rasgos 'libres'. El representante legal del Consejo comunitario de Virudó, población costera del Bajo Baudó afiliada por parentescos con el golfo de Tribugá, se refiere al juego "escondido", el kokorobé, el machimbre y la libertad; todos estos, juegos que solían hacer niños y jóvenes de 5 a 15 años de edad:

[...] se ha perdido un poco esa cultura de los juegos de antes. Cuando éramos niños jugábamos la libertad. Poníamos un palo y formábamos dos grupos: un grupo se vuela y el otro se queda cuidando el palo, para que los otros no vengán a tocarlo. De los que se vuelan, el que toca el palito libera a todos [...] eso era antes, cuando no había televisión ni energía, porque en épocas de luna llena era que uno hacía sus actividades [...]?

⁷ Entrevista con Jesús Palacios. Virudó, 5 de septiembre de 2007.

El kokorobé es uno de estos juegos de noche de luna llena, en el que los muchachos forman una rueda y recitan décimas y versos que se intercalan con el canto de la ronda. Estos juegos y versos eran las formas antiguas de enamoramiento entre los jóvenes, practicadas aún hoy muy esporádicamente. Los adultos recuerdan con nostalgia las formas de socialización y el sentido de comunidad implícitos en todos estos juegos y reuniones nocturnas.

En la cuenca del río Baudó abundan los decimeros y cuentistas de chistes e historias interminables. Una noche de luna llena en Santa Rita es propicia también para que niños y viejos se reúnan en la casa comunal y consigan la gasolina ligada que requiere la planta eléctrica para pasar allí la noche con cuentos de Ananse, el tío Tigre, el tío Conejo y otras fábulas, que revelan la sabiduría popular. Los cuentos con la araña ananse como protagonista son interminables, así como con el tigre y el conejo. En el caso del conejo y el tigre, en las diversas historias subyace el mensaje de cómo la astucia del conejo triunfa sobre la fuerza y la fiereza del tigre. Los cuentos de Ananse ya casi no se narran, aunque las ideas de los relatos no se han borrado de la mente de muchos adultos. Se trata de manifestaciones de la oralidad afrochocoana resultantes de los hábitos formados bien sea a partir de las memorias africanas o de la experiencia de la esclavitud. En el primer caso, es importante referirse a ananse como africanía, un vocablo asociado al idioma akán, hablado por muchos pueblos que habitan entre Ghana y la Costa de Oro, en África Occidental; en la tradición oral y literaria de estos pueblos, se trata de un héroe cultural o deidad arácnida que posee cualidades humanas (Arocha, 1999). En este sentido, las huellas de africanía forman parte de hábitos aprendidos y sumergidos en el subconsciente e inconsciente de individuos y grupos africanos que llegaron a América y que en las nuevas condiciones fueron transformados (Espinosa y Friedemann S. de, 1993: 101). En el segundo caso estaría el juego de la libertad, que parece ser una evidencia de la huella de los procesos coloniales en la formación de tales hábitos.

Sistemas de justicia

En 1992, Javier Moreno, José Fernando Serrano y Jaime Arocha indagaron en archivos de algunas inspecciones policiales del Baudó por los conflictos o las desavenencias más recurrentes en estas comunidades. Los conflictos por extracción de madera, tierras, relaciones comerciales y tenencia de animales

que eran, y siguen siendo, los más recurrentes, muy rara vez desembocaban en delitos y homicidios. Esto llevó a los investigadores a averiguar por los mecanismos para disuadir la ejecución de los pocos delitos que se registraban en los archivos judiciales (Arocha, 1999). Un tema interesante de explorar en este sentido son las tradiciones de alinderamiento de fincas, en las que no existen las cercas, pues en las escrituras de propiedad y en la cabeza de las personas mayores de la comunidad los límites están amojonados por quebradas y árboles de gran tamaño. También las palmas de cristo son arbustos que han servido de marcadores territoriales para las familias. Estas pueden ser tan longevas, que su plantación en un monte puede corresponder a un acuerdo de delimitación entre áreas de propiedad familiar, desconocido ahora por las nuevas generaciones, por lo que se hace necesario revisar las escrituras o indagar con los mayores que sirvieron de mediadores en el acuerdo para poder resolver los conflictos por linderos. Adicionalmente, la palma de cristo tiene usos rituales en la funebria afrochocoana y afrocolombiana, como se explicará más adelante (Arocha, 2008a).

Los ancianos, o mayoritarios, han sido los depositarios de la experiencia de la vida en comunidad en cuanto a los acuerdos de colindancia entre familias. Por este saber suelen ser consultados por las partes involucradas en el conflicto o por los diversos actores que históricamente se han encargado de la administración de justicia en las zonas rurales del Chocó. Estos han sido los inspectores de policía, asociados al ordenamiento político administrativo del Estado en la región, y los consejos comunitarios. Tras la legislación de baldíos por la Ley 2ª de 1959, las reclamaciones de propiedad incluyeron escrituras de mejoras y pago de avalúos que hicieron los colonos negros. Estos documentos siguen siendo un argumento para la adquisición de derechos de propiedad y se utilizan en las relaciones de compra y venta de tierras entre las familias, como lo permite actualmente la Ley 70 de 1993. En la cuenca del río Baudó el consejo de mayores o ancianos, con el poder de la palabra, la memoria y la autoridad moral, es un tipo de institución consuetudinaria que existió en las zonas rurales paralela a la figura del inspector.

En el contexto de integración de las comunidades a la red institucional estatal, los inspectores de policía son los que actúan como agentes del Estado y de los partidos políticos, cubriendo aquellas zonas más apartadas con el objeto de resolver los conflictos locales (Villa, 2001: 216). Miembros de muchas comunidades rurales se convirtieron en inspectores de policía. Este hecho, que

puede entenderse como una búsqueda para incorporarse en la gestión de lo público en la región y la localidad (Villa, 2001: 210), significó en muchos casos la incorporación del saber y la experiencia locales para resolver conflictos.

[...] Antes, el alcalde estaba en Istmina o en Quibdó. En ese tiempo no existían los municipios. Entonces la autoridad por estos lugares era un inspector de policía, que lo nombraba el alcalde. Ese tipo tenía la función de rendir informe de lo que pasaba en la región. Tenía que andar en comisión moviéndose por estos ríos. Si había problemas o peleas, él era el encargado de citar a esas personas para que convinieran y arreglaran sus diferencias[...]⁸

Los inspectores de policía continuaron siendo los agentes tradicionales de la resolución de conflictos en las zonas rurales, luego de que el Chocó dejara de ser intendencia para convertirse en departamento en 1947. Sin embargo, perdieron su papel después de la creación de los consejos comunitarios. En la actualidad, cuando se presentan conflictos entre familias por los linderos, el consejo comunitario local es la autoridad competente para resolverlos. En el alto Baudó, si el pueblo está 'enmontado', los infractores de faltas como hurtos, calumnias o daños en propiedad ajena son enviados a rozar o limpiar los alrededores, por ejemplo, una cancha deportiva. Si en tiempos de invierno hay demasiado pantano en las zonas de embarque y desembarque del río, el castigo consiste en echar bultos de arena al pantano para hacerlo transitable. También existen multas en dinero. La reincidencia en la falta o la negación del amonestado o amonestada a pagar la sanción da pie para reunir a la asamblea de la comunidad, que es la máxima autoridad del consejo. Esta asamblea determina un castigo aun mayor por el desacato o exhorta al culpable a cumplir la pena. Los problemas que involucran a dos comunidades, cada una con su propio consejo local, implican la presencia del consejo mayor o consejo general, cuya junta directiva toma la medidas para determinar la sanción. Anteriormente, los inspectores de policía se movían entre centros urbanos y veredas para resolver estos conflictos. Como ocurre también hoy en día con los consejos comunitarios, los antiguos inspectores se apoyaban en el concepto de un mayoritario para el arbitraje de los conflictos. A pesar

⁸ Entrevista con un habitante. Puerto Nuevo, 9 de enero de 2009.

de que muchos consejos comunitarios les han dado un lugar importante a los mayores en la disuasión de conflictos territoriales por linderos, la burocratización de estas organizaciones y el relevo generacional ha significado un choque y la ruptura con los mecanismos tradicionales. Además, la economía extractiva, en el caso de la madera para el Baudó, ha desatado conflictos dentro de las comunidades y con otros grupos, como indígenas y paisas, por el usufructo de zonas donde se encuentran las maderas más finas y de alto valor comercial.

Sistemas médicos

En su libro *Visiones de la espiritualidad afrochocoana* (2001), Sergio Mosquera describe diversas manifestaciones de la medicina local, tales como la sacralidad de la selva en las oraciones que recita la gente para adentrarse en ella, en la curación del ojo y en el saber botánico de médicos raiceros y chinganos, entre otras. Basándose en la bantuidad de muchas de estas formas, Mosquera ha señalado que los sistemas médicos ancestrales afrochocoanos deben entenderse como un conjunto reconocible y más o menos organizado de tecnologías (materia médica, drogas, hierbas o procedimientos, como la adivinación, la cirugía)- y practicantes (médicos, enfermeras, farmacéuticos, brujos, curanderos, hueseros, herbolarios, parteras), integrados por un sustrato ideológico de conceptos, nociones e ideas; todos ellos interconectados y formando parte indisoluble del repertorio cultural de la sociedad (Pedersen, 1991: 299). Ninguna de esas culturas médicas se conservó en estado puro y por el contacto adquirieron cierto dinamismo que facilitó la incorporación y adaptación de elementos, prácticas y creencias de las otras culturas. Los sistemas médicos deben comprenderse en el contexto cultural del que forman parte, en tanto que las prácticas médicas están sumergidas dentro de una realidad simbólica que permite comprender el origen, la curación y la sanación de las dolencias y las enfermedades. Cada cultura médica recurre a su imaginario para explicar el origen y la producción de las enfermedades, así como los procesos curativos. La medicina también se halla íntimamente arraigada en el resto de los elementos que configuran el quehacer social de toda comunidad. De este modo es imposible desligar los sistemas médicos de la religión o de la economía del grupo social (Pedersen, 1991).



Hipólito Palacios, chinango de Chigorodó, alto Baudó, con botellas balsámicas.
Foto: Andrés Meza, 2007.

Parteras, sobanderos, pegahuesos, veedores de orines y curanderos de culebra tienen cada uno un determinado nivel de conocimientos que les permite cierta especialización. La diferencia entre quienes son denominados curanderos y yerbateros es muy sutil, pero en esencia tienen roles muy diferentes: ambos utilizan el sustrato psicológico de espíritus y oraciones, o ‘secretos’ y, como materia prima, el gran repertorio de plantas medicinales que les provee el medio. Los roles de los otros practicantes es bastante definido: la partera, o comadrona, se encarga de atender los partos, de curar enfermedades como el pasmo y el ‘mal de nación’, o de nacimiento; el pegahuesos tiene como labor curar las fracturas; el veedor de orines conoce las enfermedades y sus orígenes, a través de leer o interpretar el orín del paciente, de acuerdo al color y la densidad; el sobandero, con sus sobijos, rezos y emplastos, devuelve a su lugar las venas torcidas, los huesos luxados y otras descomposturas; el rezandero ayuda con sus rezos a las almas a abandonar el cuerpo cuando están penando, pero también puede influenciar sobre el espíritu de los vivos para ‘tramarlos’.

Médicos raiceros, chinangos y botellas curadas

En la epistemología local de los pueblos negros rurales del Pacífico, las artes de curandería, mediante la elaboración de botellas balsámicas y curadas contra las mordeduras de culebra y el ‘encierro del cuerpo’ por maleficios, o ‘tramas’, constituyen uno de los saberes que guarda relación muy estrecha con el manejo del bosque y el reconocimiento de intrincadas asociaciones de plantas, así como con los ciclos lunares y las actividades cotidianas. Raiceros y chinangos son designaciones para personas que tienen saberes relativos a las propiedades de las plantas, entre ellas, las de curación. De acuerdo con Jaime Arocha, la palabra raicero se remonta probablemente al Congo y a Angola, en donde las raíces torcidas tienen una simbología importante entre los pueblos bantúes de esa región africana⁹. Chinango es una designación para personas con conocimientos tanto de la medicina embera como de la afrochocoana. Según el historiador Sergio Mosquera, el lingüista Carlos Patiño-Rosselli sugiere una relación entre el vocablo chinango y el idioma bantú, porque contiene el morfema *ng*, propio de palabras como chimanga, mondongo, angola y congo. La palabra zángano también se aproxima a estas características, por lo que podría suponerse que se trata de una voz derivada del bantú (Mosquera, 2001: 42). En la elaboración de botellas balsámicas y curadas, el médico, o chinango, debe hacer la recolección de las plantas en luna menguante y abstenerse de tener relaciones sexuales. Todo esto para prevenir que las plantas se vuelvan ‘flojas’, es decir, que pierdan su potencial curativo¹⁰.

Por lo general son los médicos quienes saben elaborar las botellas balsámicas. Existen diferentes tipos de botellas que, de acuerdo con su uso y composición, sirven para diversos fines: regularización de la potencia sexual, tratamiento de cólicos y dolores estomacales, control de parásitos intestinales y mordeduras de culebra. La primera variedad de botellas son las ‘simples’, asociadas con la revitalización de los ánimos, los humores, la potencia

⁹ Comunicación personal. Bogotá, 18 de diciembre de 2008.

¹⁰ Se les dice ‘zánganos’ a aquellos que emplean sus artes para hacer maleficios. Eventualmente son curanderos, pero pueden prestarse para causar daños, o tramas. Esto no los hace confiables entre la comunidad. La categoría zángano muestra que en las comunidades los brujos no son todos los que manejan plantas, como ha sido la creencia de los actores armados, que han asesinado a varios botánicos porque su saber, aunado a rumores infundados, los convertiría en brujos.

sexual y la lúdica. Quienes no tienen conocimientos especializados sobre su elaboración pueden usarlas como simples recipientes para alcohol de consumo, sin tener en cuenta que estas botellas necesitan refinarse periódicamente, mediante la incorporación de nuevas plantas. El curandero Hipólito Palacios afirma que:

[...] si uno coge una botella nueva y le echa biche y cuando se acaba ese trago le vuelve a echar, la botella se va desplantando. O sea que se asimpla y ya no sabe a nada. En esa tomadera, la gente termina sacándole el jugo y daña las botellas. La gente que no sabe refinar su botella, no la mantiene, porque yo sí las refino echándoles nuevas plantas [...] ¹¹.

La balsámica, o botella ‘curada’, se emplea también en actividades que implican el ingreso al monte o al manglar. En Tribugá las mujeres concheras toman dos o tres tragos de balsámica antes de entrar al manglar. Esto les infunde ánimos y las protege de enfermedades¹². En Chachajo algunos hombres preparan el chamico, un tipo de balsámica con menticol y hierbas, como la albahaca de monte y otras plantas aromáticas. Funciona como una loción para el cuerpo, que se aplica especialmente para atraer a las mujeres. Existe otra variedad de botellas balsámicas que sirven para sacar el frío de la cintura. Estas llevan hierbas diferentes, como son la raíz de coco y de pichindé.

Otra variedad de botellas son las ‘amargas’, que cierran el cuerpo contra mordeduras de culebra y de araña. Además curan diversas enfermedades y actúan como ‘contras’ de maleficios. Por lo general se hacen a base de raíces, y a quienes identifican las propiedades de estas, así como sus asociaciones para la cura de determinada enfermedad, se les conoce como raiceros. Mientras las balsámicas pueden utilizarse de forma más generalizada, estas botellas amargas tienen un uso restringido: en general se emplean para asistir a personas ‘ofendidas’ por culebras. En Chachajo, Carmen Fidela Mena afirma que las botellas pueden

¹¹ Entrevista con Hipólito Palacios. Chigorodó, 8 de abril de 2008.

¹² Concheras de Tribugá [video]. Realización: Andrés Meza y Sarah Nieto. Duración: 7 min, en formato multimedia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

tener asociaciones de raíces y plantas, tales como la amargosa, la albahaca blanca, el ajengibre, la reventadora, el palito de equo y el cordoncillo.



Curandero de culebra en la cuenca del Baudó.
Foto: Sofía González, 2009.

No toda persona que sabe elaborar botellas puede curar eficazmente una mordedura de culebra. Hipólito Palacios señala que hay venenos que tienen sus complicaciones, dependiendo del tipo de culebra que haya atacado¹³ y del cuidado con que hayan sacado a la persona herida del monte. Es por esto que el curandero indaga si mataron a la serpiente y si el herido atravesó alguna quebrada o puente. “Si el curandero no sabe cómo ‘destramar’, es muy difícil curar al enfermo”, dice don Hipólito. Cuando la culebra que ofende a una persona tiene huevos, las probabilidades de contraer llagas y deformaciones son mayores. Para esto los chinangos utilizan una hierba que denominan “la

¹³ Las culebras venenosas más comunes en el alto Baudó son la verrugosa, la equis y la mapaná.

mamá y la hija". El banano maduro, el tabaco y bebedizos de hierbas que los baidoseños denominan maranguango¹⁴ y cura-cáncer permiten recuperar a los pacientes de las lesiones 'cancerígenas', o en llagas, que deja el veneno de una equis o una mapaná. El tabaco posee propiedades amargas y recias que contrarrestan los estragos del veneno sobre la piel. Además, algunas hierbas se suministran en tomas de las botellas curadas; estas mismas plantas se emplean en baños o emplastos, como sucede con la santamaría y la hoja negra, que se extienden sobre el área de la mordedura.



Emiliano Palacios, rezandero de Nauca, alto Baudó.
Foto: Sofía González, 2009.

Las botellas 'especiales' contra maleficios hacen parte de una categoría superior de botellas curadas amargas. Poseen los mismos poderes de estas, pero además son eficaces a la hora de contrarrestar tramas, o brujerías. (*De esto pude percatarme, la tarde del 15 de septiembre de 2007 que arribé a Chigorodó con Ruedecindo Castro, Rogeria Mosquera y un grupo de estudiantes de la Universidad Tecnológica del Chocó. Como en todas las comunidades del alto Baudó, el pantano que se*

¹⁴ En la costa Caribe colombiana, maranguango equivale a bebedizo o filtro amoroso. Nicolás del Castillo sugiere el origen bantú del vocablo al afiliarlo con el del quimbundo *wanga* y con el kikonko *wanga*, que se refiere a ensoñaciones y delirios. En Cuba, *wanga* equivale a daño (Del Castillo, 1982: 211).

forma en el embarcadero nos dificultó la subida hasta el pueblo. Como se nos hizo imposible avanzar, unos jóvenes bajaron a ayudarnos con el equipaje. Cuando finalmente logramos subir por el pantanal y llegar a las primeras casas, el señor Octavio Palacios ya nos estaba esperando en la primera calle del pueblo. Tras un saludo emotivo a Rudecindo Castro, a quien no veía hacía años, Octavio nos invitó a su casa porque quería compartir un trago con nosotros. Hasta ese momento pensé que se trataba de un licor cualquiera o, incluso, de una botella balsámica con biche. En realidad, era una botella más poderosa que el resto de las balsámicas, dada su utilidad para curar tanto mordedura de culebra como para contrarrestar maleficios de brujería, entre ellos diversos tipos de tramas, que van desde los embrujos de amor hasta potenciar la vulnerabilidad frente a ciertas enfermedades y padecimientos, llevando a que una persona no pueda curarse de su enfermedad. Después de que nuestro anfitrión nos brindara a cada uno un trago de esa botella, supe que tal ofrecimiento se le hacía a invitados especiales. Tan sólo el dueño de la botella puede servir el licor y ofrecer un único trago. Nadie puede tomar directamente de la botella, porque echaría a perder su poder.)

Sobandería y secretos

Algunos curanderos son especialistas en componer los problemas de huesos y ligamentos, muy frecuentes entre las comunidades por el trabajo físico que implican actividades como el corte de madera, el transporte fluvial a canaleta y el oficio de cargar a través de la serranía del Baudó. El arte de sobar se concentra en las manos y en las yemas de los dedos, a través de las cuales el sobandero identifica “una baja o descompostura de huesos”. Los sobanderos han perfeccionado sus conocimientos anatómicos y la identificación de las enfermedades de manera intuitiva y mediante la tradición oral entre médicos y aprendices. Así mismo identifican las plantas que son idóneas, asociándoles nombres tales como pegahuesos, en referencia a plantas que sirven para tratar las descomposturas de los huesos. La carencia de servicios de salud es paradójicamente una de las razones para haber mantenido vigente esta clase de artes.

Los ‘secretos’ son oraciones que acompañan a las artes de curandería con botellas y sobijos. Existen diferentes tipos de secretos, que son utilizados en los esguinces musculares y las dislocaciones de huesos; otros sirven para curar males de ojo y otros más son empleados para curar mordeduras

de culebra, picaduras de raya o, bien, para cerrar el cuerpo contra maleficios. Los secretos que intervienen en la curación de descomposturas o dislocaciones se mantienen vigentes en pueblos en donde se ha desarrollado el oficio de la pasería de personas y mercancías, atravesando el istmo de la serranía del Baudó. Así, en Pie de Pató existen personas que son visitadas con frecuencia por paseros, o cargueros, que sufren accidentes en el ejercicio de esta ardua labor. Así mismo los secretos que intervienen en la curación de mordeduras de culebra y que se acompañan de plantas y bebidas siguen siendo una práctica vigente en la curandería.

Partería

La partería es uno de los sistemas médicos ancestrales más vigentes y de importancia en las comunidades afrochocoanas ubicadas alrededor de la carretera al mar. Se considera un arte recibir recién nacidos, por todas las observaciones sistemáticas que una paridora, o partera, debe hacer de la mujer que está encinta. El alumbramiento es la fase crucial que deben sortear las mujeres parteras, en especial por las complicaciones durante el parto. Lidiar con estos casos no es una tarea fácil para las paridoras y, como afirma la señora Claudia Cirila, de Nuquí, una partera poco experimentada puede dejar que los niños se desnuden o que se les fracturen algunas partes del cuerpo, por no actuar debidamente en el momento del parto. En otras ocasiones, los niños vienen en un 'zurrón', o manto, y hay que romperlo de inmediato porque el niño se puede ahogar. Cirila afirma que cuando el niño está 'coronando' y se dificulta la salida, se le meten dos dedos hacia abajo en la boca y se jala hacia afuera. Otro parto que reviste complicaciones es aquel en el que viene primero la placenta y luego el niño. Cuando esto sucede, el riesgo es que se muera el niño ahogado en la sangre de su madre.

En la comunidad de La Victoria, una partera experimentada cuenta que lo primero que se debe hacer es poner en forma a la mujer embarazada para recibir bien al bebé. La partera debe identificar si la madre está 'cerrada', o sea, si está 'baja de huesos', una condición singular del cuerpo de la madre que dificulta el oficio. La partera debe enderezar al bebé o abrir a la madre con masajes con aceites o simplemente con la destreza de sus manos, logrando leer cómo será el parto y permitiendo a su vez orientar o encausar el nacimiento. En Santa Rita, Ana Carmela Perea es una de las parteras más reconocidas de la

localidad por su destreza en las manos para asistir a las mujeres bajas de huesos. Ella quedó invidente desde hace poco más de veinte años y dejó el oficio. No obstante, su conocimiento se mantiene intacto:

[...] las primerizas por lo general son bajas de huesos. Uno tiene que subírselos para que el niño salga. Eso es algo que los médicos no saben hacer y por eso es que les toca hacer la cesárea. Nosotras [parteras] no hacemos eso. Por eso es que aquí no respetamos médico. Ellos no saben hacer lo que nosotras sí. Siempre tratamos de favorecer a la mamá. Aquí [alto Baudó] yo soy una persona que me buscan de otras comunidades por ese saber que tengo con las manos [...] ¹⁵.



Partera en trabajo de sobandería, en Pangui, golfo de Tribugá.
Foto: Luis Orozco/Los Riscals, 2006.

Las mujeres pueden sufrir tramas durante el embarazo. Como la curandería de mordedura de culebra, las tramas requieren un conocimiento minucioso de las parteras para contrarrestarlas. En algunas ocasiones, las tramas

¹⁵ Entrevista con Ana Carmela Perea. Santa Rita, 8 de abril de 2008.

proviene de una mujer contraria, esto es, de una mujer que tenga relaciones con el esposo. En el ámbito de la partería, la trama es un 'amarre' que le impide a la mujer tener un parto normal; en algunos casos, cuando no hay una persona con saber que le desate el cruce o la trama, la mujer se puede morir. Para contrarrestar tales maleficios, las paridoras les dan a sus pacientes el polvo de la hoja blanca, junto con el secreto de la Virgen del Carmen, y con eso las destraman. También les dan tomas de ruda con la hierba del carpintero y se secretean desde la corona hasta la punta de los pies. Con esto también se destraman.

Existen muchos tabúes y observancias sobre la vida de una parturienta a lo largo de los nueve meses de embarazo. Se dice que la mujer primeriza, cuando su mamá o su abuela no le han enseñado los cuidados y creencias sobre el embarazo y el parto, corre muchos riesgos porque ella misma se puede tramar. Esto puede sucederle cuando, al cocinar en un fogón de leña, volteé un tizón, colocando la parte quemada hacia afuera y la punta hacia dentro; también, cuando arregle la ropa y la deje al revés, o cierre el armario y le ponga candado, o se ponga vestidos con lazo y se lo amarre o cuando se siente en la entrada de la puerta con los pies cruzados y alguien pase muy cerca de ella.

En la etapa post-parto, a la paridora se le hacen baños con hierbas machacadas de altamisa, santamaría y algodón. Estos baños son muy importantes para prevenir el pasmo, que produce engarrotamiento, así como dolores y daños en ojos y oídos. Además del periodo post-parto, el pasmo puede presentarse en el periodo menstrual y en la coincidencia de la regla con actividades que supongan contacto con el agua y la humedad. En este periodo también existe el riesgo de que la mujer sufra una hemorragia. La paridora le da a tomar una cucharada de alcohol y esto se la detiene. Cuando los niños nacen ahogados, se echa un trago de biche en las manos y se lo da a beber al recién nacido. Si llora es porque va a vivir y si no, se morirá.

La curación del ombligo es otra actividad que las parteras realizan luego del parto. En Chachajo este procedimiento consiste en tomar un poco de tabaco, ajo, plantas y un aceite medicinal que se saca del canime. Se mezcla todo y se unta en el ombligo del niño. Con ese líquido el ombligo cicatriza a los tres días. Otro ritual que las mujeres afrobaudoseñas suelen realizar es el entierro de la placenta y del cordón umbilical debajo de la semilla germinante de algún árbol que crezca en una azotea (Arocha, 1999).

[...] cuando los niños nacen, la mayoría acostumbramos a secar el ombligo, y le sembramos una palma de coco o de chontaduro al niño a nombre de él. Ese frutal crece ahí a nombre de ese niño. Cuando él va creciendo, uno le dice: “ve, esta palma de coco es tuya, que te la sembré yo ahí, y ahí está tu ombligo” [...]¹⁶

La práctica de enterrar las placentas en los árboles no sólo es común en el alto Baudó, sino que se encuentra también en Surinam entre los miembros del winti, una religión emparentada con el vudú del actual Benín. Sus practicantes femeninas no sólo toman los mismos baños rituales de las afrobaudo-señas, sino que también entierran la placenta y en ese lugar del jardín plantan un árbol (Stephen, 1998a: 72-73; citado en Arocha, 1999). No obstante, varias parteras del Baudó dicen que no es aconsejable enterrar las placentas cuando el parto se ha complicado con el sangrado de la paridora. En estos casos, lo mejor es arrojar la placenta al río, dejándola correr para que el flujo de las aguas libere a la mujer de la trama que le impide tener un parto feliz.

La línea de descendencia y aprendizaje que se da entre bisabuela, abuela, madre e hija permite la producción y reproducción de los conocimientos de partería. Técnicas y concepciones del oficio se transmiten a partir de la experiencia y en diversos ámbitos de la vida cotidiana, entre ellos, las azoteas y los patios, donde se cultivan plantas que facilitan un parto. La precaria cobertura de la salud y las dificultades de transporte de las parturientas en casi todos los casos, hacen que desde muy pronto algunas niñas tengan que asistir a sus madres en el parto de sus hermanos menores. Una vez adquirido el conocimiento de partear, la persona asume una responsabilidad con su comunidad. Al igual que los raiceros y los chinangos, una partera es una autoridad moral, por lo que es ideal que la comunidad tenga actos de reciprocidad con ella, más allá del pago por sus servicios.

Obligada

Las obligadas son ritos de vida, porque se hacen cuando nace una persona y en ellas se imprimen fuerzas vitales (Arocha, 1999). Tienen lugar durante los primeros días del nacimiento, momento en que el vestigio del tubo vascular

¹⁶ Entrevista con Hipólito Palacios. Chigorodó, 13 de septiembre de 2007.

que unía al feto con la placenta se desprende, quedando una pequeña herida que al cicatrizar deja como huella el ombligo. En la curación de esa herida las mujeres utilizan sustancias mágico-rituales que proporcionan potencias, virtudes y cualidades que el niño o la niña irán desarrollando y los caracterizarán de por vida. Algunas ombligadas tienen por objeto introducir contras para los ataques de animales. Las personas que han sido ombligadas utilizan la saliva para curarse y para curar a otras personas de picaduras o heridas causadas por la espina de la raya, la hormiga conga o el alacrán. Los ombligados que tienen 'contra' son buscados por personas que afirman que con su saliva se curan de un cierto ataque. De este modo, poseer este tipo de habilidades les da a las personas entendimiento acerca del misterio de la enfermedad y la curación.

[...] el hijo mío, él cura: por ejemplo, si a usted le pica una conga, él le echa la saliva y le descansa el dolor, porque él es ombligado, es ombligado con la conga, la araña y la espina de chontaduro. Usted mata la araña, así mismo la conga y las pone a tostar y ahí saca el polvito y, cuando se le cae el ombligo al niño que está vivo sin sanar, ahí le echa el polvito, el polvito se le pega ahí y él sana con esos polvos y queda ombligado con eso. La araña sí lo muerde, pero no le duele porque está ombligado con ella; lo mismo la conga: le muerde la conga, pero no le duele porque está ombligado con ella, y la espina: a veces uno comiendo se le va una espina a la garganta, entonces él se echa saliva en la mano, se soba pa' arriba con ella y la espina que tiene adentro, en la garganta, la bota. Se ombliga una sola vez con varios tipos de cosas. Él tiene entonces, mi hijo, poder para curar conga, araña y sacar espina [...]¹⁷

Antes, la fuerza y la valentía eran las virtudes funcionales más deseadas para los hijos. Estas dependían del acceso al bosque y a los animales que habitan el monte bravo. Hoy en día, esas ombligadas son poco frecuentes. Los padres no esperan que sus hijos tengan fuerza para ser cazadores, agricultores o pescadores. Tampoco, que sepan pilotear una embarcación o pasar personas y mercancías a través de la serranía del Baudó. Las nuevas ombligadas incluyen el papel periódico y la mina de lápiz, porque algunos padres quieren que los renacientes vayan al colegio a aprender lo necesario para salir de la selva

¹⁷ Entrevista con Hipólito Palacios. Chigorodó, 14 de septiembre de 2007.

Características de las ombligadas en la cuenca del río Baudó y el golfo de Tribugá.

M, masculino; F, femenino.

Sustancia	Virtud funcional	Género asignado	Origen
Uña del oso taburá	Fuerza	M	Animal
Raya	Inmunidad y poder curativo	M y F	Animal
Alacrán	Inmunidad y poder curativo; carácter fuerte	M y F	Animal
Alhucema	Sabiduría en la toma de decisiones	M y F	Vegetal
Uña de la gran bestia	Fuerza	M	Animal
Espina de pescado	Capacidad para sacar espinas	M y F	Animal
Tierra bendita	Arraigo a la tierra	M y F	Mineral
Tigrillo (partes)	Fuerza	M	Animal
Tigre (partes)	Fuerza	M	Animal
Pantera (partes)	Fuerza	M	Animal
Culebra petacona	Habilidades en la lucha física	M	Animal
Uña de águila	Rapidez y capacidad de 'agarre'	M	Animal
Uña de perico	Capacidad para que "se cojan duro"	M	Animal
Uña de oso	Fuerza	M	Animal
Colmillo de tigre	Fuerza y valentía	M	Animal
Colmillo de tigrillo	Fuerza y valentía	M	Animal
Hormiga conga	Inmunidad ante la hormiga conga y capacidad de aliviar en otros el dolor de su picadura	M y F	Animal
Avispa	Tener y usar una contra para su picadura facultades curativas contra arácnidos. se la misma y aliviar el dolor de su picadura en otros.	M y F	Animal
Araña	Destrezas corporales y facultades curativas contra arácnidos	M y F	Animal
Espina de chontaduro	Capacidad para sacar espinas	M y F	Vegetal
Erisipela (infección bacteriana aguda de la piel)	(Sin identificar su significación)	M y F	Presumiblemente animal
Anguila	"Lo hace escurridizo en la riñas"	M	Animal
Trúntago de guayacán	Capacidad de llevar cargas pesadas con facilidad	M	Vegetal
Tominejo	Enamorado exitoso	M	Vegetal
Yerba del carpintero	Salir bien librado de conflictos y riñas	M	Vegetal
Hormiga arriera	Muy buen trabajador del monte	M	Animal
Ceniza de fogón	Hogareña y hacendosa con las labores de la casa	F	Vegetal
Cabo de hacha	Hogareña	M	Vegetal
Pie de sapo	Para que le vaya bien, si "coge camino"	M y F	Animal
Rescoldo de plátano	Para que la mujer sea buena cocinera	F	Vegetal
Periódico	Cualidades intelectuales	M y F	Cultural
Mina de lápiz	Inteligencia	M y F	Mineral

y así poder encontrar un lugar en la ciudad, diferente al de desempeñar los trabajos más pesados.

Funerbría



Tumba en el cementerio de Panguí, costa Pacífica chocoana.
Foto: Luis Orozco/Los Riscuales, 2006.

Las concepciones sobre la muerte están muy ligadas a los sistemas médicos, ya que la vida, la salud, la enfermedad y la muerte hacen parte de un mismo proceso, que no termina con esta sino que se prolonga con rituales que permiten la comunicación entre los vivos y sus antepasados (Arocha, 2008a). Las explicaciones y los significados de la muerte han generado entre los pueblos afrodescendientes diversas creencias relativas a los signos que anuncian su

presencia inminente: personas que tienen el don de predecir en qué momento alguien va a morir, pájaros que cantan, perros que ladran, campanas que repican y difuntos que ofrecen comida a los vivos; se encuentran dentro del variado repertorio de evidencias sobre su cercanía para los raizales del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, los palenqueros de San Basilio, los uresanos de Córdoba, los baudoseños del Chocó y otra variedad de pueblos de ascendencia africana en Colombia (Arocha, 2008a). En el Chocó la búsqueda de signos reveladores de la muerte contribuyó a aumentar el número de animales capaces de percibir su proximidad para transmitirles el mensaje a los humanos. La funebría de los pueblos del golfo de Tribugá, de la cuenca del río Baudó y del área de confluencia Atrato-San Juan en los ríos San Pablo y Quito involucra varios momentos en el paso de la agonía a la muerte, el entierro, el novenario y el posterior levantamiento de la tumba.

Los anuncios de la muerte

En la memoria del poblamiento de la costa norte del Chocó, sus habitantes enfatizan que buena parte de sus tradiciones fúnebres corresponden al legado de sus antepasados provenientes del alto Baudó. Una de las manifestaciones de esa tradición es la de los anuncios de la muerte en las comunidades de Panguí, Tribugá y Nuquí:

[...] Cuando en la casa hay una mata de sábila que se destronca botando agua como lágrimas, se dice que va a morir alguien del hogar. Igualmente, cuando llega una mariposa negra a la casa o cuando una gallina canta como gallo en las noches, se dice que va a haber luto en la familia. En el pueblo, cuando una chasquera empieza a chasquear a temprana hora de la noche o cuando un perro ladra con la cabeza hacia arriba, se dice que alguien del pueblo se va a morir o que va a haber un desastre. Cuando los gallinazos empiezan a hacer círculos en el aire, se dice que están haciendo la corona para una persona que se está muriendo. Cuando el lucero está cerca de la luna, va a morir un adulto y cuando está cerca la estrella y es pequeña, la muerte es la de un niño [...] ¹⁸.

¹⁸ Entrevista con Cándida García. Nuquí, 14 de noviembre de 2008.

Una de las creencias arraigadas con más fuerza tiene que ver con el canto de un pájaro llamado guaco, que anuncia nacimientos cuando su canto dice “guasca, guasca” y defunciones cuando dice “ya se va, ya se va” (Serrano, 1998). Mientras tienen lugar el novenario y la última noche, luego de la defunción de una persona, la familia y la gente allegada suelen contar historias sobre cómo el guaco anunció la muerte, cantando en el cementerio a horas específicas, como a las seis de la mañana o de la tarde o hacia la medianoche. Las historias alrededor de esta ave no se circunscriben sólo a la muerte: el guaco anuncia el infortunio de personas que han sido mordidas por serpientes venenosas y, en el alto Baudó, se dice que enfrenta a los ofidios exponiéndoles un lado seco de su cuerpo que es invulnerable al veneno y picando a las culebras hasta matarlas y devorarlas. De ahí que médicos botánicos del Baudó incluyan en sus botellas curadas una hierba que suele comer este animal y que llaman “la hierba del guaco”¹⁹.

Velorios, entierros y novenarios

Antes era común que las personas murieran de vejez, de repente o de “cosa hecha”. La primera causa corresponde a los múltiples achaques que confluyen en el cuerpo de una persona anciana, que lentamente se consume hasta que, agobiada por la vejez y el cansancio, fallece. La muerte ocurre por quebranto y deterioro progresivos de las fuerzas físicas y de las funciones vitales, lo que es más predecible en personas de avanzada edad. Sin embargo, la muerte también ocurre de repente, sin que nadie esté preparado. Con frecuencia las noticias acerca de la muerte súbita de alguien tienen que ver con familiares que murieron fuera de la región, a veces, muy lejos de los parientes. En corregimientos o áreas ribereñas y costeras dispersas, como el alto Baudó y Nuquí, donde todos se conocen y existen por lo regular vínculos consanguíneos, la solidaridad se expresa en momentos infaustos, como son la enfermedad y la muerte.

¹⁹ El pájaro guaco [audio]. Evelio Palacios (entrevistado). Pie de Pató, 04.04.2008. En: Archivo sonoro/Cuenca del río Baudó/Memoria, historias locales y oralidad /Cuentos. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

[...] La enfermedad de un familiar, pariente o paisano congrega la solidaridad del pueblo; cuando era una enfermedad larga se realizaban acompañamientos por familia en las noches, rotándose. Todos apoyamos a la familia del enfermo, porque en muchos casos esa persona ni dormía y era necesario lidiarla y los familiares estaban cansados. Por ejemplo, cuando era brujería, por el día están tranquilos y en las noches se fatigan [...]²⁰

Cuando se produce la muerte, se paralizan las actividades en la comunidad y la gente colabora con la limosna, el arreglo del muerto, de la tumba, del ataúd, para ayudarles a los familiares y para que los gastos no sean tan altos. Los ritos fúnebres son diferentes si quien muere es un niño o una persona mayor. Para los menores, hasta los 13 años, se celebran chigualos, o gualíes. En este tipo de rituales se cantan romances y arrullos, se bailan rondas, se recitan versos y torbellinos. A los acompañantes se les da trago y juegan, como si fuera una fiesta de alegría. El cuerpo del niño, del 'angelito', se viste de colores, con muchas flores, y al día siguiente se realiza el sepelio en una caja blanca. Se dice que durante el chigualo y el sepelio la madre del niño muerto no debe llorar porque este es un ángel de Dios que no tiene pecado. Existe la creencia de que si a la madre se le cae una lágrima, es probable que se inunde la lancha donde va el niño y se le empañe el camino para subir al Cielo. Este estreñimiento del dolor personal en el deceso de los infantes se explica por un precepto colectivo según el cual la muerte de un niño es motivo de fiesta. Es posible que los chigualos, o gualíes, haya surgido en ámbitos de esclavización, cuando el sistema de producción aurífera y sus rigores generaron en los cautivos ideas que sancionaban la reproducción de la vida. Así, es razonable pensar que cuando un niño pequeño moría había que hacer una fiesta porque se había salvado de las penalidades del cautiverio.

Para la muerte de las personas adultas se efectúan velorios, en los que las comunidades dispersas por los ríos se reúnen en torno al lugar del deceso. Allí, cada quien, de acuerdo a su saber, aporta en la preparación de todos los detalles. Un grupo de personas expertas en la materia prepara, arregla y conserva el cuerpo y lo dispone en el ataúd para el velorio. Innumerables técnicas, además del uso del formol, se emplean para embalsamar el cuerpo: el uso de

²⁰ Entrevista con Aida Nelly Montaña. Nuquí, 23 de noviembre de 2008.

detergentes, creolina, cebollas, borjój, acpm y rodajas de limón ayudan a mitigar los malos olores del cadáver, pues a veces es necesario esperar a que familiares de otras poblaciones o que se encuentran lejos de la región alcancen a llegar al velorio y al entierro (Arocha, 2008a: 33). En el alto Baudó, emplean el borjój y la caña agria para conservar al cuerpo hasta el momento del entierro.



Tumba de novenario en Nauca, alto Baudó.
Foto: Sofía González, 2009.

Mientras los carpinteros construyen el cajón, se encarga pan a algunas mujeres horneadoras²¹, comida que se reparte por lo general hacia la medianoche junto con cigarrillos, licor y confites, que circulan paulatinamente entre los allegados. En la casa del difunto debe adecuarse un ‘volao’, o techo, que amplía el espacio de la vivienda, con el fin de que las personas que lleguen a acompañar durante la noche estén protegidas de la lluvia. Adentro de la casa está el féretro con el difunto. Si el cuerpo de la persona tiene llagas o lesiones,

²¹ En el alto Baudó, las mujeres hornean el pan en grandes ollas puestas sobre un fogón de leña y tapadas con una lata de zinc, sobre la cual se enciende una hoguera. El horneado dura poco menos de una hora.

es usual poner debajo del ataúd un balde o un platón con agua, con el fin de absorber la pústula que desprende el cuerpo durante su proceso de descomposición. Esto suele ocurrir con difuntos centenarios o que se aproximan a esa edad. En la cabecera del ataúd, un moño, o mariposa negra, pende de una sábana blanca, y en la noche se rezan cinco rosarios acompañados de alabaos. Estos son cantos de muerto que se entonan en los velorios y novenas de difuntos, así como en las novenas de los santos. Los textos de estos cantos se refieren a alabanzas destinadas a espíritus que parten al más allá y también, a los habitantes del mundo celestial (Maya, 1996: 6). Más adelante se hablará de las africanías que están mimetizadas en estos cantos y altares.

El primer rosario se reza a las ocho de la noche y el último se acaba a las cinco de la mañana. La gente acompaña a la persona difunta y a sus allegados hasta el amanecer. Antes del sepelio, se acostumbra darle tres vueltas a la persona fallecida alrededor de su casa. El entierro se realiza en las primeras horas del día. Existen zonas costeras en donde las pujas y las quiebras del mar determinan la hora del sepelio. Así sucedió durante el velorio y entierro de Jacinta Díaz, en Nuquí, un pueblo cuyo cementerio está al otro lado del río del mismo nombre. Puesto que el influjo del mar sobre el río hace que crezca y la turbulencia de sus aguas dificulta la navegación, es necesario que el cortejo fúnebre lo cruce muy temprano para facilitar el retorno del personal al pueblo. En otras poblaciones, el cortejo fúnebre recorre los pasos del fallecido, los lugares que frecuentaba y hace estaciones en las que le rezan avemarías, le cantan y le hacen reproches a la persona difunta. Una vez en el cementerio y frente al féretro, los parientes más cercanos incrementan sus reclamos y le hablan al 'alma sombra' del muerto, que permanecerá nueve días más entre los vivos. Es común hacer bolas de tierra y lanzarlas sobre el ataúd, probablemente como una forma de restarle culpas al muerto o a la muerta. Por su parte, los niños que se hacen presentes en el cementerio se pintan cruces en la frente con el barro que los sepultureros remueven para enterrar el féretro (Arocha, 2008a: 51).

En pueblos costeros como Nuquí, es poco usual un cortejo que recorra todo el pueblo, por las pujas y las quiebras del mar. Así mismo, la importancia de la persona y la forma como acaece su muerte influyen en la forma como se dispone su entierro. El entierro con ajuar funerario, o sea, con objetos personales del difunto, y la orientación de la tumba parecen estar muy ligados a los límites que deben existir entre vivos y espíritus. De ahí que cuando los

familiares introducen en el féretro algunas pertenencias predilectas del difunto, es para que este no sienta la necesidad de ir a buscarlas.

Luego del velorio se inicia el novenario, que se hace durante nueve noches sin el cuerpo presente del difunto, con rezos y cantos de alabaos. Las ocho primeras noches sólo se le reza un rosario y se cantan algunas salves, o cantos a la Virgen María, empezando cada noche una hora más tarde, porque día a día el alma se va despidiendo de este mundo. La última noche del novenario es la partida final, por eso se hace una tumba para el espíritu²², con la que se ritualiza la despedida final que los parientes vivos le hacen al alma.

Así como existen novenas para despedir el alma de los difuntos, existen también alumbrados a santos y santas de devoción, en los que el rezo durante nueve noches culmina la víspera del día del santo. Existe una analogía entre los novenarios de muerto y las novenas de alumbrado, que puede interpretarse desde la relación existente entre muertos, ánimas y santos (Arocha, 2008a). Esta analogía se observa en la forma como se presentan estos dos rituales: aunque el alumbrado es un evento de regocijo y el novenario de muerto es de tristeza, en ambos se disponen altares y cantos dentro de una misma temporalidad, de nueve noches, que en ambos casos implican una vigilia, ya sea la víspera del día del santo o la santa en los alumbrados o poco antes de la partida definitiva del alma durante la última noche del novenario. Los chigualos que se celebran para los niños fallecidos parecen ubicarse en el intermedio de los alumbrados y los novenarios de muerto, en tanto implican tristeza por la partida del niño o la niña y alegría inmediata por su ingreso a la santidad (Arocha, 2008a: 68). La investigación sobre los ritos fúnebres de Afrocolombia muestra que los difuntos se convierten en ánimas que intermedian con los santos a favor de sus parientes vivos. De esta manera, los novenarios, tanto de muerto como de alumbrado, son rituales análogos que ligan a los difuntos, convertidos en ánimas benditas, con los santos.

Así como existe una analogía entre novenarios de muerto y de alumbrado y entre velorios y chigualos, también puede pensarse lo mismo entre alabaos y romances. Con los alabaos se establece un vínculo entre vírgenes, santos y santas, probablemente con el propósito de que intercedan por la persona difunta. Adriana Maya afirma que en los textos de los alabaos hay una

²² Se refiere a los altares que se construyen dentro de las viviendas para despedir el alma de los difuntos.

trama de estructuras genealógicas que liga al mundo de los vivos con el mundo de los muertos y el de los seres celestiales. Este vínculo es un supuesto fundamental de las culturas africanas y en particular del *mntu* que, a pesar de haber sido roto por la trata y la deportación, pudo reconstruirse en los cantos de alabaos, en los que la palabra y el ritmo invocan un parentesco ficticio con los santos –esos otros espíritus del más allá– provenientes del imaginario cristiano de los amos (Maya, 1996: 6).

En los alumbrados que se hacen la víspera del día de un santo, las mujeres comienzan a cantar salves y, entrada la noche, cantan los romances de los chigualos. Estos cantos son el eje de los rituales con que los vivos les reconocen a sus muertos el estatus de ancestros vivos (Arocha, 2009). La unidad entre palabra y música en alabaos, salves y romances queda sintetizada en el proverbio local que señala que “quien canta, reza dos veces”. En el río Quito, el Cantón de San Pablo, la cuenca del río Baudó y en la costa chocoana de Tribugá hay variaciones en la forma como se cantan alabaos, romances y salves. Estas se perciben en la entonación y las líricas de los cantos, manifestándose así la diversidad que se puede presentar entre pueblos que hacen parte de un área cultural como la del Chocó y el Pacífico, vista a menudo como homogénea²³. En el Baudó, la señora Natividad Mosquera, de Nauca, es una de las cantoras más antiguas y reconocidas. Dice que escribió para sus hijos cuadernos con cantos y secretos que guardó en su memoria durante mucho tiempo. Algunos de estos escritos todavía se conservan en su casa de Nauca, pero muchos otros se han perdido, probablemente por el desinterés de algunas personas jóvenes para preservar este saber.

En abril de 2008, en Chachajo transcurrió la última noche del novenario de Sofía Perea Palacios, quien murió a los 21 años a causa de una extraña enfermedad, para la que no hubo explicación. Al ritual llegó gente de Cugucho, Puerto Ángel, Yucal, Santa Rita, Chigorodó, Mojaudó, Puerto Martínez y Pureza. Pobladores de otras comunidades del alto Baudó se reencontraron allí con familiares y amigos. Mientras algunas personas tomaban biche frente al río y contaban historias, muchas de ellas relacionadas con la muerte, otros

²³ Es importante adelantar nuevas investigaciones de etnomusicología y lingüística para indagar por los factores que determinan la variabilidad y la creatividad en la forma de cantar. Esta heterogeneidad también es resultado o reflejo de las transformaciones que han sufrido las tradiciones fúnebres afrochocoanas en contextos donde han tenido lugar la urbanización, el cambio demográfico y las transformaciones en la economía local, entre otros fenómenos de impacto económico, social y cultural, asociados a la modernización vial y portuaria.

disponían la mesa de la junta mortuoria a la entrada del salón comunal, en donde un grupo de mujeres armaba la tumba del alma de Sofía Perea Palacios. En torno a la mesa se inició la inscripción de las personas que participarían en la última noche, entre quienes se repartirían los gastos del evento. Mientras tanto, al puerto seguían llegando botes desde las comunidades aledañas con más gente que venía a celebrar la última noche. La cocina se armó muy cerca del salón comunal y allí se prepararon los alimentos que circularon durante toda la noche.



Tumba Tumba de novenario con el 'cuerpo presente', en Chachajo, alto Baudó.
Foto: Liliana Gracia, 2008.

Hacia las ocho de la noche, el salón se llenó con gente alrededor de la tumba, conformada por una sabana blanca pegada al techo y extendida cubriendo la pared. En la pared de madera cubierta por la sábana, el moño, o mariposa negra, pendía al lado de dos coronas hechas en papel de colores brillantes, blanco y rosado. Justo debajo estaba la imagen del Santo Ecce Homo, que era el santo de devoción de la muchacha muerta, custodiado por un cirio

verde encendido. Cuatro cirios más se ubicaban simétricamente con respecto a lo que parecía ser la representación de un cuerpo humano, simulado con hierbas secas debajo de otra sábana blanca, sobre una plataforma de madera que asemejaba un lecho. Dos cirios en las esquinas superiores y dos en las inferiores indicaban que esta representación simbolizaba lo que entre los afrochococanos se conoce como “el alma sombra”, que permanece aun después del deceso y el entierro y a la que es necesario despedir la última noche (Losonczy, 2006). También había cuatro palmas de cristo amarradas a los soportes de la estructura de madera donde yacía la simulación del cuerpo. Además de funcionar como marcador de predios y fincas para las familias, la palma de cristo representa vínculos y límites entre vivos, muertos y espíritus. Con respecto a la práctica de sembrar estos arbustos, el chinango de Boca de Pepé, Juan Evangelista Arce, comentó:

[...] para proteger a los muertos del enemigo, uno les siembra su palma de cristo. Póngale que yo me muero y he andado con el diablo por ahí, o que en el cementerio se hayan salido uno o dos muertos [...], para esas cosas, para alejar al enemigo y para que los muertos no se salgan del cementerio, es que sirve la palma de cristo [...] ²⁴.

Este arbusto que alindera tanto el territorio material de los vivos como el simbólico de los parientes muertos, parece ser otro soporte de la permanencia de la epistemología africana que liga a los vivos y a los antepasados y que concibe los árboles como eje de congregación y custodios de la memoria (Maya, 1996). Hace unos años en el río Baudó, durante el cambio del milenio, la gente temía sobre un posible fin del mundo que se iniciaría con inundaciones, desbancamiento de las orillas del río y la salida de los muertos del cementerio, lo que generó la siembra masiva de palmas de cristo en cada vega, entrada de cementerio y patio de casa ²⁵. Esa creencia fue condenada por las iglesias Trinitaria y Pentecostal de Puerto Martínez, al considerarla superchería y pecado.

²⁴ Entrevista con Juan Evangelista Arce. Boca de Pepé, 8 de septiembre de 2007.

²⁵ Entrevista con Rogeria Mosquera. Chachajo 12 de septiembre de 2007.

La última noche de Sofía Perea Palacios, en Chachajo, se inició con rosarios alternados con cantos de salves o de alabaos a cargo de las mujeres y del único rezandero paisa que vive en el pueblo. El señor Juan Santana es un hombre de unos 60 años de edad, hijo de colonos antioqueños que llegaron a la región durante la bonanza cauchera de principios del siglo pasado. Hoy es el rezandero más reconocido en todo el alto Baudó y utiliza rezos y cantos que son vistos como exclusividad de los negros. Por lo largo de la jornada, en el salón había colchonetas para que las madres se acostaran con sus hijos pequeños. Afuera del salón funcionaba el espacio profano de licor y juego de dominó, ubicado en el tablado de una casa a medio construir, aún sin paredes. En la cocina un grupo de mujeres hacía circular café, cigarrillos, caldo, plátano cocido y otros alimentos hacia el espacio de los jugadores y el recinto de donde provenían los rezos y los cantos. Todos estos tres ámbitos estaban integrados en torno a la despedida del alma de la difunta, por lo que la gente se movía de uno a otro a lo largo de la noche.

Hacia las cinco de la mañana hubo una enorme conmoción. La madre de la difunta, al percatarse de que el final estaba cerca, entró en trance y se arrojó al suelo a llorar por su hija muerta. Un grupo de allegados tuvo que contenerla, mientras otro grupo empezó a desarmar la tumba, al tiempo que entonaba el canto solemne que precede al trisagio, o último rezo que se hace en la alborada. El precepto es que hacia las cinco de la mañana la tumba debe desarmarse, pues ha concluido la última noche. El trisagio y el canto final marcan la despedida, mientras que el comportamiento de la madre se encuentra ritualizado y es comprensible en virtud del dolor que provoca la partida. Los gritos de la mujer convergieron con el chillido de un cerdo que estaban sacrificando en la cocina. Se trataba de uno de los dos porcinos destinados a alimentar a todos los asistentes. Uno de los animales había sido jugado nueve días antes por el dueño, durante el velorio. Tras sucesivos juegos de chimpa, que se intensificaron la última noche, el primer cerdo fue chimpiado en su totalidad. Esto es, que quienes habían jugado y ganado libras de carne en el espacio profano de la última noche, eran los dueños del cerdo que acababa de morir. En vista de la cantidad de gente presente, otra familia ya tenía listo un cerdo para sacrificar y venderles carne por libras a los interesados. Entrada la mañana, mucha gente regresó a su comunidad con una o varias libras de carne de cerdo para el desayuno. De este modo, en el alto Baudó los ritos fúnebres aún parecen estar en concordancia con la vida económica de la comunidad, en especial, en lo referente a la tenencia de cerdos.

[...] siempre es costumbre que empiece la chimpa el día del velorio y la gente juega todas las noches hasta que llega la última. Ahí es que empiezan a jugar toda la noche hasta que amanece y se carniza al cerdo. Cada persona sale con sus libras de carne. Yo por ejemplo me gané cinco libras. En el velorio no gané, pero tres noches después me gané dos libras y ahorita, en la última noche, me gané tres libras más [...]²⁶

En agosto de 2009, una vez más en Chachajo se realizó el novenario que Rogeria Mosquera le hizo a su cuñado asesinado en Medellín. Al muerto lo velaron y enterraron lejos del Baudó, pero el novenario y la última noche se hicieron en Chachajo. Durante ocho días, Rogeria mantuvo en la sala de su casa una sábana blanca con un moño negro, iluminada por una lámpara de petróleo. En esta especie de retablo había también un vaso con agua y una ramita de albahaca blanca, que también es usual durante todo el velorio, el novenario y la última noche. Así, si al alma le da sed, puede venir a beber del vaso. Ese mismo mes, en Nauca tuvo lugar la última noche de la madre del señor Casiano Asprilla. Al igual que en el caso de Sofía Perea Palacios, la tumba tenía palmas de cristo en cada una de las esquinas, pero además, escalones que simbolizan la ascensión del alma al Cielo, representado con el telón blanco sobre el que estaba una vez más el moño, o mariposa negra, tan asociado al luto. En los altares funerarios de velorio y novenario, la mariposa, o moño de negro, aparece en todo el litoral Pacífico y también en Cuba y Brasil, donde simboliza el hacha de Changó²⁷, por efecto de la influencia yoruba (Thomson, 1993; citado en Arocha, 1999). Este patrón de tumba se observa en el Chocó, en el Pacífico sur y en varios pueblos del Caribe. En rigor, sus elementos serían la representación del Cielo con una sábana blanca, la mariposa negra, el nombre de la persona –y en algunos casos su foto– y la representación del cuerpo presente (Arocha, 2008a: 66).

Durante el velorio de Jacinta Díaz, en Nuquí, las señoras Santa Perea y Fermina Abadía, especialistas en la elaboración de tumbas, mencionaban

²⁶ Entrevista con Rogeria Mosquera. Chachajo, 6 de abril de 2008.

²⁷ Orisha del trueno, el rayo, el fuego, la guerra, la danza y la belleza masculina, Changó es una deidad venerada por la gente yoruba de Benín. Se sincretiza con Santa Bárbara. Sus colores son el rojo y el blanco y lleva en la mano un hacha de doble filo (Bolívar, 2008: 192,195).

que en Panguí se hacían tumbas de siete pies con tablas y velas amarradas con cintas negras. En la cabecera se ubica la imagen de la Virgen y un moño, o mariposa, de color negro que acompaña el nombre de la persona. Según estas mujeres, la mariposa, o moño negro, representa el espíritu de la persona y los siete pies son los escalones que el alma debe subir para llegar al Cielo. Así, esta tumba es la representación de la partida final del alma que abandona este mundo.

Juntas mortuorias

La junta mortuoria es una forma de organización social que hace posible el acompañamiento y la solidaridad de la comunidad con cada familia en el trance de la muerte de uno de sus miembros. En la actualidad, las juntas mortuorias parecen ser el patrón organizativo ancestral más importante para afiliarse e integrar a las comunidades de los ríos San Pablo y Quito, así como a las de la cuenca del río Baudó y el golfo de Tribugá. Durante la última noche del novenario, todos los miembros de la junta mortuoria, parientes y allegados, acompañan la vigilia de la familia, ya sea cantando y rezando al lado de la tumba que representa al cuerpo presente o bien jugando afuera del lugar del rezo. Estas juntas reiteran los vínculos familiares entre los afrochocoanos en diferentes escalas, que van desde el plano más local hasta los vínculos establecidos más allá de las localidades y de la región.

En el alto Baudó, la junta mortuoria es una especie de red invisible que aparece para costear no sólo el funeral, sino también un acompañamiento que siempre representa gastos de movilidad, alimentación y alojamiento. Entre las poblaciones de Panguí, Tribugá y Nuquí existía una junta mortuoria, que se extendía hasta Cugucho, conformando un complejo organizativo que se reunía periódicamente en el Baudó para fijar los aportes de las familias contribuyentes. Cuando moría alguien de una de las comunidades que figuraba dentro de la junta, las demás reunían la cuota necesaria para hacer posible el rito fúnebre con la mayor cantidad de personas acompañantes. Los encuentros de la junta mortuoria se hacían con grandes fiestas en Chugucho o en la costa, en las que se bebía abundante biche y se preparaba cerdo, cuando le correspondía la reunión al Baudó, o pescado, si se efectuaba en Nuquí. La junta se disolvió cuando la ruta entre la costa norte del Chocó y el Baudó se volvió insegura por la presencia de grupos armados.

Festividad

La relación indisoluble entre festividad y funebría ha sido planteada por el antropólogo Jaime Arocha, quien afirma que los muertos y las ánimas pertenecen al mundo de los santos y que los santos están vivos (Arocha, 2008a: 77). El tiempo festivo de los afrochocoanos está orientado principalmente a las adoraciones de santos y santas en el marco de la fiesta patronal. No obstante, las celebraciones de la navidad han sido muy importantes en pueblos como Nuquí, donde se hacían pesebres en la calle de cada barrio y bailes de máscaras el día de los Santos Inocentes. Dada la poca información que existe sobre estas fiestas, así como sobre sus dinámicas actuales de cambio y permanencia, se describirá aquí el conjunto de las fiestas patronales más importantes que se celebran en los ríos San Pablo y Quito, en la cuenca del río Baudó y en el golfo de Tribugá.

La fiesta patronal se realiza cada año en torno a la patrona o el patrón de la localidad. Tanto en la zona urbana como en la rural, la fiesta es un reflejo de la estructura social y de autoridad dentro de la localidad, al tiempo pone en juego su prestigio frente a otras. Durante esos días se realizan múltiples actividades religiosas, divinas, y culturales, paganas. En casi todas las poblaciones del Chocó existen fiestas patronales, siendo las más importantes: la fiesta de San Pacho, o san Francisco de Asís, en Quibdó; la de la Virgen de las Mercedes, en Istmina; de la Virgen del Rosario, en Condoto; de la Virgen del Carmen, en el bajo Baudó, el golfo de Tribugá y Carmen del Atrato, y de la Virgen de la Pobreza, en Boca de Pepé. Pese a que la de san Francisco de Asís es la fiesta más popular y la que frecuentemente se asocia a la identidad regional y étnica del Chocó, la cartografía de la festividad indica que las celebraciones en torno a la Virgen del Carmen están bastante propagadas²⁸.

La fiesta de la Virgen del Carmen es una expresión bastante significativa en Colombia y en muchas poblaciones del Chocó que se dedican a su celebración entre el 8 y el 16 de julio. En la costa Pacífica chocoana, la fiesta tiene arraigo en los pueblos y cabeceras municipales de Bajo Baudó, golfo de Tribugá y Bahía Solano. También se encuentra en Managrú, cabecera municipal del municipio de Cantón de San Pablo. De acuerdo con Franz Flórez, cada año en

²⁸ La Virgen del Carmen, patrona de los navegantes, es una de las santas más importantes entre las comunidades negras del Pacífico (Oslender, 2008: 122).

los corregimientos de El Valle y la cabecera municipal del municipio de Nuquí se realizan danzas tradicionales, alumbramientos, cantos y alabaos, con el acompañamiento de las chirimías (Flórez, 2004). La gente se organiza e integra en torno al bunde en las calles y hay consumo de platos tradicionales en las casetas. Días antes de iniciarse la fiesta, los pobladores de El Valle elaboran una balsa en la que ponen la imagen de la Virgen adornada con flores y realizan con ella una procesión por el río (Flórez, 2004: 118). En el Bajo Baudó, la alcaldía de Pizarro es la que patrocina la fiesta y organiza las comparsas, incentivando la vinculación de las comunidades barriales. Allí, las familias se integran en los barrios para organizar sus comparsas y disfraces, requiriéndose la creación y el mantenimiento de un fondo para financiar los costos de la participación en la fiesta. En cada barrio, grupos de mujeres se encargan de programar rifas, bingos y otras actividades para recoger el dinero para conformar la comparsa.

Otra celebración reconocida en el Chocó es la fiesta de la Virgen de la Pobreza, con bastante arraigo en el medio Baudó y en particular en Boca de Pepé. Esta es una de las muchas apropiaciones que han hecho los pueblos afrochocoanos del universo religioso católico, sincretizándolo con elementos de la religiosidad africana. En el contexto regional, la devoción por la Virgen de la Pobreza parece ser una práctica introducida desde el Viejo Caldas (Zuluaga, 1998) y llegada probablemente al Baudó a partir de la articulación de esta zona con el oriente del Chocó, a través de la ruta del río Pepé hacia Istmina y de allí hacia los pueblos de la cordillera. La fiesta de la Virgen de la Pobreza se celebra durante la primera semana de septiembre, culminando el 8 del mes, día de la santa. Se trata de una fiesta que cada año convoca a Boca de Pepé a varias comunidades afrobaudoseñas y emberas de la zona.

En septiembre de 2007, el grupo de investigación para este proyecto conformado por el Icanh y la UTCH visitó Boca de Pepé durante los últimos días de la fiesta local. El 30 de agosto la fiesta se inició con una balsada por los pueblos aledaños. Como organizadores figuraban varios actores barriales, el Consejo comunitario local de Boca de Pepé, la alcaldía municipal, la institución educativa y, por supuesto, la iglesia Católica. A su vez, estos actores son los que disponen la participación sectorial de grupos juveniles y de mujeres, quienes se encargan de recolectar fondos para realizar las balsadas, las celebraciones eucarísticas, las procesiones, las comparsas, los bundes, las novenas de alumbrados, las verbenas y los campeonatos de fútbol.



Desfile con la Virgen de la Pobreza en Boca de Pepé, medio Baudó
Foto: Gonzalo Díaz, 2007.

Durante el día se celebran dos misas, una en la mañana y otra en la tarde, y luego, la procesión con la imagen, que es escoltada por una comparsa cada día diferente y que corresponde a los distintos actores que participan en la fiesta. Para la comparsa los organizadores elaboran disfraces y carteles alusivos a necesidades, problemas y denuncias locales, convirtiéndose así la festividad en una forma de poner en escena las tensiones y los conflictos producto de las necesidades insatisfechas. Es así como una institución educativa, por ejemplo, monta sus comparsas, cantos y carteles alusivos al problema de la educación en el pueblo o en el municipio y el consejo comunitario también lo hace para ilustrar sobre los problemas entre familias por linderos de tierras. El baile y la música de la comparsa, así como las verbenas nocturnas, parecen ser los mecanismos que deshacen estas tensiones. Estas evidencias dan una idea de cómo se entrelazan lo cultural y lo político en formas concretas que se convierten en reclamo de derechos económicos, sociales y culturales. La fiesta parece entonces como una expresión de la realidad vivida por los afrobaudoseños.

Las fiestas patronales en el Chocó son la manifestación de la estructura social y de autoridad de un pueblo o comunidad. Manifiestan también el sentido de pertenencia a un lugar, lo que puede verse en múltiples escalas: el barrio, el pueblo, el río, la región. En los centros urbanos mayores, la fiesta pone en escena el prestigio de cada barrio, que se reúne y proyecta un fondo para correr con los gastos de la fiesta.

En el caso del municipio de Nuquí se escogió a la Virgen del Carmen por ser la más mencionada entre las mujeres, para quienes es su patrona. Desde hace unos 80 años, una de las personas más renombradas en esta fiesta de todos los 16 de julio es el señor Libardo Hinestroza, quien se desempeñó como organizador. En Paimadó celebran la fiesta de la Virgen de la Candelaria, que guarda relación con la que se celebra en Mompo, en la región Caribe. Esto probablemente se deba a la influencia de la mencionada familia esclavista Trespacios, que residía en Mompo y tenía minas y esclavizados en el Chocó. En Puerto Nuevo, la fiesta que se celebra es la del Sagrado Corazón de María, entre el 25 y el 28 de agosto; el barrio Panamericana se encarga de la fiesta durante el primer día. El 26 le corresponde al barrio las Brisas; el 27, a Villa la Paz y el 28 es el día en que el recorrido de la Virgen se hace primero en balsa por el río San Pablo, desde Boca de Taridó hasta el puente, luego continúa por los diferentes barrios, para terminar con una misa. Se organizan otras actividades, como juegos de dominó, naipe, concursos de encostados, el palo'e premio, el huevo de la cuchara, un campeonato de microfútbol y un baile con chirimía hasta al amanecer.

Síndicos, alumbrados y balsadas

Antiguamente los síndicos eran los responsables de la organización de toda la fiesta y de cada una de sus actividades. En muchos casos eran los custodios de las imágenes sagradas allí donde no había una presencia permanente de la iglesia. No existen referencias muy claras sobre cómo se originaron las sindicaturas en los pueblos del Chocó, sin embargo la fisonomía particular de las fiestas que hoy se aprecian pudo ser el resultado de las reinterpretaciones que síndicos y síndicas hicieron de la fiesta católica. En Nuquí, la señora Delina es una de las últimas síndicas vivas y recuerda cómo empezó la fiesta de la Virgen del Carmen hace más de 20 años. A cada barrio de Nuquí se le asignó un día para encargarse de la fiesta. Entre el 8 y el 15 de julio a los barrios les

corresponde realizar las actividades culturales y religiosas, culminando el día 16, a cargo de los grupos Hombres del Divino Ecce Homo y Mujeres de María.

En la actualidad, las pautas organizativas de las fiestas patronales en los lugares donde siguen vigentes están dadas por las juntas pro-fiesta, conformadas por los barrios y encabezadas por una junta directiva. En Nuquí existe una junta central pro-fiesta conformada por el sacerdote, el alcalde y representantes de cada barrio. En los barrios también se elige una junta barrial responsable de las actividades culturales y religiosas en esa comunidad; en su mayoría, la financiación de la fiesta patronal está a cargo de la alcaldía. La alcaldía de Río Quito promueve también la fiesta de la Niña María en Salvijo y Antadó. Esta fiesta, mecanismo importante de activación y continuidad de los vínculos familiares entre estas dos comunidades, también es coordinada por una junta pro-fiesta.

Para las comunidades negras la mejor manera de honrar o agradecer el favor a un santo es a través del alumbrado, por lo que se trata de un rito central dentro de la fiesta patronal. Los alumbrados se hacen cantados o rezados, con cantos alegres e iluminando la imagen de la divinidad. Antes del rosario y los cantos de salves, se adorna la Virgen o el santo con flores. Los alumbrados en honor a los santos son análogos a los novenarios de muerto, con la misma estructura ritual de las nueve noches para despedir el alma de la persona difunta (Arocha, 2008a). Entre la comunidad, este ritual es promovido y protagonizado por las mujeres cantaoras, que entonan melodías de adoración e invocación. Existen cantos solemnes y festivos: los primeros tienen lugar en el templo al inicio del ritual o durante las procesiones y los segundos, más alegres, se entonan hacia el final.

En un alumbrado como el que tuvo lugar el 7 de septiembre de 2007 en Boca de Pepé, se hacen evidentes las fricciones que se presentan entre lo sagrado y lo pagano, a pesar de tratarse de dos ámbitos que están muy relacionados en los ritos religiosos de las comunidades negras. Una vez se terminó el rosario correspondiente al séptimo día de la novena, las mujeres mayores se agruparon en la primera fila del flanco izquierdo del templo. Allí se encontraba la imagen de la Virgen de la Pobreza ante decenas de plegarias y favores, simbolizados en las velas que la iluminaban. La imagen ya había sido paseada por todo el pueblo en la habitual procesión a lo largo de las dos calles principales de Boca de Pepé, de acuerdo con la programación de las festividades. Entrada la noche, quedaban pocas horas para el día solemne y el grupo

de mujeres empezó la celebración de la novena de la última noche con cantos de salve, asumidos por una voz líder que iniciaba el canto y era seguida por las demás cantadoras que le respondían. La sacralidad de lo que ocurría en el templo contrastaba con el jolgorio que se vivía en el resto del pueblo, animado con biche, ron y múltiples ritmos musicales, que pugnaban por imponerse desde cada casa y cada tienda. La magnitud de las verbenas no se debía sólo a la fiesta patronal, sino al júbilo colectivo por la expulsión de un grupo reducido de paramilitares que desde finales de la década de 1990 había hecho de Pepé su centro de operaciones. El grupo armado había sido hostigado por el ejército que entró por mar desde Pizarro.

En el clímax del alumbrado, un sexteto que tocaba vallenatos se hizo presente en la iglesia y para sorpresa de las mujeres comenzó a tocar su música. Una de ellas, la que más lideraba los cantos, confrontó a los músicos del sexteto diciéndoles que ellas estaban en un momento de oración y que el día solemne de la Virgen ya se aproximaba, por lo que los instaba a dejar sus ritmos o a salir del templo. Ante esto, los hombres salieron en medio de risas pero se ubicaron a la entrada de la iglesia y allí tocaron durante toda la noche, de forma paralela al alumbrado que se desarrollaba en el interior. Lo sagrado y lo pagano, por decirlo de alguna manera, quedaron apenas delimitados por el espacio –el adentro y el afuera del templo– y por las conductas de hombres tocando música de tambores y de mujeres cantando salves. Las prácticas y conductas en torno a lo sagrado o a lo pagano deben mirarse incluso dentro de un contexto social de conflicto armado que moldea la fiesta y en el que ella misma se convierte en una manifestación de resistencia.

En las historias alrededor de la festividad, los alumbrados y las procesiones son actividades depositarias de la tradición que regulan la conducta y las prácticas que asumen las personas frente a la celebración. Las historias de trasgresión a la sacralidad de la fiesta aparecen una y otra vez como fábulas que alertan acerca de los conflictos que se presentan cuando el exceso de licor, de disparos y de volumen de la música atentan contra el desarrollo de ciertos ritos.

[...] Cuando estaba yo muchacho hacían unos bailes ahí cerquita de la iglesia. En esa época había un señor de nombre León Potes, que era inspector acá en el Baudó [...] estaba la gente parrandeando en su baile y fue el inspector a decirles que para-
ran la música porque iban a sacar a la Virgen para la procesión. Entonces, como la

gente andaba enfogada, una persona dijo: “saquen su procesión que nosotros no vamos a parar su fiesta”. Con decir nada más esas palabras, llegó alguien por detrás y lo apuñaleó [...]²⁹

Las balsadas son procesiones en canoas que tienen lugar en fiestas de vírgenes y santos en el litoral Pacífico. La primera noticia documentada sobre la tradición de las balsadas reposa en los archivos históricos, con descripciones de los esfuerzos de los franciscanos en el siglo XVII por introducir a san Francisco de Asís como patrono de la provincia de Nóvita. Para ese entonces la terminación de la iglesia en honor del santo culminó con una fiesta en la que los indígenas citarées, ataviados con ornamentos corporales, llegaron con 15 canoas y en una de ellas los frailes acomodaron la imagen de san Francisco para darle un paseo por el río (Friedemann S. de, 1989). Hoy en día la balsada es una expresión de la fiesta, que refleja la influencia del santo o la santa sobre las comunidades que habitan una localidad. Los habitantes de Nuquí hacen la balsada con la Virgen del Carmen por el río Ancachí. En Tribugá dejaron de celebrar la fiesta de la Niña María, pero los habitantes que aún quedan en el pueblo recuerdan las balsadas que se hacían recorriendo el río con la Virgen, mientras grupos de hombres y mujeres encendían la calle principal con faroles y preparaban el alumbrado de la víspera.

La Niña María es la misma Virgen Inmaculada que se celebra el 8 de diciembre. Al igual que en Tribugá, en el río Pató visten a la Niña María y la llevan embarcada hasta la comunidad de Salvijo. Con ello la balsada demarca el área de influencia que tiene la deidad en la localidad. En septiembre de 2007, los pocos fondos recolectados no permitieron a los habitantes de Boca de Pepé efectuar la correría por varios pueblos, como es costumbre, sino llegar únicamente hasta el poblado vecino de Civira. Aun así, en Boca de Pepé dicen que cuando la Virgen quiere salir del templo y montar en balsa, el día simplemente se pone soleado y no hay aguacero que le eche a perder el paseo. En años pasados el cuadro de la Virgen “se negó” a salir en la procesión solemne. Los pepeseños intentaron sacarla del templo y no lo lograron. En esos casos dicen que la imagen se vuelve excesivamente pesada o no cabe por la puerta. Esta situación la describe un poblador así:

²⁹ Entrevista con un habitante. Boca de Pepé, 7 de septiembre de 2007.

[...] Después del alumbrado, que es por la noche, viene el último día con la procesión. Cuando ella [la Virgen] no quiere salir, no sale [...] aquí estuvieron seis curas que vinieron de Istmina y que habían escuchado esa historia y se cansaron de intentar sacarla, no pudieron [...]³⁰.

De vuelta a Nuquí luego de la balsada de la Virgen del Carmen se hace la procesión por las calles del pueblo, para luego acabar en la verbena nocturna, que en otro tiempo se hacía con un gran baile a ritmo de cumbancha, expresión musical compuesta de tambora, timba, charrasca, bombo, maracas y firolina, o dulzaina.

En la costa norte del Pacífico el primer día de la fiesta de la Virgen del Carmen es el 8 de julio. Ese día en la madrugada se realiza una alborada y la gente desfila con la Virgen por delante. En la tarde se realizan las comparsas, o cachés, con disfraces alusivos a los problemas de cada municipio. Como una réplica de las fiestas de San Pacho en Quibdó, el bunde con chirimía escolta a las comparsas que cada día desfilan antes de la procesión solemne el día del santo o la santa, que en Nuquí y Pizarro corresponde al día 16 de julio en la mañana.

Comparsas, cumbanchas y chirimías

Desde los canalones en los Reales de minas, los ancestros esclavizados mitigaban sus pesares al son de abozaos³¹ y aguabajos que, combinados con golpes de viento y tambor, le imprimieron su sello a las expresiones musicales del litoral Pacífico. Durante este proceso obligado de reinterpretación cultural, los cautivos fueron creando diversas formas de expresar sus sentimientos y sensaciones a través de imaginarios artísticos, que luego se concretaban en música, religión y verso. La gente del Pacífico desde sus canalones de mina reorganizó su lúdica cultural a través del tambor, quizá el instrumento más fino y esotérico, cargado de magia y temor. África se enlazó entonces con el Chocó cuando el minero reinventó la tambora, los cununos y el tambor y con ellos, la

³⁰ Entrevista con un habitante. Boca de Pepé, 8 de septiembre de 2007.

³¹ El abozao es una expresión musical y de danza de la zona del Atrato. El origen del término es confuso, aunque parece venir de bozal, nombre con que se nombraba al esclavo natal de África que aún no había aprendido la lengua española (Tobón y otros, 2006: 72).

marimba, las maracas y el guasá. Aunque la música de marimba se encuentre hacia el Pacífico sur, es muy probable que este instrumento haya existido en el Chocó antes de la introducción de los instrumentos musicales que caracterizan a la actual chirimía.



Chirimía y desfile barrial en la fiesta de la Virgen del Carmen en Pizarro, bajo Baudó.
Foto: Diego Rodríguez, 2007.

En los centros urbanos los instrumentos que evocaban aquellos de origen africano fueron confrontados con la instrumentación española, a través del adoctrinamiento religioso y la educación musical (Arango, 2007). A principios del siglo XX en Quibdó surgieron las primeras agrupaciones musicales improvisadas que acompañaban bundes y comparsas y cuyo frenesí dio como resultado lo que hoy se conoce como chirimía. El nombre chirimía se extrajo de un antiguo instrumento de viento de origen español, muy parecido a la flauta, de unos 40 cm de longitud y en el que sobresale una boquilla con lengüeta en la parte posterior. La chirimía, como instrumento típico español, llegó al Chocó a finales del siglo XVII junto con las bandas militares, en las que se destacaban platillos, clarinetes, bombardinos, tubas y helicones. Como agrupación musical la chirimía representa para los chocoanos la síntesis del sincretismo entre lo europeo y lo africano, con combinaciones melódicas salidas del clarinete, el cobre, los platillos, el redoblante y la tambora³² (Tobón y otros, 2006).

³² En la chirimía sobresale la espectacularidad de las improvisaciones a la hora de ejecutar valsos, polkas, danzas, contradanzas, pasillos, etc., y aires africanos, como abozaos, aguabajos, tamboritos y currulaos, estos últimos con asiento en el Pacífico sur.

Antes de la aparición de las chirimías en los pueblos del Chocó, fueron muy notorias las timbas asociadas a los sextetos. El sexteto es un formato de interpretación de la música tradicional del Pacífico norte que parece anteceder a lo que hoy se conoce como chirimía. Originalmente se componía de instrumentos como la timba, la tumbadora, las maracas, los bongoes, la flauta de carrizo y las voces humanas. Entre los grupos que aún interpretan música en este formato se encuentran variaciones en los instrumentos, como es el caso del acordeón y el clarinete, incorporados en reemplazo de la dulzaina y la flauta de carrizo, respectivamente. En relación con el sexteto la antropóloga Moraima Camargo sostiene que, en tanto ritmo y formato musical, es de origen afrocubano. Al parecer durante los años veintes y treintas del siglo pasado llegaron al ingenio del *Batei*, en Sincerín (Bolívar), algunos cubanos, trayendo consigo la música de sexteto. En este ingenio había trabajadores provenientes del palenque de San Basilio, quienes aprendieron de los cubanos este formato musical. En la actualidad es uno de los ritmos tradicionales más significativos para los palenqueros (Camargo, 2005: 6). Sin embargo, investigaciones futuras podrían indagar sobre la existencia en el Pacífico norte de esta misma expresión musical, antecesora de la chirimía. En el medio Baudó, en la comunidad de Civira reside uno de los sextetos más populares de la región. Sus músicos siempre están presentes en las verbenas de la fiesta de la Virgen de la Pobreza, en Boca de Pepé.

Otro instrumento que también se integraba al sexteto y que en la región está prácticamente desaparecido es la marímbula, o marimbola, como la conocen los cumbancheros de la costa norte. Consiste de un cajón de madera con resonancia, con una abertura en su cara frontal, en donde se ubican unas plaquetas de metal que, al rasgarlas con las yemas de los dedos, producen sonidos graves. Es un instrumento de origen africano, que llegó desde el Caribe insular para instalarse inicialmente en el Caribe continental cartagenero, en particular en el palenque de San Basilio (Díaz, 2009: 142). La pregunta que deja abierta esta investigación y que vale la pena responder es cómo llega la marímbula a la costa norte del Pacífico colombiano. La respuesta podrá contribuir a apuntalar las conexiones históricas entre los dos litorales.

En Panguí, Damián Pretelt es el líder de un grupo de cumbancha que se reúne los domingos para tocar. El vocablo cumbancha, cuya raíz *kumba* proviene del occidente africano, es un gentilicio mandinga; entre los congos el término significa gritería, escándalo y regocijo, y al rey del Congo se le llamaba

también rey de Cumba (Ortiz, 1985). El señor Máximo García es un músico de cumbancha, de los pocos que hoy quedan ya que las nuevas generaciones no se interesan por su música. Máximo recordaba cómo en Nuquí con motivo de los trabajos colectivos se realizaban fiestas amenizadas por la cumbancha.

[...] En Nuquí la cumbancha se tocaba en las fiestas en que la gente bailaba hasta tres, cinco y ocho días. A veces no había días para tocar la cumbancha. Con una tambora, una timba, dos timbales y una maraca, con eso se armaba en la casa de alguien. Ahora nosotros estamos haciendo revivir lo que es la cumbancha. Tocamos cada ocho días y en los pueblos de la costa [Tribugá] hacemos presentaciones para así no olvidar la costumbre. La fiesta ha cambiado mucho más porque hoy en día la juventud no sabe tocar la cumbancha, ni conocen los instrumentos. Ya hay muchos equipos, muchas clases de música, entonces la gente va olvidando y va dejando la tradición vieja, la va dejando atrás por todo lo que es moderno [...]³³

La cumbancha y el sexteto son manifestaciones musicales de la costa norte del Chocó, cuya especificidad frente a la popular chirimía es la persistencia del empleo de materiales de origen animal y vegetal en la elaboración de los instrumentos. De los balsos que crecen en las riberas del río Ancachí se extrae la madera para elaborar las tamboras. El cuero de un zaino cazado se templea y se deja secar al sol antes de ponerlo en la tambora. Hoy en día se observan variaciones en el empleo de materias primas para construir los instrumentos musicales, como es el caso del *pvc* que ha ido reemplazando al balso. En este sentido el músico de Nuquí Máximo García Moreno explica: “ya la naturaleza no la estamos usando como antes, porque yo por lo menos tengo unos timbales, que no son de balso; entonces por ahí las cosas van cambiado”.

Continuidad y ruptura

La posible persistencia del *muntu* entre los afrochocoanos fue el sustento de la “Caracterización social, económica y etnocultural del corredor de influencia de la vía al mar” que el Colectivo territorial Afrochocó le presentó al Ministerio del Medio Ambiente y Vivienda, en un intento por corregir los

³³ Entrevista con Máximo García Moreno. Nuquí, 25 de noviembre de 2008.

vacíos enormes que presentaban estudios anteriores, así como para hacerle saber al Estado colombiano que en este momento era el responsable bien fuera de preservar un sistema antiguo y refinado de pensamiento e integración de la gente y la naturaleza o bien de destruirlo de manera inexorable. La iniciativa del Colectivo concordaba con una visión holística de la cultura, enmarcada en su dinámica histórica y con los impactos de aquello que en la actualidad podría hacerse en la región en nombre del “progreso”. Los problemas de un entorno cambiante y la incertidumbre de la escasez, el deterioro ecológico y la dependencia económica ponen en peligro el sentido de la vida y la visión del mundo de los afrochocoanos, sin que las raíces de su forma de pensamiento hayan sido del todo conocidas, en especial, por los renacientes. Como en los ritos de ombligada y en los saberes de curandería, esta forma de pensamiento reconoce una naturaleza íntima de todos los seres, que consiste en la fuerza vital que habita en todas y cada una de las cosas. No es posible hablar de la ruptura y la erosión cultural sin reconocer la continuidad de legados como el *muntu*, en la medida en que esta tensión entre la ruptura y la continuidad es la que permite comprender el cambio histórico. Sólo el presente, al afectar la conciencia histórica en la gente, es capaz de interpelar a la tradición.

El siguiente capítulo se referirá a la colonización de los interioranos, a las formas violentas que adquiere ese fenómeno, tan aparejado con la apertura de las carreteras en el Chocó, y a las respuestas culturales de los afrochocoanos en los diversos contextos estudiados.

CAPÍTULO 6



Labrado de una embarcación en Tribugá.
Luis Orozco/Los Riscales, 2006.

CAPÍTULO 6

LAS TRADICIONES DINÁMICAS

La apertura de las carreteras Quibdó-Medellín y Pereira-Tadó dinamizó la colonización del Chocó por los blanco-mestizos provenientes de las zonas templadas y montañosas de los Andes. En su mayoría, quienes provienen de los departamentos ubicados entre las cordilleras Occidental y Central son antioqueños, risaraldenses, caldenses, quindianos y vallunos. Varios procesos de colonización que se remontan a finales del siglo xix estuvieron asociados a la búsqueda de recursos naturales, antes que a la posesión de la tierra (Leal y Restrepo, 2003).

En el alto Atrato chocoano el fenómeno data de finales del siglo XIX, como consecuencia de la colonización antioqueña motivada por la provisión de las semillas de tagua y el caucho negro, productos que cobraron interés en el mercado internacional (Valle, 1993). Algo similar sucedió en el Urabá con la fundación de Turbo y Chigorodó, como epicentros de estas economías extractivas (Steiner, 1993). Entre 1940 y 1960 los antioqueños incentivaron a los campesinos de su departamento y a sus familias a trasladarse más allá de las tierras templadas, hacia los territorios selváticos de Urabá. Esto con la idea de construir una carretera que valorizaría la tierra de esas zonas selváticas (Aramburo-Siegert, 2003). La construcción de la carretera Medellín-Quibdó desde finales de la década de 1930 fomentó la colonización del centro del Chocó y la tendencia expansionista de Antioquia. El mismo fenómeno se presentó en la carretera de Pereira hacia el Chocó. En la década de 1970 las poblaciones de Santa Cecilia y Puerto Rico, en el piedemonte de la cordillera Occidental, se convirtieron en frentes de colonización (Vasco, 1975).

Estatus, poder y control

La construcción de la carretera entre Quibdó e Istmina y su conexión con los corredores viales provenientes de la región Andina hicieron posible que La Ye y Las Ánimas surgieran como centros poblados constituidos mayoritariamente por colonos interioranos, que se movilizaron en torno al mercado de tierras que estimulaba la expectativa de la carretera al mar. De ahí que la fundación de La Ye se originara en una permuta de fincas entre el interiorano Dairo Parra y el chocono Jorge Valois. Desde entonces, el pueblo se fue convirtiendo en epicentro comercial regional entre Quibdó, Tadó y Pereira. La consolidación del poder de los colonos en La Ye implicó conflictos que en no pocos casos se resolvieron de forma violenta. Por la época en que se construía la vía funcionaba en La Ye una fábrica clandestina de licores fomentada por los colonos llegados al punto de donde partía la carretera hacia la selva, que era vista como frontera para estos nuevos pobladores. Las familias chocoanas de apellido Agualimpia eran las dueñas de los predios de La Ye, pero residían en Tadó. Poco a poco los colonos se hicieron poseedores de los predios de La Ye. Cuando los dueños reaccionaron e intentaron sacar a los colonos, el padre de los Agualimpia fue asesinado en Tadó. A esta muerte siguió una serie de venganzas entre las dos familias involucradas, que terminaría con el escondite en Chachajo de los sobrevivientes de la familia Agualimpia. Este fue uno de los muchos conflictos entre familias chocoanas y colonas por la tierra, ocurridos mucho antes de la implementación de la Ley 70 de 1993 y de la nueva situación territorial que esta generó.

Los terrenos entre Quibdó, Istmina y Tadó comenzaron a valorizarse en la década de los ochentas con la construcción de la vía al mar. Iván Muñoz fue uno de los colonos de La Ye que intentó promover el caserío dentro de la estructura político-administrativa del Chocó. Para esa época La Ye era una vereda del corregimiento de Las Ánimas, adscrito a su vez al municipio de Tadó. En 1996 Cértegui y Las Ánimas eran centros habitados con una población lo suficientemente grande como para conformar otro municipio. Esta idea de formar el municipio de Quito había surgido de los habitantes de Cértegui, para lo que invitaron al corregimiento de Las Ánimas a unirse al proyecto. Sin embargo, entre Cértegui, La Ye y Las Ánimas existían diferencias marcadas en la conformación de su población: mientras el primero era un pueblo de chocoanos negros, los otros dos eran pueblos de interioranos que esperaban

Relación de procesos de colonización en el Chocó entre 1875 y 2006.

Tipo de colonización	Fecha	Municipio	Hechos relevantes	Procedencia
Orientada	1875 (1950)	Carmen del Atrato	Comercio de tagua y caucho Búsqueda de tierras	Antioquia
	1950	Bajirá	Carretera Santafé de Antioquia-Dabeiba-Bajirá	Antioquia
	1930-1950	Bahía Solano	Reconversión agroindustrial	Huila, Tolima, Antioquia, Boyacá, Cundinamarca
	1930-1990	Urabá (Bajo Atrato, Urabá Antioqueño)	Búsqueda de tierras Comercio maderero Reconversión agroindustrial Violencia	Antioquia, Córdoba
	1960	Pueblo Rico, Santa Cecilia	Carretera Pereira-Tadó Comercio minero y maderero Búsqueda de tierras	Risaralda, Caldas
	1970	Quibdó, Unión Panamericana, Istmina	Violencia Comercio maderero y minero Carreteras desde Pereira y Medellín	Antioquia, Risaralda, Caldas
	1970-1990	Nuquí	Compra de tierras Turismo	Antioquia, Valle del Cauca
	1995-2006	Istmina, Medio Baudó	Carretera Istmina-Puerto Meluk Comercio maderero Cultivos de uso ilícito	Risaralda, Antioquia, Caldas, Valle del Cauca, Putumayo

Fuente: Zonificación ecológica del Pacífico (Igac, 2000; Leal y Restrepo, 2003).

adquirir su propio estatus municipal, buscando que la cabecera fuera Las Ánimas y no Cértegui. Es por esto que se formó el municipio de Unión Panamericana aparte del de Cértegui, sustentado en su posición estratégica sobre el eje

vial. Desde entonces los habitantes de La Ye empezaron a publicitarlo como Ciudad Panamericana La Ye¹.

[...] La Ye es una comunidad habitada por personas blancas, y las poquitas personas negras que allí se consiguen como que están es al servicio de ellas. Entonces, mirando uno esa experiencia, yo creo que si toda la carretera hasta Antadó estuviera así de habitada por los blancos como está ahora La Ye, yo pienso que nosotros los negros estaríamos al servicio de ellos. A la gente nuestra le falta un poquito de capacitación en ese sentido [...]²

Para las familias que formaron comunidades al lado de la carretera, La Ye se convirtió en el nuevo centro poblado al que estaban cada vez más vinculadas económicamente³. En los años setentas y ochentas el frente colonizador avanzó hacia Puerto Nuevo. Muchos interioranos que llegaron con motobombas durante el auge de la minería tuvieron relaciones con mujeres negras y en algunos casos formaron hogares. De ahí que en Puerto Nuevo residan familias que fueron el resultado de estas uniones interétnicas.

Los conflictos relacionados con la colonización asociada al desarrollo vial han surgido de la tendencia de los foráneos a controlar la economía. La pugna por el control de los recursos naturales y el territorio se manifiesta con grados diferentes de violencia, que inciden en el despojo territorial lento y progresivo de los afrochocoanos. En el capítulo 4 se hizo referencia a la llegada de motobombas a través de La Ye, lo que supuso una innovación tecnológica en la minería artesanal que maximizó la extracción de metales en los ríos San Pablo y Quito. Las motobombas fueron introducidas por mineros blancos provenientes de las zonas mineras de Nechí, Zaragoza, El Bagre

¹ La Ye [audio]. Macholo (entrevistado). Las Ánimas, 16.01.2009. En: Archivo sonoro/San Pablo-Río Quito/Modernización y carretera. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

² Entrevista con un participante en la reunión comunitaria. Cértegui, 12 de enero de 2009.

³ Como se mencionó en el capítulo 3, La Ye se convirtió en punto de conexión de los ríos San Pablo y Quito con Quibdó, Istmina, Tadó, Pereira y Medellín. De ahí que rápidamente se configurara como epicentro comercial, acaparando la relación campo-poblado que antes existía entre la sub-región y el pueblo de Cértegui, antiguo punto de comercialización de los productos agrícolas.

y Machuca, en Antioquia. Otros mineros negros que habían trabajado en esos distritos mineros volvieron a sus tierras, reclamando derechos de usufructo de la propiedad familiar. Algunos de ellos retornaron con ahorros suficientes para comprarse sus propias motobombas. Sin embargo, acceder a esas máquinas no era algo fácil para la época, por lo que muchas otras personas establecieron relaciones de trabajo con los mineros foráneos, quienes también buscaban acceder a las áreas auríferas. Los foráneos empleaban a los nativos como jornaleros y estos articulaban sus técnicas artesanales, con almocafre, batea, cachos, con el funcionamiento de la motobomba. Además del dueño de la motobomba y del grupo de operarios era necesario establecer acuerdos con quienes tuvieran derechos sobre el terreno, ofreciéndoles un porcentaje de las ganancias. No tardaron en surgir conflictos entre familias derivados del acceso a los territorios auríferos y de los beneficios que obtenían las diferentes partes integradas a la explotación.



Descachace de guarapo, en un patio de Panguí
Luis Orozco/Los Riscasles, 2006.

El cacharrero es otro tipo de interiorano asociado a la modernización vial. En la década de 1990, cuando la carretera llegó a la parte alta del río Pató y lo atravesó, continuando por las estribaciones de la serranía del Baudó, empezaron a llegar desde La Ye comerciantes con mercancías que les vendían otros interioranos ya establecidos en Las Ánimas y La Ye. Estos mercaderes ambulantes, que en la zona los llaman “cacharreros”, fueron probablemente los primeros foráneos en llegar a los puntos de intersección vial donde se fundaron comunidades. La imagen del cacharrero al llegar a un poblado con sus muchos artículos representa una de las redes de las que se valen los interioranos para expandir y controlar los mercados. Al igual que las asociaciones de progreso y de poder, que permanecen tan fijas en la mente del nativo.

[...] Nosotros los morenos, si tenemos una libra de arroz la vendemos a 1.200 pesos, pero llega un paisa y coloca un negocio donde vende la misma libra de arroz a 1.000 ó a 800 pesos. Como aquí somos pobres, cualquier ahorro nos beneficia mucho y por eso es que a los paisas les va mejor que a nosotros montando sus negocios. Ellos tienen sus camiones y su gente que les vende más barato, no les toca pagar tanto transporte como a nosotros. Ellos traen sus cosas desde Pereira o desde Medellín; en cambio, el moreno, desde que se mueve de su casa, tiene que pagar [...]⁴

La ganadería es otra actividad relacionada con la llegada de los interioranos. El ausentismo de algunos propietarios que lograron adquirir tierras en los años setentas y los ochentas y trataban de consolidar la ganadería en la región se produjo cuando el conflicto armado en esa zona los afectó directamente. Este fue el caso de la finca Planadas del Pacífico, en cercanías de La Victoria, uno de los predios más grandes, cuyos dueños foráneos dejaron su propiedad al cuidado de gente negra de la zona en el momento en que el grupo armado EPL (Ejército Popular de Liberación) comenzó a hacer extorsiones y secuestros⁵. Según un antiguo habitante de La Victoria que hoy vive junto con otros desplazados en el coliseo de Quibdó, los hombres armados que lo sacaron de sus

⁴ Entrevista con Antero Potes. Nauca, 14 de septiembre de 2007.

⁵ Fenómenos de impacto social asociados a la carretera (tramo construido) [audio]. Rogeria Mosquera (entrevistada). Cugucho, 06.04.2008. En: Archivo sonoro/San Pablo-Río Quito/Modernización y carretera. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

tierras a finales de los años noventas provenían de La Ye. Para 1996 el pueblo se había convertido en un lugar tan peligroso que, de acuerdo con Valerio Andrade, “ después de las cinco de la tarde no podía haber un negro parado en La Ye, porque ahí mismo y delante del que fuera los paras lo mataban”⁶.



Minería con batea en cercanías al río Pepé
Foto: Andrés Meza, 2007.

En 2004 los primeros foráneos que empezaron a llegar a Puerto Meluk le imprimieron una nueva fisonomía al pueblo, al establecer la calle del comercio en un punto intermedio entre las zonas de llegada de los botes y del transporte terrestre. Hernán Hincapié fue uno de los primeros colonos que llegó a la zona proveniente de Urrao en el Occidente Antioqueño, y afirma:

[...] El comercio prácticamente lo domina a nivel nacional el país. Eso pasa porque uno es como de una raza de emigrantes. Uno escucha el rumor de que en tal o tal pueblito la situación es buena y uno pega para allá. Ahí donde uno llegue, también llega el progreso [...].⁷

Hincapié también fue el primero en vender una motosierra en Puerto Meluk. Esto sucedió en la época en que la apertura de la carretera aceleró el comercio maderero, atrayendo a foráneos que intervinieron y afectaron las formas de propiedad familiar afrobaudoseña, así como los acuerdos de colindancia con los territorios de las comunidades indígenas. En la cuenca del río

⁶ Entrevista con Valerio Andrade. Quibdó, 8 de junio de 2009.

⁷ Entrevista con Hernán Hincapié. Puerto Meluk, 7 de julio de 2007.

Baudó los consejos comunitarios tienen muy poco control y decisión sobre los procesos de extracción forestal. Prácticamente toda la madera que ha salido de ese río en los últimos dos años se ha sacado de manera ilegal y como contrabando hacia Istmina y Pereira por la carretera o hacia Buenaventura por el río. Organizaciones indígenas y negras han tratado de legitimar la apropiación territorial colectiva de este recurso, gestionando solicitudes de aprovechamiento forestal para las comunidades.

En la actualidad muchas solicitudes de explotación del bosque presentadas por consejos comunitarios y resguardos indígenas de la cuenca del Baudó están en trámite o estancadas, porque las organizaciones no cuentan por lo general con el dinero suficiente para contratar los estudios previos que les exige Codechocó (Corporación autónoma regional para el desarrollo sostenible del Chocó) para este fin. Es ahí donde los mestizos interioranos entran a jugar un papel decisivo al proponerles a estos colectivos ayuda financiera para realizar los estudios y para obtener jugosos porcentajes por concepto del volumen de madera extraída. Una situación de este tipo se presentó en 2007 con las comunidades emberas del río Catrú, en el medio Baudó: un intermediario paisa tomó cierto control sobre el permiso de aprovechamiento otorgado a ese resguardo por Codechocó. Como resultado de la injerencia de un actor externo en el orden étnico-territorial, el permiso sobrepasó los límites del aprovechamiento, entrando en confrontación con territorios colectivos de Acaba y sus consejos locales de La Banca y Puerto Meluk⁸. Esto generó nuevas tensiones interétnicas y reclamaciones por el irrespeto de los límites territoriales. En este contexto económico y comercial se observa una ruptura en la mediación que ejercían los afrochocoanos en las relaciones comerciales entre indígenas y blanco-mestizos paisas (Losonczy, 2006). En estas bonanzas madereras el lugar que ocupa el habitante negro de la localidad es por lo general el del trabajo más rústico, sirviendo de estibador en el puerto. Los jóvenes que se han cansado de seguir la tradición agrícola de sus padres ven en esos trabajos una posibilidad de ganarse lo que proyectan como el umbral de su trayectoria migratoria hacia fuera de la región.

En La Ye el mototaxismo se ha convertido en otra opción laboral, con un auge inusitado en los últimos años, luego de la desmovilización de grupos

⁸ Entrevista con Esildo Pacheco. Quibdó, julio 8 de 2007.

paramilitares en varias regiones de Colombia y de la inserción de sus miembros en este tipo de actividades (Molano, 2009). En Quibdó e Istmina el oficio del mototaxista está muy difundido y en La Ye se ha convertido en una solución práctica al problema del transporte en las poblaciones de La Victoria, Tuadó y Puerto Nuevo. Muchos jóvenes chocoanos han intentado acceder a este trabajo, pero no se trata una actividad informal en la que cualquiera puede participar: los mototaxistas funcionan en una red, algunos tienen celulares y radios de comunicación, además de depender de un jefe local que “controla” esta actividad floreciente en las pequeñas ciudades y los cruces de caminos. Los mototaxistas, sean negros o paisas, bien pueden ser personas conocidas o extrañas para las comunidades, pero en todo caso es gente de la que se presume tiene vínculos con las viejas y las nuevas estructuras paramilitares.

Además, la proliferación de discotecas y prostíbulos en las áreas donde se ha concentrado la actividad económica de La Ye, Puerto Nuevo y Puerto Meluk también hace parte del choque cultural asociado a la presencia de interioranos. Puerto Nuevo y Puerto Meluk tienen una calle en donde operan bailaderos y prostíbulos que se mantienen con la dinámica misma de las carreteras. Alrededor de los prostíbulos se ha fundado un mercado itinerante de mujeres, en especial de mestizas provenientes de Risaralda, que se mueven entre los frentes de colonización interiorana. A ellas se han sumado mujeres chocoanas jóvenes, ante la consternación de algunas adultas mayores que no conocían esta forma de ganarse la vida. En 2007 una antigua cantaora de Puerto Meluk le explicaba a Rudecindo Castro que no sabía lo qué era “vender el cuerpo”, hasta que vio cómo la carretera y la dinámica económica en Meluk incentivaron la proliferación de prostíbulos, a los que concurrían choferes y policías mestizos que se encontraban de descanso. En diciembre de ese mismo año, durante una reunión de Acaba en Puerto Meluk, se presentó un conflicto por la agresión de un muchacho del pueblo a un joven policía antioqueño. Cuatro de los compañeros del policía agredido salieron en persecución del agresor, disparando tiros al aire que alertaron a todo el pueblo. Con frecuencia este tipo de conflictos se presenta por las relaciones que los foráneos establecen con las mujeres, muchas de ellas novias o hermanas que alguno del pueblo. Esta clase de relaciones obedece al imaginario de los blanco-mestizos de que la mujer negra es “fácil” y que por ello está más dispuesta al sexo. Así la prostitución es una actividad creciente en sitios que han estado signados por la modernización vial.

Parentelas y paseros

El líder Omar Palacios explica que la colonización hacia el alto Baudó se detuvo luego de que la Ley 70 de 1993 y los procesos de titulación colectiva coincidieran con la suspensión de la carretera en 1992. Hoy, al reactivarse este proyecto, Palacios menciona que los líderes del proceso organizativo del Baudó que representan a Acaba en el Colectivo Territorial Afrochocó conocen mejor las experiencias de colonización en Nuquí, los problemas urbanos y sociales de Buenaventura y los de tipo ecológico y socioeconómico en los ríos San Pablo y Quito. En las reuniones con los consejos comunitarios locales del Baudó, los líderes de Acaba han ilustrado con estos casos a los pobladores sobre los posibles cambios. De esta manera la comunidad de Meluk pudo reaccionar a la llegada de la carretera del medio Baudó.

La urbanización de Puerto Meluk se dio mucho después de que se consolidara la territorialidad colectiva en la cuenca del Baudó y de que esta comunidad contara con un consejo comunitario local adscrito a Acaba. Este precedente fue muy importante en la activación de resistencias por parte de las familias ante el establecimiento permanente de colonos paisas. La experiencia de la colonización en Las Ánimas y La Ye con la carretera Panamericana y la expectativa por la esperada carretera del medio Baudó, hicieron que Alirio Manyoma, representante legal del Consejo comunitario de Puerto Meluk, se percatara de que esta vía abriría un nuevo frente colonizador. No se equivocó cuando a los pocos meses el pueblo estaba inundado de personas foráneas buscando establecer negocios. Por esta razón decidió convocar a las familias del pueblo para crear una estrategia de arrendamiento, que se sustentara en la posesión del título colectivo. De este modo los interioranos que esperaban establecerse en el Medio Baudó se encontraron con que la tierra no era vendible sino dentro de los mismos miembros del consejo comunitario o habitantes de la cuenca. Las familias le dieron al consejo la potestad para definir criterios de arrendamiento de predios y asumieron la edificación de viviendas y locales para ser dados en arriendo a los interioranos. Esto no sólo contuvo un proyecto colonizador muy fuerte hacia el Medio Baudó en un punto clave que iba a conectar a Unión Panamericana e Istmina con la costa Pacífica, sino que también proporcionó a la comunidad de Meluk una mejor participación en los beneficios económicos derivados de la carretera. El consejo comunitario y las familias arrendadoras percibieron entonces parte del

dinero que producían los prósperos negocios que establecieron los paisas en el puerto. De este modo las relaciones familiares y los derechos de usufructo territorial legitimados por la titulación colectiva evidenciaron la permanencia, a pesar del cambio de las estructuras familiares y comunales al hacerse dinámicas y cambiantes en un contexto de crecimiento poblacional espacial de una pequeña comunidad, cuyos integrantes iban a verse afectados por la expropiación a causa de la modernización vial.



Paseros en la serranía del Baudó.

Foto: Edgar Domínguez/Concurso de fotografía Colombia imágenes y realidades, 2003.

Por el istmo de la serranía del Baudó generaciones de familias asentadas en Taridó, Pie de Pató, Santa Rita, Yucal y Cugucho han entrenado a sus hijos como paseros, o cargueros. En estas comunidades se encuentran parentelas especialmente dedicadas al oficio de la pasería, que se mantiene como respuesta al aislamiento geográfico, evidenciando lo discutible que es hablar de un aislamiento de tipo social. Salvador Abadía, *Salvico*, es un pasero de Santa Rita que tiene 18 años y aprendió a pasar desde los 5 años. Sólo carga durante los fines de semana, porque el resto de los días se dedica a estudiar, con la esperanza de dejar este arduo trabajo para dedicarse a otra labor. Al igual que

Salvico, Toribio Murillo empezó a pasar mercancías desde muy joven, a los 9 años de edad. Se dedicó a hacerlo por la situación económica, pues no ha encontrado otra ocupación y esto es lo que le permite ganar dinero para vivir. En Pie de Pató residen las familias de mayor trayectoria en este oficio, y Toribio lo aprendió de uno de los mayores de ese pueblo que después de muerto se convirtió en una leyenda. La memoria del pasero más célebre del alto Baudó, aquel que podía atravesar escarpadas y resbalosas pendientes descalzo y con personas a cuestas, quedó inmortalizada en el documental de Martha Lucía Vélez, *Avelino, el último carguero* (Vélez, 1997). Hoy en día los avelinos son los hijos de este patriarca que heredaron el oficio. Toribio pasa hasta siete arrobas diarias, al lado de Marcos Hinestroza, el hijo mayor.

En el alto Baudó, Marta figura como la única mujer que ha sido pasera. En una ocasión en que Marta estaba en embarazo e iba subiendo la loma después de la ermita de la Virgen del Carmen, entre Pie de Pató y el río Pató, dio a luz a su hija en un árbol de lechero. De ahí que a su hija la apodaran *Lecherita*. Esta mujer alcanzó a pasar durante seis años, antes de que el deterioro de su cuerpo le impidiera seguir ganándose la vida en un oficio que es principalmente masculino.

Para pasar se requiere la cargadera, o lazo, que ata la silla y las mercancías –o las personas, si es el caso– a la cabeza del pasero. Esta cargadera se obtiene de fibra de un palo llamado mañoquino: la corteza se jala, se corta, se abre y se deja al sol para que se seque; luego estará lista para usarse en varias cargas. También se utiliza el costal para meter la carga y la capa para tapanla y evitar que se moje con la lluvia. El cojín es de hojas envueltas y los paseros se lo ponen en la espalda para que no los maltrate la carga. Las sillas son especiales para pasar enfermos, quesos, licores y televisores. Se dice que los paseros de Pie de Pató han llevado a sus espaldas hasta refrigeradores. La carga se mete en el costal o se pone en la silla, según sea el caso, y se amarra y se mete en la cargadera, que a su vez se coloca en la cabeza, sobre la frente del pasero y hacia atrás. Algunas veces los paseros prescinden de las botas, porque el sudor hace que se les resbale el pie. Entonces siguen la costumbre de Avelino Hinestroza de dejarse crecer las uñas de los pies para poder pasar descalzos. Sin embargo en el oficio no faltan los accidentes, algunos de ellos mortales.

En Pie de Pató la mayoría de los jóvenes que estudian en el colegio se van a ‘pasar’ para conseguir dinero y colaborar con sus padres. Muchos paseros

de tiempo completo han estudiado varios años de educación básica y dejaron de hacerlo porque ganaban dinero y no podían pasar y estudiar al mismo tiempo. De acuerdo con Toribio, hay aproximadamente unos 100 paseros en el alto Baudó y la mayoría son jóvenes, pues los mayores se mueren pronto de dolencias que produce el oficio o dejan de pasar a causa del cansancio. La pasería es la única fuente para obtener dinero en Pie de Pató, pues allí no hay más trabajo, lo que hace que la situación económica sea muy difícil. Pese a que consideran que se trata de un trabajo más apto para bestias que para seres humanos, sigue siendo una forma honesta de vivir honestamente.

Al pensar en la pasería como un oficio tradicional, interesa resaltar el hecho de que su persistencia reside en la capacidad adaptativa de estas comunidades para librarse de las adversidades de su entorno, en un contexto de exclusión y de marginalidad, con respecto al resto de la región y al país, por la ausencia de los servicios del Estado. Cuando los baudoseños supieron que el trazado de la vía al mar Ánimas-Nuquí pasaría perpendicular al río Baudó sin tocar ni conectar entre sí a los pueblos, alegaron que la carretera no les beneficiaría porque no pasaba por la cabecera municipal, Pie de Pató. Hoy muchos jóvenes paseros creen positivo el hecho de que la carretera por fin se haga realidad, pero manifiestan su incertidumbre por no saber qué hacer cuando en el Baudó ya no se necesiten más paseros que atraviesen la serranía. Algunos líderes de Acaba, como Omar Palacios, proponen que los caminos que atraviesan la serranía –como el que existe entre Pie de Pató y el río Pató, para salir a Quibdó– deberían convertirse en senderos ecoturísticos con balnearios, en los que a través de guías y de textos se les informe a los visitantes todo lo relacionado con la biodiversidad y las peripecias e infortunios que tuvieron que vivir las familias de cargueros del Baudó.

Cambio económico y violencia simbólica en la fiesta afrochocoana

Los cambios religiosos e ideológicos en las fiestas patronales son indicadores de las transformaciones económicas, sociales y políticas del entorno. Un buen ejemplo de esto es lo sucedido en Tribugá con la fiesta de la Niña María, luego del desplazamiento de los habitantes del pueblo en 2001 y del retorno de menos de la mitad de la población. La presión ejercida por paramilitares y guerrilleros en disputa por el control de la zona, así como la instalación del

futuro puerto han significado un deterioro económico y sociocultural que incluye a la fiesta de la Niña María, que no se celebra desde hace por lo menos tres años.

De otra parte es importante correlacionar la conformación poblacional y espacial de los pueblos con sus arraigos barriales y sus prácticas productivas, ya que estas manifestaciones se reflejan en la fiesta patronal. Al desfigurarse la estructura barrial se pierde la lógica organizativa de la fiesta. Así mismo, la disgregación familiar y la fragilidad de las instituciones precipitan la desaparición de los rituales de cohesión, como son las balsadas, los alumbrados, las comparsas y las verbenas.

En el río Pató las balsadas de la Inmaculada no se realizan con música de sexteto, como ocurre en el bajo Baudó, ni de cumbancha, como es usual en Nuquí. Allí, las agrupaciones musicales fueron reemplazadas desde hace mucho tiempo por las grabadoras. Por otra parte, la transmisión de cantos -expresiones ligadas tanto a la fiesta patronal como a la funebría- se hace cada vez más difícil y las cantaoras ven con preocupación que las nuevas generaciones ya no “cogen” sus cantos. Grupos de mujeres jóvenes, algunas de ellas docentes, han planteado la necesidad de recoger los cantos de las mayores en cuadernos y enseñar a interpretarlos.

La verbena y el alumbrado son eventos que figuran respectivamente en los ámbitos profanos y sagrados, que le dan sentido particular a las fiestas afrochocoanas. Las fiestas actuales se concentran en las verbenas, porque los parientes llegados de muchas partes y con otras creencias desconocen o desvirtúan los alumbrados. Lo propio hacen quienes se mueven en las bonanzas madereras y cocaleras, afectando fiestas insignes, como la de la Virgen de la Pobreza, en Boca de Pepé. Las mujeres cantaoras de Boca de Pepé critican la forma que ha tomado la fiesta patronal, mucho más orientada a las verbenas, con modernos equipos de sonido a todo volumen traídos desde Istmina o Buenaventura, cajas de whisky, reguetón y música de carrilera y norteña, que le han restado protagonismo a los alumbrados y a las balsadas.

En los epicentros de integración regional, como Quibdó, el control de la fiesta de san Francisco de Asís, *San Pacho*, ha ido pasando progresivamente a manos de grupos de blancos-mestizos residentes en la región. Esta fiesta, una de las manifestaciones más sugerentes y distintivas de la cultura afrochocoana, en los últimos años ha sido promovida como producto turístico y de

exportación a nivel nacional e internacional. Sin embargo los efectos del poder económico y cultural de la población blanca y paisa adscrita al departamento del Chocó, como lo es la de Carmen del Darién, han llevado a cambios sistemáticos en la dinámica de la fiesta. Desde hace ya varios años la Empresa de Licores de Antioquia ha introducido casetas y vallas con la imagen de su producto Aguardiente Antioqueño y Bavaria, de la cerveza Pilsen. En las verbenas disponen tarimas para los concursos de reguetón y salsa, mientras que las agrupaciones locales de chirimía están cada vez más relegadas porque casi nadie las contrata y porque parece no haber una política de fomento para que este tipo de expresión musical no desaparezca, como ha sucedido con la cumbancha y el sexteto en la costa Pacífica norte y en el Baudó.



Músicos de chirimía en el desfile con la Virgen de la Pobreza, en Boca de Pepé.
Foto: Gonzalo Díaz, 2007.

En septiembre de 2007 un grupo de chocoanos paisas abrió el desfile inaugural de la fiesta de San Pacho, en Quibdó. Para hacerlo no hubo de parte de ellos una apropiación de los elementos que caracterizan a la cultura afrochocoana, sino por el contrario la afirmación de aquellos que marcan la identidad cultural de las poblaciones de los departamentos de Risaralda, Caldas,

Antioquia y Quindío y que están presentes en sus fiestas⁹: se trata de elementos como las cabalgatas, el yipao¹⁰ y la música de carrilera¹¹. Al entender las fiestas patronales como expresión de relaciones geopolíticas, lo que implica esta introducción de símbolos foráneos es la tensión latente y poco comentada que hay entre las regiones Andina y Pacífica, donde las manifestaciones de las culturas andinas, esencializadas en el imaginario de “lo paisa” con que las identifican los chocoanos, se asocian con el poder económico, social y cultural que pretenden los grupos que lo ostentan. Así las cosas, los fenómenos de integración regional en el mediano y el largo plazo, propiciados por las infraestructuras viales, aceleran los contactos entre grupos étnico-regionales. Las formas que toman esos contactos se evidencian en las relaciones económicas, sociales y políticas, pero se condensan simbólicamente en las relaciones culturales. Es por eso que en las fiestas patronales chocoanas se materializan las tensiones y los conflictos inherentes a la dinámica del contacto.

Transformaciones en la muerte y el morir

Las transformaciones en la concepción de la muerte y el morir en los pueblos del golfo de Tribugá, la cuenca del río Baudó y las comunidades de los ríos San Pablo y Quito se han dado en diferentes esferas de la cultura. En el plano de lo religioso, por la llegada de las religiones adventistas, trinitarias y evangélicas, que ya cuentan con una historia de presencia en varios pueblos del Chocó y del Pacífico. La influencia de estas religiones en muchas mujeres adultas y mayores convertidas a ellas desde hace mucho tiempo, ha sido un factor importante en los problemas relativos a la transmisión de cantos, rezos y significados asociados a la muerte. En el adventismo y en la iglesia Evangélica se ha generado una nueva manifestación de la espiritualidad negra que

⁹ Observación y testimonios recogidos durante la fiesta de San Pacho, en septiembre de 2007.

¹⁰ El yipao –un barbarismo proveniente del vocablo *jeep*– es una forma de transporte que identifica a la cultura del Eje Cafetero. Estos vehículos, muy comunes desde los años cincuentas en la zona, se cargan de forma exagerada con gente, racimos de plátanos, bultos de café y todo lo imaginable. Desde 1988 en las fiestas de Armenia (Quindío) y ahora en toda la zona Cafetera, se celebran desfiles y concursos de yipaos.

¹¹ Género musical muy popular entre los paisas, sencillo y pegajoso, cercano al corrido mexicano y a las rancheras.

cuestiona en muchos sentidos los valores y las formas de vida tradicionales de esas comunidades.



Emiliano, rezandero, y Digna, cantadora, en un novenario en Nauca.
Foto: Sofía González, 2009.

Funerarias y velorios ecuménicos

La aparición de empresas de servicios funerarios en la cabecera municipal de Nuquí ha suplantado en buena medida tanto a las estructuras –formas de organización, relaciones de parentesco– como a las superestructuras –rituales, simbologías– de la muerte. Tras el desplome de la junta mortuoria que unía a la costa norte con el alto Baudó, la funeraria de Nuquí ha ganado nuevos clientes que ahora hacen aportes mensuales para asegurar el bien morir de sus parientes. En Panguí se dice que medio pueblo está afiliado a la funeraria y que el otro medio se ha resistido a hacerlo, en particular por la situación económica de familias que no pueden pagar las mensualidades de sus planes funerarios. Esto ha llevado a plantear la necesidad de que se reactive la junta mortuoria, por lo menos entre las tres comunidades del golfo. Fermina Abadía, de Panguí, se refiere a los cambios que experimentaron con la desaparición de la junta mortuoria y la llegada de las funerarias a Nuquí:

[...] Antes era mejor la junta mortuoria, en el sentido de las cuotas. Nosotros pagábamos cuota cada vez que había un muerto. Ahora, en la funeraria tenemos que pagar una mensualidad así no se muera nadie [...] antes el acompañamiento era a nivel de la comunidad, porque la gente venía de todas partes y se amanecía acompañando a los dolientes. Ahora es sólo la familia que vela a su muerto en la sala de la funeraria de allá de Nuquí [...] ¹².

A la señora Jacinta Díaz, muerta a los 105 años de edad, la familia decidió velarla en la sala de su casa en el barrio Calle la Virgen, ubicado en la desembocadura del río Nuquí, pese a que cada vez es más común en el pueblo que la velación se haga en la funeraria. Aunque se utilizó un ataúd prefabricado, de los traídos de Buenaventura por una funeraria local, sus familiares y allegados argumentaban que en la funeraria era imposible efectuar un velorio conforme a la tradición ya que este lugar no permite el manejo diferencial de espacios que confluyen en el velorio, tales como los profanos para el juego de dominó, la cocina para preparar los alimentos y el espacio sagrado de rezo y canto en torno al cuerpo presente. Esto sin mencionar que en la funeraria está prohibido el consumo de licor y que el rezo tiene como límite las once de la noche, de acuerdo al horario del servicio de energía en la cabecera municipal, lo que de aceptarse significaría dejar inconcluso un ritual que va hasta la alborada del día siguiente. Por todo esto los deudos de doña Jacinta prefirieron conseguir la gasolina necesaria para una planta eléctrica y con ella facilitar el acompañamiento de la difunta. Esa misma noche de velorio se percibió otra tensión que fue resuelta gracias a la voluntad de la difunta. Antes de morir, Jacinta Díaz pidió que la velaran con los alabaos que ella solía cantar antes de convertirse a la religión cristiana evangélica, que condena las prácticas religiosas afrochocoanas. También solicitó la presencia del pastor y de miembros del grupo evangélico para que frente a su ataúd entonaran los cantos pentecostales y las oraciones propias de su iglesia. El velorio se inició a las ocho de la noche liderado por el pastor y un grupo de mujeres que despidieron a su hermana de congregación durante una hora y media, mientras sus comadres cantaoras esperaban afuera a que este tipo de rezo terminara para comenzar el

¹² Entrevista con Fermina Abadía. Panguí, 16 de noviembre de 2008.

suyo. Hacia las diez se retiraron los cristianos a sus casas y empezó el rosario y luego los cantos que se prolongaron hasta la madrugada.

En el alto Baudó los velorios, entierros y novenarios no se efectúan sin la presencia de las instituciones mortuorias, que de acuerdo a la tradición son eficaces cuando ocurre el deceso de la persona. En el capítulo anterior se mencionó cómo durante la última noche de novenario de Sofía Perea Palacios, en Chachajo, gentes venidas de Nauca, Santa Rita, Bella Cecilia, Pureza y Chigorodó llenaron el pueblo y aportaron dinero para los gastos. Estos aportes quedaron registrados en el libro o cuaderno de la junta mortuoria de la zona. Al indagarles a varias personas sobre la estructura organizativa de la junta, todas coincidieron en señalar que era una agregación espontánea con motivo de la muerte de alguien y que no había tesoreros, presidentes, ni nada parecido a las formas asociativas comunales convencionales. La junta se integra con ocasión de la muerte de alguna persona y se disuelve luego de la repartición equitativa de los gastos de la última noche entre las personas registradas.

Otro caso es la modernización de la junta del río Quito. En Paimadó el consejo comunitario construyó la casa cultural, donde también funciona la cooperativa Promortuorias. Esta casa fue una conquista de la comunidad luego del fortalecimiento de la junta mortuoria del río Quito, a causa de la migración masiva de parientes fuera de la región, situación que planteó la necesidad de mantener los vínculos familiares alrededor de la muerte. Aquellos que abandonaron los ríos afluentes, como el Pató, no han querido abandonar a sus parientes y por eso envían cuotas mensuales, tal como sucede en las funerarias de Nuquí. Lo particular de esta situación es que existe una junta directiva que administra las mensualidades que paga la gente del río Quito y sus familiares que están por fuera de la región. De acuerdo con Benedesmo Palacios, la necesidad de crear una estructura directiva para la junta mortuoria vino con el reemplazo de las colectas repentinas por la captación de aportes mensuales, que no podían ser administrados por una organización espontánea sino por una junta directiva elegida por toda la comunidad. De este modo los familiares ausentes, algunos radicados fuera del país, pudieron aportar al bien morir de sus parientes y figurar en el libro de registro de más de dos mil afiliados aportantes que se encuentra en poder del tesorero de la junta, quien vive en Villacontó. Así las juntas mortuorias son tradiciones que se reeditan y refuncionalizan en un espectro de modernización.

En esta transición hay por supuesto desajustes y tensiones derivadas del surgimiento de una burocracia alrededor de las juntas mortuorias, probablemente como respuesta a la irrupción de los servicios prestados por empresas funerarias. En junio de 2008 la junta convocó a una asamblea para elegir o ratificar a la junta directiva del río Quito. Este hecho, inusual en las juntas mortuorias, obedeció a conflictos que se estaban presentando por supuestos malos manejos de dinero por parte de los miembros de la dirección. En Puerto Nuevo existe también una promortuoria a cargo de la junta de acción comunal. Su organización se hizo en 1995 sobre una base de afiliados de varios pueblos de la carretera, como Guapandó y La Victoria, así como de residentes en Bogotá, Cali, Medellín y Quibdó¹³. Su funcionamiento es el mismo de la junta mortuoria del río Quito: los afiliados pagan cada mes el monto correspondiente; además los jóvenes con más de 12 años de edad deben estar afiliados y pagar lo establecido en el reglamento interno de la junta. La gente de Puerto Nuevo recuerda que anteriormente la mortuoria se dividía por puestos y que cada miembro, con motivo de una muerte, aportaba limosnas al doliente.

Enfermedades de hoy y transformaciones de la medicina ancestral

Algunas de las enfermedades que más agobian a la gente afrochocoana siguen tratándose por la medicina ancestral, al tiempo que esta se va transformando de diversas formas. Un estudio de los modos de vida relativos al hábitat, la alimentación y el trabajo en Nuquí y Tribugá mostraría sin duda la alta vulnerabilidad de las mujeres piangueras. En ellas son frecuentes los pasmos y los fríos de cintura, porque pasan horas enteras en el manglar extrayendo el esquivo alimento, antes de ir lavar la ropa de los turistas alojados en los hoteles de Nuquí. Cándida García comenta que hoy por hoy las enfermedades de 'frialdad' se han incrementado porque ante la escasez de las pianguas las mujeres pasan muchas más horas buscándolas en el barro. De ahí que hagan o manden a hacer sus botellas curadas y se tomen uno o dos tragos antes y después de haber ido al manglar. Algunas de ellas no se cuidan cuando tienen el

¹³ Promortuoria [audio]. Habitante de Puerto Juan (entrevistado). La Victoria 11.01.2009. En: Archivo sonoro/San Pablo-Río Quito/Religiosidad y espiritualidad. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

periodo menstrual, por eso Cándida recomienda que una mujer con la regla no entre al manglar¹⁴. Esto no sólo es para prevenir el pasmo, sino también para que la piangua no se ahuyente. La sangre y la menstruación son jugos vitales que deben manejarse con sumo cuidado en el monte, en el manglar y en las zonas de trabajo minero, entre otras razones porque esas energías alejan a unos seres y atraen a otros. Durante el periodo menstrual la mujer está impedida no sólo para las prácticas agrícolas, sino también para cualquier trabajo en el monte; además, con la menstruación la mujer atrae las culebras (Mosquera, 2001: 27)

En el Baudó, en la costa y en los ríos San Pablo y Quito el mal de ojo es una enfermedad muy común. Se trata de una enfermedad cultural que la medicina moderna es incapaz de curar (Oslender, 2008: 128). Consiste en manejo de la energía concentrada en el poder de los ojos (Mosquera, 2001). Muchas personas no son conscientes de este poder y en ocasiones hacen el mal sin proponérselo. Al mirar fijamente a un niño se le transmite la propia energía y la fuerza. A los infantes les da fiebre, vómito y diarrea, y para su cura se acude a ciertos hombres y mujeres que saben ‘medir’ al ojeado y suministrarle la cura apropiada (Mosquera, 2001: 25). En Chigorodó el curandero Gervacio Hinestroza envuelve a un niño recién nacido en hojas de coronillo y las ata al cuerpo:

[...] Al niño se le hacen sahumeros para cerrarle el cuerpo y prevenir que no le vuelva a dar ojo. Esos sahumeros se hacen con hierba de tres caminos, paja de tres esquinas de una casa, un ramo bendito, el pelo de tres ‘mellos’ [mellizos] y tres tabacos. Yo he curado a más de cincuenta niños en este río. Yo los curo con tres baños, tres sahumeros y un purgante¹⁵.

En Salvijo vive una curandera de ojo que es constantemente requerida por su comunidad y por otras poblaciones, incluyendo las comunidades indígenas de Jampapa, Jengadó y Amía, en la subcuenca del río Pató. Además

¹⁴ Concheras de Tribugá [video]. Realización: Andrés Meza y Sarah Nieto. Duración: 4 min, en formato multimedia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).

¹⁵ Entrevista con Gervacio Hinestroza. Chigorodó, 8 de abril de 2008.

del coronillo, ella emplea el anamú, tres espinas de paja del techo de la casa, agua bendita y cabello de un ‘mello’. Con esos ingredientes prepara tomas y les pone el respectivo secreto, antes de hacérsela tomar a los niños.



Curandero de Puerto Nuevo luego de recolectar plantas.
Foto: Sarah Nieto, 2009.

Las fracturas o descomposturas de huesos son frecuentes en los poblados donde hay paseros, por lo que es común encontrar una variedad de sobanderos, denominados pegahuesos entre los afrochocoanos. Algo similar ocurre con las personas que curan la mordedura de culebra, otro riesgo muy frecuente en las travesías por la serranía del Baudó. Un ejemplo de esto es la pervivencia de curanderos en Taridó, una comunidad que se encuentra en la cuenca del río San Pablo y que también presenta el oficio de la pasería como una de sus actividades más antiguas.

En la zona de los ríos mineros San Pablo, Quito y sus afluentes las infecciones vaginales son frecuentes en las mujeres que aún viven del barequeo en los ríos contaminados de mercurio. En el golfo de Tribugá un análisis de ocurrencia de enfermedades en las tres comunidades del área de estudio arrojó que Nuquí es la población con el mayor número de casos. Su multiplicación

parece ser una tendencia, de acuerdo con el crecimiento poblacional acelerado y el auge de la vida urbana, con las malas condiciones de saneamiento en algunos barrios y las constantes inundaciones en la zona sur de la población, en la desembocadura del río. El servicio médico oficial parece insuficiente para asistir las epidemias y enfermedades actuales, lo que supone una incertidumbre acerca del cambio que deberá asumir la cobertura de salud en el municipio cuando la modernización vial acelere su crecimiento demográfico y la circulación de personas.

Ocurrencia de enfermedades en la zona de estudio del golfo de Tribugá.

Enfermedad	Panguí	Nuquí	Tribugá
Asfixia o asma			
Cáncer			
Colesterol			
Colon			
Diabetes			
Diarrea			
Frío vaginal			
Gripa			
Hepatitis o colerín			
Inflamación (bazo e hígado)			
Infecciones de transmisión sexual			
Infecciones urinarias			
Irritación			
Lombriz			
'Mal de baba**			
'Mal de nación, o nacimiento***			
Miomatosis			
Paludismo			
'Pasma'			
Presión alta y baja			
Próstata			
Sarampión			
'Sieteluchas****			
Tabardillo			
Tuberculosis			
Víruela			

* Enfermedad de recién nacido

** Enfermedad de recién nacido

*** Parasitismo en la piel

Fuente: Colectivo territorial Afrochocó, 2009.

A diferencia de Nuquí y Tribugá, en la cabecera municipal de Nuquí las enfermedades de transmisión sexual son más comunes. Probablemente esto tenga que ver con el hecho de que en ese lugar se haya concentrado la actividad turística. Son muchos los casos de personas que deben salir hacia Medellín en busca de tratamiento médico, por la precariedad de la asistencia médica en el hospital local. Igualmente es importante resaltar aquellas enfermedades asociadas a la mala alimentación o que son resultado de condiciones desfavorables de trabajo, que tienden a incrementarse al agudizarse los problemas alimentarios y de hábitat.

Entre los saberes de curandería la tradición de elaborar botellas balsámicas y curadas es una de las más dinámicas y con más innovaciones, consistentes en el empleo de nuevas plantas incorporadas al herbario de los médicos raiceros. En la cuenca del río Baudó especies vegetales como el 'ajenjible', o jengibre, y la mocha han tenido una incorporación más reciente en las asociaciones vegetales. Una huella de la epistemología bantú que señala la relación entre vivos y muertos se encuentra en las historias sobre la manera como los antepasados difuntos transmiten sus saberes curativos a través de los sueños; las nuevas generaciones los estudian para la incorporación de nuevas sustancias, plantas e ideas. Este caso se registró en Chigorodó con la transmisión de la curalina para la mordedura de culebra. Se trata de un sustrato hecho no a base de plantas, sino de diversas sustancias que al ser mezcladas producen una poderosa contra, descubierta según la gente de Chigorodó por el curandero Imbenso Martínez y revelada en sueños a varios de sus aprendices, entre ellos al viejo Hipólito Palacios.

[...] Estaba en el monte rozando y había un árbol ladeado y unas hojas secas de una mata de plátano que llamamos felipita. Yo, tratando de tumbar el palo, agarré con el machete a darle y con la otra mano lo sacudí desde bien abajo. Ahí fue cuando sentí que algo me agarró. Yo jalé el brazo y creí que era araña. Les dije a los muchachos que me había picado algo y ellos me dijeron que era araña, pero el dolor era muy fuerte y no pude seguir trabajando. Me vine [al pueblo] y busqué la curación. Eso es un líquido que contiene amoniaco, pergamanato, curalina y ácido sulfúrico. Lo creó el viejo Imbenso Martínez, un chinango que era muy virtuoso porque le revelaban cosas en sueños. Después que él hizo la cura, nosotros aquí la usamos más que las plantas, porque eso es muy efectivo. Uno lo huele y se liga. Mire, yo me ligué en la muñeca y el veneno de ahí no me subió más. Me hice pulsar de Pollero

[Hipólito Palacios, curandero de la comunidad] y él me mostró dónde estaba el veneno. Después me rajé para que saliera [...] ¹⁶

Otro caso de transformación es el de Puerto Martínez, una comunidad en donde habitan varios curanderos. Muchos de ellos se han replanteado sus conocimientos ante la llegada de la iglesia Pentecostal y de la iglesia Trinitaria, que no han desistido en su interés porque los nativos abandonen sus prácticas de curandería:

[...] yo no he perdido la cultura. He reformado la cultura, porque lo he hecho en Cristo nuestro Señor. En la reformatión de esta cultura tengo más prelación en curación que donde estaba y tengo más apoyo. Para que se dé cuenta que ahorita la curación mía de culebra es diferente a la de antes porque ahora curo con cosas que nunca había curado antes [...] ¹⁷.

En La Victoria el curandero Leovigildo Palacios dice que ahora la mayoría de gente que tiene una enfermedad sale para el centro de salud de Puerto Nuevo. Sin embargo hay enfermedades que se tratan en la localidad, porque los médicos del pueblo desconocen la causas y la cura, como es el caso del 'bazo', una extraña inflamación en el tronco de los niños que este chinango sabe curar con secretos y velas al santo de su devoción. Entre las personas provenientes del medio Baudó que remontando la quebrada Urudó y atravesando la serranía llegaron a la carretera para formar la comunidad de La Victoria se encontraba una veedora de los orines, que hoy goza de fama en la comunidad por su virtuosismo en la identificación de enfermedades. Además de ser partera asegura que ha curado muchas veces la mordedura de culebras usando botellas. No sólo llama la atención que en una sola persona se conjuen tantos saberes, sino que estos se movilizan de acuerdo a las trayectorias mismas que emprenden sus depositarios y depositarias por la modernización vial. No obstante, las posibilidades de renovar su conocimiento médico

¹⁶ Entrevista con Consolación Mosquera. Chigorodó, 13 de septiembre de 2007.

¹⁷ Entrevista con Crisildo Mosquera. Puerto Martínez, 15 de septiembre de 2007.

son muy limitadas en pueblos de la carretera como La Victoria, en donde, a diferencia del Baudó, son escasas las personas con saberes de este tipo.

En las comunidades de los ríos San Pablo y Quito la partería y otros saberes médicos afrochocoanos se articulan a la medicina convencional de los centros de salud. En La Victoria existen parteras que atienden a las mujeres embarazadas, quienes asisten al centro de salud de Puerto Nuevo luego del parto, pese a la dificultad de transporte por la vía carretable. Desde hace un tiempo las parteras han recibido capacitaciones sobre cómo atender un parto y se especializan como promotoras de salud de las comunidades aledañas. Los programas de promoción y prevención en salud que las autoridades municipales coordinan desde centros asistenciales ubicados en las cabeceras hoy se pueden encontrar en todo el Chocó. Así las prácticas de partería que incluyen el empleo de biche, hierbas e ideas sobre como recibir un niño se van “higienizando” y las experiencias adquiridas a lo largo de la vida por las mujeres parteras comienzan a ser capitalizadas. Como gestoras de la salud y la reproducción las parteras se convierten en actores clave dentro del sistema de la salud pública, luego de que paradójicamente un médico certifique su saber. La señora Carmen Perea, de Santa Rita, al tiempo que señalaba la ignorancia de los médicos para atender a una mujer baja de huesos, mencionaba que en el Baudó una mujer puede ir a la cárcel si en el parto atendido por ella morían la madre y/o su hijo y no poseía ninguna certificación que la acreditara como promotora de la salud. Esta cuenca del río Baudó es quizás el territorio con el sistema de salud más deficiente encontrado en este estudio. Puerto Palacios es una comunidad muy pequeña en donde no hay parteras: cuando alguna mujer está a punto de dar a luz, la gente debe embarcarse a canaleta e ir a buscar alguna partera a la comunidad de Nauca, donde residen varias de las paridoras más reconocidas de la región.

Los niveles crecientes de participación de las parteras como gestoras de salud se dan luego de su acceso a un saber académico que les valida sus conocimientos empíricos y les permite legitimar su oficio y vivir de él. Esa modernización implica, por una parte, una mayor sujeción de la mujer a los roles establecidos por la sociedad patriarcal al ser representada como “proveedora de salud sexual y reproductiva” (Ruiz, 2003). Por otra, las mujeres embarazadas experimentan cambios en la experiencia del parto mismo. En los centros de salud son comunes las cesáreas, que además parecen ser muy rentables para el negocio de la salud, mientras que las promotoras se profesionalizan

para hacer más aséptico su arte. En este contexto quedaron sin resolver algunas cuestiones: ¿qué pasa con la autoridad moral de las parteras tras su inserción en el sistema de la salud pública?, ¿esta inserción e institucionalización de la partería mejora la calidad de vida de las mujeres? Investigaciones futuras tendrán que ahondar en los problemas que encierra uno de los conocimientos más importantes sobre la vida.

Los saberes de curandería dependen además en buena medida de las transformaciones del paisaje. Patios, azoteas y monte determinan la continuidad en el cambio de los sistemas médicos. Un escenario tendencial de urbanización acelerada de núcleos veredales y urbanos y de aumento en la densidad poblacional, con efectos en la presión por tierra, bosques y control de mercados, llevaría a un deterioro de la base material del patrimonio botánico y médico afrochocoano, en especial del que ostentan las comunidades del alto Baudó. El testimonio de Crisildo Mosquera, el curandero convertido a la iglesia Pentecostal, muestra que las transformaciones en el ámbito de la medicina tradicional operan de manera más fuerte sobre la eficacia simbólica de oraciones y secretos que sobre los acervos botánicos. No obstante, si las iglesias erosionan la palabra que da poder a las plantas, la farmacología moderna transnacional va tras la expoliación y la acumulación de conocimientos sobre materiales vegetales y procedimientos curativos empleados en diferentes lugares y sociedades. Las bioprospecciones que tienen lugar en los ecosistemas de selva húmeda tropical y en otros tantos escenarios se valen de los conocimientos ancestrales de los pueblos para asegurar réditos económicos por concepto de patentes, que hoy se convierten en el nuevo discurso de criminalización del libre uso de la medicina ancestral. La bioprospección es nada menos que la manifestación de uno de los impactos indirectos que trae la construcción de la carretera, mediante la llegada de personas con intereses y visiones distintas, así como de la demanda de materias primas, mercancías y servicios. Por ello es muy pertinente pensar sobre el lugar que han ocupado, ocupan y ocuparán los sistemas médicos afrochocoanos en la transición histórica que introduce el desarrollo.

Proyectos educativos y productivos

Los afrochocoanos no han sido pasivos ante las transformaciones agrícolas y alimentarias sufridas. Por el contrario, los diferentes contextos de

observación y análisis de la situación muestran las múltiples reacciones y respuestas a estos cambios. El reconocimiento y la valoración de los sistemas de cultivo, las estrategias alimentarias y la medicina ancestral se presentan en diferentes ámbitos y escalas, desde las iniciativas personales y familiares de revitalización de las tradiciones económicas hasta los proyectos educativos y productivos de seguridad alimentaria y agroecología que en la actualidad promueven los consejos comunitarios, con ayuda de la cooperación internacional y la intervención de instituciones estatales.

Permanencia de las azoteas entre los afrochocoanos

En los proyectos agroecológicos y educativos, así como en las vivencias cotidianas, la gente reelabora y piensa en las azoteas como respuesta al cambio modernizador. Conforme los pueblos del medio Baudó han vivido y experimentado la modernización representada en la llegada de alimentos procesados, la dependencia de condimentos y medicinas comprados ha suscitado reacciones en sectores muy puntuales de la comunidad, como son los docentes. En la escuela, las azoteas han empezado a promoverse como parte del proyecto curricular propio asociado con la idea de una educación contextualizada. En el medio Baudó, en el corregimiento de Baudocito, muy cerca de Puerto Meluk, las azoteas estaban desapareciendo de forma acelerada como consecuencia de la dependencia alimentaria generada por la llegada de productos por la carretera Istmina-Meluk. Esto llevó a un grupo de docentes, liderado por la profesora Rosa Osiris Mosquera, a propender por el rescate de las azoteas mediante un proyecto escolar destinado a la siembra de plantas medicinales y culinarias por parte de los niños y las niñas en un predio del colegio. Para ello la comunidad educativa contó con el apoyo institucional del Ministerio de Educación a través del programa Escuela nueva, que supone la innovación de la educación básica primaria con estrategias curriculares y comunitarias.

No obstante, durante la implementación del proyecto los acompañantes del programa desdeñaron varios de los saberes locales en torno a las azoteas como tecnologías de adaptación al medio. En su lugar propusieron una huerta comunitaria, sin tener en cuenta muchos de los componentes esenciales de elaboración y composición de las azoteas: las siembras se hicieron en el suelo y sin el empleo de sustratos de tierra de hormiga o de hojarasca que aseguran la fertilidad y la pronta la germinación de las plantas. El proyecto “Huerta

escolar”, auspiciado por el programa Escuela nueva del Ministerio de Educación, es un ejemplo de la implementación de políticas homogenizadoras a partir de los proyectos de “desarrollo alternativo”. Los técnicos de Escuela nueva consideraron que clavar horcones, pegar tablones y conseguir tierra de hojarasca o de hormiga arriera significaban mayores costos, tiempo y energía, por lo que instaron a los educadores a que cambiaran la metodología del proyecto, sembrando todo lo que se sembraba en las azoteas pero en el suelo, en un tipo de huerta como las que se harían en una escuela rural del interior del país o en un colegio del sur de Bogotá. A los dos meses el proyecto había arrojado muy pocos resultados positivos. De haberse tenido en cuenta que los sustratos de suelo más apropiados eran los propuestos por las comunidades y que la noción de huertos en forma de azoteas se deriva de la adaptación a suelos de fertilidad muy pobre, como son los selváticos, tal vez los resultados del proyecto habrían sido más favorables, como lo manifestó la profesora Rosa Osiris Mosquera.



Patio y cocina en Tribugá.
Foto: Luis Orozco/Los Riscuales, 2006.

Rosa Osiris piensa que la educación es fundamental para dar continuidad a las azoteas como espacios de vida, alimentación y curación. Ella ha identificado los problemas de transmisión de conocimientos en las nuevas

generaciones, sumados a los fenómenos de desarrollo urbano, como el mayor riesgo que enfrenta esta práctica de las azoteas, no obstante su funcionalidad y vigencia en la economía doméstica de las familias baudoseñas.

[...] este proyecto lo escogí porque vi que se estaban perdiendo las costumbres tradicionales [...] como para que tratáramos de rescatar las costumbres que se han perdido. La comunidad [de Baudocito] me ha colaborado mucho y les ha gustado la manera como se está rescatando, porque esas costumbres sobre nuestras plantas hoy ya poco se utilizan. Antiguamente la gente cocinaba con tomate, cilantro, poleo y todas esas hierbas que se sembraban en las azoteas. Lo mismo pasaba con las curaciones de antes, que se hacían por medio de las hierbas que las mamás sembraban en las azoteas, y hoy día, ya no. Ahora a todo se le echa abono; todo viene abonado con diferentes químicos y eso hace que uno ya no pueda utilizar las hierbas. Por eso es que este proyecto es como para una defensa de nosotros mismos, para prestar-nos primeros auxilios y no depender tanto de lo que a veces no podemos comprar en Puerto Meluk o en Istmina [...]¹⁸

En otro contexto de cambio mucho menos favorable que el de Baudocito, la reacción de la gente ante la pérdida de las formas de elaboración y tipos de siembra en azoteas supone la resistencia en la práctica. Este es el caso de Puerto Nuevo, en donde los agroquímicos destinados a maximizar la producción agrícola en la selva húmeda tropical han alterado la fertilidad de los suelos, acabando a su paso con la biodiversidad. En consecuencia, ya no se hacen azoteas con tierra de hormiga. Este sustrato ideal para que las plantas germinen no se consigue fácilmente, porque las hormigas han desaparecido por los agroquímicos y porque la explotación maderera ha alejado cada vez más el bosque de los patios. En estas circunstancias, la señora Magnolia Mosquera mantiene azoteas para abastecer con condimentos el restaurante que ella misma administra y en donde vende comida a los camioneros que vienen de Pereira. Aunque Magnolia depende de la llegada de la papa, la zanahoria y la lechuga, las azoteas le proporcionan alimentos que no están “quemados”, como las legumbres provenientes del interior. Dice que con sus huertos no depende tanto de la llegada del camión, ante el que se agolpa todo el pueblo en

¹⁸ Entrevista con Rosa Osiris Mosquera. Baudocito, 9 de septiembre de 2007.

busca de alimentos. En Nuquí la tierra de hormiga es tan importante para las azoteas que en el barrio La Unión una mujer gana dinero vendiendo latas de tierra a 3.000 pesos cada una. Al relacionar este hecho con las azoteas de tierra de palo podrido que se encuentran en los barrios periféricos de Quibdó, se ve que una iniciativa de comercialización de estos sustratos en estos contextos ampliaría la continuidad de las azoteas como opción alimentaria y medicinal. Durante una reunión de la comunidad en Baudocito a propósito de la tradición de las azoteas y sus transformaciones, un miembro de la comunidad puntualizó:



Pescador artesanal de regreso de su faena en Pangú, golfo de Tribugá.
Foto: Luis Orozco/Los Riscuales, 2006.

[...] A nivel de las costumbres, sucede que nosotros a veces tratamos de alejarnos de las cosas que nos corresponden y nos acercamos a cosas que no somos expertos [...] cuando a nosotros nos criaron, los mayores nuestros nos decían que estuviéramos pendientes de lo que ellos hacían y lo que decían [...] pero en estos momentos los renacientes buscan alejarse de esa situación. Muchos de ellos como que rechazan lo que nos corresponde por tradición, porque les parece que lo que viene de afuera siempre es mejor que lo propio y resulta que muchas veces nos llega es algo que nos perjudica [...] nosotros tendríamos que cultivar su cebolla, su cilantro, su albahaca, su orégano [...] pero el ochenta por ciento se ha retirado de esas costumbres y no les gusta cultivar esas plantas, sabiendo que son remedio y son comida [...] entonces, si uno no tiene cómo comprar el maggi [caldo en cubitos], ya no vamos a tener esos productos que son para nosotros los aliños [...] por eso es importante rescatar lo que tiende a desaparecer [...]¹⁹.

Hacia una educación contextualizada

Entre los pueblos de la vía al mar la educación parece estar está cada vez más situada dentro de la necesidad de las comunidades de recuperar, innovar y diversificar prácticas agroecológicas y desarrollar procesos de transformación y comercio de productos agrícolas, pesqueros y madereros, así como el turismo. En el municipio del Cantón de San Pablo todas las instituciones educativas se reconocen hoy como “etnoagropecuarias”. Según el profesor Edwar Moreno, de Puerto Nuevo, la iniciativa fue propuesta en 2000 por un grupo de docentes de la región que cursó estudios de antropología en la Pontificia Universidad Bolivariana, de Medellín. La idea surgió del interés por contextualizar la educación dentro de la realidad local que, ante la escasez de los alimentos, ha llevado a los habitantes a buscar mecanismos para potenciar la vocación agropecuaria de la región y a recuperar entre la juventud el interés por las actividades agrarias. Este énfasis, que se inicia a partir de sexto grado de educación media, busca incorporar en la educación los conocimientos de los mayores y de los padres de familia, así como identificar oportunidades para pequeñas empresas que generen ingresos y motiven la permanencia de los más jóvenes en el territorio. Luego de varias reuniones y encuestas con la

¹⁹ Intervención de un participante en la reunión de la comunidad. Baudocito, 9 de septiembre de 2007.

comunidad, estos docentes lograron inscribir su proyecto educativo institucional en la Secretaría de Educación del departamento.

No obstante, varios jóvenes de Puerto Nuevo prefieren irse estudiar a Tadó, Istmina, Quibdó o Managrú. El colegio no cumple sus expectativas y hasta el momento ha logrado que un pequeño porcentaje de sus alumnos se dedique a las labores del campo. Los jóvenes quieren estudiar lo suyo, pero también quieren conocer lo de afuera. Entre sus expectativas figura la existencia en la región de centros de educación superior y técnica en temas etno-agropecuarios para continuar sus estudios y trabajar localmente. En este sentido son interesantes las perspectivas que se abren con el establecimiento de la sede de la Corporación Universitaria de Santa Rosa de Cabal en Las Ánimas, con los programas de ingeniería agroindustrial y de sistemas, así como con una especialización en agroecología tropical. En el momento cuenta con 70 estudiantes inscritos y posibilidades de financiación con créditos del Ice-tex. La universidad funcionaría en la sede de la institución académica San Joaquín, en Las Ánimas.

En el golfo de Tribugá hay cinco instituciones educativas: los centros educativos Pascual Santander, de Jurubidá, Punta Arusí y Puerto Indio; el Instituto Nacionalizado Litoral Pacífico (INLP) y la Escuela Normal Santa Teresita, del corregimiento del Valle, municipio de Bahía Solano. Estos centros e instituciones educativas atienden principalmente a población afronunqueña y embera. De acuerdo al diagnóstico realizado en 2008 por el Consejo comunitario general Los Riscuales, en el golfo de Tribugá el énfasis de la educación actual se relaciona también con el proyecto productivo de las comunidades negras, a partir de los factores socioeconómicos que caracterizan a la zona. En la década de 1980 las comunidades vieron el declive de la agricultura por cuenta del incentivo a renglones de la economía como la pesca, el turismo y la extracción forestal.

En la década de 1990 la apertura económica, la violencia y el narcotráfico exacerbaron esta situación, generando frustración entre la juventud por falta de alternativas económicas y educativas en la región. El principal centro educativo que tiene el golfo es el INLP, cuya sede principal se encuentra en Nuquí. EL INLP se regía por un plan de estudios académicos convencionales, pero ante la necesidad de ofrecer alternativas de formación que les permitiera a sus egresados trabajar en la región, en 2002 hizo del ecoturismo el énfasis de su formación, con el aval de los habitantes de la localidad. Además del

bachillerato clásico comenzaron a impartirse cursos sobre: ecoturismo local, regional, nacional y universal; los recursos naturales de Nuquí; el patrimonio cultural local y regional; de guianza turística; sobre atractivos y normatividad turística y de primeros auxilios. En la actualidad los estudiantes del grado once asisten al Sena para obtener certificados que los acrediten como guías ecoturísticos. De esta forma el inlp está orientado a formar a sus estudiantes en los principios del turismo ecológico y el desarrollo sostenible.



Transporte de productos en catangas, La Victoria.
Foto: Sarah Nieto, 2009.

El papel de la educación en los procesos de representación y circulación de tradiciones ha sido de vital importancia en la revitalización cultural en aquellas poblaciones que han ligado los discursos de la diferencia cultural con las demandas sociales y económicas relacionadas con el acceso y la propiedad sobre la tierra (Hernández, 2001). Sin embargo, los proyectos educativos basados en la cultura y la identidad afrochocoanas engranados con proyectos productivos de bienestar comunitario han tenido que hacer frente

a la corrupción administrativa municipal²⁰, a los problemas de formación de docentes etnoeducadores, al mal diseño y a la débil aplicación de los programas curriculares, a la ausencia de dotaciones educativas y de materiales pedagógicos adecuados.

En Santa Rita, durante un ejercicio de cartografía social el equipo de investigación encontró que los textos educativos con que los docentes imparten la educación básica primaria no reflejan en lo más mínimo la realidad de su entorno. Llamó la atención una cartilla, *Diccionario por imágenes de los oficios*, con ilustraciones de personas blancas dentro de un contexto social y económico totalmente distinto al de los pueblos negros del Baudó. De este modo los oficios que validaba aquel texto no tenían nada que ver con los oficios de la gente en los ríos, las costas y el monte chocoanos. Los ejemplos de esa descontextualización eran evidentes en toda la cartilla. Fueron impactantes las representaciones alrededor de la división del trabajo: primaban las imágenes de ganaderos y agricultores de otras latitudes, muy distintas a las que definen los manejos agrícolas en la selva húmeda tropical. Las nociones de especialización económica también distaban de la cotidianidad de las familias que cultivan la tierra y al mismo tiempo pescan y crían animales domésticos: la pesca aparecía como una actividad reglamentada por multas y permisos otorgados por “un guardián de pesca”, cosa que en el Baudó no existe porque el río es un espacio colectivo y todo el mundo tiene derecho a pescar sin pedirle permiso a nadie. En ese sentido es impensable hablar de multas, cuando todo el mundo necesita pescar para poder subsistir. Algo similar podría decirse de los oficios relacionados con expresiones artísticas, como en el caso de la música, en la que aparecían instrumentos de cuerda y no de percusión, los más propios de la región; o sobre los medios de transporte, representados por trenes y carros, mientras que en la región se utiliza el transporte acuático. Las representaciones de la ganadería con un hombre arreando vacas en un vasto potrero son ajenas al paisaje selvático, en donde no existen ganados ni pastos de gran extensión. No obstante los niños asocian tales imágenes con los paisas o

²⁰ Entre 2004 y 2007, la corrupción administrativa en el municipio del Alto Baudó agudizó los problemas de la población en todas las esferas de la vida económica, social y política. En el plano educativo, el problema es palpable en la infraestructura, en algunos casos, inexistente y en otros, en pésimo estado. A las precarias condiciones materiales, se suman la ausencia de materiales pedagógicos y las deficiencias en la formación de docentes, así como la situación provisional de muchos de ellos.

interioranos blancos, que son quienes promueven la potrerización. Todas las representaciones humanas del texto escolar eran de gente blanca y por lo tanto presentaban una sociedad distinta a las comunidades del Baudó y del Chocó. Un diccionario de imágenes de personas blancas, ejerciendo actividades propias de las ciudades, en el que no tienen cabida las comadronas, los curanderos y las cantoras de alabaos y que además cumple la función de “ilustrar y enseñar” los oficios a los niños, se convierte en instrumento de educación descontextualizada, de currículo homogenizador, que lleva a la asimilación, al desconocimiento y la desvalorización de lo propio. Se trata de una forma de discriminación, cuyos efectos más funestos se reflejarían en la autoestima y en la conciencia étnica de los niños y niñas afrobaudoseños.

Repensando el etnodesarrollo



Cazador con su chispún, en cercanías de Nuquí.
Foto: Luis Orozco/Los Riscuales, 2006.

Quizás sea necesario revisar la noción de etnodesarrollo acuñada en la década de 1980 por el antropólogo mexicano Bonfil-Batalla, a propósito de los entrecruces entre el proyecto de globalización económica e integración regional y las perspectivas y proyectos de vida de los indígenas mexicanos. El etnodesarrollo es la capacidad social de un pueblo para construir su futuro,

aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se define según sus propios valores y aspiraciones (Bonfil-Batalla, 1982). Según esta definición existen unos requisitos jurídicos, políticos y de organización social para que se pueda llevar a cabo el etnodesarrollo. Tales requisitos deben pasar por el tamiz de lo que Bonfil-Batalla ha llamado “control cultural”, que consiste en la capacidad social que tiene un pueblo de decidir y optar por determinados recursos culturales. Esta no es una tarea sencilla pues todos aquellos componentes de la cultura deben ponerse en juego para identificar necesidades, problemas y las aspiraciones de la sociedad. En este sentido se presentan dos casos extremos: uno de control absoluto, en el que la sociedad decide autónomamente sobre todos los ámbitos de su cultura, y otro de control nulo, caracterizado por la imposición de elementos culturales externos y por la enajenación de aquellos que son o se consideran propios (Bonfil-Batalla, 1982).

En Colombia el etnodesarrollo se convirtió en la consigna de muchos movimientos étnicos y se institucionalizó a raíz de las políticas que tienen que ver con la diversidad étnica y cultural. El hecho de que un proyecto de carretera convoque a los pueblos afrochocoanos y los lleve a formular planes de vida frente a la materialización de esa infraestructura, demuestra no sólo el carácter vigente sino también urgente de visitar este concepto en el contexto del desarrollo vial y portuario para el Pacífico. Ante el panorama de erosión económica, social y cultural al que se ha hecho alusión a lo largo de este trabajo, Rudecindo Castro sostiene que el proyecto “Faros agroecológicos” ha sido la propuesta de seguridad alimentaria, ordenamiento territorial y revaloración de la identidad cultural afrobaudoseña más contundente que ha adelantado Acaba en los últimos veinte años, desde su estructuración. El proyecto propende por la auto-eco-organización de la familia como unidad de trabajo y producción de alimentos en sus patios, rastrojos y montes biches, así como por la reestructuración de las formas de intercambio y reciprocidad presentes en la minga, la mano cambiada y otras formas de trabajo asociado, hoy debilitadas por el conflicto armado y la creciente dependencia económica. En este sentido el derrotero de los “Faros agroecológicos” ha sido producir autonomía y soberanía alimentarias mediante el fortalecimiento de la capacidad de control y decisión sobre el manejo del territorio, la recuperación y la reafirmación del conocimiento tradicional, el fortalecimiento de los concejos comunitarios locales como entidades territoriales y la implementación

de cooperativas que regulen las dinámicas asimétricas de la comercialización platanera y mederera. El proyecto “Faros” se formuló en Puerto Meluk en un taller con 30 personas delegadas de los consejos comunitarios locales de Santa Rita, Nauca, Chigorodó, Puerto Martínez, Pureza y Chachajo, realizado entre el 19 y el 22 de diciembre de 2007. A partir de allí Acaba definió los alcances de la propuesta y la estrategia para la formulación del esquema de ordenamiento ambiental de la cuenca, de soberanía alimentaria y de organización comunitaria para el mercadeo de productos.

En enero de 2009 el Colectivo territorial Afrochocó realizó un inventario de los proyectos productivos de las comunidades en el área de influencia de la carretera al mar, incluyendo la propuesta de los “Faros agroecológicos”. Concluyó que era necesario establecer en el corredor vial Ánimas-Nuquí un sistema de mercado local orientado al autoabastecimiento alimentario de las comunidades del área de influencia del corredor. Este incluiría la recuperación y la diversificación de las actividades agroecológicas, la transformación y la comercialización de los productos agrícolas y madereros, así como el fortalecimiento y el desarrollo de la cadena productiva pesquera artesanal, mediante el mejoramiento de los procesos de conservación, proceso y comercialización de los productos pesqueros. Estos y otros aspectos, tales como la promoción de proyectos etno- y ecoturísticos comunitarios, quedaron incluidos dentro del plan de aseguramiento económico, social y cultural de las comunidades de la vía al mar que este colectivo entregó a Invías para la obtención de la licencia ambiental que daría vía libre a la construcción de la carretera. Ahora es el Estado colombiano el que tiene una vez más la responsabilidad y el poder de dotar a estos pueblos de las condiciones primordiales, para que a partir de allí sigan los derroteros de su propio bienestar, que será el reflejo de una mejoría de las condiciones materiales y espirituales de su existencia.

Museo de cultura material en Puerto Nuevo: reflexión sobre la nostalgia

A principios de febrero de 2009, en la localidad de Puerto Nuevo el Colectivo territorial Afrochocó entregó a Invías los estudios socioeconómicos y etnoculturales, así como los planes de aseguramiento cultural para cada uno de los territorios que comprenden el proyecto vial. Allí se dieron cita

funcionarios del Invías, del Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, así como la junta directiva del Colectivo territorial Afrochocó y delegados de los consejos comunitarios locales, para la firma de los acuerdos finales que permitirían avanzar en la obtención de la licencia ambiental. Dos meses antes de firmar estos acuerdos, a Zulia Mena se le había ocurrido la idea de hacer un museo de la cultura material afrochocoana para presentar a todas las comunidades y a las instituciones los resultados de los estudios socioeconómicos y etnoculturales. La idea de Zulia fue reunir en un espacio parte del utillaje tradicional empleado en diversas estrategias económicas, con los nombres y usos de esos objetos. Adicional a esto incluyó fotografías y videos realizados en el marco del proyecto coordinado con el Icanh, así como en el estudio realizado por el Colectivo Afrochocó entre noviembre de 2008 y febrero de 2009.



Mecedor para elaborar dulces, en Antadó.
Foto: Sarah Nieto, 2009.

En Puerto Nuevo las pesquisas acerca de las artes de pesca, las actividades agrícolas y otra serie de prácticas produjeron relatos sobre el cambio, en los que las personas entrevistadas se valían de los utensilios para explicar cómo habían ocurrido las transformaciones ecológicas, sociales y culturales del paisaje. Así la gente se refería a la introducción de la minería industrial, exhibiendo sus catangas y bateas empleadas en la pesca y la minería artesanal; reflexionaba acerca del deterioro de la agricultura, evocando los pilones y las manillas para machacar arroz²¹. En los pueblos donde la modernización vial y sus fenómenos concomitantes se han acentuado con el paso del tiempo, la cultura material se ha revalorizado, dejando de ser una solución material al problema de la producción de alimentos y empezando a adquirir una connotación nostálgica relacionada con el pasado. De este modo la naturaleza cambiante de las relaciones sociales y de los engranajes económicos también puede analizarse a partir de las permanencias y los cambios en la producción, el uso y el significado que las poblaciones dan a sus objetos, convertidos a través de la memoria en fuente histórica desde donde es posible inferir acerca de una determinada situación en el tiempo (Sarmiento, 2007).

Se considera aquí la definición de cultura material que ofrecen Hunter y Whitten (1981: 201): “es la expresión tangible de los cambios producidos por los seres humanos para adaptarse al medio biosocial en el ejercicio de control sobre el mismo”. Si la existencia humana se limitara tan sólo a la supervivencia y a la satisfacción de las necesidades biológicas básicas, la cultura material se reduciría a un inventario de equipos y herramientas indispensables para la subsistencia. Sin embargo, las necesidades de los seres humanos son mucho más complejas y la cultura material refleja una complejidad de significados. Cada objeto representa la concretización de una idea o de una secuencia de ideas. Estas ideas, junto con las aptitudes adquiridas y las técnicas aprendidas para la fabricación y empleo de utensilios en actividades tipificadas, constituyen un sistema tecnológico (Hunter y Whitten, 1981: 201).

²¹ En el Baudó y el golfo de Tribugá se emplea el palo llamado mora, de color amarillo, para hacer manillas para golpear el arroz en el pilón y rallos de lavandería. Es una madera maciza, que se resiste a la deformación y es capaz de durar muchos años. Estos elementos de la cultura material contribuyen a dotar los espacios de habitación y de uso, además de servir de base a los patrones de trabajo, convivencia y organización social que se dan en lugares como la orilla de los ríos, donde las mujeres de un caserío se reúnen en torno al oficio de lavar, o junto al pilón, donde un par de niños juega mientras ellas machacan el arroz con golpes certeros de manilla.



Batea y pilón de madera para procesar arroz, en Nauca.
Foto: Sertxi García, 2008.

En la iglesia de Puerto Nuevo el colectivo expuso ante la comunidad el plan de aseguramiento económico y sociocultural que entregaba a las instituciones presentes y a la firma constructora de la carretera al mar. Se abrió luego una exposición temporal en la casa comunal junto al puente sobre el río San Pablo. Un día antes todos los objetos fueron puestos en la casa y allí los mayores explicaron en qué consistía cada uno de ellos: su elaboración, los materiales con que estaban hechos, el uso que habían tenido y que tenían en la actualidad. Los estudiantes de bachillerato, que por esa época entraban de nuevo al colegio, desconocían todo esto pero escucharon con atención. Mientras los mayores explicaban el uso de las matracas y las bateas, recordaron también el cambio gradual en los patrones de trabajo ocasionados por la introducción de las motobombas. Contaron cómo tuvieron que buscar nuevas minas por la entrada de las dragas y el desgaste ocasionado en las áreas mineras. Al explicarles a los jóvenes el funcionamiento del chispún, o escopeta 'hechiza', que se empleaba en la cacería, hablaron sobre la forma como la

explotación de madera durante los primeros años de la construcción de la carretera ocasionó la disminución de las especies de caza (anexo II). Así mismo se refirieron a la apertura de la vía y a la llegada de los interioranos paisas, que entraron a buscar chanúl, cedro macho, algarrobo, anime, aceituno, sangre de gallo, balcino, trúntago, guayacán y lirio. Cada semana salían entre dos y tres camiones con maderas que los nativos traían en tucas desde el bosque. Todos estos árboles se consiguen difícilmente en la actualidad (anexo II).

Al día siguiente el museo produjo diversas reacciones en los presentes: los funcionarios estatales y los contratistas de Conciviles estaban sorprendidos por los alcances de una reunión que consideraban más como la presentación de un estudio técnico que como la exposición de objetos de cultura material en desuso. Pero para las personas de la localidad muchos de estos objetos provocaron tanto recuerdos como reflexiones. El espacio se dispuso de manera que en el centro del salón se encontraban el pilón, el trasmallo, el anzuelo, las catangas, los rallos y el manduco. En las paredes se exhibieron fotografías de San Pablo y Río Quito, el Baudó y el golfo de Tribugá, con la historia del poblamiento y los cambios en cada uno de ellos. Los hombres se detuvieron a mirar los ahorros y los trasmallos con los que se pescaba el dentón y el bocachico. Ahora es raro encontrar un ahorro, porque también es raro encontrar peces en el río. Las mujeres de cierta edad recordaron cómo las madres y las abuelas usaban el manduco para golpear la ropa al lavarla en el río. También, las susungas, los chicheros y los mecedores²² que se utilizaban en la preparación de la chicha y los dulces, como el birimbí, las hicieron evocar recetas con el maíz. Una mujer del barrio las Brisas prestó un chichero, del que aseguraba que tenía por lo menos unos 120 años de antigüedad porque era el legado de su abuela. Las técnicas empleadas para cernir la chicha se habían transformado hacía ya mucho tiempo y nadie recordaba cómo se hacía utilizando tal elemento. En cuanto a los hombres, la presencia de los chispunes hizo pensar a algunos en que hacía mucho tiempo que los animales se habían alejado, aunque en el valle del río Baudó alguien puede pasar todavía una tarde entera confeccionando mangos para estas armas. También

²² La existencia de estas espátulas de madera para revolver chichas y dulces de maíz es probablemente otro vestigio estético africano, dada su similitud con la estatuaria dogon de África Occidental, a la que se refiere Marta Luz Machado (2007) para compararla con los bastones emberas.

las fotografías generaron expectativas en torno a la construcción de la carretera, en particular por la posibilidad de establecer intercambios económicos con otros pueblos.



Piangüeras de camino al manglar.
Foto: Luis Orozco/Los Riscuales, 2006.

Los objetos que varias personas de Puerto Nuevo mostraron durante las entrevistas y las grabaciones hechas para esta investigación y que luego prestaron para la exposición temporal en el salón comunal, hacen pensar en la manera como la gente elabora el pasado e interpreta el presente. No se trataba solamente de la puesta en escena de una serie de objetos que permitieron a la gente evocar un “antes” y un “después” de la modernización vial. *(En la universidad, le oí decir al profesor Luis Guillermo Vasco que las cosas materiales tienen un contenido que es conceptual, que recoge y expresa conocimientos, y eso fue lo primero que se me vino a la cabeza tras cavilar una y otra vez en el museo de la cultura material de Puerto Nuevo, abierto durante una semana por el consejo comunitario. Pensé que si la tradición es nostálgica, ese sentimiento, que no es el de un turista sino el de la gente nativa, es el que le da una nueva lógica a la cultura material afrochococana, en donde hablar de estos objetos tradicionales en los contextos de la modernización*

se convierte en una experiencia reveladora del presente. Me refiero al presente de unas comunidades consumidoras marginales, que no producen ya sus propios alimentos y que se encuentran ahora en medio de hábitat degradados por la lógica extractiva aplicada a todas las estrategias económicas de la región. Con todo ello concluí finalmente que, al igual que para los indígenas, el problema de los negros afrochocoanos es el de la tierra, la autoridad y el pensamiento y la cultura²³.)

²³ El peruano José Carlos Mariátegui [1894-1930] plantea que es a partir de la racionalidad económica que puede definirse verdaderamente el problema indígena en su país. A diferencia de las tesis jurídicas, administrativas, religiosas, educativas y científicas, la cuestión del indio radica en el problema de la tierra. Este hecho supone comprender la configuración de una economía colonial de tipo feudal, la que se instauró y echó raíces sobre las ruinas y los remanentes de la "economía socialista" con que el autor identifica los modos de producción y reproducción del imperio Inca (Mariátegui, 1976).

EPÍLOGO



Bote de mar en intercambio de pescado por plátano del alto Baudó.
Sofía González, 2009.

EPÍLOGO

La idea de las tradiciones elaboradas y las modernizaciones vividas fue la propuesta de reflexión conceptual para este trabajo con el propósito de pensar en el cambio contemporáneo que ha ocurrido en las comunidades negras del Pacífico. Este cambio es debido en parte a la persistencia y a la expansión de sistemas de explotación interétnicos e inter-regionales que revelan la situación colonial del Chocó, palpable en la honda crisis ecológica y socioeconómica actual. Para las comunidades negras del Pacífico la tragedia del conflicto armado se entrecruza con el problema de las economías extractivas, el crecimiento urbano, las diversas razones y motivaciones de movilidad de los afrochocoanos y el control económico ejercido por los blanco-mestizos interioranos.

De acuerdo con el sociólogo Santiago Arboleda el debate sobre la importancia de anclar propuestas alternas al capitalismo global en el ámbito local cobra interés en esta región ante la desesperanza y el terror que parecen incontenibles y que revelan uno de los rostros más horrendos del proyecto de la modernidad en su nueva “cruzada” –con su correspondiente desarrollo teórico–, que la entroniza como fin único de la humanidad. Todo esto con tanta grandilocuencia y tan desaforada pretensión de universalidad que imposibilita otras formas de organización económica, social y política o, lo que es lo mismo, otras historias y otros sentidos para el mundo (Arboleda, 2007: 473).

Los escenarios de la guerra en el Pacífico colombiano corresponden a luchas por el control territorial, que pasan por una suerte de “limpieza étnica” correspondiente a una lenta y prolongada desterritorialización; el más reciente y doloroso episodio en la demografía histórica de los afrodescendientes en Colombia y de los afrochocoanos en particular. Las situaciones del encuentro vial-fluvial fueron el laboratorio etnográfico que sirvió de punto de

partida para iniciar en la presente investigación una reflexión crítica acerca de la modernización vial y portuaria en una región vapuleada por el extractivismo. Esa tradición de extractivismo es una suerte de espectro que deja ver la contradicción entre la integración regional y los proyectos de infraestructura como generadores de bienestar y riqueza para la localidad. Una vez más es preciso aclarar que esta crítica, antes que sentar una oposición al desarrollo, invita a que las personas e instituciones que lo promueven, diseñan e implementan revisen los argumentos redentores que explican la pobreza del Chocó con la ausencia de carreteras y se pregunten hasta qué punto las carreteras existentes han contribuido a acentuar el deterioro de los modos de existencia de estas poblaciones.

La modernización como fenómeno y la tradición como respuesta son hechos sociales que aparecen constantemente en la evidencia empírica de este trabajo. La connotación geopolítica de esta dialéctica de la modernización y la tradición se ve reflejada por una parte en los proyectos colonizadores y en la pugna por el control económico, en particular en los lugares estratégicos de la integración regional Eje Cafetero-Chocó. Por otra parte, en las particularidades locales y en las conexiones geográficas e históricas de las comunidades negras afrochocoanas, cuyas experiencias y expectativas convergen en un proyecto de “etnicidad estratégica” (Oslender, 2008: 101), que implica la agregación de procesos organizativos previos, para luego conformar una confederación que ejerza presión y demanda ante el Estado por los beneficios reales de la integración regional. Esa coalición busca además asegurar un margen de control frente a los impactos que son nocivos y que están directa o indirectamente relacionados con la modernización vial y portuaria. Esta especie de geopolítica “desde abajo” concuerda con los planteamientos de Ulrich Oslender acerca de la importancia del lugar en la configuración de los movimientos sociales y en el hecho de explicar “la comunidad” como una construcción social que tiene el poder de imaginar, negociar y articular proyectos de resistencia (Oslender, 2008: 102).

Sin duda las experiencias localizadas, diversas y heterogéneas respecto al cambio y a la permanencia de las artes de la subsistencia, del régimen de vida doméstica, de las formas de herencia de la propiedad y de la religiosidad, entre otras, pueden llegar a convertirse en la piedra angular de un proyecto de etnicidad abanderado por las organizaciones étnico-territoriales que resisten a las tendencias contemporáneas de exclusión y concentración

capitalistas. Para que esto suceda son necesarias la politización de la memoria y la conjunción de experiencias dispersas, mediante un diálogo de saberes entre quienes se reconocen como miembros de una comunidad. Si algo hace que estas experiencias tengan un potencial ideológico en la configuración de un proyecto etnopolítico como el que asume el Colectivo territorial Afrochocó, es que permiten evidenciar que las respuestas culturales al cambio asumen grados distintos de aceptación y resistencia a él. Esta acción creativa muestra la capacidad de los afrochocoanos para adaptarse a la situación de escasez, imaginando proyectos personales, familiares y colectivos, aun en circunstancias adversas. Su inagotable potencial y sentido de plenitud humana parecen desbordar cualquier intento de arrinconamiento, como se constata históricamente (Arboleda, 2007: 480). Es por esta razón que de las comunidades va a derivarse un enorme caudal de experiencias y expectativas que dan sustento ideológico a sus estrategias de movilización.

Pese a que la Ley 70 de 1993 ha sido y sigue siendo el principal mecanismo de salvaguardia del territorio de las comunidades negras del Pacífico, lo que ha sucedido y lo que sucederá con los afrochocoanos de la carretera al mar plantea una preocupación. Se trata de la erosión de la vida económica, social y cultural de las comunidades hasta el punto de amenazar su supervivencia. Hábitos y prácticas cotidianas tales como las azoteas en los patios de las casas, las botellas curadas, las artes de la partería, las palmas de cristo acompañando a los muertos en los cementerios, las tradiciones de alindamiento, son, entre otras, formas de conocimiento situado que hoy manifiestan un enorme dinamismo. Una tradición dinámica que sin duda conmueve es la forma como las juntas mortuorias, ante la movilidad y el destierro resultantes del deterioro de las condiciones de vida en los entornos originarios, funcionan como instituciones o como mecanismos consuetudinarios que responden a la adversidad, extendiendo la reciprocidad y la solidaridad entre los afrochocoanos, sin importar el sitio en donde ellos se encuentren. Desde la perspectiva de los estudios afrocolombianos todo esto invita a establecer vínculos entre la memoria actual de los pueblos de ascendencia africana con el continente originario y con la impronta de la esclavización, en un esfuerzo por reconstruir su historicidad (Maya, 1996). Este esfuerzo se fundamenta en la necesidad ontológica y epistémica de restituir el lugar del África en la historia de la humanidad (Kalulambi, 42; citado en Díaz, 2009: 138). El paradigma afrogenético es y seguirá siendo muy importante para preguntarse cómo y con qué

responden al cambio las personas y los colectivos situados en los entornos históricos y culturales originarios de la presencia negra en Colombia.

Ahora bien, para conectar lo anterior con el tema del desarrollo es sugerente la propuesta de Boaventura de Sousa Santos de expandir y ahondar en las experiencias del presente contrayendo la idea del futuro, en oposición a la racionalidad occidental que contrae el presente sobrestimando el futuro (De Sousa Santos, 2006). Esto último sucede cuando la retórica desarrollista reduce y simplifica la realidad en explicaciones superficiales, como las del aislamiento y la pobreza, para explicar la situación actual de los pueblos afrochocoanos, mientras que por otra parte amplía desmedidamente el futuro, con los nuevos ropajes de confianza y optimismo exacerbados que visten las viejas ideas del desarrollo. De acuerdo con el sociólogo portugués De Sousa Santos existen cientos de experiencias sociales en las que el conocimiento es indisoluble de la vida cotidiana y de la cultura y que están desperdiciadas porque ocurren en lugares remotos. Estas experiencias constituyen un instrumento precioso en la búsqueda renovadora de la teoría crítica y la emancipación social (De Sousa Santos, 2006).

Mientras los colectivos de comunidades negras del Pacífico empiezan a pensar en cómo juntar y circular un cúmulo de experiencias localizadas haciéndolas políticamente inteligibles, en los escenarios de consulta y concertación del desarrollo para estos pueblos prima la necesidad de implementar las políticas de desarrollo vial y portuario, minero y forestal, por encima de las acciones afirmativas y las reparaciones que favorezcan a estas comunidades. Los ministerios de agricultura, ambiente y minas han intentado poner en marcha proyectos de reforestación comercial, monocultivos agroindustriales y explotaciones mineras a gran escala, pese a que aún están pendientes la implementación del Plan integral de desarrollo a largo plazo para la población afrocolombiana, negra y raizal (Pida) y las reglamentaciones de los capítulos IV, V y VII de la Ley 70 de 1993. Parte de esta reglamentación constituye una alternativa para que los pueblos afrochocoanos de la vía al mar experimenten de forma menos traumática el cambio económico y sociocultural que introducen los fenómenos de urbanización, colonización y migración y las economías extractivas.

Las propuestas aplastantes del desarrollo no alcanzan a ser asimiladas ni estudiadas por las comunidades porque no existen los canales de intermediación entre el Estado y las organizaciones de comunidades negras. En el

Chocó subsisten cierta fragmentación y problemas de representación entre las instancias de participación, como son las consultivas nacionales y regionales, reconocidas por el Estado colombiano, y las organizaciones étnico-territoriales, rurales y urbanas de diversos niveles¹. Esto ha contribuido significativamente a la dislocación entre las políticas culturalistas, que exaltan los sistemas sofisticados de reconocimiento y participación pluriétnicos del país, y las políticas socioeconómicas, que por otro lado atentan contra el bienestar de las comunidades en sus espacios locales. Un punto de quiebre de esta tensión es el que ha evidenciado el sociólogo Santiago Arboleda relacionado con la negativa de los poderes Ejecutivo y Legislativo a apoyar un proyecto de ley que proteja los sistemas de conocimiento tradicional². Una iniciativa semejante no sólo constituye una defensa clara de la diversidad de la vida y de las lógicas que la han protegido, sino que visibiliza “otras posibilidades geopolíticas internas de conocimiento” (Arboleda, 2007: 480). Ya no son suficientes la “tolerancia” y la “convivencia intercultural”: el discurso de la diferencia cultural debe entroncarse con el de la equidad social, superando así los planteamientos multiculturalistas que redundan en un reconocimiento vacío que no recupera críticamente la historia de los grupos subalternizados.

Finalmente, de este trabajo se esperaría que las tradiciones elaboradas, como respuesta a las modernizaciones vividas, generen nuevas reflexiones en las organizaciones afrochocoanas que hoy se reacomodan en torno a nuevas estrategias de movilización social y enfrentan nuevos problemas sociales. Con certeza esta obra contribuirá a que las personas se percaten de las

¹ Véanse los decretos 2248 y 1745 de 1995.

² El proyecto de ley, por el cual “se establecen medidas para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional y el acceso a los recursos biológicos a los cuales están asociados”, propone: 1) asegurar la conservación y el uso sostenible de los recursos biológicos y del conocimiento y las tecnologías comunitarias para mantener y regenerar su diversidad, como un medio de sustentar el sistema nacional dirigido al soporte de la vida y el cuidado de la salud; 2) reconocer, proteger y apoyar los derechos inalienables de los pueblos tradicionales sobre los recursos biológicos y los conocimientos, innovaciones y prácticas relacionadas con ellos; 3) proveer mecanismos institucionales adecuados para el ejercicio y el fortalecimiento de los derechos de las comunidades y de las condiciones de acceso a los recursos biológicos, el conocimiento, las tecnologías y las prácticas comunitarias; 4) que el Estado reconozca y proteja los derechos de las comunidades tradicionales: a disponer de sus recursos biológicos; a beneficiarse colectivamente de sus conocimientos, tecnologías y prácticas, adquiridos a través de generaciones, y a conservar y usar sosteniblemente estos recursos y 5) que los pueblos afrocolombianos, indígenas, raizales y rom (gitano) tengan derecho a que se les informe y se les pida su consentimiento antes de intentar cualquier forma de acceso a sus recursos biológicos, conocimientos, tecnologías y prácticas (Arboleda, 2007: 480).

contradicciones sociales, políticas y económicas que se concretan en su propia cotidianidad, propiciándose una reflexión sobre sí mismas y el contexto geográfico, económico y político que envuelve el mundo que las rodea. De este modo, las preguntas por los conocimientos situados, por las inquietudes y los proyectos relacionados con la salvaguarda y/o la politización de estos conocimientos dejan entrever que la producción de contra-memorias contestatarias de los saberes hegemónicos concuerda con aquella idea de Edward Said (1996: 13) de que la cultura es el archivo que elabora un pueblo con lo mejor que tiene de sí mismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS



Trabajo de campo en Chigorodó, alto Baudó. Sofía González, 2009.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acuña, Víctor. 2000. *Historia del istmo centroamericano: el espacio y los seres humanos*. San José de Costa Rica: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana.
- Alcaldía de Nuquí e Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP). 2008. *Esquema de Ordenamiento Territorial del municipio de Nuquí*. Quibdó: IIAP-Alcaldía municipal de Nuquí.
- Alcaraz, Gloria Margarita y Leopoldo Yagarí. 2003. La concepción de la curación chamánica entre los emberas de Colombia: un proceso de comunicación socio-cultural y fisiológico. *Revista de investigación y educación en enfermería*, 21(2): 60-78.
- Almarío, Oscar. 2001. Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o afrocolombianos. En: Pardo, Mauricio (ed.). *Acción colectiva, Estado y etnicidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) y Colciencias. pp. 15-40.
- Aprile-Gniset, Jacques. 1993. *Poblamiento y hábitat del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle.
- Aramburo-Siegert, Clara Inés. 2003. *Región y orden: el lugar de la política en los órdenes regionales de Urabá*. Tesis de maestría. Instituto de Estudios Políticos (IEP), Universidad de Antioquia, Medellín. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/iep/tesis/clara_aramburo/clara_aramburo.pdf; consulta: 8/01/2009.
- Arango, Ana María. 2007. Lugares y territorios en la enseñanza musical de Quibdó, Chocó. *Homo habitus*, nº 4, Lo Afro. Disponible en: http://www.etniasdecolombia.org/pdf/lugares_y_territorios.pdf; consulta: 8/09/2008.

- Arboleda, Santiago. 2007. Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos. En: Mosquera, Claudia y Luiz Claudio Barcelos (eds.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y la justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (Ces), Universidad Nacional de Colombia. pp. 467-486.
- Ardila, Gerardo. 2006. *Cultura y desarrollo territorial*. Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo. Disponible en: <http://www.docentes.unal.edu.co/giardilac/.../Cultura%20y%20Territorio%20-%20Gerardo%20Ardila.doc>; consulta: 21/09/2008.
- _____. 2005. Ingeniería y territorio: una relación política indisoluble. *Palimpsesto*, 5:60-67.
- Arocha, Jaime. 2009a. Homobiósfera en el Afropacífico. *Revista de Estudios Sociales*, 32: 86-97.
- _____. 2009b, enero 6. Una carretera etnocida y ecocida (I). *El Espectador*. Disponible en: <http://www.elespectador.com/columna104642-una-carretera-etnocida-y-ecocida-i>; consulta: 02/02/2009.
- _____. 2008a. Velorios y santos vivos. En: Arocha, Jaime, Juliana Botero, Alejandro Camargo, Sofía González, Cristina Lleras, Dilia Robinson, Alfonso Cassiani, Carlos Andrés Meza, Óscar Almario, Mario Diego Romero y Zamira Díaz. *Velorios y santos vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Museo Nacional de Colombia, 21 de agosto - 2 de noviembre, 2008. Bogotá: Museo Nacional de Colombia. pp. 17-86.
- _____. 2008b, diciembre 17. Navidad contaminada por dragas y mercurio. *El Espectador*. Disponible en: <http://www.elespectador.com/columna99897-navidad-contaminada-dragas-y-mercurio>; consulta: 02/02/2009.
- _____. 2008c, diciembre 3. Elegguá y la demonización de DMG. *El Espectador*. Disponible en: <http://www.elespectador.com/columna95968-eleggua-y-demonizacion-de-dmg>; consulta: 18/12/2008.
- Arocha, Jaime. 2007. Encocaos con papa, ¿otro etnoboom usurpador? *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 91-117.
- _____. 2005. Metrópolis y puritanismo en Afrocolombia. *Antípoda* 1: 79-108.
- _____. 2004. Ley 70 de 1993: utopía para afrodescendientes excluidos. En: Arocha, Jaime (comp.). *Utopía para los excluidos*. Bogotá: Centro de

- Estudios Sociales (Ces), Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. pp. 159-178.
- _____. 2002. Muntú y Ananse amortiguan la diáspora afrocolombiana. *Palimpsesto*, 2: 92-103.
- _____. 1999. *Obligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia y Centro de Estudios Sociales (Ces).
- _____. 1998. La inclusión de los afrocolombianos, ¿meta inalcanzable? En: Maya, Adriana (coord.). *Geografía humana de Colombia. Tomo VI: Los afrocolombianos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 339-396.
- _____. 1993. Los afrocolombianos: sus selvas y derechos. *El Colombiano*. Suplemento dominical Colombia país de regiones, N° 32.
- _____. 1981. *Unidades de producción norte caucanas: modernización y funcionamiento*. Cali: Fundaec.
- Arocha, Jaime y Moreno, Lina del Mar. 2007. Andinocentrismo, salvajismo y afro-reparaciones. En: Mosquera, Claudia y Luiz Claudio Barcelos (eds.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y la justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (Ces), Universidad Nacional de Colombia. pp. 587-616.
- Arroyo-Mora, Daisy. 2008. Características poblacionales del cambute, *Strombus galeatus* (Gastropoda: Strombidae) en el Parque Marino Ballena, Pacífico, Costa Rica (1999-2003). *Revista de Biología Tropical* 56 (supl. 4): 113-124. Disponible en: <http://www.biologia.ucr.ac.cr/rbt/attachments/suppls/sup56-4%20EACR%20V/10-Arroyo-Strombus%20galeatus.pdf>; consulta: 20/10/2009.
- Asambleas del Eje Cafetero acuerdan Agenda corporativa regional (2009, marzo 11). *El Tiempo*. Disponible en: http://www.eltiempo.com/colombia/ejecafetero/asambleas-del-eje-cafetero-acuerdan-agenda-corporativa-regional-_4869346-1; consulta: 20/03/2009.
- Ayorinde, Christine. 2006. Religión, raza y formación de la identidad nacional en Cuba. *Islas* 1(2): 53-59. Disponible en: <http://www.angelfire.com/planet/islas/Spanish/v1n2-pdf/53-59.pdf>; consulta: 20/10/2009.

- Balcazar, Fabricio. 2003. Investigación acción participativa (IAP): aspectos conceptuales y dificultades de investigación. *Fundamentos en Humanidades* IV(7-8): 59-77.
- Bateson, Gregory. 1993. *Una unidad sagrada*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bello, Marta Nubia y Nayibe Peña. 2004. Migración y desplazamiento forzado. De la exclusión a la desintegración de las comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas. En: Arocha, Jaime (comp.). *Utopía para los excluidos*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (Ces), Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. pp. 395-405.
- Berger, Peter, Brigitte Berger y Hansfried Kellner. 1979. *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*. Santander (España): Editorial Terrae.
- Bolívar, Natalia. 2008. *Orishas del panteón afrocubano*. Cádiz: Quórum editores.
- Bonet, Jaime. 2007. ¿Por qué es pobre el Chocó? *Documentos de trabajo de economía regional* N° 90. Disponible en: <http://www.banrep.gov.co/documentos/publicaciones/regional/documentos/DTSER-90.pdf>; consulta: 27/10/2007.
- Bonfil-Batalla, Guillermo. 1982. El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En: Rojas Aravena, Francisco (ed.). *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José de Costa Rica: Flacso. pp. 131-145.
- Borda, Carlos y Cruz, Raúl. 2004. Pesca artesanal de bivalvos (*Anadara tuberculosa* y *A. similis*) y su relación con eventos ambientales pacífico colombiano. *Revista de Investigaciones Marinas* 25(3): 197-208. Disponible en: <http://www.bio-nica.info/Biblioteca/Borda2004.pdf>; consulta: 14/10/2009.
- Camacho, Juana. 1998. *Huertos de la costa Pacífica chocoana: prácticas de manejo de plantas cultivadas por parte de mujeres negras*. Tesis de maestría de Desarrollo sostenible de sistemas agrarios. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Camargo, Moraima. 2005. *Musika ri prieto. Una aproximación a las expresiones musicales palenqueras*. Ponencia presentada en el foro Barranquilla, memoria arqueológica, histórica y ambiental. Encuentros ambientales 2005, Barranquilla 7 de abril de 2005. Universidad del Norte. Disponible en: <http://www.uninorte.edu.co/extensiones/IDS/Ponencias/musika%20ri%20prieto-Uninorte.pdf>; consulta: 15/09/2008.

- Cantera, Jaime Ricardo y Contreras, Rafael. 1993. Ecosistemas costeros. En: Leyva, Pablo (ed.). *Colombia Pacífico*. Tomo I. Bogotá: Fondo para la protección del medio ambiente José Celestino Mutis (FEN). pp. 65-79.
- Cantor, Erik-Werner. 2000. *Ni aniquilados ni vencidos. Los embera y la gente negra del Bajo Atrato bajo el dominio español*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).
- Cárdenas, Adonai. 2009, septiembre 2. Naufraga el puerto de Málaga. *El País* (Cali). Disponible en: <http://www.elpais.com.co>; consulta: 10/09/2009.
- Cardona, Antonio María. 2005. *Caracterización socio-cultural de las comunidades negras afectadas por el proyecto Vía al Mar (Chocó)*. Informe final. Consulta previa proyecto de conexión terrestre Las Ánimas-Nuquí. Quibdó: Universidad Tecnológica del Chocó.
- Cassiani, Alfonso. 2002. Las comunidades renacientes de la costa Caribe continental. En: Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.). *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, IRD, Ilsa. pp. 573-592.
- Caviedes, Mauricio. 2007. Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas reflexiones sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 33-59.
- Celis, Teresa. 2006, agosto 2. Competencia por la expansión portuaria en la región Pacífica. *La República*. Disponible en: <http://www.larepublica.com>; consulta: 10/09/2009.
- Colectivo territorial Afrochocó. 2009. *Caracterización económica, social y etno-cultural del corredor terrestre Ánimas-Nuquí*. Informe técnico para el Instituto Nacional de Vías (Invías) para solicitar la licencia ambiental de la Vía al Mar.
- Colmenares, Germán. 1979. *Historia económica y social de Colombia. Tomo II: Popayán: una sociedad esclavista 1600-1800*. En: Medellín: La Carreta.
- Connell, Raewyn. 2006. Conocimiento indígena y poder global: lecciones de los debates africanos. *Nómadas* (25): 86-97. Disponible en: <http://www.sala.clacso.org.ar>; consulta: 11/02/2009.
- Consejo comunitario general del río Baudó y sus afluentes (Acaba). 1998. La titulación colectiva, el alumbramiento de las comunidades negras del

- río Baudó y sus afluentes. Documento de trabajo presentado al Instituto Colombiano de Reforma Agraria (Incora) para la obtención del título colectivo.
- Consorcio Vía al Mar Nuquí - 2006. 2009. Estudio de impacto ambiental, proyecto Vía al Mar tramo Nuquí-Copidijo. Informe técnico para el Instituto Nacional de Vías (Invías) para solicitar la licencia ambiental de la Vía al Mar. Bogotá: Consorcio Conciviles S.A. y Sesac Ltda. Disponible en: http://www.minambiente.gov.co/documentos/cap_3.pdf; consulta: 30/10/2009.
- Correa, Pablo. 2009, septiembre 1°. Bahía Málaga, por fin parque natural. *El Espectador*. Disponible en: <http://www.elespectador.com/impreso/vivir/articuloimpreso159151-bahia-malaga-fin-parque-natural>; consulta: 20/10/2009.
- Crimen de Estado. 2009, febrero 6-12. *Chocó 7 días*. Edición N° 695. Disponible en: <http://www.choco7dias.net/695/editorial.htm>; consulta: 20/02/2009.
- De la Rosa, Laura y Lina del Mar Moreno. 2005. *Virgen de la Candelaria: fiestas, historias y huellas entre el Caribe y el Pacífico*. Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2006. Capítulo I. La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes. En: De Sousa Santos, Boaventura. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: Clacso. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>; consulta: 23/03/2008.
- Del Castillo, Nicolás. 1982. *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Departamento Nacional de Planeación (DNP). 2007. Documento Conpes N° 3491. Política de Estado para el Pacífico colombiano. Bogotá: Consejo Nacional de Política Económica y Social, Departamento Nacional de Planeación (DNP).
- Díaz, Gonzalo. 2005. Antecedentes históricos de la vía al mar Ánimas-Nuquí. Pasado y presente. <http://www.beteguma.org/antecedentesvia.htm>; consulta: 20/08/2007.

- Díaz, Rafael Antonio. 2009. Eurogénesis y afrogénesis. Notas para un debate. En: Arocha, Jaime (ed.). *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. Bogotá: Grupo de Estudios Afrocolombianos, Centro de Estudios Sociales (Ces), Universidad Nacional de Colombia. pp. 135-145
- _____. 2002. De bailes deshonestos, comedias y otros fandangos. Las culturas negra y mulata en la Nueva Granada: un escenario de investigación. Informe final de investigación. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh). Disponible en: http://www.icanh.gov.co/secciones/historia_colonial/download/rafael_antonio_diaz_2002.pdf; consulta: 15/07/2008.
- Duque-Escobar, Gonzalo. 2008. *El transporte de Colombia en blanco y negro*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia. Disponible en: <http://www.digital.unal.edu.co/dspace/handle/10245/540>; consulta: 10/01/2009.
- _____. 2007. *Un contexto para el puerto de aguas profundas en Tribugá, Colombia*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia. Disponible en: <http://www.galeon.com/cts-economia/tribuga-contexto.htm>; consulta: 15/10/2007.
- El Chocó reclama del gobierno nacional la terminación de la vía al mar Ánimas-Nuquí. 2004, abril 2-8. *Chocó 7 días*. Disponible en: www.angelfire.com/co/scipion/.../446/foro1.htm; consulta: 12/08/2009.
- Escobar, Arturo 2002. Globalización, desarrollo y modernidad. En: Corporación Región (ed.). *Planeación, participación y desarrollo*. Medellín: Corporación Región, pp. 9-32. Disponible en: <http://www.campus-oei.org/salactsi/escobar.htm>; consulta: 22/04/2008.
- _____. 1997. Antropología y desarrollo. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 154: 1-25. Disponible en: <http://www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html>; consulta: 13/08/2007.
- Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa. 1996. *Pacífico, ¿desarrollo o diversidad? Estado capital y movimientos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Ecofondo-Cerec.
- Espinosa, Mónica. 2009. *A contrario sensu: Nina entre la experiencia y la teoría*. En: Arocha, Jaime (ed.). *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. Bogotá: Grupo de Estudios Afrocolombianos, Centro de Estudios Sociales (Ces), Universidad Nacional de Colombia. pp. 135-145.

- Espinosa, Mónica y Nina S. de Friedemann. 1993. Colombia: La mujer negra en la familia y su conceptualización. En: Ulloa, Astrid (ed.). *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología (Ican) y Biopacífico. pp. 95-111.
- Featherstone, Mike. 1995. Localism, globalism and cultural identity. En: *Undoing culture. Globalization, postmodernism and identity*. Londres: Sage Publications. pp. 102-125. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/M%20Featherstone.pdf>; consulta: 18/04/2008.
- Flórez, Franz. 2004. Algunas notas metodológicas sobre la construcción del sentido de pertenencia en un ritual religioso en la costa Pacífica del Chocó (Colombia). En: Chávez, Margarita, Odile Hoffmann, María Teresa Rodríguez y Marta Zambrano (coords.). *Identidades y movilidades, las sociedades regionales frente a los nuevos contextos políticos y migratorios. Memoria de la segunda reunión anual del proyecto Conacyt Identidades y movilidades*. Bogotá: Ciesas-IRD-Icanh. Disponible en: http://www.idy-mov.com/documents/Memoria_II.pdf.
- Friedemann, Nina S. de. 1997. De la tradición oral a la etnoliteratura. *América Negra*, 13: 119-131.
- _____. 1993. *La saga del negro*. Bogotá: Instituto de Genética Humana, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. 1989. *Criele criele son. Del Pacífico negro*. Disponible en: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/antropología/criele/indicecriele.htm>; consulta: 08/11/2007.
- _____. 1984. Estudios de negros en la antropología colombiana. En: Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann (eds.). *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno. pp. 507-572.
- Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha. 1986. *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Gadamer, Hans-Georg. 1994. *Verdad y método*. Tomos I y II. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gallo, Gustavo. 2005, septiembre 12. Aguas profundas de Tribugá llevarían a Colombia a Asia. *El Colombiano*. Disponible en: <http://www.elcolombiano.com>; consulta: 15/01/2008.

- García, Alfredo. 2009, mayo 11. Falta más gerencia pública para ejecutar obras. *El País* (Cali). Disponible en: <http://www.elpais.com.co/paisonline/notas/Mayo112009/entrec01.html>; consulta: 12/09/2009.
- García, Jesús. 2002. Encuentro y desencuentros de los 'saberes' en torno a la africanía 'latinoamericana'. En: Mato, Daniel (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/chucho.doc>; consulta: 19/10/2008.
- García, Paola y Juanita Chávez. 2006. *Conocimiento ancestral y biodiversidad. Materiales de trabajo para organizaciones y comunidades negras. Materiales de trabajo para organizaciones y comunidades negras*. Bogotá, Cali, Buenaventura: Instituto Alexander von Humboldt, WWF Colombia y Palenque El Congal.
- García, Pío. 1990. *Colombia en la era del Pacífico*. Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia. pp. 6-36
- Gaviria, Alejandro. 2008, junio 21. El narcotráfico se acaba este año. *El Espectador*. Disponible en: <http://www.elespectador.com/opinion/columnistasdelimpreso/alejandro-gaviria/columna-el-narcotrafico-se-acaba-ano>; consulta: 16/09/2009.
- Ghani, Ashraf. 1995. Writing a history of power: an examination of Eric Wolf's anthropological quest. En: Schneider, Jane y Rayna Rapp (eds.). *Articulating hidden histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. Berkley: University of California Press. pp. 31-48.
- Godelier, Maurice. 1989. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías y sociedades*. España: Taurus Humanidades.
- Gómez-Giraldo, Lucella (coord.). 2005. *Las fronteras de Antioquia. Aspectos físicos, jurídicos, históricos, económicos y socioculturales*. Medellín: Departamento Administrativo de Planeación, Gobernación de Antioquia y Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales. Disponible en: http://planeacion.gobant.gov.co/descargas/p_fronteras.pdf; consulta: 11/5/2008.
- González, Luis Fernando. 2007. Jorge Isaacs y la ruta del Caribe por el Chocó. Memorias, comercio, esclavitud y modernidad. En: Henao, Darío.

- (comp.). *Memorias del primer simposio internacional Jorge Isaacs. El creador en todas sus facetas*. Cali: Programa editorial de la Universidad del Valle. pp. 337-348.
- _____. 2003. *Quibdó, contexto histórico y desarrollo urbano y patrimonio arquitectónico*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- _____. 1997. Los sirio-libaneses en el Chocó, cien años de presencia económica y cultural. *Boletín Cultural y Bibliográfico* XXXIV(44): 73-101.
- Granda, Germán. 1971. Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en el sur de la gobernación de Popayán siglo XVIII. *Revista Española de Antropología* 6: 381- 422.
- Habermas, Jürgen. 2008. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Harris, Marvin. 2001. *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 1980. *El desarrollo de la teoría antropológica*. Nueva York: Vintage Books.
- Hawley, Amos. 1950. *Human ecology: a theory of community structure*. Nueva York: The Ronald Press.
- Hernández, Aida Rosalva. 2001. *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas postcolonial*. México: Ciesas.
- Hernández, Mónica Patricia. 2006. Formas de territorialidad española en la Gobernación del Chocó durante el siglo XVIII. *Historia crítica* (32): 12-37.
- Hernández i Martí, Gil-Manuel. 2008. Un zombi de la modernidad: el patrimonio cultural y sus límites. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales* (5): 27-38.
- Herskovits, Melville. 1930. A preliminary consideration of the culture areas of Africa. *American Anthropologist* 26 (1):50-63.
- Hoffmann, Odile. 2007. *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito: Ediciones Abya-yala.
- _____. 2002. Espacios y movilidad de la gente negra en el Pacífico Sur colombiano: ¿hacia la construcción de una sociedad regional? *Estudios afroasiáticos* 24(3): 43-74.

- Humboldt, Alejandro von. 1991. *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente* [1807]. 5 vols. (2ª ed.). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Hunter, David y Whitten Phillip. 1981. *Enciclopedia de antropología*. Barcelona: Ediciones Balla terra.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi (Igac). 2000. *Zonificación ecológica de la región Pacífica colombiana*. Bogotá: Centro de documentación, Igac.
- Izard, Gabriel. 2005. Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana. *Estudios de Asia y África* XL(001): 89-115.
- Jahn, Janheinz. 2009. Kuntu y el origen del ritmo. *Revista Musical Latinoamericana* (30). Disponible en: http://www.herencialatina.com/Kuntu_El_Ritmo_Nestor_Emiro_Gomez/Kuntu_y_el_origen_del_ritmo.htm; consulta: 15/10/2009.
- Jiménez, Orián. 2004. *El Chocó: un paraíso del demonio. Nóvita, Citará y el Baudó. Siglo XVIII*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- _____. 2002. El Chocó: libertad y poblamiento en 1750-1850. En: Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.). *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias, 150 años de la abolición de la esclavitud*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh), IRD, ILSA . pp. 121-142.
- _____. 1998. La Conquista del estómago: viandas, vituallas y ración negra. Siglos XVIII. En: Maya, Adriana (coord.). *Geografía humana de Colombia. Tomo VI: Los afrocolombianos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 219-240.
- Jimeno, Miriam, María Lucía Sotomayor y Luz María Valderrama. 1995. *Chocó: diversidad cultural y medio ambiente*. Bogotá: Fondo Fen.
- Joas, Hans. 2005. *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, Reinhart. 1997. *Histórica y hermenéutica*. En: Koselleck, Reinhart y Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica: la diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo*. Barcelona: Paidós Ibérica. pp. 65-94.
- _____. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Buenos Aires: Paidós.

- Las protestas de Nuquí y del San Juan. 2008, noviembre 7-13. *Chocó 7 días*. Disponible en: <http://www.choco7dias.net/682/editorial.htm>; consulta: 15/01/2009.
- Lagos, Guido. 2004. Gregory Bateson: un pensamiento (complejo) para pensar la complejidad. Un intento de lectura/escritura terapéutica. Disponible en: <http://www.revistapolis.cl/9/grego.doc>; consulta: 20/01/2009.
- Leal, Claudia. 2008. Disputas por tagua y minas: recursos naturales y propiedad territorial en el Pacífico colombiano, 1870-1900. *Revista Colombiana de Antropología* 44 (2): 409-438.
- _____. 1998. Manglares y economía extractiva. En: Maya, Adriana (coord.). *Geografía humana de Colombia. Tomo VI: Los afrocolombianos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 397-430.
- Leal, Claudia y Eduardo Restrepo. 2003. *Unos bosques sembrados de aserríos. Historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano*. Medellín: Universidad de Antioquia, Universidad Nacional de Colombia e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).
- LeGrand, Catherine. 2006. Historias transnacionales: nuevas interpretaciones de los enclaves en América Latina. *Nómadas* 25:144-154. Disponible en: <http://www.ucentral.edu.co/NOMADAS/nunme-ante/21-25/nomadas-25/p144-155.PDF>; consulta: 20/02/2009.
- Lewin, Kurt. 1946. Action research and minority problems. *Journal of Social Issues* (2): 34-46.
- Lipietz, Alain. 1977. *El capital y su espacio*. México: Siglo XXI editores.
- Losonczy, Anne-Marie. 2006. *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y embera del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) e Instituto Francés de Estudios Andinos (Ifea).
- Machado, Martha Luz. 2007 Un rastro del África Central en el Pacífico colombiano: tallas sagradas entre los indígenas Chocó y su legado africano. En: Mosquera, Claudia y Luiz Claudio Barcelos (eds.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y la justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (Ces), Universidad Nacional de Colombia. pp. 531-555.

- Mariátegui, José Carlos. 1976. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. [1928]. Barcelona: Crítica.
- Martínez, Carmen. 1999. La vigencia del marxismo en la antropología: una entrevista a William Roseberry. *Debate* (47). Disponible en: <http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/pagina/debate87.htm>; consulta: 27/12/2008.
- Marzal, Javier. 1996. *Historia de la antropología. Volumen 2: Antropología cultural*. 5ª ed. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Maya, Luz Adriana (dir). 2003. *Atlas de las culturas afrocolombianas*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional. Disponible en: <http://www.colombiaprende.edu.co/html/etnias>; consulta: 22/04/2008.
- Maya, Luz Adriana. 1998. Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810. En: Maya, Adriana (coord.). *Geografía humana de Colombia. Tomo VI: Los afrocolombianos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 9-52.
- _____. 1996. África: Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII. *Historia crítica* (12):29-41.
- _____. 1995. Puente África-Colombia. Resistencia y reconstrucción étnicas en la Nueva Granada: cimarronaje, brujería y automanipulación. Conferencia grabada. Bogotá: Centro de Estudios Sociales/Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia.
- Mayral, Gaspar. 2003. El patrimonio como visión autorizada del pasado. En: González, José Antonio (coord.). *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en antropología patrimonial*. Granada: Diputación de Granada. pp. 63-78.
- Meza, Carlos Andrés. 2008. *Memoria del poblamiento de Tribugá* [multimedia]. Duración: 7 min. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, (Bogotá) y Centro de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).
- _____. 2006. Territorios de frontera: embate y resistencia en la cuenca del río Cacarica. *Universitas Humanística* (62): 385-429.
- Meza, Carlos Andrés e Irene Galindo (realizadores). 2007. *Expedición Pacífico: Un encuentro cultural* [DVD]. Ubicación: Instituto Colombiano de

- Antropología e Historia (Bogotá) y Centro de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).
- Meza, Carlos Andrés y Sofía Natalia González (realizadores). 2008. *Dragas y catangas: memorias del cambio y la permanencia cultural en el río Quito* [2 DVD]. Ubicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Bogotá) y Centro de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas (Quibdó).
- Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. 2006. Convocatoria Alianzas productivas. Proyectos aprobados 2006-2007. Disponible en: www.minagricultura.gov.co/archivos/resultados_convocatoria_2006-2007.pdf
- Ministerio de Transporte. 2007. *Plan regional integral para el Pacífico (PRI- Pacífico): una estrategia multiestamentaria*. Disponible en: <http://www.mintransporte.gov.co/ministerio/Planes/PRI/Home.htm>; consulta: 15/04/2008.
- Mintz, Sidney y Richard Price. 1992. *The birth of African-american culture: an anthropological perspective*. Boston: Beacon.
- Molano, Alfredo. 2009, enero 6. Motos, motos, motos. *El Espectador*. Disponible en: <http://www.elespectador.com/columna120160-motos-motos-motos>; consulta: 15/04/2009.
- Monsalve, Luz Marina y Fernando Castrillón. 2008. La conexión vial Las Ánimas-Nuquí, ¿una salida al mar del Pacífico, a cualquier precio? *Revista Semillas* (36-37). Disponible en: <http://www.semillas.org.co/sito.shtml?apc=w1-1--&x=20156197>; consulta: 15/06/2009.
- Moreno, Javier. 1994. *Ancianos, cerdos y selva. Autoridad, territorio y entorno en una comunidad afrochocoana*. Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Mosquera, Gilma. 2004a. Sobre los poblados y la vivienda del Pacífico. En: Pardo, Mauricio, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.). *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad Nacional de Colombia. pp. 291-329.
- Mosquera, Gilma y Jacques Aprile-Gnisset. 2001. *Hábitats y sociedades del Pacífico. Volumen 1: La bahía de Solano*. Cali: Programa editorial de la Universidad del Valle.

- Mosquera, José Eulicer. (2009a, enero 21). Arocha, ¿mensajero del atraso? *El Espectador*. Cartas de los lectores. Disponible en: <http://www.elespectador.com/opinion/cartas-de-nuestros-lectores/columna110426-arochamensajero-del-atraso>; consulta: 20/08/2009.
- Mosquera, Sergio. 2009b. *El istmo de San Pablo: recreación de una cultura*. Documento de trabajo para la Caracterización económica, social y etnocultural del corredor Ánimas-Nuquí realizada por el Colectivo territorial Afrochocó.
- Mosquera, Sergio. 2004b. *Don Melchor de Barona y Betancourt y la esclavización en el Chocó*. Serie Ma'Mawu. Vol. 7. Quibdó: Universidad Tecnológica del Chocó (UTCH).
- _____. 2002. Los procesos de manumisión en las provincias del Chocó. En: Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.) *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias, 150 años de la abolición de la esclavitud*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, IRD, Ilsa. pp. 99-120.
- _____. 2001. *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*. Serie Ma' Mawu. Vol. 5. Quibdó: Instituto de investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP). Disponible en: <http://www.Utchvirtual.net/centroafro/documentos/visiones.pdf>; consulta: 25/09/2008.
- Navarrete, María Cristina. 2001. Cimarrones y palenques en la Audiencia del Nuevo Reino de Granada. *Fronteras de la Historia* (6): 97-122.
- Ngou-mve, Nicolás. s.f. *Mesianismo, cofradías y resistencia en el África Bantú y América colonial*. Libreville, Gabón: Centro de Estudios Afro-Ibero-Americanos, Universidad Omar Bongo. Disponible en: <http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/nico.rtf>; consulta: 15/02/2009.
- Nygren, Anja. 1999. Local knowledge in the environment–development discourse: from dichotomies to situated knowledges. *Critique of Anthropology* 19: 267-288.
- Ortiz, Fernando. 1987. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- _____. 1985. *Nuevo catauro de cubanismos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

- Oslender, Ulrich. 2008. *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).
- Pardo, Mauricio. 1996. Movimientos sociales y relaciones interétnicas en el Pacífico. En: Escobar, Arturo y Alvaro Pedrosa (comps.). *Pacífico colombiano: desarrollo o diversidad*. Bogotá: Cerec. pp. 299-315.
- Pedersen, Duncan. 1991. Curanderos, divinidades y doctores: elementos para el análisis de los sistemas médicos. En: Pinzón, Carlos Ernesto y Rosa Suárez (eds.). *Otra América en construcción. Medicinas tradicionales, religiones populares*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura).
- Pedrosa, Álvaro y Alfredo Vanín. 1994. *La vertiente afropacífica de la tradición oral: Géneros y catalogación*. Cali: Universidad del Valle.
- Pineda, Marta Estela (realizadora). 1993. *Tribugá: alternativa portuaria en el Pacífico* [video]. Producción: Corpes de Occidente. Duración: 25' 23". Localización: Instituto de Investigaciones del Pacífico [IIAP] (Quibdó).
- Presidencia de la República de Colombia. 2009, mayo 16. *Aeropuerto de Pereira debe seguir siendo de la ciudad, asegura el Presidente Uribe*. Noticia de la Secretaría de Prensa. Disponible en: <http://web.presidencia.gov.co/sp/2009/mayo/16/08162009.html>; consulta: 16/09/2009.
- Price, Thomas. 1955. *Saints and spirits: a study on differential acculturation in Colombian negro communities*. Tesis doctoral. Northwestern University, Evanston, Illinois.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso-Unesco. pp. 201-245.
- Rappaport, Roy. 1971. The flow of energy in an agricultural society. *Scientific American* (225): 116-132.
- Restrepo, Eduardo. 2004. Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras. En: Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca. pp. 271-300.
- _____. 2002. *Comunidades negras del Pacífico colombiano*. Texto presentado para la Guía del Museo de la Universidad de Antioquia.

- _____. 2001. *Hacia los estudios de las colombias negras*. Trabajo presentado en el Coloquio sobre estudios afrocolombianos, Popayán, Universidad del Cauca, octubre 24-26. Disponible en: http://www.lablaa.org/blaavirtual/antropología/colombia_negra/colombia_negra.pdf; consulta: 12/10/2009.
- Reyes, Carlos José. 2005. El presidente del quinquenio. *Revista Credencial Historia* N° 175. Disponible en: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/credencial/julio2004/presidente.htm>; consulta: 15/08/2009.
- Rivera, Helena. 1996. *El manglar de Jurubidá, un espacio para la creación y la perpetuación*. Ficha de proyectos. Proyecto Utría Regional (PUR) y Fundación Natura.
- Romero, Mario Diego. 1998. Familia afrocolombiana y construcción territorial en el Pacífico sur, siglo XVIII. En: Maya, Adriana (coord.). *Geografía humana de Colombia. Tomo VI: Los afrocolombianos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 103-140.
- Roseberry, William. 1989. *Anthropologies and histories: essays in culture, history and political economy*. Nueva Brunswick: Rutgers University Press.
- Rostow, William. 1963. *Las etapas del crecimiento económico*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rúa, Carlos. 2007. La justicia afrocolombiana se construye desde el reconocimiento de la diversidad. En: Mosquera, Claudia y Luiz Claudio Barcelos (eds.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y la justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (Ces), Universidad Nacional de Colombia. pp. 745-761.
- Ruiz-Fleitas, Reina. 2003. Contradicciones de la movilización de la mujer como gestora de salud sexual y reproductiva en Cuba. *Revista Cubana de Salud Pública* 29(003): 246-252.
- Said, Edward W. 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sarmiento, Ismael. 2007. Cultura material: aproximaciones a los conceptos e inventario epistemológico. *Anales del Museo de América* (15): 217-236.
- Serrano, José Fernando. 1998. Hemo de mori cantando porque llorando nació. Ritos fúnebres como forma de cimarronaje. En: Maya, Adriana (coord.). *Geografía humana de Colombia. Tomo VI: Los afrocolombianos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 241-262.

- Serrera, Ramón María. 1997. Patrimonio vial y sistema colonial: arcaísmo y funcionalidad en el sistema de comunicaciones terrestre en las Indias españolas. En: *Patrimonio. ¿Qué es patrimonio?* Bogotá: Instituto Nacional de Vías, Subdirección de Monumentos Nacionales de Colombia. pp. 70-88.
- Sharp, William. 1976. *Slavery in the Spanish frontier. The Colombian Chocó, 1680-1910*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Solé, Carlota. 1998. *Modernidad y modernización*. Barcelona: Anthropos.
- Steiner, Claudia. 1993. Un centinela de dos océanos: Urabá (1900-1940). En: Leyva, Pablo (ed.). *Colombia Pacífico*. Tomo II. Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis (FEN). pp. 455-461.
- Steward, Julian. 1955. *Theory of culture change. The methodology of multilinear evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sunkel, Osvaldo. 1970. *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. México: Siglo XXI editores.
- Tapia, Carlos Hernando. 1999. *Territorio, recursos naturales y organización social entre la comunidad negra de Tribugá, municipio de Nuquí, costa Pacífica chocona*. Bogotá: Fundación Natura.
- Tobón, Marco Alejandro, María Eugenia Londoño y Jesús Zapata. 2006. *Entre sonos y abozos. Aproximación etnomusicológica a la obra de tres músicos de la tradición popular chocona*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Trágico accidente en la vía Medellín-Quibdó. 2009, febrero 3. *El Colombiano*. Disponible en: http://www.elcolombiano.com/BancoConocimiento/A/accidente_en_la_via_medellin-choco/accidente_en_la_via_medellin-choco.asp; consulta: 15/08/2009.
- Un proyecto estratégico. 2008, septiembre 16. *La Patria*. Disponible en: <http://www.lapatria.com/>; consulta: 15/08/2009.
- Unamuno, Miguel de. 1983. *En torno al casticismo* [1895]. Madrid: Espasa-Calpe.
- Universidad Tecnológica del Chocó (UTCH) e Instituto Nacional de Vías (Inviás). 2005. Estudio de impacto ambiental y consulta previa conexión terrestre Ánimas-Nuquí. Informe final.
- Uttin, Peter. 1993. *Trees, people and power: social dimensions of deforestation and forest protection in Central America*. Londres: Earthscan.

- Valle, Jorge. 1993. Silvicultura y uso sostenido de los bosques. En: Leyva, Pablo (ed.). *Colombia Pacífico*. Tomo II. Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis (FEN). pp. 693-713.
- Vanín, Alfredo, Michel Agier, Teodora Hurtado y Saa Pedro Quintín. 1999. Alianzas y simbolismos en las rutas ausentes. En: *Imágenes de las culturas negras del Pacífico colombiano*. Documento de trabajo N° 40. Cali: Proyecto Cidse-IRD, Universidad del Valle. Disponible en: www.socioeconomico-univalle.edu.co; consulta: 05/10/2009.
- Vasco, Luis Guillermo. 1978. El problema de la tierra en el chamí y el proyecto de reservas indígenas. En: *Enfoques colombianos. Temas latinoamericanos*, N° 11: 103-111.
- Veiman, Óscar. 2008, mayo 4. Chocó en blanco y negro. *La Patria*. Disponible en: <http://www.lapatria.com>; consulta: 17/09/2008.
- Vélez, Marta Lucía (realizadora). 1997. *Avelino, el último carguero*. VK. Duración: 27 min. Maleta documental colombiana.
- Villa, William. 2001. La sociedad negra del Chocó: identidad y movimientos sociales. En: Pardo, Mauricio (ed.). *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) y Colciencias.
- _____. 1998. Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región. En: Maya, Adriana (coord.). *Geografía humana de Colombia. Tomo VI: Los afrocolombianos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 431-449.
- Viola, Andrew. 2000. La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo. En: Viola, Andrew (comp.). *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos*. Barcelona: Paidós Ibérica. pp. 9-64.
- Vuelve a sonar el proyecto Tribugá. 2008, julio 9. *La Patria*. Disponible en: <http://www.lapatria.com>; consulta: 23/11/2008.
- West, Robert. 2000. *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).
- Whitten, Norman. 1992. *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-ecuatoriano.

- _____. 1981. *Amazonía ecuatoriana. La otra cara del progreso*. Quito: Editorial Mundo Shuar.
- Whitten, Norman y Nina S. de Friedemann. 1974. La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica. *Revista Colombiana de Antropología* 17: 75-116.
- Wintz, Ary y Paul Finkelmann (eds.). 2004. *Enciclopedia of the Harlem renaissance. Volumen 2: K-Y*. Nueva York: Routledge.
- Wolf, Eric. 2001. *Europa y la gente sin historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Yelvington, Kevin. 2004. *Melville J. Herskovits and the institutionalization of Afro-american studies*. The Unesco proyect in Brazil. Disponible en: <http://www.ceao.ufba.br/unesco>; consulta: 23/08/2009.
- Zapata-Olivella, Manuel. 1993. Afroamérica, siglo XXI: tecnología e identidad cultural. En: *Contribución africana a la cultura de las Américas (Memorias)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología (Ican) y Proyecto Biopacífico. pp. 163-176.
- Zuluaga, Víctor. 1998. Vida y muerte de Cartago. *Revista de Ciencias Humanas* (17): 51-56. Disponible en: <http://utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev17/zuluaga.html>; consulta: 18/10/2009.

ANEXOS



Casa tradicional de Virudó, Bajo Baudó.
Jesús Córdoba, 2007.

ANEXO I. REFERENCIAS AUDIOVISUALES

Videos

Expedición Pacífico (1 video). 2007. Formato: DVD. Duración: 60 min. Viaje al Chocó de un grupo de docentes del Distrito Capital, participantes en un curso de especialización en etnoeducación con énfasis en el estudio de las culturas afrocolombianas. Recorrido entre Quibdó, Tutunendo, Istmina, medio y bajo Baudó y costa Pacífica, hacia Buenaventura.

Serie *Tradiciones y conocimientos de los pueblos afrobaudoseños* (5 videos). 2008. Formato: DVD. Duración: 75 min, 75 min, 82 min, 94 min y 90 min. Compilación de videoclips sobre conocimientos locales en las comunidades de Pie de Pató, Chachajo, Puerto Luis, Santa Rita, Puerto Palacios, Puerto Valencia, Nauca y Puerto Martínez; localizadas en el alto Baudó.

Serie *Dragas y catangas. Memorias del cambio y la permanencia cultural en río Quito* (2 videos). 2008. Formato: DVD. Duración: 74 min y 115 min. Impactos de la minería tecnificada, la historia local y las prácticas culturales en la cuenca del río Quito.

Serie *Cambios y permanencias en el golfo de Tribugá* (5 videos). 2008. Formato: DVD. Duración: 26 min, 21 min, 16 min, 18 min y 21 min. Territorio y economía, organización social, educación, sistemas médicos, religiosidad y espiritualidad en Panguí, Nuquí y Tribugá, en la costa Pacífica.

Serie *Cambios y permanencias en el istmo de San Pablo* (3 videos). 2009. Formato: DVD. Duración: 29 min, 14 min y 23 min. Historia local de Las Ánimas, Puerto Nuevo, Tuadó, Puerto Juan, La Victoria, Salvijo y Antadó. También, impactos ambientales ocasionados por la construcción de la carretera entre Las Ánimas y El Afirmado.

Videos multimedia

Serie de 27 videos cortos (1 CD). 2008-2009. Formato: multimedia. Duración: 175 min. Documentación de oficios, costumbres festivas y fúnebres, actividades económicas, memorias de la fundación de comunidades, expresiones orales y musicales, así como aspectos de la problemática actual, en las comunidades de: cuenca del Baudó, golfo de Tribugá y San Pablo-Río Quito.

Archivo sonoro

579 registros sonoros digitales de entrevistas y reuniones. 2007-2009. Clasificados como: cuenca del río Baudó (324), golfo de Tribugá (129) y San Pablo-Río Quito (127), y según manifestaciones culturales: medicina ancestral, historia y economía local, hábitat, alimentación y familia.

Archivo fotográfico

1.545 fotos digitales a color. 2005-2009. Documentadas y clasificadas como: cuenca del río Baudó (802), golfo de Tribugá (259) y San Pablo-Río Quito (287) y según manifestaciones culturales: medicina ancestral, historia y economía local, hábitat, alimentación y familia; como metodología y equipo de trabajo (197).

ANEXO II. INFORMACIÓN DE LOS TALLERES

Especies maderables en la cuenca del Baudó. 2007-2009

Nombre local	Usos
Abarco o chibugá	Madera fina, de alto valor comercial. Para elaborar embarcaciones
Aceite	Alto valor comercial. Para labrar canoas
Ají	
Algarrobo	Alto valor comercial
Caimito de monte	Madera fina, especial para construir viviendas; en particular, para soleras de arme de casas palafíticas. Por su escasez, la gente prefiere dejarla para materia prima de sus tecnologías.
Caracolí	
Carbonero	Madera fina. Por su escasez, la gente prefiere dejarla para materia prima de sus tecnologías.
Cargadero negro	Alto valor comercial. Para la construcción de viviendas, aunque se ha enfocado hacia la comercialización
Caucho	Sin usos actuales identificados
Cedro	Madera fina con alto valor comercial
Costillo redonde	Sin usos actuales identificados
Chachajo	Madera fina, con alto valor comercial y escasa. Para elaborar botes
Chachajillo	Madera fina
Chanul	Alto valor comercial. Para construir viviendas
Choibá	Madera muy dura para aserrarla. No apta para construir viviendas
Espavé	Madera fina para elaborar embarcaciones
Guayabillo	Madera fina, con alto valor comercial y muy escasa. Por su escasez, la gente prefiere dejarla para construir casas y canoas
Guayacán	Madera fina. Por su escasez, la gente prefiere dejarla para construir viviendas, en especial, la variedad trúntago
Guina	Madera fina con alto valor comercial y escasa. Para construir casas y canoas. Se extrae en bloques para exportarla hacia Buenaventura.
Lechero o sande	Alto valor comercial
Machare	Alto valor comercial
Mangle	Árbol estuarino con madera de menor calidad que los otros tipos referidos. La enorme presión sobre estos árboles y la ausencia de medidas de preservación han llevado a su escasez. Se comercia con Buenaventura, pero su uso primordial es como leña para cocinar.
Mora o dinde	Madera fina con alto valor comercial. Para elaborar múltiples artefactos, como manillas y pilones para transformar arroz y maíz
Nato	Árbol de bosque aluvial de la zona costera (parte baja)
Okendo	Madera fina, con alto valor comercial y escasa. Para elaborar utensilios
Pacó guitarra	
Paloamarillo	
Pantano	Alto valor comercial. Para construir viviendas
Peine mono	Para construir viviendas
Roble	Alto valor comercial. En bosques de colinas y serranía (alto Baudó). En bosques aluviales ha disminuido porque la extracción allí ha sido mayor
Tachuelo	Para fabricar embarcaciones
Trúntago	Madera fina. Por su escasez, la gente prefiere dejarla para construir viviendas

Pesca artesanal en seis comunidades del alto Baudó. 2009

Comunidad	Quebradas afluentes (río abajo)	Especie	Técnicas y carnadas
Chachajo	Mojaudó, El Lano, Dopemadó, Pola, El Maíz, Muertero, Victoria, Chachajo, Canchidó	Anayo, bagre*, barbudo, beringo, camarón guachupe, camarón pichimarro*, corromá, charre, mojarra, munguilí, quícharo sábalo, sardina, sabaleta, guacuco, foforro, pancha*	Atarraya, anzuelo, trasmallo (quebradas profundas y río Baudó), colao, catanga, flecha, toldillo y 'achicando pozo' (quebradas poco caudalosas, aguas empozadas y bocas o afluentes) Carnadas: lombrices, boregueras (avispa), chapules, pichimarros, chontaduro, mogo de queso con plátano maduro
Santa Rita	Chinche, Camaronera, Parmal, Tamborero, Amparraidá, Jalancina, Guachal, Gallera		
Pureza	Muertero, Pavarandó, Canchidó, Pipilongo, Simión, Rudesindo, Oso, Chinche, Jai, Jaicito		
Chigorodó	Chigorodó y sus afluentes los caños: Danta, Catanguero, La Pompilia, Paulo, El Medio, Salaito, Salao, El Chorro, El Bijo, El Bijito; Latroje, Travesía, Guineito, Guineo grande		
Nauca	León, Tajadora, Guachal, Encarnación, Cañosalito, Biduera, Nauca, Nauquita, Salaito, Salao		
Puerto Martínez	Patecito, Leoncito, Paté, Bernabela, El Caño 1, El Caño 2, Lucio, Guineal, Chocolate, Quebrada Grande, Bagrera, Aguafría		

Técnicas de cacería y fauna silvestre en la cuenca del Baudó. 2007

Técnica	Animal	Nombre científico	Nombre local
Escopeta/chispún o can	Mono, mormuda simio, mono cotudo, mono negro, mico, mono, mono cusumbí, armadillo (gurre y coladetrapo), lobo venado, oso taburá, marimonda, vichocho	<i>Alouatta palliata</i>	Mono, simio
		<i>Alouatta seniculus</i>	Mono
		<i>Gallimico goeldii</i>	Mono, mormuda
		<i>Ateles fusciceps</i>	Mono, mono cotudo, mono negro
		<i>Ateles hybridus</i>	Mico
		<i>Cacajao melanocephalus</i>	Marimonda
		<i>Callithrix pygmaea</i>	Vichocho
		<i>Latreolina cassicaudata</i>	Lobo
Perro y escopeta	Cusumbí, perico blanco, venado	<i>Bassaricyon gabbii</i>	Cusumbí
		<i>Bradypus variegatus</i>	Perico blanco
		<i>Mazama americana</i>	Venado
Trampa con lazo y perro	Armadillo real, armadillo gurre, armadillo blanco, armadillo coladetrapo, armadillo curunde	<i>Cabassous centralis</i>	Armadillo, armadillo gurre, armadillo coladetrapo, armadillo real, armadillo blanco, armadillo curunde
Perro	Chuan, chuan largalejo, chuan trepapalo, chuan misa-misa, chuan pericote, chuan cuatro-ojos, chuan trepacolino, lambida, mico, guagua, zorro come gallina,	<i>Caluromys derbianus</i>	Chuan, chuan largalejo, chuan trepapalo, chuan misa-misa, chuan pericote, chuan cuatro-ojos, chuan trepacolino, lambida
		<i>Cebus apella</i>	Mico
		<i>Cuniculus paca</i>	Guagua
	zorra, perico zambo, perico colorado, erizo, guatín, armadillo preñero, chucha, zorra negra, zorra blanca, zorra rucia, zorro come gallina, zorro collarejo, perrito de monte, tatabro zaíno	<i>Eira barbara</i>	Zorro, zorro come gallina, zorra, zorra negra, zorra blanca, zorro collarejo
		<i>Hydrochaeris hydrochaeris</i>	Guatín
		<i>Galictis vittata</i>	Perrito de monte
Perro y azote	Ratón, cusumbo, oso tabalá	<i>Myoprocta sp.</i>	Ratón
		<i>Nasua narica</i>	Cusumbo
		<i>Tayassu pecari</i>	Oso tabalá
Lazo y escopeta	Venado ramazón, tatabro, zaíno	<i>Pecari tajacu</i>	Tatabro
		<i>Odocoileus virginianus</i>	Venado ramazón

ANEXO III. GLOSARIO

- Abozao:** Expresión musical y de danza de la zona del Atrato.
- Aguabajo:** Canto de viaje que la gente hacía cuando bajaba embarcada por los ríos. Actualmente, para referirse a inundaciones y naufragio de pueblos y cultivos.
- Almocafre:** Instrumento para rasgar una superficie pedregosa; su forma combina la de una cuchara con la de un garfio, y va montado en un mango de madera.
- Bajamar:** Zona de un pueblo ubicada a la orilla del mar o en la bocana.
- Balandra:** Embarcación movida por velas con un solo palo y una vela triangular y otra cuadrada.
- Balsada:** Festival acuático en honor de la Virgen, el Niño Dios o un santo. También son las canoas unidas como una balsa grande que danzan como parte de la procesión nupcial entre gente en los bordes de los ríos.
- Barbecho:** Descanso de la tierra cultivada.
- Barrer:** Pescar con atarraya, o chinchorro, arrastrándola por el río.
- Batea:** Utensilio de madera o metálico en forma de plato redondo y levemente cónico, para lavar el oro en los placeres; tiene diversos usos domésticos.
- Biche:** Tierno, que no ha llegado a la madurez. Bebida destilada de miel de caña de azúcar.
- Birimbí:** Natilla elaborada con maíz.
- Bivalvo:** Molusco con dos tapas o valvas.
- Bocana:** Desembocadura de un río en el mar.
- Boga:** Remero.
- Bunde:** Aire musical de las comunidades afrocolombianas del Pacífico.
- Cabecinegro:** Palma; su fibra se usa en artesanía.
- Cabotaje:** Navegación costanera.

Cacho: Cuchara alargada elaborada en totumo que se emplea en labores de minería.

Caimito: Fruta jugosa y pegajosa, de árbol maderable.

Canalón: Forma de minería.

Cantaor(a): Persona reconocida en una comunidad por su saber y destreza para entonar cantos de velorio y de chigualo.

Cascajo: Cascote o arena gruesa con piedras.

Catanga: Canasta para atrapar peces.

Chigualo: Ceremonia de juegos y cantos en la noche anterior al entierro de un niño menor de siete años. También, velorio de angelito, o gualí.

Chimpa: Juego de naipes en que participan adultos y niños. Se paga por el puesto y entre los ganadores se van distribuyendo alimentos, como carne de cerdo, arroz, carne de monte y huevos.

Chinango: Hombre famoso que cura con hierbas, brujería, canto de jai, etc. Licor de maíz, muy fuerte. Palabra usada en el Chocó y Panamá para referirse al diablo. Árbol.

Chingo: Canoa pequeña, utilizada en la costa norte para secar arroz.

Chispún: Can o escopeta 'hechiza' empleada para cazar.

Conchera: Mujer recolectora de conchas en el manglar.

Contra: Antídoto para mordeduras de culebra.

Copón: Instrumento para pesca de barrido, semejante a un colador de gran tamaño hecho en nylon y cáñamo.

Covar: En minería artesanal, arrancar con una barra pedazos de peña aurífera.

Cumbancha: En la costa norte del Chocó, agrupación musical compuesta de bombo, tambora, timba, maracas y charrasca.

Décima: Composición con estrofas de diez versos.

Gualí: Ver Chigualo.

Hoyadero: Forma de minería que consiste en la apertura de hoyos o túneles pequeños y pozos escalonados, en donde varias personas remueven los barros en lo profundo del aluvión.

Interfluvio: Zona de terreno más alta que separa dos ríos de la misma cuenca de drenaje.

Interiorano: Individuo blanco mestizo del interior del país, en especial, antioqueño, risaraldense, valluno o caldense.

Jagua: Tintura vegetal de color negro. Arena negra muy fina que se encuentra con el oro.

Madre de agua: Espíritu que embruja a la gente, en especial, a quienes viven en las orillas; en el Baudó, su presencia indica posibles conflictos entre indígenas y negros.

Mayoritario: En el Chocó, persona de edad avanzada que se consulta sobre la historia de la comunidad y al establecimiento de linderos entre familias.

Mazamorreo: Lavado de arenas auríferas en un canalón o al borde de un río.

Mecedor: Espátula de madera para revolver chichas y dulces de maíz, como el birimbí (natilla).

Mellos, mellizos: En el alto Baudó, se consideran personas iluminadas o virtuosas, capaces de curar enfermedades.

Minga: Trabajo agrícola colectivo de beneficio general.

Monte bravo: Zona recóndita, en lo profundo del interfluvio, hacia las cabeceras de los ríos y la serranía del Baudó, donde predominan la cacería y la extracción maderera.

Muchillá: Camarón grande de río.

Ofendido(a): Persona mordida por una serpiente venenosa.

Ojo: Enfermedad de los niños por causa de una mirada fuerte.

Parmal: Bosque donde predominan las palmas, próximo a la ribera de un río.

Pasero: Persona que transporta sobre sus espaldas mercancías y personas a través del istmo de la serranía del Baudó.

Pichindé: Árbol autóctono del litoral Pacífico, caracterizado por la dureza del tronco y la profundidad de sus raíces.

Potré: Fibra vegetal con que se elaboran catangas.

Puja: Marea alta.

Rastrojo: Espacio rozado y adecuado para la siembra de plátano, arroz, maíz y caña, entre otros.

Respaldo: Zona de monte que no ha sido intervenida y que se reserva para nuevas generaciones.

Socola: Técnica de preparación del suelo para cultivarlo, sin implicar la tumba de grandes árboles.

Trama: Infortunio ocasionado por maleficios o hábitos inadecuados.

Vinete: Licor a base de biche, saborizado con panela, canela y clavos.

Este libro

*Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas
por pueblos afrochocoanos en la vía al mar*

se terminó de editar e imprimir
en Bogotá en enero de 2010



Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar es un trabajo sobre el cambio cultural gradual y los procesos estructurales de modernización y desarrollo en el Chocó por cuenta de un proyecto histórico e inconcluso de infraestructura vial, como es el de la carretera Las Ánimas-Nuquí. Las comunidades de los ríos San Pablo y Quito, la cuenca del río Baudó y el golfo de Tribugá, que se han visto involucradas en la concepción y materialización del proyecto, esperan hoy que el Estado colombiano lo concluya, pero no a cualquier precio. El deterioro ecológico, la dependencia económica, los conflictos interétnicos y el empobrecimiento del hábitat son algunos de los fenómenos que entraña esa modernización, objeto de debate y controversia para la región y para el país, pero principalmente para los afrochocoanos, al evidenciarse cambios en la subsistencia, la vida doméstica, las formas de herencia de la propiedad, la medicina y la religiosidad que la vía acarreará para estos pueblos. Es en estos escenarios de cambio en los que que la gente piensa y reelabora sus tradiciones.

