

ORALOTECA

REVISTA DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN SOBRE ORALIDADES, NARRATIVAS AUDIOVISUALES Y CULTURA POPULAR EN EL CARIBE COLOMBIANO



NÚMERO 11 - 2020 | ISSN: 2145-0471



ORALOTECA
Grupo de Investigación sobre las Oralidades



ACREDITADA
POR ALTA CALIDAD



© UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA

Editorial Unimagdalena

Carrera 32 No. 22 - 08
Edificio Modular
(57-5) 4381000 Ext. 1888
Santa Marta D.T.C.H. - Colombia
editorial@unimagdalena.edu.co

Rector:

Pablo Vera Salazar

Vicerrector de Investigación:

Jorge Enrique Elías Caro

Vicerrector Académico:

Oscar García Vargas

Vicerrector de Extensión

y Proyección Social:

John Alexander Taborda Giraldo

Coord. de Publicaciones

y Fomento Editorial:

Jorge Enrique Elías Caro

Director

Fabio Silva Vallejo

Consejo Editorial

Colectivo Oraloteca

Dirección Editorial

Fabio Silva Vallejo

Diseño y diagramación

Marcela Pasmín

Corrección de estilo

**Gran Caribe, Pensamiento,
Cultura, Literatura**

**Publicación anual del grupo de
investigación Oralidades, Narrativas
Audiovisuales y Cultura Popular
en el Caribe Colombiano**

Impreso y hecho en Colombia

Printed and made in Colombia

**Xpress Estudio Gráfico y Digital
(Bogotá)**

Distribución

editorial@unimagdalena.edu.co



Connected Worlds: the Caribbean, Origin of Modern World." This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation program under the Maria Skłodowska Curie grant agreement No. 823846





www.oraloteca.co

HISTORIAS | REGIÓN | TRADICIÓN | CONFLICTOS | MEMORIAS | SABERES



Publicaciones

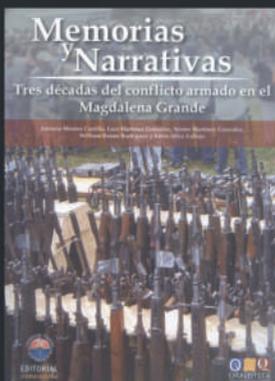
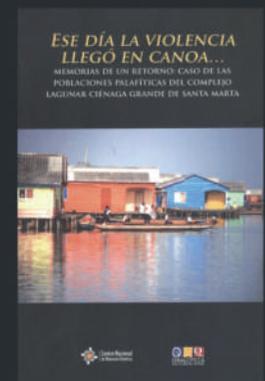
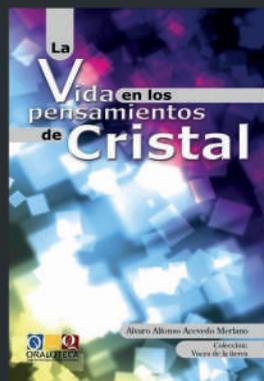
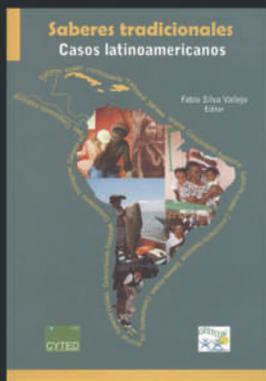
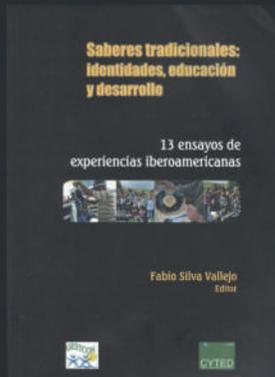
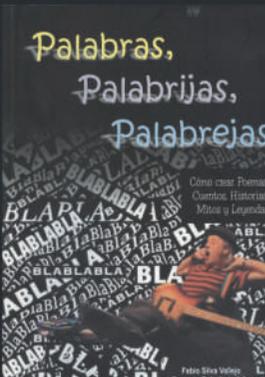
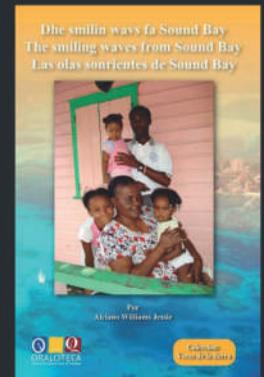
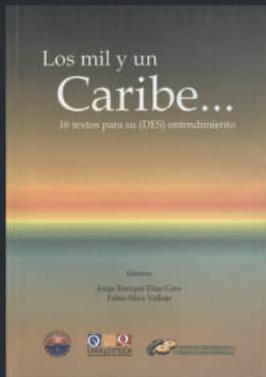
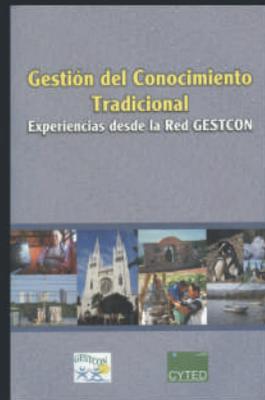
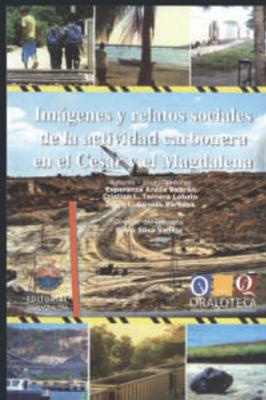


TABLA DE CONTENIDO

9

A manera de editorial

María Ángela Salazar:
La comisionada de la Verdad

12

La gente negra de Córdoba

Fortaleciendo el legado de Manuel Zapata Olivella
Entrevista al líder afro Caín Contreras.

Por Fabio Silva Vallejo

23

¡Ríete pa' ve dónde estás!

Trampas del racismo en el Magdalena y el Caribe colombiano.
Por Eliana Toncel

37

Una mirada al líder raizal George Hodgson, general revolucionario que enarboló las banderas de la autodeterminación.

Por Juancarlos Gamboa Martínez

47

Voces y territorialidades afrodescendientes.

Capítulo Guacoche, zona norte de Valledupar. Entrevista a Eliana Romero, líder de Guacoche.

Por María Concepción Namen

59

¿Olvido o cambio?

Una mirada juvenil a la construcción identitaria del sujeto negro en el siglo XXI (un acercamiento desde el Caribe colombiano)

Por Rober Sandoval

70

San José de Uré:

su lucha histórica por seguir siendo. Entrevista con el líder de San José de Uré Leovigildo Vivanco Sotelo.

Por Fabio Silva Vallejo

82

Rincón Guapo Loveran.

Un pueblo negro que resiste en la Ciénaga Grande de Santa Marta.

Por Esther Molina

93

Charles King: la champeta más allá de las músicas estigmatizadas.

Entrevista al músico de champeta Carlos Reyes Altamar, más conocido como Charles King.

Por Fabio Silva Vallejo

104

San José de Uré: hay días en que creo que estamos trabajando en contra de la corriente.

Entrevista a Elisa Vivanco Sotelo, profesora y gestora cultural de San José de Uré.

Por Fabio Silva Vallejo

111

Paíto: la gaita va explicando lo que va diciendo.

Por Rosa Chamorro

118

Dinámica de la transmisión oral.

Por Manuel Zapata Olivella.

124

Retazos de la génesis y del desarrollo de una territorialidad afrodescendiente, Guacoche.

Entrevista a Ema de Quiroz. Líder de Guacoche.

Por María Concepción Namen

132

La esclavitud en la provincia de Riohacha, norte de Colombia, 1830-1850.

Una aproximación.

Por José Trinidad Polo Acuña y Marcela Barraza Piña

159

Entre acordes y licores: conductas festivas entre élites y pueblo.

Por Dayana Granados Hernández

172

Afroguajiros en el corregimiento de Tomarrazón:

Representaciones y procesos organizativos.

Por Emilia Mejía Noriega

182

Las maestras ancestrales, una posibilidad para mantener las tradiciones en San José de Uré. Entrevista a Ana Loaiza Vides, representante de las maestras ancestrales.

Por Fabio Silva Vallejo

188

La poesía vernácula en Timarán y Cuabú, de Nelson Estupiñán Bass.

Por Angélica Patricia Hoyos Guzmán

A MANERA DE *editorial*



angela salazar
COMISIONADA DE LA VERDAD

Este número, el 11, decidimos dedicárselo a las gentes negras del Caribe colombiano. Habíamos dedicado números anteriores a los campesinos, a los indígenas, a pescadores, siempre buscando reflejar, en la mayoría de los casos a través de la entrevista, un instrumento tan antiguo como la misma comunicación, o en otros formatos, la aproximación más real a sus cotidianidades, problemáticas, saberes y conflictos.

¿Cómo hacer un número dedicado a los pueblos negros del Caribe colombiano, en pleno encierro por la pandemia del covid-19, sin poder hacer campo? Era la pregunta que, al principio, nos hacíamos todos. Con los meses, muchos de mis investigadores fueron desfalleciendo en el intento y, como pasa con todo y con todos en estos tiempos de encierro, en donde lo primordial es sobrevivir, se fueron alejando del entusiasmo con el que habíamos iniciado el número 11. Yo había descubierto (seguramente hace años esté descubierto, pero yo lo descubrí el año pasado), a mediados del año pasado, que el celular es un instrumento poderoso para llegar a sitios que, por razones de conflicto, dinero, tiempo, etc., no podía llegar como antropólogo y para hacer entrevistas abiertas. Como no podía dejar la revista al ritmo del encierro, decidimos, con algunos de mis semilleristas, asumir el número propuesto. Buscar contactos con gente negra del Caribe colombiano o pedir —casi rogar— a algunos autores que por sus experiencias habían escrito “algo” sobre afrocaribeños. Con sorpresa, logramos llegar a San José de Uré, a Guacoche, al Bajo Sinú, a Tomarrazón, a la Zona Bananera; es decir, llegamos a los sitios que queríamos visitar en tiempos normales y que representan esa gran porción de gente negra que

históricamente ha quedado medio invisibilizada. Buscando quién me ayudara a escribir esta editorial que presentara este número, encontré entre mis archivos, por una de esas buenas casualidades que hay en la vida, una grabación cortica que le había hecho a la comisionada de la Verdad, María Ángela Salazar, en la Universidad ICESI, en Cali, en el marco del XVII Congreso de Antropología que se desarrolló allí en junio del 2019. Buscando por los pasillos de unos de los bloques de la Universidad una conferencia que no encontré (menos mal), noté que, en un salón no tan amplio, repleto de jóvenes, estaba ella preparándose para intervenir en uno de los tantos simposios que se organizan en este tipo de congresos. Como pude, logré entrar y, suerte la mía: un pupitre vacío me decía que era para mí...

Creo que lo que dijo en su corta participación, pues tenía que retirarse a otra reunión, resume todos los temas de nuestros 10 números, incluido este 11, al que le estaba buscando una editorial. En un país en donde nos morimos por violencia, por hambre, por una gripa, por covid, en donde nos matan por robarnos un celular, una bicicleta o cualquier puñado de devaluadas monedas, por ser líder o lideresa —inclusive por no serlo—, en un país

en el que el encierro del covid pareciera haber detenido la memoria, nos damos cuenta de qué tan importante era lo que decía la comisionada María Ángela Salazar y cómo lo decía. Gracias a la comisionada María Ángela Salazar por esta editorial. Paz, mucha paz en su tumba.

¿Qué es la comisión? Que llegamos hasta el 2021. Ya el presidente nos visitó. Y nos dijo... el saludo que nos dio fue: “¿hasta cuándo están?”. Yo le dije: señor presidente, nos vamos casi junticos, nosotros nos vamos en diciembre del 2021 y usted ahí, ahí, unos mesecitos ahí, ahí, ahí en el 2022, nos vamos casi igualitos.

La doctora Marta Lucía dice que ella ahora está en pro de las mujeres. Pero en el 2002, cuando fue ministra de Defensa, tiró unos volantes por toda la selva con mujeres semidesnudas y decía: “guerrillero, desmovilízate, mira lo que te espera en la vida civil”.

Esa fue en la constituyente emancipatoria de mujeres y tuvimos que hacer un documento público y eso la obligó a renunciar. ¿Qué quiere decir eso? Que nosotras las mujeres sí tenemos poder cuando queremos. Entonces, me parece muy importante eso que estamos haciendo, nos falta mucho, la socialización que se está haciendo de la comisión.

A cuál comunidad le preguntaron: ¿usted quiere que lo salvemos? A ninguno. Llegaron y pusieron, como dice la canción, es verdad: pusieron las reglas del juego.

Entonces, también queremos esa verdad. Nosotros llegamos y pusimos las reglas del juego: aceptar la violencia sexual, aceptar la esclavitud doméstica, aceptar la desaparición forzada. Que los tiramos a los ríos, mire... le decían los paramilitares a uno. Si a los tres días no ha venido, no lo busque que ya está muerto y enterrado.

Entonces, muchas personas de los ríos dicen: sí, yo sé que está muerto porque me lo tiraron al río. Pero también hay que hacer, pongamos el Atrato, que es reconocido por la Corte Constitucional como víctima del conflicto armado. Pero también el territorio es víctima del conflicto armado. En el Atrato llegó un momento [en el] que las mujeres no iban a lavar, ni [a] hacer los oficios al río, por el olor a podrido de la gente que habían tirado a los ríos. Pero, también, como se están saliendo los muchachos enfermos de la guerra... El ejército es letal. Pero pregunte cómo están saliendo los

muchachos. Con problemas mentales. Tienen delirio de persecución, tienen unos espasmos, una cosa, una pesadilla.

Un paramilitar, un niño, decía, un muchacho de 20 años salió de los paramilitares del Bloque Bananero y decía: “Ángela, vea, gorda, es que yo tengo pesadillas todas las noches”. Y le digo y voy allá a una vereda, [a] hablar a los niños, que ya se acabaron los paramilitares, y esos niños: “¡eso es mentira! Anoche mataron a dos y fueron los paramilitares”. Y viene y me dice pasito: “En el salón hay un muchacho que tiene 12 años y se orina la cama”. Llamo a la profesora y dice: “sí, le mataron al papá hace 15 días y desde ahí volvió a orinarse la cama”. Un muchacho de 12 años.

¿Cómo le digo yo a ese muchacho? ¿Qué le digo? Entonces, ese reciclar la violencia. Tenemos que buscar, no sé cómo tenemos que hacer, tenemos que ser unos magos. Este pueblo colombiano tiene que [ser] mago para volver a reciclar la violencia.

Ustedes, los de Argentina, todavía están buscando a los desaparecidos. Pero todavía están llorando los muertos. No hemos elaborado los duelos. Nosotros, los negros, tenemos una forma de elaborar los duelos. Para nosotros el acto funerario es sumamente importante. Y lloramos y gritamos y las mujeres se desmayan. Tomamos viche toda la noche, cantamos y hablamos del ser querido que está en el ataúd.

El indígena padece toda la noche, cuidando a su muerto, pero no abre la boca para nada. Ni llora.

Ustedes, los mestizos, dejan el muerto en la sala y a las 10 de la noche ya se están acostando. Eso me pareció a mí tan traumático porque yo me crié con una familia paisa, bueno, una bogotana y una paisa, y a las diez de la noche díjeme “vamos a acostarnos”. Y yo: “pero Don Pedro está ahí, el abuelo, él está ahí”. “No, mañana que nos levantemos es que lo vamos a enterrar”.

Eso me traumatizó... y yo: “pero si él está ahí”. Entonces, yo me quedé ahí, sentada, porque yo decía: ¿cómo lo voy a dejar ahí solo? Me quedé ahí sentada porque es lo que había visto en mi tierra.

Pero el conflicto armado nos quitó eso. Ya no pudimos hacer los velorios, ni las novenas, eso es cultura, eso es vida. Cómo le digo a ese sandresano, no, que acá decimos en el continente: “allá no pasó nada, allá no hubo enfrentamiento”. Pero cuando usted va allá tiene un dolor aquí... aquí en las entrañas. Desde que Rojas Pinilla dijo que San Andrés era puerto libre nos jodió la vida. Donde era el cementerio, hoy son los mejores hoteles de San Andrés. Les tumbaron el cementerio, teniendo en cuenta lo que significa para nosotros, los negros, ese ritual funerario. Y dicen: “tengo finca”. Yo ayer les decía: “tengo una finca”. ¿Cuántas hectáreas tiene su finca? 50 metros, eso mismo hace uno. ¿50 metros? Eso es un solar, no es mi finca.

¿Cómo le voy a quitar esa dignidad a ese hombre que dice esa es su finca? Y nos dijo otra cosa más importante, y así nos han dicho los indígenas, así nos han dicho los negros en todas partes.

Los Consejos comunitarios por eso son colectivos, porque para nosotros la tierra no es riqueza, es vida, nos da vida. Entonces, esa cultura, tan importante para nosotros, cómo lograr desde la metodología que tenemos en la comisión. Y, para terminar, quiero decirles: esto no lo podemos hacer solos. Somos 11 apenas. Y necesitamos, nosotros estamos pidiendo 450 personas para hacer el despliegue territorial, que el compañero nos ha insistido, lo que nos ha insistido el otro compañero, lo que nos insisten todos. Nos quitaron el 40 % del presupuesto y estamos pensando que para el año entrante va a ser peor.

Entonces, solos no lo podemos hacer. Colombia tiene la ventaja [de] que aprendimos de Argentina, de Uruguay, de Chile, de todos del Cono Sur, pero también de Centro América. Eso nos sirvió para ir haciendo memoria y para ir construyendo verdad. Las organizaciones, yo no digo defensoras de derechos humanos, no me gusta decir así, son organizaciones acompañantes, porque nos han acompañado, por lo menos en Antioquia: Región, Viva la ciudadanía, IPC, Con ciudadanía, todo eso, nos han apoyado, nos han acompañado, para tener la valentía de decir: mire lo que nos están haciendo.

Y eso es un acumulado muy grande que tenemos en Colombia. Las universidades, el compañero es de los Andes, los Andes es así, dedo parado, pero está haciendo investigación, ¿cierto, compañero?, está haciendo investigación.

Todas las universidades están haciendo investigación sobre el conflicto, pero también sobre qué nos pasó que llegamos a matarnos entre nosotros. De la forma más horrible. ¿Cómo [a] un muchacho de 14 años lo ponen a descuartizar a una persona viva? Porque los paramilitares la descuartizaban viva, empezando por los pies. ¿Qué será de la vida de ese muchacho? Pero hay otra cosa: que llegamos a justificar la muerte: “Ah, no, es que le dijimos, es que le dijimos que no fuera por allá”, “Es que, ¿quién lo mando?”, “Es que se advirtió”. Pero en Urabá hay otra cosa más dolorosa: cuando fui a documentar unos casos en Turbo, una señora me dijo: “es que mi hijo me lo desaparecieron en el Aro, en la misma época de los doscientos y pico, en el Aro”. Y yo: “un mucha-

cho de Turbo no se va pa’ el monte, muchacho de Turbo si se va de Turbo se va pa’ Medellín, pa’ Cartagena o pa’ Montería, pero no va pal monte”. ¿Turbeño en el monte? No, no...no. Ahí me dijo ya: “es que mi hijo trabajaba con los paras” ... y ponía esa cara de felicidad.

“Mi hijo trabajaba con los paras y me mandaba la platica que le pagaban allá, y con eso pagaba yo el arriendo hasta que la hermana Carolina me dio esta casita”.

Le dije yo: “vea, cuando usted empieza a investigar y me diga cuántas viudas dejó su hijo, usted que es viuda del conflicto armado. Cuántas viudas dejó, cuántos huérfanos dejó, cuántos tiró al río Cauca, cuántas mujeres violó, cuántos desapareció y a cuántos robó, yo vengo y le documento el caso”.

A los ocho días me llamó y me dijo: “Ángela, venga que yo le pago el pasaje. Ay, Ángela, yo no sabía que mi hijo hacía esas cosas tan malas, usted tenía razón”.

Eso es justificar la muerte. ¡Y muchas gracias! ■

LA GENTE NEGRA DE CORDOBA: fortaleciendo el legado de Manuel Zapata

Nosotros somos la misma gente que hemos tenido que convivir a partir de las circunstancias y de los impactos que históricamente ha generado el control de los poblamientos que se desarrollaron a partir de la dominación hispánica.

A

Olivella

Por Fabio Silva Vallejo

A Manuel Zapata Olivella los colombianos en general no lo conocemos mucho, lo hemos leído poco. Los antropólogos tenemos una deuda muy grande con sus ideas, con lo expresado en sus libros, con su vida de compromiso. De ASPROCIG hemos ido aprendiendo cómo se puede organizar un colectivo multicultural sin buscar protagonismos personales. De esa unión surge Caín Contreras, integrante de las comunidades negras de Córdoba, historiador y miembro de la Organización de Afrodescendientes de Lórica (Córdoba).

Caín: Mi nombre es Caín Contreras. Yo soy integrante del equipo de apoyo de Asprocig. Por formación soy historiador y pertenezco también a OAREL, la organización de afrodescendientes de Lórica, Córdoba, que también tiene vínculos y ha colaborado en proyectos con Asprocig. Mi familia es de Lórica, del Bajo Sinú. He trabajado con la organización Asprocig en proyectos relacionados con manglares y en diversas actividades sobre temas étnicos o históricos. Muchas gracias por esta invitación.

Fabio: ¿Cuál es el estado de las comunidades negras en Córdoba?

Caín: Bueno, hay que decir que las organizaciones de personas afrodescendientes o negras en el departamento de Córdoba están en proceso

de consolidación de sus experiencias organizativas y en el desarrollo de acciones afirmativas para acceder a las disposiciones de la Constitución Política y [a] los derechos para los grupos étnicos en el departamento; en el caso específico del Bajo Sinú, en los últimos años se han ido consolidando nuevas organizaciones. Una primera experiencia se da por los años 90, cuando surge una organización de afrodescendientes en la zona urbana del municipio de Lorica. De resto, en el departamento hay que mencionar las acciones que en San Antero y San José de Uré han desarrollado comunidades descendientes de africanos, las cuales han venido adelantando procesos que de alguna manera hacen visibles las problemáticas a través de acciones de movilización social en favor de la población afrodescendiente, pero también muy cercanas a los otros grupos indígenas que tienen una fuerte presencia en el departamento de Córdoba, los cuales, tradicionalmente, han encabezado las luchas sociales, especialmente el Resguardo Zenú y el Resguardo Emberá Katío del Alto Sinú, quienes han abanderado la acción social colectiva a pesar de las históricas amenazas y persecuciones.

Fabio: Históricamente, ¿cómo ha sido la conformación del pueblo negro en Lorica?

Caín: Es una pregunta muy importante porque de alguna manera nos transporta a los orígenes. La presencia de africanos en estos territorios del Bajo Sinú, de la zona costera,



Fotografía del archivo de ASPROCIG

En este to
una larga
reivindic
por la lib

entre los departamentos de Bolívar, Córdoba, Sucre y el Urabá (antioqueño y chocoano) está asociada a un poblamiento que se desarrolló desde el siglo XVI en Tolú, que fue la ciudad base para la dominación hispánica en estos territorios. Desde Tolú se fueron introduciendo negros provenientes de la ciudad de Cartagena para laborar, especialmente, en estancias que los cabildos otorgaban al vecindario de blancos españoles en esta ciudad. Los encomenderos podían tener indígenas y también ser propietarios de africanos esclavizados.

Así, pues, desde el siglo XVI está documentada la presencia de población proveniente de África para el trabajo; especialmente para laborar en los cultivos que se desarrollaron en esta zona, así como en la cría de diversos tipos de ganado y en el laboreo doméstico para hacer la comida en las ciudades de Tolú y Cartagena. Es una presencia negra que casi llega a unos 500 años de tradición en el territorio; estamos muy próximos a esa fecha conmemorativa.

Es una presencia que debemos leer dentro de un proceso de configuración de la provincia de Cartagena, ligada históricamente a la Gobernación de Panamá. Los distintos puertos, garitas y casas fuertes que estaban bajo la influencia de la Ciudad de Panamá y las Provincias del Real de Santa María, Citará, Portobelo, Sinú y Cartagena fueron ejerciendo, hacia las poblaciones costeras y de la zona baja del río Sinú, una influencia sociopolítica y económica por ser este territorio un lugar estratégico de abastecimiento en el tránsito de los barcos que traficaban entre la feria de Portobelo y la ciudad de Cartagena, pasando por Isla Fuerte, Turbo, Broqueles, San Bernardo, Cispata, Santero y Tolú. Cuando la Flota de Indias tocaba el puerto de Cartagena debía estar garantizada la comida de la ciudad y la producción de alimentos dependía de las encomiendas tributarias y las estancias trabajadas por negros esclavizados. Entender esas lógicas de presencia de negros para abastecer los puertos con el cultivo de maíz y la cría de cerdos nos puede mostrar una larga tradición acompa-

territorio hay la historia de acciones y de luchas libertad y por la tierra.

ñada de reivindicaciones y procesos de lucha por la libertad que, desde el siglo XVII, fueron importantes si recordamos el cimarronaje y la conformación de palenques en toda el área del Golfo de Morrosquillo y en las proximidades de la ciudad de Cartagena.

Aquí el tema de las luchas sociales se puede mirar en un espectro de tiempo más largo que lo acostumbrado, si se piensa que la organización de negros o de afrodescendientes corresponde simplemente a esta experiencia de la Constitución Política de 1991. En este territorio hay una larga historia de reivindicaciones y de luchas por la libertad y por la tierra. Eso es importante mencionarlo porque desde nuestra organización, Asprocig, se plantea que es una asociación de pescadores campesinos, indígenas y negros, lo cual responde históricamente a una larga tradición de organización de la población en este territorio.

Fabio: En un país donde el conflicto armado ha sido una constante en la historia,

¿cómo repercute ese conflicto en la dinámica de conformación de los grupos étnicos en esta región?

Cain: Ha sido un proceso con muchos altibajos y, precisamente, ha estado ligado a las diversas dinámicas del conflicto, porque [a] nosotros, a partir de esta última experiencia del proceso de paz y la negociación que se ha llevado a cabo con las FARC, nos toca, digámoslo así, una pequeña porción de lo que ha sido todo el proceso de conflicto, especialmente en esta región próxima a Urabá, Cartagena y los Montes de María, adyacente a las riberas de los ríos San Jorge y Sinú y sus nacimientos en el nudo de Paramillo. Hay que hacer notar lo que fue, en primer lugar, el conflicto por el control de la tierra y las vías de comunicación. Desde el siglo XVII y XVIII la Corona española intentó incorporar estos territorios al dominio hispánico con la resistencia de los que en ese momento eran denominados los indios del Darién y [a quienes] se les catalogaba como “indios bravos”. Entonces hubo una avanzada militar que tuvo como base a Lorica y, a mediados del siglo XVIII, cuando Lorica se convierte en una Capitánía a Guerra, se organizaron expediciones a la Carolina y el Darién contra los indios bravos en Urabá y el Alto Sinú; esta ha sido una zona de conflicto que también se puede documentar desde el siglo XVIII. Luego, durante la experiencia de la Independencia, Lorica y, especialmente, las comunidades de las

sabanas de la provincia de Cartagena no estuvieron de acuerdo con el proyecto republicano. Se opusieron. Fueron realistas. Esto significó castigo a la población por parte del Gobierno republicano y, después, por parte del Gobierno español restaurado por Julián Bayer.

Para el siglo XX se pueden documentar procesos organizativos en los cuales las luchas por la tierra quedaron muy bien documentadas en la obra de Orlando Fals Borda, Retorno a la tierra, donde están todos los elementos para mirar que históricamente los campesinos, que son descendientes de africanos e indígenas, mestizos que quedaron laborando las haciendas, lucharon también por tener un pedazo de tierra para cultivar. Ahí también hubo violencia, masacres, asesinatos y, a principio del siglo XX, hubo hasta personas exiliadas por reivindicar los derechos de las comunidades.

A mediados del siglo 20, a raíz del proceso que se organizó para la adecuación de todo el Valle del Sinú, se pagaron estudios con recursos públicos a una organización de ingenieros de Denver, Colorado, para ver cómo se podía adecuar esta zona controlando las inundaciones y dejar, al menos, 300.000 hectáreas de tierra productiva para la agroindustria. Esto inició un proceso de desecación de los humedales del Bajo Sinú, un conflicto en términos ambientales y del uso de la fuerza para ir desalojando o ir desapareciendo poblaciones que tradicionalmente habían vivido de la pesca y de

la agricultura estacional. Esto hizo que se consolidaran bases para que personas del Bajo Sinú integraran guerrillas liberales que se asentaron en el Alto Sinú; hubo un fenómeno de bandolerismo y de violencia política que, lastimosamente, la Academia no se ha detenido a estudiar, pero que hizo que personajes como Gustavo Rojas Pinilla estuvieran actuando en el Alto Sinú antes de alcanzar la presidencia. Se desencadenaron procesos violentos que han ido arrojando víctimas y que también permiten entender cómo ha sido la presencia de movilizaciones sociales, que han tenido sus altibajos en términos de representación indígena y de negros en el Sinú, pero la lucha se ha mantenido históricamente a pesar de la última oleada de violencia paramilitar. Creo que los últimos procesos y el marco institucional de la Constitución Política del 91 han ayudado a que regrese la representación étnica en las luchas sociales.

Más allá de las luchas campesinas, también hay que buscar un lugar para que se entienda la reivindicación de la negritud, como la llamaba Manuel Zapata Olivella, una persona que hay que leer para poder entender cómo fue que desde Lorica se adelantaron estos procesos de reivindicación de los negros y de lo africano en el devenir de la sociedad colombiana. Yo creo que desde allí se puede notar y entender que una figura de la talla Manuel Zapata Olivella hubiera desarrollado parte de su trabajo de investigación social

y de organización de comunidades en este Bajo Sinú que siempre reivindicó en sus obras, tanto en las literarias como [en] las antropológicas y sociológicas.

Así que nosotros, los que hoy estamos formando parte de organizaciones afro en esta zona, podemos leer todas estas experiencias y tener unos sueños compartidos que no solo corresponden a los descendientes de africanos, sino a la gente de las encomiendas en las cuales, a pesar de las leyes y de las cédulas reales que impedían que negros se mezclaran con indígenas, vivieron juntos. Sabemos que estamos integrando una lucha conjunta, de largo aliento, por la tierra, por los derechos humanos, para tener presencia y una figuración real, efectiva, gozando de los derechos y también cumpliendo con nuestros deberes en esta República de Colombia.

Fabio: ¿Cómo ha hecho Asprociog para integrarse entre comunidades étnicas?

Caín: Lo primero es que en la organización está claro, es como un principio básico: nosotros somos la misma gente que hemos tenido que convivir a partir de las circunstancias y de los impactos que históricamente ha generado el control de los poblamientos que se desarrollaron a partir de esta dominación hispánica que fue sucediendo desde el siglo XVI. El conflicto está documentado en el Archivo General de la Nación —AGN— y en el Archivo General de Indias en Sevilla. Hay pruebas

documentales que muestran el resqueamor, la prevención, entre los diversos grupos indígenas que hoy quedan englobados en la denominación “zenú”, pero que eran realmente múltiples familias desperdigadas por todo el territorio de la Ciénega Grande Lorica, cuando transitaban por la zona de la sabana, por la zona de la costa y las zonas aledañas a la ribera del río Sinú. Eran múltiples grupos. Nosotros le damos crédito a la manera como los historiadores de la Universidad de Sevilla han reflejado la forma de organización de las encomiendas en estos territorios que no tenían solamente una lengua; había variantes lingüísticas en estas zonas habitadas por indígenas. Luego llegaron los negros esclavizados, lo cual generó conflictos, y es posible notarlo cuando se consulta, por ejemplo, una fuente del siglo XVII que refleja cómo se constituyó el pueblo de Lorica con indígenas encomendados y con negros que no podían trabajar juntos. Pero de alguna manera, a partir de los contactos, la integración y la solución de los conflictos, estas poblaciones se fueron entendiendo y se asimilaban a esa matriz cristiana y a la lengua castellana para entender el mundo.

Posterior a ello fueron y vinieron nuevas identidades asociadas a las prácticas como pescadores, campesinos, gente que estaba buscando la vida, migrantes que salen de la zona del

Sinú a poblar otras zonas en el Urabá, por ejemplo, donde hay una fuerte migración. Todos estos elementos de alguna manera suavizaron las relaciones políticas, las relaciones familiares, y desde allí es que somos la misma gente en Asprocig, como le decía, por eso entendemos que, más allá de los intervencionismos y los temas muy parroquiales, está claro y ha estado claro que no ha habido, primero, tierra donde vivir, y, segundo, que la intervención del Estado, generando proyectos como la hidroeléctrica de Urra, requería una unión entre los indígenas del Alto Sinú, los emberá, los indígenas zenú que están próximos a la Ciénaga Grande Lórica, las comunidades de campesinos del Bajo Sinú, y los pescadores que fueron afectados por

Dentro de Asprocig, la manera para resolverlo ha sido reconocernos como personas y familias, herederos de gentes que han estado conviviendo ligadas al agua y la tierra. Pero mucho más al agua, teniendo en cuenta las características ecológicas que tiene este territorio tan particular en la Costa Caribe. Tenemos diversos tipos de humedales

probar que en el período en que la ciénega está más seca, por el mes de marzo, los indígenas que no tenían que comer se comían las hicoteas. Todos esos platos, esas gastronomías y fiestas, de alguna manera, facilitaron la integración de todas estas comunidades. Hay que recordar que no estamos hablando de un municipio, estamos hablando de al menos 9 municipios del Bajo Sinú que integran Asprocig con población indígena, afrodescendiente, mestiza, y que es todo un crisol cultural, en pequeña escala, lo que se ha venido configurando dentro de la organización. Y creo que se muestra hacia el exterior porque los conflictos, los roces que puede haber por la interpretación del mundo al pertenecer una familia a un grupo indígena o a un grupo afrodescendiente, creo que gracias a la experiencia de contacto y el hecho de conocernos y reconocernos como la misma gente ha influido muchísimo para que, por más de dos décadas, Asprocig siga a la vanguardia de la movilización social y de los procesos comunitarios en esta zona del Caribe.



Fotografía del archivo de ASPROCIG

ese proyecto. Tener ese reto común de enfrentar todos esos cambios ambientales, generados a partir de la implementación de este proyecto, facilitó el diálogo, la movilización social conjunta entre esta diversidad étnica que históricamente ha estado poblando el territorio.

que nos unen; tenemos prácticas, rituales, costumbres, costumbres especiales en Semana Santa: por ejemplo, que ya está prohibida, la recolección de hicotea, pero que, desde el siglo XVII, se puede com-

Fabio: ¿Esa estrategia de la misma gente ha servido también como un sistema de protección frente al embate del paramilitarismo de finales del siglo XX y principios del XXI?

Caín: Hay un aspecto clave cuando yo menciono que somos la misma gente. Frente a las amenazas y los



Fotografía del archivo de ASPROCIG

efectos de la violencia por estos actores armados en el territorio, ha sido fundamental considerar una estrategia que, basada en un reconocimiento y liderazgo colectivo, posibilite las renovaciones en cuanto al accionar político para que se den los relevos generacionales, y frente a la amenaza no se pueda llegar a señalar a una persona para que ese líder social o de la comunidad sea exterminado. Creo que precisamente el reconocimiento como una agrupación diversa —que se debe leer en términos colectivos, amplios y diversos— ha ayudado, sin duda, para que los impactos, los ataques y atentados a procesos organizativos comunitarios de base, como los nuestros, puedan sobrevivir y mantener su presencia desde las últimas

décadas del siglo XX y hasta lo que llevamos contando de este. Es muy importante señalar esto porque, siendo una estrategia política, permite proteger a los integrantes y desarrollar proyectos, distribuyendo cargas, beneficios y estímulos, así como favorecer el diálogo amplio, que es lo más importante.

Yo creo que esta experiencia es un escenario de diálogo que la organización ha venido desarrollando; inclusive estamos dialogando con otras regiones en Colombia. Esto es importante en el sentido de que, si se quiere ver como una estrategia política, nos ha permitido conversar entre nosotros, superando nuestras diferencias, que las tenemos, pero a pesar de ello es posible confluir, por

decirlo de alguna forma, en unos proyectos comunes y en una[s] reivindicaciones necesarias para poder sostener a nuestros hijos, a la generación que viene, que van a tener retos tal vez más grandes: como los efectos del cambio climático; el gran impacto que se está teniendo por esos procesos de desecación de los humedales; continuar la lucha contra un proyecto que viene en marcha desde 1950 y [que] tiene que ver con la Ciénega Grande del Bajo Sinú para cambiar su uso, y que no solo sea un depósito de agua estacional, sino que quieren que por allí pase un tramo de la carretera que va a unir a Medellín con Cartagena. Siguen existiendo los retos y nosotros seguiremos enfrentando todas esas amenazas que no necesariamente

son armadas, sino que también están en términos ambientales y en términos de la política pública.

Fabio: Hablando con unos gestores y líderes de San José de Uré, [decían] que, si bien el Gobierno no había cumplido con los parámetros de una verdadera etnoeducación, para ellos el reconstruir procesos de memoria con los niños y jóvenes fortalecía algunas de las dinámicas de la identidad afro de San José de Uré. ¿Cómo ha sido este proceso etnoeducativo en una región donde confluyen grupos indígenas, negros, pescadores y mestizos?

Cain: Para este aspecto, quiero hablar específicamente del municipio de Lorica porque es la población más grande que tiene esta región. Nosotros analizamos tamaños de población cercana a la costa que va desde Cartagena hasta Urabá, hasta Apartadó incluso. Lorica es uno de los centros poblados más grandes y en el tema etnoeducativo en este municipio confluyen no solamente los municipios aledaños del Bajo Sinú como Cotorra, Chimá, Tuchín, San Andrés de Sotavento, Purísima, Momil, San Antero y San Bernardo, sino también municipios del vecino departamento de Sucre como Coveñas y Tolú. Lo curioso aquí es que en estos municipios hay presencia de indígenas. Hay también presencia de organizaciones afrodescendientes y es curioso que el tema etnoeducativo,

al menos para lo que corresponde al municipio de Lorica, no se haya implementado. Hay un gran déficit, por ejemplo, en el proceso de recuperación de lenguas indígenas; se han querido adelantar acciones en las cuales se recuperen los lenguajes, [las] palabras, que los antiguos zenúes utilizaban. Tal vez recordaría una experiencia de organización de un concurso docente para etnoeducación en el municipio de Lorica que se desarrolló entre el 2004 y el 2008, si mal no recuerdo.

Pero la cátedra de etnoeducación, el proyecto etnoeducativo no ha sido posible a pesar de esta fuerte presencia de comunidades indígenas y afrodescendientes. Así que adelantar procesos de memoria en nuestro territorio municipal y en el territorio más amplio del Bajo Sinú es un asunto pendiente. Desde las comunidades, las organizaciones que se han conformado y las políticas públicas hay un vacío, no han confluído para los procesos de etnoeducación, en los cuales se esperaría también que las universidades presentes en el territorio, tanto públicas como privadas, participen, y se den junto a procesos de rescate de memoria, de revitalización de lenguas indígenas, y se apueste por unas identidades étnicas que dialoguen, que compartan una experiencia común en el territorio.

Esta es la realidad que tenemos en el Bajo Sinú, y creo que estamos más bien es por aprender sobre otros procesos, como el que ya había mencionado en San José de Uré;

procesos que, aunque no hayan irradiado mucho en la región, se han desarrollado en el resguardo zenú. Para nosotros sería muy interesante que se pudiera avanzar en términos de etnoeducación para que los chicos y chicas que van al colegio se integren y sean los primeros en defender los legados prehispánicos, los yacimientos arqueológicos como el de Momil, por ejemplo, donde hay unos registros milenarios de trabajo y adaptación a esta zona del territorio que no están incorporados en nuestra identidad de una manera directa y clara, para que podamos reivindicarla y seguir defendiéndola, y para que contribuyan a todos estos movimientos comunitarios que a pesar de esos vacíos siguen adelante.

Fabio: Cuando uno escucha hablar a los “expertos” de pueblos negros de Colombia, del Caribe colombiano en particular, sale ahí mismo la problemática de San Andrés y los raizales, como también la problemática de Cartagena o la de San Basilio de Palenque y por ahí algo de Uré, pero el resto de los pueblos negros de Córdoba o de aquí mismo del Magdalena o de la Guajira o del César, como Guacoche, no aparecen por ningún lado. ¿Cuál cree usted que son las razones de esa invisibilidad y desconocimiento de estos pueblos negros en el contexto, incluidos por supuesto nosotros los académicos e investigadores?



Cain: Se puede analizar desde varias orillas. Yo creo que una tiene que ver con la separación enorme que hay entre las experiencias comunitarias y los académicos: el mundo intelectual y de investigación social en las universidades, que no se han preocupado, o no han tenido las estrategias y los escenarios de reconocimiento mutuos para que una esfera le ayude a la otra, y se pueda hacer notar el tema de afrodescendientes, de políticas diferenciales y de identidades en el Caribe colombiano; que no solamente se circunscribe a pequeños lugares en términos geográficos, pero que son enormes en términos de la identidad. Nosotros analizamos la población de San Andrés y las de Palenque, y las de San José Uré que, aunque son geográficamente pequeñas, son portadoras de una identidad tan potente que han demandado, precisamente, frente a las pocas facultades de ciencias sociales, y los presupuestos tan reducidos en las universidades para desarrollar investigación, que se focalicen.

Pero aquí el tema nosotros lo miramos desde la otra orilla del recono-

cimiento, de la voz de, por ejemplo, Manuel Zapata Olivella, cuando intentaba entender la negritud, que era una categoría sostenida aún en los años noventa. Es un tema mucho más amplio que abarca una población mayor que requeriría un nuevo pacto para que, desde lo político, desde lo cognitivo, desde la epistemología, se desarrolle el reconocimiento, y que configuren identidades que en vez de seguir explorando los orígenes finalmente se reconozcan y nos lleven a otro nivel de interacción política, más allá de nombrar los orígenes.

Por otro lado, tiene que ver con la manera como el Estado colombiano y las políticas públicas han estado fomentando procesos organizativos que no tienen en cuenta las matrices históricas y culturales que nos unen, sino que se mira una experiencia de lo étnico muy diferenciada, muy focalizada en muchos casos; por ejemplo, que debemos expresar la diversidad para que cada grupo decida cuál es su organización y cuál es su proyecto, pero que finalmente el manejo de los presupuestos municipales para

estas poblaciones, los procedimientos que a nivel local hay que hacer para acceder a los recursos, están inmersos en unas prácticas políticas que conducen a la fragmentación y desintegración de las comunidades. Yo creo que esos dos elementos, la miopía de la investigación y la fragmentación derivada de las prácticas políticas, conducen a que territorios habitados por comunidades étnicas queden por fuera, tanto de lo que investigamos como de la mirada de la opinión pública nacional. Esto hace que esos lugares sean desconocidos, lugares que no están en el mapa, lugares que no suenan para nada, pero que están allí a la espera, no solamente para que vayamos a investigarlos, sino para que los proyectos, las obras de bienestar social, lleguen para que se facilite el reconocimiento. Yo creo que han sido comunidades castigadas por múltiples factores del conflicto social en Colombia. Nosotros estamos más abiertos a reconocer que provenimos de unas matrices culturales en conflicto desde el siglo XV y XVI, cuando empieza la exploración de toda esta área del Caribe colombiano y que tenemos que vernos ahí.



Nos ha faltado más investigación, nos ha faltado más divulgación, nos ha faltado también más emprendimiento y más presión para que un factor de cambio que puede llegar a ser la universidad produzca reconocimiento y esté más integrada con estas comunidades que siguen representando una gran incógnita. Es un tema muy curioso en cuanto a los procesos organizativos y comunitarios para todo el Caribe.

El gran reto que tenemos hoy como sociedad es cómo hacer más amplio ese espacio del nosotros, y el nosotros somos la misma gente. Eso es lo que he querido decir. Históricamente hubo muchos conflictos, muchas separaciones, pero finalmente aquí intentamos ser, al menos en el Bajo Sinú, la misma gente.

Fabio: Esa misma gente, ¿cómo superó o cómo viene superando el problema del racismo que, en buena parte del mundo y del país, no ha sido posible superar?

Cain: Creo que, de alguna manera, al menos en nuestra organización, lo venimos estudiando porque las

herramientas para superar el trato discriminatorio están planteadas en la ley. No hay que ser abogado para plantearnos cómo reivindicarnos y tratar de saber cómo estamos ligados todos para superar esa discriminación, tratando de luchar para que, por ejemplo, cuando en la universidad de Córdoba se otorga un cupo para un miembro de las comunidades afro de Lorica, esa persona que va a representar a su familia, a su grupo, tenga en cuenta que se puede defender frente al trato desigual desde cualquier instancia o agencia, algo que está contemplado en la Constitución Política desde el principio de igualdad. Entonces, se necesitan ciertas intervenciones para que comunidades históricamente marginadas puedan nivelarse, digámoslo así, en términos del principio de igualdad. Creo que el gran reto aquí es cómo se viene defendiendo el hecho de ser iguales y diferentes, demostrando la importancia que tiene el trato diferente no discriminatorio, que son cosas distintas. La Corte Constitucional se ha pronunciado sobre eso. Hay que hacerle entender a toda la sociedad colombiana que es necesario cambiar de

pensamiento, porque creer que los grandes latifundistas de Colombia son las comunidades indígenas y criticarlos por ello es una forma de distorsionar la historia y la interpretación de la Constitución Política, lo que justifica una imagen discriminatoria. Todos deberíamos tener el derecho de poder ser propietarios de la tierra que laboramos y de estar ahí. Así que la tarea es muy grande porque implica cambiar, de alguna manera, las prácticas y las representaciones que hay hacia los grupos étnicos.

Cuando estoy en clase trato de probarlo históricamente. Si nosotros vamos a preguntar al censo nacional de Colombia cuántas personas afro hay, cuántos indígenas hay en el presente de la sociedad colombiana, podemos llegar a tener algunas cifras. Si nosotros vamos a preguntar al censo cuántas personas blancas viven hoy en Colombia, será difícil decirlo. No hay cifras reconocidas sobre cuántos blancos viven en Colombia. Finalmente, es posible llegar a plantearlo política e históricamente: el gran genocidio en Colombia ha sido la desaparición

ción de los blancos, algo paradójico porque son pocas las personas que dicen “yo soy blanco”. Aquí el mito del mestizaje pervive, pero finalmente la minoría étnica en Colombia serían los blancos, no nosotros. Entonces, creo desde allí que es posible plantear nuevas preguntas, estudiar y prepararnos para que cuando aparece el trato discriminatorio en Colombia, que es tan común, tengamos los elementos para enfrentarlo y para tratar de fundamentar, al menos en el discurso, una nueva práctica y mirada de reconocimiento hacia las comunidades; y vaya uno a ver quiénes son los que habitan las periferias de las ciudades en Colombia, quienes viven en esa marginalidad... Es un tema que exige plantearnos nuevos problemas de investigación, nuevas preguntas, y tratar de echar para adelante ensayando nuevas respuestas y posibilidades de interpretación sobre lo que es y lo que ha sido la sociedad colombiana.

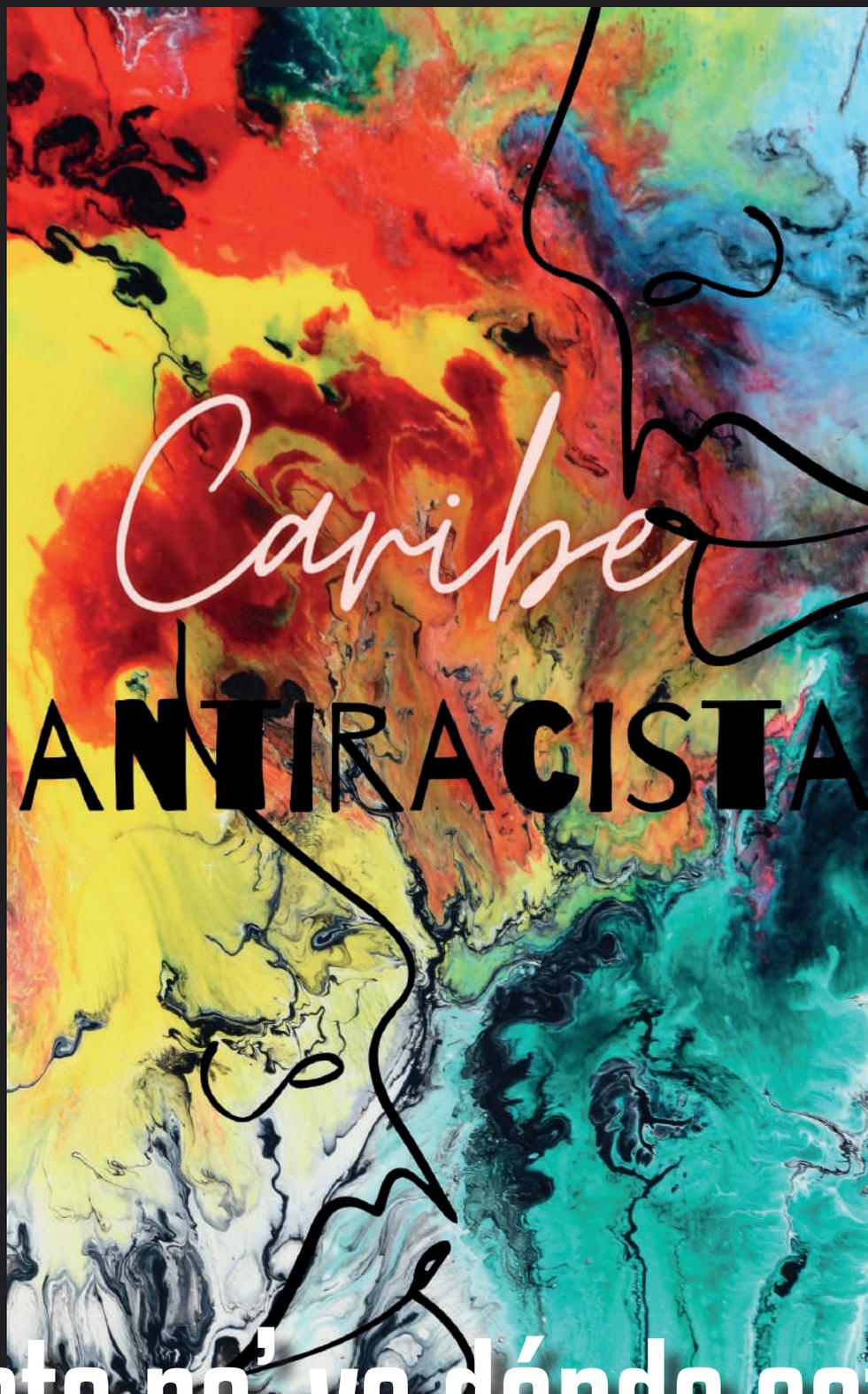
Fabio: En Asprocig, donde confluyen indígenas, negros, pescadores, mestizos y campesinos, en ese día a día de las comunidades del pueblo puro, ¿no ha habido esos problemas de racismo y de discriminación en el día a día, en la cotidianidad?

Cain: En la cotidianidad hay muchos chistes todavía que sobreviven entre nosotros. Podemos reírnos de nuestras diferencias, podemos exagerar, y yo creo que, desde la oralidad, los cuentos en los que sobreviven nuestras diferencias se integran más en esa dimensión que tiene la oralidad para la narración, pero fi-

nalmente cuando toca mirar al otro no transponemos esas dimensiones narrativas para reconocernos formando comunidades que tienen prácticas diferentes; concepciones sobre la niñez, la pubertad, la vejez, la sexualidad, la comida, entre otras, que son diferentes. Esto lo vemos en la cotidianidad sin necesidad de ir a la escuela ni a la universidad, sino en el trato diario con el otro, en el trabajo común de ayudar a un vecino; que cuando se pesca y veo que me alcanza le regalo a mi comae’, a mi compae’, le mando a la gente que está más allá y que uno sabe que está jodida. Creo que eso genera un nuevo espacio de interacción que hace que las diferencias, los roces naturales que hay entre los seres humanos, se superen con facilidad. Nos da nuevos escenarios para que la diferencia natural y el roce se resuelvan, y esto se puede probar recordando el episodio en el cual nace un municipio como Lorica.

Lorica es un sitio que está a la orilla del río Sinú. Su poblamiento original fue en una isla y por una plaga de langostas que hubo en todos los territorios productivos de esa zona, en el siglo XVII, hubo la necesidad de que indígenas y negros se vinieran a cultivar maíz en la isla que se formaba entre la ciénaga de Mexión, el río Sinú y los caños adyacentes, para no pasar hambre. Creo que eso, finalmente, es lo que nos une. Son retos que permiten que las diferencias se pasen por alto y tratemos de buscar soluciones comunes. Para las actuales generaciones es necesario que la investigación social nos permita recuperar esas memorias, en las cuales han existido los enfrentamientos, la prevención de los indígenas respecto a “sus mujeres”, frente a negros es-

clavizados que andaban por allí, pero más allá de eso hay escenarios donde ha sido posible convivir y la prueba está hoy en la conformación y configuración de un proyecto como Asprocig. Aquí estamos todos y, más allá de nuestras diferencias, nuestros lenguajes, las sensibilidades que hemos acumulado en todos estos siglos de interacción, estoy seguro de que en nuestro lugar de vida nosotros somos descendientes de aquellos que trabajaron en haciendas, que se fugaron del estar trabajando encomiendas. Somos descendientes de todos ellos y de los que fueron trasladados porque en un momento el Sinú se quedó sin indígenas y hubo la necesidad, para los encomendados, de ir al Alto Sinú y al Urabá para atraer indígenas, para cumplir con las reglas de la Corona española y sostener sus títulos de encomiendas. Más allá de todos esos procesos, ahí estamos nosotros. Creo que las memorias y las prácticas nos han ayudado, y también la manera como, en un momento clave como los años 60 y 70, la intervención de la Academia, encabezada por Fals Borda, ayudó a que se configurara una comunidad que se reconoce heredera del agua, que vive en el agua; y que tenemos los proyectos ahí en lo anfíbio. A veces nos falta mucho el agua, como en este mes de marzo, y luego nos inundamos, pero allí nos acomodamos todos. Creo que es un tema en el cual, quiero decirlo, soy muy optimista en cuanto a que nuestras memorias y nuestras interacciones políticas van a flotar. Yo creo que eso está más arriba que las diferencias y los roces naturales que hemos tenido en la historia. ■



¡Ríete pa' ve dónde estás!

Trampas del racismo en el Magdalena y el Caribe

Por Eliana Toncel
Antropóloga.
Investigadora del Grupo Oraloteca

Hablar de racismo resulta una conversación incómoda para cualquier persona negra y/o afrodescendiente del Caribe colombiano, al no saber cuáles serán o dónde pueden terminar los límites de los argumentos que se generen en la conversación, teniendo en cuenta la confusión y los quiebres que ha tenido construir un relato reivindicativo e integrador sobre la historia de las personas de descendencia africana en la región. Sobre todo, si en el momento en que surge estamos con personas blanco-mestizas que no han experimentado la racialización o, incluso, si en ella se encuentran personas negras que tengan una mirada marcada por el racismo o la discriminación “positiva”, que termina en un autorreconocimiento esencialista o exotizador. En ambos casos, cuando surge esta conversación, el ser negro transita a un lugar de exposición que puede rápidamente pasar a la vulneración de la tranquilidad por medio de la burla, la negación o minimización del racismo como sistema y su vigencia en las sociedades contemporáneas.

Experimentar en carne propia ese tipo de situaciones cotidianas hace reflexionar sobre el hecho de que la

estructura y reproducción del racismo en el Caribe debe trascender la dicotomía de existencia y negación en la que se ha concentrado el debate sobre el mismo y, más bien, profundizar su caracterización, develando las formas, los canales y los mecanismos en los que se sigue sosteniendo, a través del tiempo y la historia, este sistema opresivo hacia las personas e identidades colectivas negras o afrodescendientes. Este ejercicio explicativo sobre las formas que adquiere el racismo en el Caribe y, especialmente, en Santa Marta, ciudad en la que nací y he desenvuelto mi existencia, implica exponer y circular elementos discursivos igual de fluidos y transmisibles en el tiempo, que puedan poco a poco desestructurar los imaginarios que sostienen el racismo, la discriminación o subvaloración de las identidades racializadas. Además, deben finalmente convertirse en afirmaciones fáciles de difundir, aprovechando así las ventajas y el poder que la oralidad tiene en nuestra región. Precisamente, con este texto aspiro aportar elementos que ayuden a revelar cómo se sostiene el racismo en el Caribe y cómo construir una cultura antirracista en la región.

Creer como mujer negra en Santa Marta es un camino de enseñanza que refleja muchos de los dispositivos cotidianos y comunes en que se consolida una existencia dócil para la negación de la identidad personal, y útil para la insatisfacción por ser quienes somos. Hoy tengo la oportunidad privilegiada de poner en reflexión parte de la historia de mi vida, especialmente la historia sobre cómo una niña negra crece en medio del desconocimiento del universo histórico que implica nacer siéndolo, desconectada del valor social y cultural de su contexto étnico familiar y, sobre todo, cómo crece hacia su adolescencia y juventud sin herramientas para desarrollar a plenitud su personalidad, sexualidad e identidad, sin caer en la negación, rechazo u ocultamiento de su estética natural afrodescendiente; en términos generales, sin herramientas para auto reconocerse.

Aunque actualmente ese panorama esté cambiando y dirigiéndose desde la fuerza del movimiento social y los emprendimientos asociados a la “afro estima”, al reconocimiento de la diversidad estética, cultural e, incluso, racial en la sociedad, sigue siendo insuficiente para evitar que la gente negra, afrodescendiente o

racializada experimente situaciones incómodas y denigrantes en razón de su ser fenotípico o cultural, lo que sigue poniendo en riesgo la tranquilidad, los derechos y los proyectos de vida de las presentes y futuras generaciones negras o afrocolombianas.

Para responder a las preguntas y premisas planteadas expondré, a continuación, algunas reflexiones que desde mi experiencia como mujer negra e investigadora he identificado alrededor de las dinámicas de reproducción y continuidad del racismo, así como algunos elementos para construir un ambiente social de resistencia antirracista en el Magdalena y el Caribe colombiano. Más que un abordaje académico conceptual sobre el racismo y antirracismo, este trabajo significa una



descarga teórico-experimental para deconstruir y reflexionar sobre tales aspectos.

1

Crianzas con ignorancia del pasado. Sin defensa identitaria, histórica o cultural

Una de las estrategias que hace del racismo caribeño un racismo sólido y viviente es que se sigan generando crianzas descontextualizadas del pasado, producto de varios dispositivos educativos y sociales que han evitado consolidar una narrativa alrededor de la diferencia que sea útil para valorar las diversidades y no encasillarlas con fines de exotización o representación de los vestigios del pasado. Parte de esta realidad se sigue desarrollando porque no existe una lectura descolonizadora de los imaginarios sociales o educativos que se reproducen en el departamento y mucho menos se ha construido una idea de la historia que no dependa de la veneración europea y la denigración de nuestras raíces. Tal situación parece ser un asunto corregible con el tiempo si se tiene acceso a mayor conocimiento en el futuro. No obstante, en

entornos sociales donde hay escasa garantía para la educación y otros derechos fundamentales, no suele suceder así y, simplemente, las personas encuentran las maneras de soportar, sobrellevar o evitar las situaciones donde ser negro te expone o discrimina; es decir, se vive al final sin entender por qué se siguen ejerciendo este tipo de comportamientos o, incluso, se naturalizan a través del humor sin darle el peso conceptual y legal que tienen estas acciones, buscando salidas sonrientes, rápidas, que eviten profundizar la humillación o incomodidad a la persona y que terminan permitiendo su reproducción en el tiempo.

Este punto, de cómo la sociedad produce crianzas desconectadas o descontextualizadas del pasado no es para nada benévolo, ya que contiene de fondo un poder estructurante del racismo, debido a que genera un contexto de vulnerabilidad para las personas negras que nacen en una sociedad donde el racismo hace presencia y no se le prepara para reconocerlo o enfrentarlo, sino que por el contrario le otorga herramientas discursivas a los blancos y mestizos para fortalecer imaginarios de inferioridad del sujeto africano y sus descendientes, superioridad blanca o distancia con las identidades negras y racializadas, que como resultado tienen escenas de burla en medio de juegos, charlas o esparcimientos entre amigos, conocidos o desconocidos. Por ejemplo, para cualquier persona negra

1 Álbum familiar 1996. Reinado barrial Urbanización El Río. "Luego de mi autorreconocimiento siempre hago el chiste con esta foto..." En esa época no sabía que el racismo existía y que nunca iba a quedar de reina "

del Magdalena o el Caribe puede ser familiar que, en algún momento de sus vidas, al irse la luz le hayan hecho el chiste “ríete que no te ves”, “ríete para saber dónde estás”, o que al ver una película o documental en el colegio con simios o micos algún compañero haga la semejanza con el negro del grupo o incluso con una persona blanca con rasgos fenotípicos comúnmente asociados a los afrodescendientes.

Es decir, crecer como personas negras o racializadas sin tener conciencia sobre la historia de resistencia de las personas negras en el mundo es, sin duda, un área de ventaja para la reproducción del racismo como sistema, porque se anula desde la infancia o adolescencia la capacidad de interpelar la acción discriminante cuando sucede, la capacidad de reacción o freno a la manera que encuentra el racismo para reproducirse, como quien dice en palabras sencillas “nos cogen manos abajo”. Si en el caso contrario pudiéramos tener las claridades tempranas de lo que ocurre en nuestro entorno, podríamos ser agentes antirracistas de manera espontánea en nuestra sociedad, poniendo freno desde la palabra o la acción reivindicativa al dispositivo de ofensa o burla con el que se expresa el racismo histórico y sistemático. Simplificar esta idea implica decir que no podemos seguir formando personas negras ingenuas del racismo como sistema, vacías de contenido, ausentes de apropiación y valoración de

la historia negra o la diáspora, dóciles ante el contexto y sin defensa intelectual para las futuras posibilidades de vulneración de su persona o identidad.

Lo que quiere decir que estar preparados ante ese ambiente hostil y racista del Caribe puede generar acciones antirracistas que interpeleen en el momento preciso a las personas que lo intenten, generando vergüenza sobre lo dicho o empatía por la persona con la que se está en relación, evitando la reproducción instantánea del mismo. Es decir, si los niños, adolescentes o jóvenes encontraran las herramientas conceptuales para construir un vínculo de pertenencia y orgullo hacia la herencia africana o con lo que significa ser un sujeto descendiente de cimarrones o negros esclavizados en resistencia, serían más comunes las respuestas de pertenencia étnica y/o engreimiento para restarle valor a la frase o momento discriminante. No obstante, al suceder lo contrario, esos espacios le siguen dando fuerza o estructura al imaginario y sistema racista, prolongando el lugar de desventaja social y discursiva.

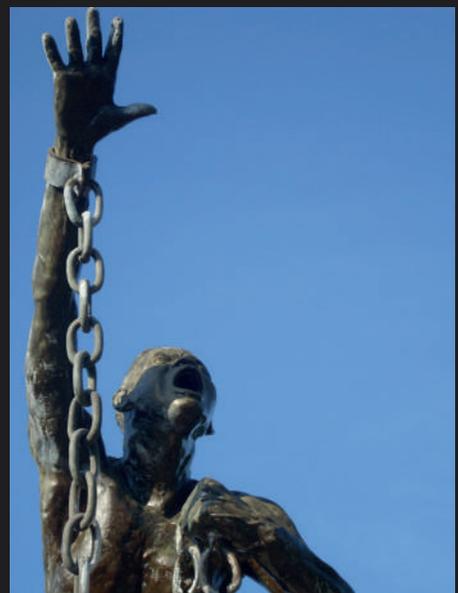
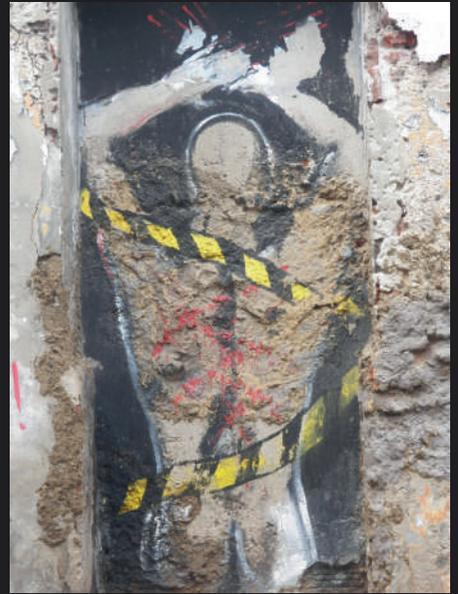
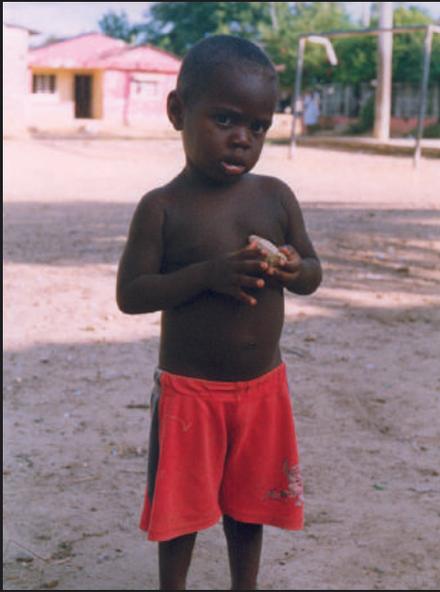
Actualmente, la formación escolar y familiar maneja —en mute— el racismo, dejando cabida al “no creo que sucedan o te enfrentes a este tipo de situaciones”, y no al reforzamiento de la identidad y orgullo por la ascendencia africana.

Dar un punto de giro a esta realidad

podría evitar los lugares de incomodidad que, de manera cotidiana y forzada, seguimos habitando los cuerpos negros y racializados en diferentes momentos de nuestras vidas, expresados de manera sutil o evidente, así como los daños sicosociales, las preguntas inquietantes o los comentarios inesperados que han escuchado madres y padres afros desde sus hijos sobre “¿por qué ser negro es malo?” o “mami, ¿cuándo me voy a poner blanco?”, rechazándose a sí mismos por serlo o esforzándose por aclarar que es “moreno” y no “negro” como un adjetivo cualitativo que le exime de ese lugar marginal que le otorga el ambiente social vigente hacia las personas negras. Todas esas situaciones deben desaparecer en absoluto, pero no será posible mientras no identifiquemos las formas cotidianas en que se reproducen y validan, así como las estrategias cotidianas antirracistas para de-construirlas.

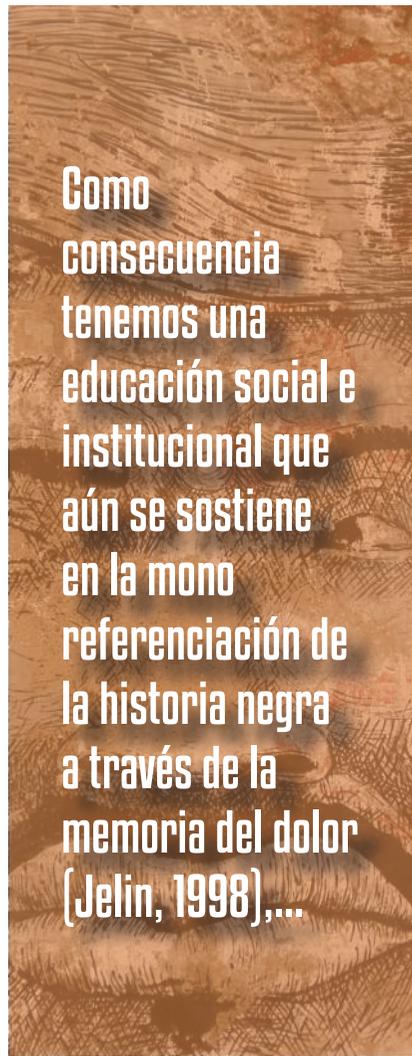
Invisibilidad de la diáspora y persistencia de la mono-referencia esclavista

Desde que se dio, en Colombia, el punto de giro multicultural con la



Constitución de 1991 se genera un primer nivel de reconocimiento de la presencia y las herencias que la africanía ha dejado sobre el territorio latinoamericano y, por supuesto, colombiano; sin embargo, este movimiento constitucional y político se da en el marco de un Estado que se encuentra en proceso de consolidación de sus fundamentos democráticos, por lo que el reconocimiento de la diversidad cultural implicaba un escenario de negociación de las diferencias ante la hegemonía blanco mestiza y blanco centrista de la nación. Todo ello generó el despliegue de aparatos, mecanismos e instrumentos normativos que promovieron acciones etnoeducativas al interior de la enseñanza en Colombia; no obstante, estos mecanismos resultan insuficientes porque aterrizan en el mismo entramado histórico cultural que atraviesa la educación y la sociedad colombiana, como son los factores de cobertura, corrupción, infraestructura física y humana, entre otros, que impiden el desarrollo de estrategias pedagógicas creativas y sostenibles que busquen abordar con más precisión académica y reivindicativa la historia negra o africana.

Como consecuencia tenemos una educación social e institucional que aún se sostiene en la mono referenciación de la historia negra a través de la memoria del dolor (Jelin, 1998), que, aunque es significativa por la dimensión que tiene la trata y el desarraigo forzado intercontinen-



tal más largo y cruel vivido por la humanidad, no es el inicio o el único aspecto significativo de la historia africana o afrocolombiana. Esto quiere decir que seguir abordando la historia negra desde la mono referenciación de la historia esclavista esconde un fondo blancocentrista y eurocentrista de la historia que debe ser corregido, porque concentra su atención en narrar el lugar de dominación, denigración y deshumanización que vivió el sujeto africano esclavizado, traducido en un sujeto constantemente inferior y presentado ante las nuevas generaciones

como un sujeto pasivo, vacío de territorialidad, conocimiento y resistencia ante la situación de esclavización.

Ese tipo de referencia no da cuenta de los contextos políticos o históricos que vivía el continente africano y europeo que suscitaron la trata transatlántica de esclavos y lo que eso significó en términos de migración de un universo de conocimientos hacia el continente americano. Lo que identifica como error seguir mirando el contexto de la trata esclavista como una migración solo física de personas y no como una migración social, cultural e intelectual de sujetos.

Otro punto que cimienta esta mirada inferiorizante es la anonimidad de la oposición constante que mantuvieron las personas africanas ante el sistema esclavista; en otras palabras, no contar la historia negra desde la diáspora y los valores del cimarronaje como estrategia desestructurante del racismo y, en esta vía, estimular nociones de admiración, orgullo y reivindicación por la descendencia de un pueblo que ha atravesado tales dinámicas y sobrevivido a ellas.

De modo que la narración histórica alrededor del sujeto africano y su relación con la constitución de nuestra sociedad colombiana debe contemplar un giro narrativo de la esclavización al heroísmo de la libertad del sujeto africano o negro

en el Caribe colombiano, promoviendo así valores y no antivalores alrededor del sujeto negro, que en consecuencia ayuden a desestructurar las mentalidades y dinámicas reproductivas de inferioridad que sostienen el racismo. Además, este giro permitiría generar más familiaridad, pertenencia y auto reconocimientos por parte de los NNJA hacia la herencia africana. Desde mi experiencia, mantener la referencia en la esclavización produce, de manera instantánea, una sensación de desvinculación y rechazo identitaria hacia la africanía: nadie quiere asumir como legado, en relación a la historia, un lugar de inferioridad que nuevamente le expone y ubica en lugar de vulnerabilidad social. Por el contrario, afirmar desde la libertad y la resistencia beligerante de los africanos haría que surja mayor afinidad, deseo u orgullo de auto representación con la historia negra.

El debate cultural se mueve entre distintas interpretaciones y posturas. Quienes destacan el lugar de la memoria como compensación a la aceleración de la vida contemporánea y como fuente de seguridad frente al temor u horror del olvido (expresado con un dejo de nostalgia por Nora, al lamentarse por la desaparición de los milieux de memoire y su reemplazo

por los lieux) parecerían ubicarse en el lado opuesto de aquellos que se lamentan por esos pasados que no pasan, por las aparentes —fijaciones—, retornos y presencias permanentes de pasados dolorosos, conflictivos, que resisten y reaparecen, sin permitir el olvido o la ampliación de la mirada (Todorov, 1998, Jelin, 1998, p. 10).

Nuestros pasos en el ejercicio de recordar el pasado, construir o reproducir nuestra memoria histórica afrodescendiente sigue jugando a favor del sistema colonial racista, toda vez que produce emociones de vergüenza, desvinculación y apatía hacia las identidades que nos constituyen como sujetos negros o afrocolombianos, en lugar de proporcionar elementos de auto referenciación, auto reconocimiento y reivindicación. El efecto nocivo de esta deficiencia social y educativa es que no aliviana aún la experiencia de vida de los sujetos que siguen siendo enunciados, señalados y, de algún modo, marcados por esta mirada reduccionista de las personas negras o racializadas.

De allí que las maneras en que el lenguaje reproduce o refleja la construcción social de una sociedad en el Magdalena y el Caribe sigan siendo tan permisivas y poco antirracistas. Un reflejo de esto es lo que he definido como racialidad

enunciada, un comportamiento sistemático dentro del lenguaje social caribeño que es funcional al mantenimiento del racismo en la cotidianidad. La racialidad enunciada fue definida durante mi investigación de grado en el 2014² como el cúmulo de representaciones que han sido enunciadas por el otro —no negro— hacia un sujeto negro sobre el sujeto sociorracial que es. Aquellos comentarios raciales que bajo contextos cotidianos se reproducen sobre el ser negro, amasados por los imaginarios coloniales, civiles y culturales que el sujeto negro ha venido teniendo.

La racialidad enunciada se explica como la necesidad o decisión arbitraria de reproducir expresiones hacia una persona negra en razón a su característica fenotípica, estética o cultural, aun desconociendo la carga histórico-racista y los efectos que esta pueda generar en la persona. Regularmente, estas oraciones se dan de manera espontánea sin ser esperadas o motivadas por la persona negra o racializada. Se podría entender la racialidad enunciada, entonces, como un efecto o resultado de las deficiencias señaladas anteriormente, con las que se narra, referencia y se reproduce la historia africana, negra, afrodescendiente o afrocolombiana en el Caribe.

² La categoría surgió en el marco de mi investigación de grado elaborada en el 2014 sobre procesos de auto-reconocimiento étnico racial en la Guajira titulada



Piel desnuda, identidades escondidas⁴

El éxito del racismo como sistema de exposición y vulneración hacia las vidas negras o de ascendencia africana consiste en la habilidad de desnudar y vaciar al individuo de contenido frente a su historia, ubicándolo en un lugar desarmado, donde la piel se convierte en un punto de ataque, un escenario de riesgo ante la voracidad del humor o la crueldad de la opinión racializada. La piel no puedes quitarla o desvestirla mientras entiendes por qué causa tanta atención; debes, de allí en adelante, ir con ella a todos los lugares, lidiando con la incomodidad, habitando la sociedad como un espacio de lotería social impresa a dos tintas, siendo persona con tu negritud o descubriendo dónde tu negritud te hace persona.

Enfrentarse al desprecio cultural histórico que ha existido hacia la africanía significa develar las maneras cotidianas en que reproducimos las lógicas coloniales sobre la diferencia racial, representada en

³ Archivo Oraloteca. Intervención Laura Chaves

⁴ Este apartado fue desarrollado en el marco del laboratorio de narrativas negras ejecutado por la revista digital Vive Afro y la fundación Manos Visibles sobre el libro del autor brasileiro Lázaro Ramos, En mi piel.

las costumbres de nombrarnos desde la sociedad del colorismo o el aferrarse a poner el tono de la piel presente a la hora relacionarnos o interpretar al otro. Por eso, reconocer la enfermedad colonial del color o lo que aquí le llamo *dolor de piel* permitirá aliviar la confrontación, la inercia de señalar y reconocernos solo desde una lógica pigmentocrática. Si algo nos ha mancillado a las personas negras es la idea colonial de que el ser un sujeto africano se limita en estricto sentido y diferencia al negro como color, como representación estática y esencial de todo lo que somos, similar y equiparable al color de un objeto. Si bien la categoría “negro(a)” se reivindica en la actualidad como estrategia de resistencia, autorreconocimiento, pertenencia y resignificación, debido a la carga de racialización con la que se construyó para marcar una diferencia física, social y cultural del hombre y la mujer africana ante la sociedad blanco-mestiza, esta ha seguido siendo reinterpretada y reproducida comúnmente de manera reduccionista desde lo físico porque ha seguido imperando la mirada racista-colonial, la cual, como hemos mencionado, esconde el valor inmaterial de la africanía y hace énfasis en el entendimiento o la marcación física del sujeto africano o negro. En este sentido, la piel se convierte en un canal de referenciación clave que debe pasar narrativamente de ser un dispositivo para la segrega-

ción racializada a ser la representación humana, intelectual, cultural o social de la africanía.

Quien ha soñado que está con la piel al descubierto en la calle o cualquier lugar público entiende lo vulnerable que es sentir expuesta la intimidad, ya sea del cuerpo, las experiencias o la dignidad misma. En estricto sentido, la desnudez es la acción de no estar vestido; sin embargo, ha representado mucho más que eso en la historia, de acuerdo a quién lo esté y qué representa para la sociedad.

Para una persona negra llevar la piel oscura la desnuda ante la sociedad: parece que estar solo cubierta de piel no alcanza. Desde los momentos benévolos de los primeros meses de vida se escuchan comentarios sobre el tono de piel de la muchacha; no basta nacer humana en la humanidad. Se encuentra el mundo cargado de significados e imaginarios que yacen como zombis, podridos en el ambiente. Pensamientos que huelen tan mal por lo orgánicos que son, refugiados aún aquí, en el sentido común de este siglo incluso moderno.

Este vestido natural del cuerpo humano sigue siendo un lugar de ruptura social, un camino de exposición emocional ante los otros, una ventana vulnerable que te segrega o diferencia como humano. La piel es el eslabón perdido del sistema colonial que impuso el eurocentrismo español para marcar la superioridad

humana y cultural sobre los otros pueblos africanos e indígenas, una manera de imponer ventaja gráfica, estética, social y política sobre los otros (no blancos).

Que para toda la sociedad el ser negro no se limite en estricto sentido al pigmento significa que se entienda que el origen de la racialización sobre lo negro se dio de manera eurocéntrica y ajena, por lo cual todo hacia ello ha sido reducido y cosificado, disminuyendo la africanía como identidad, historia, intelecto o cultura a la colorización de las personas negras. Por tanto, desactivar la atención social que existe sobre la piel como referente o principio de comportamiento social es, en sí mismo, un golpe de oxidación o desinstalación del racismo y sus formas clásicas, cotidianas, comunes, normalizadas de discriminación racial. Es clave poner el ojo reflexivo sobre las artimañas que tiene el sistema blanco-centrista para hacernos vulnerables desde lo más íntimo, instrumentalizando nuestro cuerpo a su favor y *haciendo que la herida sea tocable, pero la historia irreconocible*.

Quien entienda este lugar de resistencia y, de manera solidaria, pueda imaginar el dolor de piel, sentir el lugar de desnudez como lo experimenta la gente negra del mundo, puede sumarse a la labor antirracista de contar y decir que el racismo sí duele, sí existe y se resiste desde la piel.

Estrategias de resistencia antirracistas en el Caribe

A nivel mundial, el movimiento social afrodescendiente ha posicionado una sabia y profunda idea que sugiere que no basta reconocer que el racismo existe, sino que se debe construir una política de vida antirracista. Acogiendo ese lugar político quisiera sugerir algunas estrategias conceptuales que puedan ser entendidas como lineamientos para hacerle frente y deconstruir los canales de consolidación y reproducción del racismo en la actualidad. Todas esas reflexiones estarán sujetas a las ideas planteadas durante el texto.

Frenar la racialidad enunciada que existe sin autorregulación por parte de los blancos y mestizos

La primera de ellas sería la creación de estrategias comunicativas o pedagógicas que frenen el impulso innecesario e impositivo que sienten las personas por generar opinión o expresiones en razón de o sobre las personas negras o racializadas, estando en diálogo con ellas o frente a

ellas, situación que hemos denominado *racialidad enunciada*. Esto se traduce en la creación de procesos de sensibilidad y cuidado frente a la manera que se tiene de generar opiniones sobre el otro, forjando autoevaluación crítica sobre la permisividad que le otorga cada persona a los imaginarios blancocentristas, eurocentristas y racistas en su lenguaje cotidiano. Es decir, se trata de generar mayor conciencia individual y social sobre el lugar de incomodidad que generan sus palabras sobre el otro, y los lugares de privilegio desde los que las enuncia.

Esta primera estrategia sería entonces un paso personal y colectivo por frenar la racialidad enunciada y su carácter arbitrario sobre lo que expresado en razón o sobre una persona negra o racializada, lo que quiere decir que cada persona se tome el tiempo o cuidado de pensar antes de hablar, rectificando los juicios de valor, los prejuicios o estereotipos racistas que pueda estar a punto de enunciar. Esto también implica divulgar la responsabilidad que tienen principalmente las personas blanco-mestizas en la eliminación u oxidación de los sentidos estructurantes del racismo, que consiste en principio en condenar la reproducción de opiniones que se expresan sin mayor ejercicio reflexivo o sin autorregulación ética o moral sobre lo que se está diciendo o haciendo. Con esto podríamos apostarle a una estrategia pedagógica que incentive

el uso de un lenguaje ético antirracista que disminuya o evite la arbitrariedad discriminante en el lenguaje o ambiente social cotidiano.

Aunque se ha identificado desde hace tiempo que persisten los imaginarios racistas en el lenguaje contemporáneo y cotidiano del Caribe, ha sido difícil encontrar estrategias para impedir que eso continúe siendo así o se prolongue en el tiempo, tal vez por lo intangible que resulta pensar en contener una expresión. Esta estrategia antirracista propone dar un paso adelante del lenguaje, interviniendo desde el lugar o la capacidad dinámica y transformadora sociocultural que tiene el hablante en este contexto sobre el racismo.

Para lograr explicar cómo se traduce en situaciones incómodas esta racialidad enunciada dejo aquí algunas frases que puedes empezar evitando si aún no eres consciente de tu propia racialidad enunciada:

- Nunca le digas a una persona afrodescendiente que esté vestida de negro si debe usar o no ropa de otro tono (“ese tono te abre color”); esa persona tiene la capacidad y autonomía de determinar sus gustos, estilos o nociones de belleza.
- No intentes alagar a una persona afro diciéndole que ella sí es una negra bonita; en el fondo reposa el imaginario de que la mayoría de las personas negras no cum-



plen los cánones de belleza y que esconde una connotación o afirmación racista.

- No es importante que destaque que una persona afrodescendiente es afortunada de no tener los rasgos que se asumen típicos o exclusivos de la gente negra, como no tener la nariz ancha, ojos grandes, boca gruesa, entre otros. La diversidad fenotípica es una característica de la diversidad cultural y poblacional del continente americano.
- Utiliza y apropia las categorías de reconocimiento o autorreconocimiento afro como “afrodes-

cendiente”, “afrocolombiano”, “negro” o “descendiente de africanos”, para evitar demostrar incomodidad o duda a la hora de nombrar que una persona es afro o se asemeja a la persona negra que está conversando contigo; por ejemplo, a través de frases como: ella es así como tú, tiene el pelo así como el tuyo, es oscura como tú, etc.

- Evita asemejar o utilizar en momentos de confrontación o rabia con una persona afrodescendiente insultos relacionados con su identidad física; esto es propio de un acto racista y discriminatorio. Frases como: “quita tu simio

de aquí”, “negro tenías que ser”, “el negro o la negra esa”.

- Evita decirle a una persona afrodescendiente “pero tú eres más clara”, como una afirmación positiva que le destaca o salva. Creer que es importante enunciar esto significa que tienes una interpretación racista o blanco-centrista de la sociedad, donde las personas o sociedades denominadas “blancas” se encuentran en la cima jerárquica; desde allí reproduces una interpretación de la sociedad basada en la desigualdad y/o en privilegios racializados y, además, asumes que las personas afrodescendientes

estamos incómodas o en negación con nuestra identidad física.

“Negro”, sinónimo de historia

Contando con las reflexiones realizadas en torno al *dolor de piel* se hace necesario que se construya una estrategia antirracista que tenga como objetivo acabar con la relación o sinonimia que existe y se reproduce de manera constante entre la palabra “negro” como expresión de referencia a las personas o colectivos de descendencia africana y el negro como color o pigmento. Partiendo de la explicación antepuesta sobre cómo la piel y el pigmento se convierten desde el colorismo, que es inherente al racismo, en un elemento de exposición o vulneración hacia las personas negras —debido a la mirada reduccionista, física y no histórico-sociocultural de la categoría “negro”—, se propone que las estrategias deben enfocarse en que todas las personas condenen este tipo de enunciaciones comparativas entre la humanidad negra y los objetos o recursos naturales que son asociados al negro como color (nota la calificación de “negro” que se da a situaciones negativas: “la tiene negra”,

“el humor negro”, “la casa en obra negra”).

Es muy común que una acción racista o discriminante incluya una comparación con el carbón, el betún, la suciedad, la oscuridad, entre otros elementos de tonalidad negra, que terminan incomodando e incluso lastimando a las personas negras y racializadas por la carga y marcación de diferencia racial que se genera en el momento, lo que atenta contra su identidad, dignidad, seguridad o persona en general. En paralelo al ejercicio de rechazar o condenar desde los espacios educativos, pedagógicos y cotidianos este tipo de comparaciones, se requiere elevar la comprensión sobre la profundidad histórica, narrativa y reivindicativa de la categoría “negro(a)”.

Orgullo negro antirracista

¿Será posible reemplazar la narrativa del sufrimiento y la dominación de las personas africanas y sus descendencias por la narrativa de la pertenencia, la resistencia, la salvaguarda del conocimiento, la identidad y el orgullo? Por supuesto, la generación del presente que se asume antirracista debe esforzarse por lograr que tantas personas negras, racializadas o blancos mestizos del Abya-Yala y el Caribe colombiano

reconozcan y enuncien el universo africano, negro, palenquero o afrodescendiente desde la admiración y el orgullo. El relato sobre ser un sujeto esclavo (pasivo, sin resistencia, sin historia, sin identidad, sin alma, sin derechos o inteligencia) como principal o más común narración sobre la historia de las personas con descendencia africana sigue creando un vínculo de vergüenza con el pasado o lo que somos, que debe ser trascendido por las nociones de sobrevivencia física, cultural, intelectual, políticas y humanas, superadas por la mujer y el hombre africano en el continente.

Parte de lo que significa desarrollar estos valores hacia la africanía se concentra en desplegar estrategias pedagógicas, de memoria e intervención del espacio público, que difundan y dignifiquen la historia de poblamiento, existencia y modos de vida de la gente negra rural y urbana de cada departamento del Caribe, en especial en aquellos como el nuestro, en el que esto resulta una búsqueda reciente y casi inhóspita: reforzar la tarea de conocernos, explicarnos y encontrar sentido a nuestras múltiples y silenciadas maneras de existencia y sobrevivencia.

En mi caso personal, el panorama planteado durante todo el artículo sobre los modos en que se sostiene o reproduce el racismo en el Caribe, desde la desconexión entre historia e identidad, fue cambiando, como suelo expresar en diferentes espa-



cios, por la antropología, que como carrera y disciplina me salvó del universo de ignorancia producido hacia la historia y dignidad del pueblo africano en el mundo y, en general, sobre la herencia colonialista, eurocéntrica y occidentalista que ha imperado en la historia oficial o en la manera de interpretar el sistema-mundo. Con el conocimiento antropológico desapareció la ceguera, reconocí el intento estructurante por formar habitantes del mundo vacíos de conciencia ante la realidad y las desigualdades de clase, género o racialidad. También pude autorreconocerme, identificar la conexión de mi familia con la historia cimarrona de la playa guajira y magdalenense, los saberes afrocampesinos y pescadores de mi familia, valorar a mi abuela como mujer negra, comprender la herencia de mis ancestros y su lucha por nuestra libertad, su indomable dignidad, aguante y resistencia como ejemplo y garantía para las siguientes generaciones. Por medio de estas palabras, descargo parte de la responsabilidad que tengo por develar las formas en que fui hecha socialmente, pensada para no amar-me como soy o de dónde vengo.

.....

Referencias bibliográficas

Jelin, E. (2002). Memorias de la represión, los trabajos de la memoria. Siglo XXI Editores.



ORALOTECA

Grupo de Investigación sobre las Oralidades

Por ti pregunté, poco hallé, Referencias insignificantes
Te hablaría del olvido, de dirigencias perversas que han
dado un fruto venenoso: la indiferencia.

De exclusión, división, miseria, migajas y expropiación.
Repetición. Pero NO.

Te hablaré de ideas resucitadas, tu resurrección.

Tu esencia ideológica en las mentes populares.

Tu nombre renombrado. Nombramiento en ascenso.

Sol naciente. Nosotros hoy en la calle que tú ayer,

ayer bicentenario. Propósito firme: Tú. Concienciar.

Porque HOY. Un hoy de dos siglos: Pedro Romero REVIVE AQUÍ.

“DERECHO A VIVIR
dignamente.

POR EL GETSEMANÍ

CULTURAL QUE TODAS

QUEREMOS.”

Un solo ser en mu-
chas mentes.

Estrellas en el
Firmamento.

Berona estalija



UNA MIRADA AL LÍDER RAIZAL



George Montgomery Hodgson May.

Fuente: Imagen tomada del blog de Miguel González. Recuperada de <https://miguelgonzalezblog.wordpress.com/>

GEORGE HODGSON, GENERAL REVOLUCIONARIO QUE ENARBOLÓ LAS BANDERAS DE LA AUTODETERMINACIÓN

Por Juancarlos Gamboa Martínez*

Yo ante el altar de Dios he jurado hostilidad eterna a toda forma de tiranía sobre el pensamiento humano.

(George M. Hodgson M,
citado por Espinoza, 2019)

George Montgomery Hodgson May nació en San Andrés Isla, Colombia, el 10 de junio de 1844, y murió en Bluefields, Nicaragua, el 14 de abril de 1927 (González, 2019). Fue un destacado político y militar revolucionario de origen raizal-creole que tuvo una notable participación en algunos de los conflictos bélicos interpartidistas que se sucedieron en la región Caribe nicaragüense a principios del siglo XX, en los que se involucró con el propósito de enarbolar la bandera de los derechos autonómicos y territoriales de los pueblos nativos que estaban siendo seriamente menoscabados por Nicaragua y por Colombia.

Su padre fue George S. Hodgson, un maestro de escuela nacido en Bluefields, de ancestros jamaíquinos, y su madre fue Jane Elizabeth May, nacida y criada en San Andrés Isla. Cuando contaba con 9 años, toda su familia se trasladó a Bluefields, radicándose en el tradicional barrio Cotton Three (González, 2019; Espinoza, 2019).

Realizó sus estudios en el Moravian Junior High, regentado por misioneros de origen estadounidense y alemán de la Iglesia Morava, que había llegado a la región en 1849; en esta institución tuvo la oportunidad de explorar y desarrollar sus habilidades artísticas alrededor de la pintura y el dibujo, artes en las que llegó a descollar. A finales de la década de 1890, al culminar sus estudios secundarios, se desempeñó como ayudante de odontología, profesión de la que, tras varios años de práctica, aprendió lo suficiente como para establecer un consultorio y ganarse decorosamente la vida atendiendo a sus pacientes (González, 2019; Espinoza, 2019).

Se casó dos veces. Primero con Stella Borrow, fallecida en el año 1910, con quien tuvo seis hijos, y posteriormente, el 25 de agosto de 1925, contrajo segundas nupcias con Charlotte Hodgson (González, 2019).

Desde muy joven se vinculó a las actividades locales de la Asociación Universal de Desarrollo Negro y la Liga de Comunidades Africanas (UNIA, por sus siglas en inglés) (González, 2019), organización panafricana que fuera creada por Marcus Garvey en 1914, en Kingston, Jamaica, bajo el lema “Un Dios, un objetivo, un destino”; esta vinculación lo marcaría de manera determinante, imprimiéndole una sensibilidad especial para conmoverse ante las injusticias y desigualdades sociales.

Las disputas por una región de tradición anglófona

Su lugar de nacimiento, el pueblo donde se crío y estudió, los distintos puntos geográficos en los que llevó a cabo sus actividades políticas y militares, así como la tierra que lo vio morir, más allá de las artificiosas, porosas y difusas fronteras internacionales que por allí se desperdigan, son parte de una misma región que conserva una unidad histórico-cultural, configurada largamente en una matriz de acentuadas influencias anglófonas, que articula a la costa Caribe nicaragüense (y hondureña) y al Caribe insular colombiano (Rodríguez, 2007; Montenegro, 2018). Precisamente buscando una vida digna para sus pobladores nativos y en defensa de la autonomía territorial de esta región, que para ese entonces era conocida en Nicaragua como la costa Mosquitia y en Colombia como San Andrés y Providencia, fue que George Hodgson luchó a lo largo de toda su trayectoria vital.

Fue testigo directo de las injusticias y los atropellos cotidianamente cometidos contra los pobladores raizales-creoles e indígenas de esta región estratégica con la que los gobiernos centrales de Managua y Bogotá establecieron unas relaciones colonialistas, en sus pretensiones de integrarla a sus respectivos proyectos de Estados-nación, buscando de esta forma hacerse al control de la riqueza de sus recursos naturales y borrar los valores identitarios que no se ajustaban al modelo de ciudadano arquetípico blanco-mestizo, católico e hispanohablante.

En los estertores del siglo XIX y en los comienzos del siglo XX, la región conformada por la costa Mosquitia y San Andrés y Providencia estaba atravesando por un acelerado, conflictivo y violento proceso de integración a los Estados de Nicaragua y de Colombia, tras varios siglos en los que los pueblos raizal-creole, garífuna, miskitu, rama y mayangna, entre otros, habían logrado conservar significativos espacios de autonomía desde donde pudieron desarrollar sus opciones civilizatorias al margen de los proyectos estatales. En buena medida, esta situación pudo darse debido a que en la región no se habían delimitado las fronteras internacionales, por lo que los litigios limítrofes estaban al orden del día, los cuales, valga destacar, fueron instrumentalizados por potencias imperiales de vieja data y emergentes para defender sus intereses.

El 13 de febrero de 1894, luego de una operación militar ordenada por el presidente de Nicaragua, José Santos Zelaya López, el general Ricardo Cabezas Figueroa, al frente de un destacamento compuesto por 400 hombres bien armados y apertrechados, ocupa Bluefields y remueve por la fuerza a las autoridades de Gobierno de la Reserva Mosquitia, que estaba en cabeza del miskitu Robert Henry Clarence, sellando así la ilegal anexión de esta región a Nicaragua, hito que dentro de la historiografía oficial de este país se denomina eufemísticamente como “reincorporación”. La Reserva Mosquitia, prueba fehaciente de que la soberanía nicaragüense era meramente nominal, había sido establecida en 1860



**Combatientes al
mando de George
Hodgson.
(By Cartago
Collective)**

como resultado del Tratado Zeledón-Wyke, suscrito entre Nicaragua y Gran Bretaña, a través del cual el segundo de los países abandonaba su proyecto de protectorado y aceptaba la jurisdicción del primero sobre el territorio, en tanto que el primero reconocía la existencia de un autogobierno para raizales-creoles e indígenas. Esta anexión obtuvo como respuesta una seguidilla de rebeliones protagonizadas por los raizales-creoles e indígenas que fueron sofocadas con violencia (Espinoza, 2019; Montenegro, 2018).

Entre tanto, en San Andrés y Providencia, durante el período comprendido entre 1883 y 1920, bajo una profunda autonomía de los raizales-creoles que era muy poco interferida desde Bogotá, se asistía a una época de esplendor cultural y de prosperidad económica, derivada en buena medida del *boom* de las exportaciones de coco hacia el mercado usamericano, el cual llegó a su fin coincidiendo con la Gran Depresión de 1929 (Gamboa, 1993).

Con ocasión del proceso de “separación de Panamá”, auspiciado por la potencia emergente usamericana y materializado el 3 de noviembre de 1903, fueron comisionados a San Andrés Isla dos emisarios del presidente

de ese país, Franklin Delano Roosevelt, con la misión de persuadir a los dignatarios raizales-creoles para que se plegaran a la acción separatista, sin que obtuvieran el resultado esperado (Pusey, 1987; Gamboa, 1993). Como muestra de que a Bogotá poco le interesaban los territorios de Centroamérica y el Caribe insular, apenas en 1904, desde el Batallón de Artillería No. 3: La Popa, a la sazón con sede en Cartagena de Indias, se trasladan al archipiélago dos de las seis baterías de las que se componía: una a San Andrés, al mando del capitán Adonai Ordóñez, y la otra a Providencia, al mando del capitán Claudino Ceballos, donde permanecieron hasta 1907, cuando este batallón fue temporalmente disuelto (Avendaño, 2012).

Luego de la “separación de Panamá”, que materialmente interpuso territorialmente un segundo país entre Colombia y la costa Mosquitia, fue promulgada la Ley 52, de 26 de octubre de 1912, mediante la cual, segregada del departamento de Bolívar, se creó y organizó la denominada Intendencia Nacional de San Andrés y Providencia, con lo cual la administración del archipiélago pasó a quedar bajo la directa subordinación del poder ejecutivo. Una de las primeras acciones realizadas a partir de la expedición de esta norma fue el envío,

a principios de 1913, de misioneros capuchinos con la finalidad de erosionar las bases religiosas tradicionales protestantes de los raizales-creoles, sobre las que pivotan fundamentales valores identitarios, y así sentar las bases del etnocida proceso de “colombianización” que se puso en marcha (Pusey, 1987).

Es en este contexto, en el que Nicaragua y Colombia implementaban distintas acciones y políticas dirigidas a imponer su soberanía en la región, a contrapelo de la larga tradición autonómica de los pueblos nativos que en ella habitan y esquilmando sus demandas y reivindicaciones más sentidas, que George Hodgson termina insertándose en las luchas partidistas que se escenificaron en aquel tiempo, lo cual hizo siempre, valga recalcar, sin perder de vista que la razón de ser de su participación en esas confrontaciones armadas debería tener como horizonte la consecución de un cambio en el equilibrio de fuerzas con los poderes centrales, de tal manera que se posibilitara para la región la ruptura de las relaciones coloniales y el establecimiento de un estatuto que recogiera el derecho a la autodeterminación de las poblaciones raizal-creole e indígenas (Rodríguez, 2007; Montenegro, 2018).

Sus primeros pasos como militar revolucionario

Su vinculación a alguno de los bandos partidistas en conflicto, específicamente al Partido Liberal, no solamente fue algo formal, sino una decisión instrumental mediante la cual buscó siempre estar del lado de aquellos sectores políticos que se habían levantado contra gobiernos oprobiosos, autoritarios y centralistas que durante varios años habían tratado a la región como si fuera un enclave colonial y con los que hubiese muchas más probabilidades de sacar adelante demandas de au-

tonomía territorial (Montenegro, 2018).

No es de extrañar, entonces, que en 1909, cuando contaba con 25 años de edad, George Hodgson, junto a otros raizales-creoles de Bluefields, se haya vinculado activamente al levantamiento que el general Juan José Estrada Morales, quien a la postre fungía como gobernador de la costa de Mosquitia, llevó a cabo, con el apoyo de Usamérica y sectores conservadores, contra José Santos Zelaya López, de ingrata recordación por haber sido 15 años atrás el artífice de la anexión ilegal de la región (Rodríguez, 2007).

Desde sus comienzos como guerrillero, sus acciones fueron destacadas. Demostrando grandes habilidades como estratega militar, introdujo un nuevo método en la guerra de guerrillas que arrojó importantes victorias. En 1910, terminado el fugaz pero cruento conflicto bélico, fue nombrado coronel y el bando vencedor, que pasó a ser Gobierno, le hizo el ofrecimiento de varios cargos burocráticos en Managua, que rechazó, prefiriendo continuar con su profesión de odontólogo en Bluefields (Espinoza, 2019; Montenegro, 2018).

Al término del período liberal zelayista, que inició en 1894 y culminó con el golpe de Estado en 1909, siguió un período, entre 1910 y 1927, en el que gobernó una coalición de fuerzas liberales, conservadoras y republicanas. Desde la perspectiva de los pobladores nativos de la región, ambos períodos significaron simplemente dos eslabones distintos de una misma cadena colonial. Durante estos dos períodos, las condiciones de exclusión política, esquilmación de los recursos naturales, menoscabo de sus señas nacionalitarias y la negación de los derechos autonómicos de los pueblos de la Mosquitia fueron el denominador común (Espinoza, 2019; Montenegro, 2018).

Entre 1910 y 1925 combinó su labor como odontólogo, cuyos servicios fueron siempre muy apreciados en Bluefields —tanto por la calidad de sus trabajos como por la dedicación que demostraba a cada uno de sus pa-

cientes—, con una intensa actividad política y de organización en defensa del derecho a la autodeterminación de los pueblos raizal-creole, garífuna, miskitu, rama y mayangna de la región, quienes según su parecer habían demostrado durante varios siglos capacidad para gobernarse a sí mismos. En ese contexto, dedicó particular interés a luchar contra el racismo y la discriminación racial que estructuralmente afectaba a la población afrodescendiente. Durante estos años viajó varias veces a San Andrés Isla a participar en distintas actividades políticas y organizativas.

George Hodgson, siendo consecuente con su praxis y militancia políticas, se ve envuelto nuevamente en las contiendas armadas que se desencadenaron a partir del golpe de Estado que, en enero de 1926, el militar conservador Emilio Chamorro Vargas le propinó al presidente conservador-republicano Carlos José Solórzano Gutiérrez, dando inicio a la que se conoció como la “Guerra Constitucionalista”. De esta manera, George Hodgson se alindera junto a las fuerzas constitucionales lideradas por los liberales para enfrentar a los golpistas (Mondragón, 1987; Espinoza, 2018).

Otra vez en la guerra defendiendo el derecho a la autodeterminación

Durante la guerra escribió en Bluefields, Pearl Lagoon y Kukra Hill páginas llenas de heroísmo al frente de un grupo de 25 hombres, entre los cuales había algunos raizales-creoles de San Andrés y Providencia que concurren prestos al llamado que les hizo y entre los que cabe mencionar a Celso

Gordon, Mano, Nelly, Cana, Mena Bulow y Beltrán Sandoval, el cual adquirió notoriedad porque “asaltó los bancos de la costa Caribe para financiar la revolución” (Mondragón, 1987).

Así las cosas, comandando este contingente, que pasó a la historia como los “25 Bravos”, el 2 de mayo de 1926, enfrentando a una fuerza numéricamente superior y mucho mejor armada, logra repeler las fuerzas conservadoras en la zona del canal de Bluefields y tomar transitoriamente el control de la ciudad, la cual días después se ve forzado a abandonar ante la llegada de fuerzas conservadoras apoyadas por marines usamericanos. El 21 de mayo dirigió una misión de asalto de la goleta Unión, consiguiendo sortear con éxito una trampa que le habían tendido en una operación para recibir un armamento que requerían con prontitud. Gracias a su destacada participación en estas acciones bélicas, en



Autonomy General Hodgson (By Cartago Collective)

agosto de ese año es ascendido a general de brigada (Espinoza, 2019).

La salida de su destacamento de Bluefields la hace a través de Panamá y de allí parte con destino a México, desde donde, en agosto de 1926, se organizó una operación militar dirigida a reingresar a la región y retomar el control de la ciudad. George Hodgson se instaló entre Schooner Cay y Water Hole, aunque finalmente no pudo llegar hasta Bluefields debido a la presencia de marines usamericanos que, como estrategia política para evitar su entrada, la declararon “zona neutral” (Espinoza, 2019).

En octubre de 1926, en Laguna de Perlas, George Hodgson y sus hombres resisten durante algo más de 5 horas una fuerte embestida de un contingente de 300 soldados. Luego de resistir e infringirles daños importantes a sus enemigos, con tan solo un herido en sus propias filas logra una retirada exitosa y a salvo (Espinoza, 2019).

En febrero de 1927, sin haberse recuperado totalmente de una cirugía que le habían realizado en Puerto Cabezas, en diciembre de 1926, para atender una afección en la ingle, se reincorpora nuevamente al campo de batalla, de donde posteriormente debe ser sacado de urgencia, debido al deterioro de su estado de salud, para ser trasladado hasta Bluefields para que reciba atención médica especializada; sin embargo, no puede quedarse por mucho tiempo ya que las fuerzas conservadoras organizaron un comando especial para perseguirlo y darle muerte y los marines usamericanos se desentienden de brindarle las garantías inherentes a una “zona neutral”. Así que, sin ser visto por ningún médico, es obligado a regresar a las trincheras en Water Hole, donde se agrava su ya de por sí delicado estado de salud. Ante esta situación y sin mayores alternativas, algunos de sus correligionarios deciden correr todos los riesgos y trasladarlo hasta Bluefields para que clandestinamente sea atendido en el hospital del doctor Nelson. Sin embargo, todos los esfuerzos fueron en vano puesto que el 14 de abril

de 1927, a los 42 años de edad, se sobreviene su deceso cuando comenzaba a ser atendido (Espinoza, 2019; Baena, 2018).

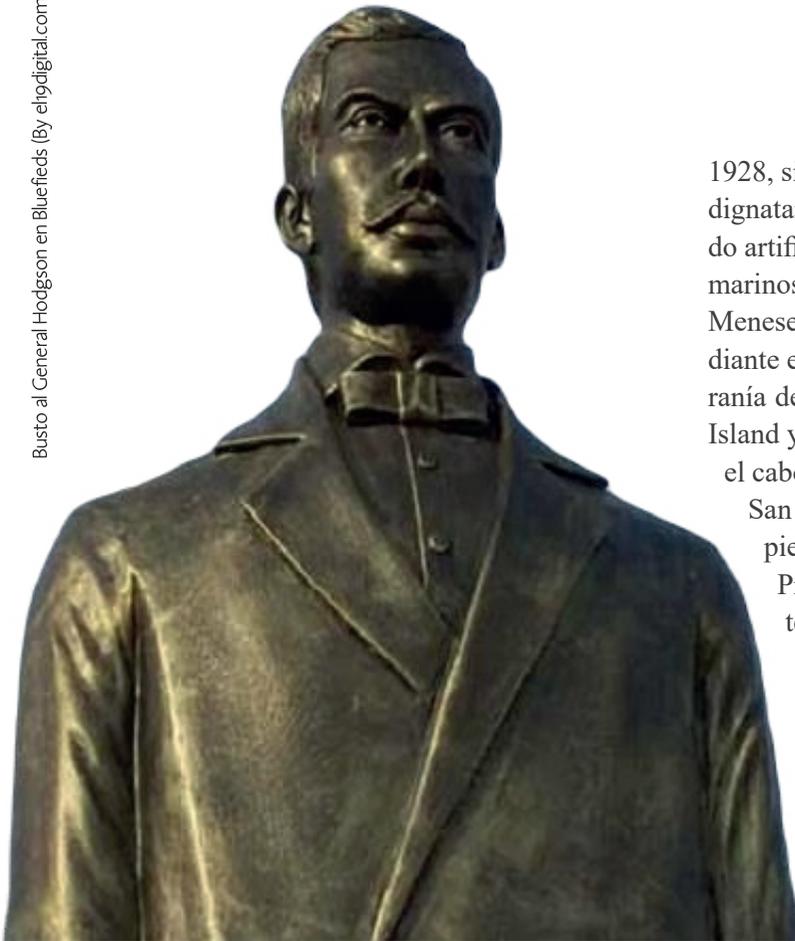
Hasta el último aliento de su vida mantuvo altivo su espíritu de lucha. Algunos recuerdan que llegó a decir:

Me siento débil y agotado. No sé si me recupere. Si me levanto de esta cama regresaré al campo de batalla, si me muero no me pesará porque luché por una causa noble y les dejaré a ustedes un ejemplo. Ningún sacrificio por la dignidad y el porvenir de la patria es vano. Esa es mi esperanza y mi fe (*citado por Espinoza, 2018*).

Referente y legado para los procesos autonómicos de la región

Sobre su muerte no hay consenso ni siquiera entre sus contemporáneos. Algunas versiones señalan que murió debido a que su afección en la ingle no recibió oportuna atención médica (González, 2019); otras versiones sostienen que los obstáculos que le impusieron para que pudiera ser atendido en Bluefields y que lo que lo llevaron a trasegar de un lugar a otro, buscando ser visto por un médico, configuró un asesinato orquestado por las fuerzas conservadoras (Rodríguez, 2007; Espinoza, 2019); otros más dan a entender que se aceleró el deterioro de su salud debido a que fue envenenado (Mondragón, 1987; Montenegro, 2018). Sea cual fuere la causa de su muerte, que pudo ser la conjugación de las versiones anteriores, lo cierto es que se apagó la vida de

Busto al General Hodgson en Bluefields (By elydigital.com)



uno de los más aguerridos y consecuentes líderes autonomistas que ha tenido el pueblo raizal-creole.

Días después de su muerte, las élites políticas y económicas, con la interesada intervención de Usamérica, dejan de lado sus rencillas y, el 4 de mayo de 1927, suscriben el llamado Pacto de Espino Negro, el cual terminó siendo rubricado por los generales de todas las fuerzas confrontadas, excepto por Augusto César Sandino, decisión que, de haber estado vivo aún, seguramente hubiese sido secundada por George Hodgson, al darse cuenta de que en dicho acuerdo se desconocían por completo las demandas y reivindicaciones de autonomía de los raizales-creoles e indígenas de la región (Mondragón, 1987; Espinoza, 2018).

El que el referido Pacto de Espino Negro iba en contra de los sueños y deseos de descolonización y autodeterminación de George Hodgson quedó evidenciado tan solo unos meses después, cuando el 24 de marzo de

1928, sin ningún tipo de consulta o participación de los dignatarios de los pueblos nativos de la región y trazando artificiales fronteras sobre sus territorios terrestres y marinos, se suscribió en Managua el Tratado Bárcenas Meneses-Esguerra entre Nicaragua y Colombia, mediante el cual Colombia reconocía la propiedad y soberanía de Nicaragua sobre las Corn Islands (Great Corn Island y Little Corn Island) y la costa Mosquitia, desde el cabo Gracias a Dios hasta la desembocadura del río San Juan, y Nicaragua reconocía la soberanía y propiedad de Colombia sobre las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina y demás islas, islotes y cayos que constituyen dicho archipiélago, exceptuando a los cayos Quitasueño, Roncador y Serrana, hoy bajo la soberanía de Colombia, pero para la fecha en litigio con Usamérica.

George Hodgson fue reconocido por sus contemporáneos como el “soldado más brillante del ejército constitucional” de la costa Caribe nicaragüense (Espinoza, 2019). Ha llegado a ser calificado con toda justicia como “un general tan rebelde y leal como Sandino” (Espinoza, 2019) y es considerado, por los pueblos nativos de toda la región, como un importante baluarte, ícono y fuente de inspiración para sus luchas por la autonomía territorial (Montenegro, 2018). A lado y lado de la frontera internacional se lo recuerda como un verdadero héroe nacional (Mondragón, 1987).

En una de las plazas de Bluefields se levanta un busto con el que se le rinde tributo y se les recuerda a los transeúntes la huella que ha dejado en las experiencias autonómicas contemporáneas de la costa Caribe nicaragüense. El eco de su voz no se ha dejado de escuchar y continúa animando las iniciativas contemporáneas de unificación territorial que históricamente se han venido haciendo desde distintas orillas, especialmente desde los raizales-creoles del Caribe nicaragüense, que reivindican al Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina como parte integral de la llamada “Nación Comunitaria Mosquitia” y, en esa

dirección, en no pocas ocasiones se ha enarbolado la propuesta de su reanexión (López, 2009).

En lo que concierne al archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, George Hodgson se ha erigido como el referente indiscutido de los más destacados procesos organizativos del pueblo raizal-creole a lo largo de su historia. A finales de la década de los sesenta y principios de los setenta, inspiró al movimiento independentista, liderado por Marcos Archbold Britton (Matamoros, 2020); en la década de los ochenta, su legado descolonizador fue recogido por The Sons of The Soil Movement (S.O.S) (Pusey, 1987; S.O.S., 1987; Gamboa, 1993); a principios de los noventa, iluminó las propuestas autonomistas que The Këtlenan National Association (KETNA) presentó a la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) a través de sus alianzas con organizaciones indígenas (Gallardo & Pusey, 1991; Gamboa, 1993); a comienzos del siglo XXI, Archipiélago Movement for Ethnic Native Self Determination (AMEN-SD) reivindicó su herencia, asumiendo formalmente para el pueblo raizal-creole la condición de pueblo indígena afrodescendiente que se venía proponiendo desde años atrás (Rodríguez, 2007; Gamboa, 2007); y actualmente The Indigenous National Raizal Authority (INRA) ha venido planteando propuestas autonómicas que llevan su impronta (INRA, 2012).

Como epílogo, bien puede afirmarse que cada vez que los pobladores nativos de la región, independientemente de la orilla de la frontera internacional en la que se encuentren, trabajan por la descolonización de sus pueblos y territorios, no están haciendo más que continuar con el legado y la herencia que les dejara George Hodgson, hombre íntegro y valiente que, parafraseando el título honorífico que se ganó Augusto César Sandino como “general de hombres libres”, bien podría hoy os-

tentar con toda legitimidad histórica el de general de los territorios autónomos.

Nota

Juancarlos Gamboa Martínez es historiador y magister en administración pública. Reside en Valledupar, donde hace parte del colectivo Ceiba de la Memoria. Entre 1998 y 2005 acompañó a The Këtlenan National Association (KETNA), organización que fuera presidida por Juvencio Fidel Gallardo Corpus, uno de los intelectuales y activistas más lúcidos y coherentes que ha tenido el pueblo raizal y con quien se está en deuda para tributarle un homenaje.

Referencias bibliográficas

Avendaño Suárez, J. A. Tc. (2012). Reseña histórica del Batallón de Artillería No. 2 “La Popa”. En: Primera División del Ejército Nacional. Primera División del Ejército Nacional. Recuperado de https://www.primeradivision.mil.co/primeradivision_ejercito_nacional/brigadas/decima_brigada_blandada/idades_tacticas/batallon_artilleria_2_la_popa.

Espinoza, B. (2019). La historia de un hombre rebelde: General George Hodgson. El 19 Digital. Recuperado de <https://www.el19digital.com/articulos/ver/titulo:89400-la-historia-de-un-hombre-rebelde-general-george-hodgson>, acceso 22 de abril.

Gallardo Corpus, J. F. y Pusey Bent, E. (1991). El pueblo isleño, su cultura y tradición y sus derechos de pueblo. En: Varios Autores, Colombia Multiétnica y Pluricultural (pp. 183-195). Escue-

la Superior de Administración Pública (ESAP).

Gamboa Martínez, J. (diciembre 10-12 de 2002). *Algunas notas sobre el pueblo indígena Raizal y su derecho a la libre determinación (inédito). Ponencia presentada en el Congreso The First Indigenous Native Congress. San Andrés Isla, Colombia.*

_____. (1993). *Un S.O.S. por el pueblo Raizal isleño. En: Estado, Etnias y Diversidad. Ocho ensayos sobre la realidad étnica en Colombia (Tesis de maestría) (pp. 187-218). Escuela Superior de Administración Pública (ESAP), Bogotá, D.C., Colombia.*

González, M. (2019). *Who was general George Hodgson? A short bio. Blog de Miguel González. Recuperado de <https://miguelgonzalezblog.wordpress.com/2019/02/08/who-was-general-george-hodgson/>, acceso 8 de febrero. Biografía originalmente publicada en: Gates, H. L. Jr. & Knight, F. W. (Eds.) (2016). **Dictionary of Caribbean and Afro-Latin American Biography.** United States: Oxford University Press.*

López, H. A. (2009). **El caso de la isla de San Andrés: Secesión para ir a la reanexión.** Blog del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini. Buenos Aires. Recuperado de <https://www.centrocultural.coop/blogs/nuestramericanos/2017/07/08/el-caso-de-la-isla-de-san-andres-secesion-para-ir-la-reanexion>, acceso 4 de septiembre

The Indigenous National Raizal Authority (INRA) (19 de noviembre, 2012). **Carta al Congreso de la República de Colombia.** San Andrés Isla, Colombia.

Matamoros Insignares, A. (2020). La historia recuperada del líder independentista raizal Marcos Archbold Britton. **Agencia de Prensa Rural.** Recuperado de <https://prensarural.org/spip/spip.php?article25376>, acceso 6 de mayo.

Mondragón Báez, H. (mayo, 1987). *George Hodgson, un guerrillero raizal de San Andrés. En Margen Izquierda No. 14 (p. 43). Bogotá, D.C., Colombia: Centro de Estudios e Investigaciones Sociales (CEIS)*¹.

Montenegro Baena, L. (2018). *El general George Hodgson en la histórica espiral del centralismo. En: Sentipensante en el Movimiento por la Descolonización de la Moskitia. Recuperado de <https://montenegrobaena.blogspot.com/2018/03/el-general-george-hodgson-en-la.html>, acceso 2 de marzo.*

Pusey Bent, E. (1987). *San Andrés y Providencia: Ciento ochenta y cinco años de abusos [copia a máquina]. San Andrés Isla, Colombia.*

Rodríguez Davis, J. (29 de junio, 2007). *185 años de colonialismo interno (1822-2007). Participación de AMEN-SD en audiencia de gobierno pública con congresistas afrodescendientes de Colombia y EUA. AMEN-SD.*

The Sons of The Soil Movement (S.O.S). (1987). Plan Secreto del gobierno de Colombia para San Andrés, Providencia, Ketlina y todo el territorio del archipiélago. San Andrés Isla. ■

¹ Hay una versión en línea bajo el título: La anónima historia de George Hodgson. Semanario Voz. Recuperado de <https://semanariovoz.com/la-anonima-historia-george-hodgson/>, acceso 17 de marzo de 2020.

Guacoeche. Fotografía de María Concepción Namen



Y TERRITORIALIDADES AFRODESCENDIENTES

Capítulo Guacoeche, zona norte de Valledupar.
Entrevista a Eliana Romero, líder de Guacoeche

Por María Concepción Namen
Antropóloga

Partiendo de la ciudad de Valledupar, rumbo al norte de esta localidad, a escasos 20 minutos de recorrido se encuentra el corregimiento de Guacoche, exactamente en el límite perimetral, en donde Valledupar fenece en su parte norte. Para poder tomar el camino que nos conduce a sus corregimientos del norte deben atravesarse, a través de un puente de concreto, decorado con pisos de colores, las cristalinas aguas del río Guatapurí, las cuales surcan siempre imponentes la ciudad, recordándoles a los valduparenses su sendero y su ímpetu natural, visión del paisaje que necesariamente se cruza con la figura del monumento a la sirena, que cual guardiana de ese afluente reside en ese lugar del río, según relatos de los lugareños.

Una vez enrutados de manera formal en la carretera que conduce a nuestro destino (Guacoche, corregimiento de Valledupar), se percibe, casi de inmediato, el aire fresco y la naturaleza exuberante que nos indica la presencia y la fuerza de la poderosa Sierra Nevada. Avanzando unos 3 kilómetros ingresamos, al costado derecho, a una carretera a cuyos lados se levantan amplias fincas ganaderas y arroceras de la mejor calidad, llenas de abundante agua y pastizales. Sin necesidad de avanzar demasiado, llegamos al Jabo, comunidad que antecede a nuestro destino; ligeramente pasa-

mos por allí. Continuamos en ese camino, en donde el paisaje natural ha cambiado un poco, asemejándose incluso en algunos apartes al paisaje guajiro, con espacios desérticos y algunos cactus que denotan un espacio territorial que contrasta un poco con el que nos antecedió. Finalmente, llegamos al corregimiento de Guacoche.

En Guacoche me encontré con una de las voces que nos cuenta sobre su comunidad: Eliana Romero, líder nacida en Guacoche, quien, a sus 21 años, ya presidió el Consejo Comunitario de Guacoche “Los cardonales”. Interesada en el tema de liderazgo juvenil, apoya al grupo de jóvenes de su comunidad, mientras es el enlace étnico de infancia y adolescencia de los programas del ICBF en comunidades negras en el Cesar.

Narrando el conflicto

Concepción: En el camino hacia acá me preguntaba: ¿qué buscaban los paramilitares en Guacoche?

Eliana: Por ejemplo, en el momento que ellos, bueno, llegan aquí a la comunidad, ellos se vuelven como



Eliana Romero.
Líder de Guacoche.

Fotografía de María C Namen

poseedores de todo, entonces ya ellos ponían los límites de tiempo, hasta para cuándo iba a empezar una fiesta y cuándo se iba acabar. Entonces ahí es cuando empezamos a vivir en mucho confinamiento, porque ya la gente se paraliza. O sea, el mundo comunitario normalmente se paralizó por temor y miedo de que, pues, corriera uno con la misma suerte de los líderes de acá, del líder de acá que se vio afectado por esos entonces.

Concepción: ¿Cuál es el líder que se vio afectado?

Eliana: Emiro Quiroz, que fue un líder no solamente [de] aquí, sino de los pueblos vecinos. Fue una persona humanitaria. Además de ser líder comunitario, fue líder político; entonces direccionaba como que a

todas estas comunidades por aquí.

Porque igual estos pueblos por aquí —el Javo, Guacochito y Guacochito— es un solo [un] canal. En el Javo hay descendientes de aquí, en Guacochito también, entonces él se volvió como el líder de toda esta zona. Entonces, claro, ellos llegan imponiendo, matando al líder. Cuando a una comunidad le matan al único líder, en ese entonces pues la comunidad queda como huérfana.

Concepción: ¿Su asesinato fue en los inicios del conflicto?

Eliana: Sí, apenas ellos llegaron; llegaron como 40 hombres, más de 200... no sé, exagera la gente que habla. Pero llegaron muchas camionetas. Con el sol caliente empezaron a sacar a la gente de sus casas, a decir como que “Hay una reunión. Tenemos lista en mano, por favor, salga todo el mundo”. Y la gente salía. Mujeres que estaban recién alumbradas, en medio de sus partos, mujeres embarazadas. Todo el mundo tenía la orden de salir, hombres, niños.

Concepción: ¿En qué año fue eso?

Eliana: Eso fue en el 96; un 6 de abril de 1996. Y entonces esa es como la posesión: ellos toman, ellos llegan y, bueno, matan a dos personas. Primero matan al líder y luego matan a un señor que era, pues...

estaba borracho. Pues ellos llegan un día cualquiera y [en] este pueblo normalmente en su habitualidad no había nada, que de pronto había personas que estaban tomadas, no sé, y él les decía: “creo que el señor comete una imprudencia, como ellos encapuchados, no sé qué tal”. Entonces, no sé qué le comentaron, y él dice como que: “no, yo a los únicos encapuchados que conozco es la guerrilla, que la veo por televisión”. Cosas así y lo mataron delante de todo el mundo, en la plaza, en la mitad. De hecho, en la plaza hay un monumento, del líder más que todo.

Concepción: ¿Dónde vivía?

Eliana: El señor vivía hacia allá, y el líder vivía en la plaza, enfrente de la plaza. Y delante de los hijos, de la esposa, de todos, fue una cosa. La gente quedó muy, muy, muy fracturada. O sea, la mentalidad muy cerrada con eso, un suceso, un pueblo pequeño para ese entonces, porque igual sigue siendo pequeño, pero está más poblado. Cuando eso era... entre menos personas había como más unión. Entonces, deja a la comunidad totalmente huérfana, porque es como si en el hogar matan a la cabeza del hogar, así pasó con Guacochito: mataron al líder, entonces dejan a la comunidad huérfana, y precisamente por eso es por lo que entramos en proceso de reparación colectiva, porque dentro de las le-

yes que complementa la unidad de víctimas está el suceso de colectivo, cuando a las comunidades le[s] matan un líder.

Concepción: Sí.

Eliana: Ya porque es... como fue directa...

Concepción: Además del despojo y el desplazamiento.

Eliana: Claro, porque ahí sí toda la comunidad se vuelve víctima directa, porque, ¿quién gestiona? ¿Quién hace? Y más que... pues que... en ese momento creo que para nadie es un secreto que Colombia vivió un abandono por parte del Estado, en todo ese proceso. La gente decía; de hecho, ellos mismos decían: no vayan a demandar, ni se les ocurra hablar con la policía, ni se les ocurra ir a la Fiscalía a poner denuncia, porque más se demoran ustedes en ir.

Cuando eso, la carretera era toda destapada, no había pavimento, se echaba uno una hora 45 minutos para llegar a Valledupar, lo que ahora es 20 minutos creo, si acaso o menos (si viniendo en alta velocidad hasta 15 minutos).

Concepción: Hasta en bicicleta.

Eliana: Sí, ya la gente viene hasta en bicicleta. Cuando eso era todo destapado, era una trocha; el

camino era más largo, se echaba una 45 o una hora. Entonces decían: “más demoran ustedes en llegar que nosotros en saber”. Los inspectores vivieron una zozobra horrible, porque ellos decían: “ahora nos corresponde a nosotros como autoridad”, en ese momento de la comunidad. Entonces, ellos nada... los sobornaban... este, hubo quienes sí quisieron llegar a la Fiscalía y, cuando ellos llegaron aquí, ya estaban las personas aquí, como que ustedes fueron, esta mañana hizo esto, esto, y esa fuerza armada legal, que ya uno quedo claro. Y fue verdad, aquí no se apareció nadie, al señor no le hicieron levantamiento de cadáver; o sea, eso fue un abandono absoluto del Estado.

Concepción: Entonces, ellos buscaban era la soledad. ¿En el territorio no había la guerrilla?

Eliana: No, porque esta zona no fue guerrillera.

Concepción: ¿Y el batallón que está ahí hace cuánto lo pusieron?

Eliana: No sé, no tengo claridad (5:24), pero creo que no tiene mucho tiempo.

Concepción: ¿No tienen relación?

Eliana: Para entonces no ... pues, no.

Dinámicas organizativas y territorialidades

Concepción: Los procesos de identidad, de construcción de identidad que estaba llevando

a cabo el Consejo, ¿hace cuánto se desarrollan?

Eliana: Para ese entonces, ya se estaba tratando de conformar, pero no como Consejo (5:53), pero sí había, por ejemplo, asociaciones civiles, ya había diferentes: el conocido grupo de los 20, juntas de acciones comunales, cosas así. Pero ya, según lo que cuentan las personas adultas, ya se estaban haciendo estudios de construcción para reconocerse como comunidad étnica. (6:13). El asunto es cuando ellos se van, ¿verdad? Entonces todo el mundo queda como paralizado, pero ellos luego regresan, y es cuando ellos se hacen como amos y señores de la comunidad, cuando vienen despojando a las familias, se apoderan de la casa, y ellos vienen pues mandando.

Prácticamente: “aquí ustedes se levantan a esta hora, mañana temprano tal hora en la plaza, porque vamos a hacer aseo a la plaza, vamos a hacer aseo a las calles, todas las casas deben tener jardín”.

Concepción: ¿Qué otras normas se impusieron durante su incursión?

Eliana: No pueden tener animales en la calle, porque animal que ellos veían en la calle, que lo mataban. Entonces ahí es donde la gente empieza a despojarse también de sus cosas, porque a mal vender las cosas, porque ellos llegaban y decían: “qué lindo cerdo, me lo llevo” o “usted, doña, háganos una chicharronada o algo con ese cerdo que es suyo, pero que nosotros nos vamos a comer”. Así fue ese proceso.



Concepción: ¿Cuánto tiempo duró este conflicto en Guacoeche?

Eliana: Diez años desde que ellos llegaron y, claro, ya los jóvenes dejaron como que de jugar. Es que nosotros, creo que la era del 90, de mi generación, nos privamos de muchas cosas, y sabes que eso se ve afectado en el liderazgo. Los jóvenes de hoy en día, porque ya estamos, porque ya Guacochito ese proceso que lo trató de sanar, ya pasamos a ese proceso de reparación integral, a ese proceso de... como que de combatir la realidad y llegar al momento de sanación. Desde el 2015 [fue] que entramos en este proceso de recuperación.

Concepción: ¿Se retoma otra vez la ruta de esa construcción de identidad, de esa recuperación de elementos comunitarios que me decías que se fragmentaron (por ejemplo, las fiestas, las reuniones, etc.)?

Eliana: Es una tinaja en recuperación, es el monumento como cuando hace una tinaja y la quiebra, entonces luego con los retazos empiezas como que a repararla: son retazos de tinaja, no queda igual ya. Ya no queda sirviendo como para el uso que se crea la tinaja, que es para echar agua. La nevera antes era como una nevera, ya no porque ya cuando se quiebra se filtra el agua. Entonces, así quedamos: no hubo una recuperación total, una recuperación absoluta, no, porque nos perdimos muchas cosas; por ejemplo, los que en ese momento eran los niños, que estamos en la juventud-adulthood, nos perdimos, por ejemplo... yo no sé nadar, aquí nos ponían a nadar, pero

yo soy torpe para eso, pero antes, [en] la generación de mis papás, todos sabían nadar, hombres, mujeres.

Concepción: ¿Dónde iban a nadar?

Eliana: Al río, porque esa era la diversión de aquí, pero cuando vienen los paramilitares, imagínate: una vez unos niños estaban jugando en los playones, aquí había los playones, y empezaron a jugar y cogieron de balón una cabeza de alguien que ellos habían enterrado ahí y encontraron la cabeza y entonces ya los papás se aterrorizaron y ya nos privan de eso.

Concepción: ¿Qué consecuencias tuvo esta privación de ir a los espacios colectivos?

Eliana: De ir al río y se pierde porque se paraliza la fuente de ingreso que era la ganadería, la siembra... [A] la gente todo le dio como mucho miedo y temor. Muchos empezaron a vender las tierras; o sea, aquí hubo muchas pérdidas, tanto físicas como interna[s], como espiritual[es]. Como bueno, uno dice... yo quedé... y hubo muchos traumas. Fueron unas cosas y, bueno, uno dice: se pierde todo eso. ¿Y qué le toca a la gente? Entonces ahí se empieza a crear una nueva fuente de ingreso, que es sacar material de arrastre del río, entonces perdimos el río a raíz de eso porque ya las familias dejaron de cultivar, dejan de criar animales. Aquí la gente que criaba animales se quedó sin criar animales, porque, porque [a] ellos les daba una rabia porque encontraban unos cer-

dos, porque esto antes era un pueblo abierto o, como todo pueblo étnico o comunidad, rara vez [se] encerraba a los animales: eran libres como era uno, *era*. Y fue entrando la globalización, la civilización, la cosa, la comunidad, y aquí entró a las malas.

Concepción: ¿La carretera hace cuánto está?

Eliana: Bueno, esa carretera, el pavimento viejo, porque hace poco apenas cuatro años que terminaron el tramo, que la hicieron.

Concepción: ¿Pero ese fue un proceso de ustedes, solicitud, o como la de la mesa que la hicieron para el tránsito de los jefes?

Eliana: Fue solicitado aparte, porque igual aquí había muchas trochas, aquí uno salía a la Guajira por trocha.

Concepción: Sí.

Eliana: Ellos aquí iban a otros pueblos por trocha, ellos armaron muchas trochas.

Concepción: ¿Cómo te imaginas sin el conflicto, ¿cómo hubiera seguido esto, hasta dónde hubieran llegado, ¿cómo te imaginas el escenario ideal?

Eliana: No, yo digo que hubiese sido una machera, porque, aunque vivamos como que muy bien formados, ya nosotros vivimos. Aunque al final la globalización siempre llega a las comunidades y uno, pues, uno la adquiere, pero estas comunidades

... ya uno sigue con miedo, es como difícil, y aún pasa el tiempo y la gente teme que con el cambio de Gobierno se vean muchas cosas: no, que por ahí andan las paramilitares, que por ahí andan las Águilas Negras.

versen fracturadas por eso, fue como algo encaminado. Entonces, a uno le tocó más difícil, la construcción de las cosas nuevamente. Eh... ya uno sigue con miedo, es como difícil, y aún pasa el tiempo y la gente teme que con el cambio de Gobierno se vean muchas cosas: no, que por ahí andan las paramilitares, que por ahí andan las Águilas Negras. O sea, uno vuelve como a caer en ese temor, de que, que tal vez otra vez vuelvan. No, o sea, yo digo que antes hubiese sido, hubiese sido como que... una maravilla del mundo. Imagínate si no hubiésemos tenido ese conflicto, qué de pronto hubiese visto. La gente se volvió más sesgada, más egoísta. Los ancestros cuentan que antes había más, se compartían más las cosas; o sea, no se pasaba necesidad, porque siempre estaba el que cultivaba, [el que] criaba animales, el que sacaba huevos, el que mataba cualquier domingo [y] mandaba carne a todo mundo,

y cuando todo eso, pues, llega, eso se rompe, porque ya como que cada quien se iba a [su] nicho y, bueno: esto es mío y aquí que cada quien se defiende como pueda, no puedo seguir ahí. Yo sí tengo clara una visión de que, en las noches, uno normalmente aquí pues tenía costumbre de sentarse afuera hasta tarde, entre las vecinas; a veces uno decía “vecina” [a] todas en la calle o a veces pasaba que esta calle. Solo había un televisor en esta casa, todos los de la calle se venían para esta casa a ver televisión hasta tarde, entonces como que todo el mundo tenía la misma hora: no, hora que se acabe la novela todo el mundo se acuesta... o nos sentábamos afuera a coger aire, todos en la casa, siempre había como un punto en las calles, así era en todas. Y cualquier día uno era como que: no, vienen hombres, vienen como 50. Todo el mundo corría, yo era muy niña y eso para mí era como sinónimo de emoción; yo, en mi inocencia, decía: “qué chévere”, porque yo veía por ejemplo a mi papá, a mis tíos. Esta calle era toda de mi familia, casualmente.

Concepción: Pero me imagino que todos son así, aquí hay muchas familias vecinas, sí.

Eliana: Sí, aquí, por ejemplo, al lado vive una hermana de mi mamá, con un hermano de mi papá.

Concepción: ¿Cuáles son los principales troncos familiares de Guacoche?

Eliana: Son los Romero, Castilla... los primeros son Castilla, Romero, eh, Márquez también hay... aquí, más que todo, es Castilla, que tiene



la descendencia más larga. Romero, Márquez, Rondón.

Concepción: ¿Por qué dices que tiene la descendencia más larga? ¿Ya han hecho algún estudio?

Eliana: Porque los hombres eran unos sinvergüenzas; bueno, siguen siendo, pero es que antes eran terribles. Por ejemplo, ese señor Teófilo, el que vino, tuvo tres familias.

Concepción: ¿Teófilo quién fue?

Eliana: Teófilo Castilla es una de las personas como que más antigua, que estuvieron aquí en la comunidad, y él tuvo tres esposas, aquí mismo, y a las tres les hizo una catjarria de hijos, entonces como que más extensas.

Concepción: Ah, ya, ya... ¿y de dónde vino, ¿cómo se crea Guacoche? ¿Quiénes son los fundadores?



Eliana: Mira, Guacoche inicialmente fuimos asentamiento indígena de los Chimila; incluso Guacoche tiene significado de agua turbias y primero hubo asentamiento indígena.

Concepción: ¿Guacoche será un vocablo indígena?

Eliana: Uju, pero ellos se fueron y ya cuando llegó el negro cimarrón adaptó ciertas costumbres; entre esos, lo de la tinaja, por eso Guacoche es como el de la tierra de las tinajas, no sé si has escuchado eso. Por ejemplo, aquí una de las principales características [son] los productos de barro, la arcilla.

Concepción: ¿Y dónde lo hacen, tienen escuela?

Eliana: Aquí las mujeres, las mujeres aprendieron esas prácticas, entonces aquí se vendían muchas tinajas. Todavía hay personas que salen y exportan las tinajas, las llevan a otras comunidades.

Concepción: ¿El arte de elaborar las tinajas fue enseñado por los chimilas?

Eliana: Fue como que una costumbre que ellos dejaron implantada que el cimarrón, cuando llegó el negro cimarrón adaptó pues eso y fue como que, que se quedó.

Concepción: ¿Guacoche fue un palenque?

Eliana: Sí, un palenque. Y ahí hasta que llegamos al punto que ya no hubo asentamiento; o sea, no hubo descendencia de ese asentamiento Chimila aquí, no quedó implementado, pues todo fue cimarrón y fue pueblo negro desde que, desde las personas que ya empezaron...

Concepción: ¿Cuándo podemos sentarnos con alguien que nos eche la historia así, mira, que te la eche a ti también?

Eliana: Sí, eh... ah... no, aquí hay varias personas. Ah, no, es que Guacoche es rico en cultura y bastante, bastante historia. ¿Cuándo podríamos, como con quién? Yo tengo, no sé si tú conoces a José Tomás Márquez Trabozo, él ahora es rector del colegio, pero es que él para muy ocupado y la cosa. Pero yo sé que [con] él sí podíamos, como que con él sí podíamos encontrar una historia, porque de hecho su papá también fue uno de los patriarcas de aquí de la comunidad, que también dejó bastante descendencia.

Concepción: ¿Hoy en día quiénes son los que viven

aquí en Guacoche?, ¿todos hacen parte del Consejo Comunitario?

Eliana: Bueno, no, ya Guacoche tiene bastante[s] visitantes, ya Guacoche tiene bastante[s] forastero[s] que ya se han quedado aquí: llegaron, gustaron aquí; aquí es raro la persona que llegue y no se quede. Y ya no, desafortunadamente no estamos entre guacocheros únicamente: hay muchas personas de afuera. También ahora con la cosa de migraciones de Venezuela ya hay bastante venezolano aquí también; creo que Guacoche tiene un poquito de todo, un poco de todo, pero en parte sí se sigue como que, tratando de conservar las mismas familias, las mismas personas de generación en generación. Pues como a raíz del conflicto armado muchas personas se fueron[ron] de aquí del pueblo, se fueron del país, ya están retomando, ya creo que todos han retomado. Entonces obviamente ahora tiene como una sobrepoblación, como quien dice, personas que tampoco han sabido administrar el territorio. Si tú ves, hay mucha casa-campo, han vendido las tierras. Entonces estamos como que, o sea, hoy en día... o sea, del pueblo que era Guacoche no está quedado mucho. ¿Sabes? Estamos como que... porque es que también somos como que muy abiertos para todas las personas que lleguen, y hay muchas personas que han venido y lo atraen bien.

Concepción: ¿Y al Consejo se han querido integrar o el Consejo tiene unos criterios específicos?

Eliana: Bueno, está un reglamento interno, que tiene unos reglamentos internos del Consejo, pues, para poder ser, estar, [para] decir “ya yo soy guacohero” debe tener 10 años de estar ya viviendo aquí como tal. O sea que aquí ya hay muchas personas que ya cumplen, bastante[s] que ya cumplen con ese criterio, pues ya hacen su solicitud y ya son guacoheros por ese lineamiento. Y sí, sí hay personas que se integran, hay como todo: ya han salido las oposiciones, ya las elecciones. Estas últimas elecciones que, en parte por eso, yo dije: bueno, no voy a seguir más, porque es que uno dice: esto es un caos. Uno ve a la gente, hay gente que se escucha diciendo otras cosas, menos de, de verdad el sentir comunitario; entonces listo. O, como yo digo, en Guacoche se trabaja muy bien, en Guacoche primaba mucho el liderazgo: el liderazgo en jóvenes, en adultos, aquí cada quien...

Concepción: ¿Esos en el marco de la reparación, se construyeron muchos líderes?

Eliana: No, desde antes de la reparación.

Concepción: ¿O desde siempre?

Eliana: Desde siempre, aquí llegó un momento como que los adultos cogieron como que la valentía y, bueno, empezaron a formar como comités; aquí hay comités creo que para todo. Para armar el carnaval hay un comité, y eso es un liderazgo. Hay un grupo que es el que más admiro yo, es un grupo de hombres que

ya tiene creo que 15 años, de que todos los años se reúnen, hacen actividades y les celebran el Día de las Madres a todas las mamás, y eso es un grupo de liderazgo fuerte, son puro[s] hombres. Y luego, claro, como los hombres hicieron eso, entonces luego cogieron las mujeres y le celebran el Día del Padre, y son puras mujeres, y ese es otro comité. Bueno, ya estamos nosotros formados como jóvenes afro, que fue algo que sí nació, nació como de ese proceso de reparación, pero ya se venía construyendo a raíz de los que fuimos beneficiados con el fondo de becas de comunidades negras.

De los que ya empezamos a entrar a la universidad, a la universidad y fueron beneficiados, entonces bueno. Alguien me dijo, como que: nena, deben como que formar algo, pues que sean proyectos comunitarios, que le quedan a la comunidad, entonces como que me fui empapando por eso, por la construcción de eso.

Concepción: ¿De cuántos años entraste ahí?

Eliana: Yo entré muy chiquita a los procesos de comunidades negras, desde que estaba en el colegio, desde que yo hacía séptimo.

Concepción: ¿Y es esos momentos quiénes lideraban?

Eliana: Ya había un Consejo Comunitario, que de hecho fue guiado por Kusuto, en el marco de la



Fotografía de María C Namen

ley del 93. Ya en el 93 empieza como que, a coger forma, y formas de las cosas... y bueno, este pueblo es y vamos y empezaron como que los líderes a caminar, a liderar, a hacer caracterización, y en eso está José Tomas, el profesor José Tomas, que fue el líder, que hoy por hoy es el consejero mayor de ciertas comunidades que lo reconocen. Y bueno, con él se da esa construcción, entonces yo digo que él empieza como que, a captar, como que a buscar esos aliados estratégicos, que él vea como que las personas que tienen esa capacidad de poder llevar un liderazgo, que a veces uno como tal no lo ve, o no lo reconoce. O cuando eso uno se la da de liderazgo, de que hay, que tú eres un líder; no, simplemente porque si tú te paras a echarle clase y, bueno, y, ya has acabado un proceso, una actividad, y de pronto hay personas que ya saben ese contexto de lo que es un liderazgo dicen: pues ella

es una líder y vamos a traerla, y eres un líder y vamos a traerlo, y se fue conformando, como todos los comités. Y ahí me vinculan, siempre me han vinculado como representante de los jóvenes, hasta el 2015 que ya me lanzaron al podio de ser representante legal, y yo como que: ah, bueno, fresca, bien, representante, yo hago en reuniones, no sé qué, yo no sabía lo que me iba a encontrar.

Y justo en el 2015 no hay elección, hubo elección: le ganamos con todos los votos a favor, bueno, sí.

Concepción: ¿En la asamblea?

Eliana: En la asamblea general, y ya en el 2015, a finales, como a mitad: no, que vamos a primar. Entra la unidad de víctima: que hay que hacer protocolización porque estamos en un proceso para recuperación colectiva. Ya ahí es como que empiezo como que, a saber: Dios, ¿en qué me metí? Y agárrate. El proceso fue, el proceso [fue] tan fuerte que me dejó como que ah...

Concepción: Desgastada.

Eliana: Sí, yo digo... no.

Concepción: Te tocaba coordinar.

Eliana: Sí, todo, todo, todo... y obvio... a uno, uno crece con eso, eso le ayuda a uno como que, a fortalecerse, como que a mirar muy bien y también a cogerle amor al proceso comunitario.

Concepción: ¡Qué bien! Participaste en varios espacios a nivel nacional.

Eliana: Claro, y a querer que más personas se vinculen, a tener sentido de pertenencia por la comunidad; o sea, nosotros crecimos mucho dentro y fuera; no, fuimos el primer Consejo Comunitario en ser reparado colectivamente, eso estuvieron, mejor dicho.

Concepción: ¿Qué digamos que se recupera de prácticas culturales en ese proceso? Porque digamos que a veces el proceso de reparación, a veces se sale del contexto de identidad comunitaria, del Consejo y, como pueblo negro, a proyectos, a programas de ciertos beneficios.

Eliana: Sí, uno, uno con el plan, el PIRC (plan integral de reparación colectiva), uno vive una expectativa versus realidad: el ser los primeros, creo hoy por hoy, yo digo pues son más las desventajas que las ventajas que pudimos tener. Ahora, como que, viendo ya la perspectiva, empezando porque fue algo nuevo, hasta para unidad de víctimas; o sea, la unidad de víctima ni siquiera tenía conocimiento.

El que era antes representante legal pasa a ser enlace de proyecto étnico, pasa a trabajar en la unidad de víctima y pasa a ser enlace de proyecto étnico, de este proceso, y eso también tiene sus ventajas y desventajas ya porque, porque, o sea, porque sí quedaron muchas cosas, como que no, pero que uno lo permitió, porque ah... el enlace étnico tiene que

saber todo: cómo se guían las cosas, pero es algo nuevo que también fue nuevo para él, ¿sí me entiendes? Si de pronto cada quien podía, dentro de su posición, decir: yo estoy haciendo las cosas bien, pero...

Concepción: Sin saber que estaba entregando otras cosas o...

Eliana: Sí, o que no era lo que realmente venía detrás del proceso. Bueno, yo ya lo supe cuando viajé a Cali, que allá me encuentro con... ya estábamos a la mitad, casi a terminar. Y a mí me toca hacer el cove y entonces, mira ese plan, no es plan modelo, ese plan, y yo como que... que... Sí, hay muchas, muchas falencias, dejaron muchas cosas sueltas.

Y seguramente es algo que, para él, también era nuevo, ¿sí me entiendes? Entonces uno queda: bueno, ¿a quién reclamo? ¿Cómo hago? Tanto que a nosotros nos tocó pedir cambio de enlace.

Concepción: ¿Más tensión?

Eliana: Sí, claro, porque entonces ya, ya hubo como que poco entendimiento del proceso, o muchas reacciones, fueron muchas cosas que nos delimitaron demasiado. Yo digo que, si no hubiese sido así, hubiese sido menos desgastante y el proceso hubiera sido más exitoso. Aunque, claro, tú, a ver cómo te digo, es que el proceso fueron expectativa sobre realidad, porque no se cumple con todo y que posiblemente pues [27:46 no se entiende] ya queda como que el sinsabor. Los puntos que realmente

se debutaron fueron puntos que, yo ahora lo veo, que fueron de relleno, de, de soportar recursos, y realmente algo que yo digo: lo más pesado que nosotros queremos, anhelamos, no, la recuperación del río Cesar, no, la titulación colectiva, no, un centro histórico constituido, no.

Concepción: Instituciones más culturales.

Eliana: Una cooperativa de transporte, que sea de aquí, que generara empleos de aquí. No.

Concepción: ¿Cosas sostenibles que tienen hoy de ese proceso?

Eliana: Tenemos el monumento de la tinaja, tenemos... ¿qué tenemos?

Concepción: Conque se recuperó, digamos, el nivel de fiestas, de...

Eliana: Se institucionalizó el 3 de octubre como el Día de la Tinaja. Lo pedimos en talleres comunitarios, se capacitaron unas mujeres porque de lo cultural se trató de recuperar eso, lo de las tinajas, porque [de] las tinajeras que había ya nada más quedaron dos, de tantas mujeres tinajeras pues ya se han ido, ya su edad, ya nada más quedaron dos, y actualmente nada más había una, entonces como que vamos a recuperar eso que es nuestra tradición. De hecho, el Festival de la Tinaja.

Concepción: ¿Cuándo es?

Eliana: En diciembre, siempre a mitad de diciembre. La danza que nos representa, [que] es la

danza de las tinajeras, se conformó, hay hombres que bailan con la tinaja en la cabeza, pero se nos están yendo las que nos hacen las tinajas, entonces...

Concepción: ¿No hay una escuela de tinajeras?

Eliana: Se trató de formar con esto. Con el plan de reparación sí se dejó vinculado. Ellas mismas capacitaron mujeres y hay más mujeres que ya hacen las tinajas. Ahora lo que no sé es que, si se va a mantener en el tiempo, porque es que hay muchas mujeres [a las] que ya no les gusta empatare con el barro, para hablarte así, muy colonial, no les gusta empatare con el barro. Entonces, no sabemos hasta qué tiempo.

Concepción: ¿Ya no van al río?

Eliana: Ya no se va al río porque de los playones no queda nada.

Concepción: ¿Qué hay en los playones hoy?

Eliana: Lodos porque, porque se metió lo de la recuperación, lo del material de arrastre y [el] trabajo y se fue deteriorando.

Concepción: ¿Y hacia dónde llevan ese material?

Eliana: Siempre lo sacan hacia todas las estructuras que tú vez hace Valledupar, normalmente es [con] los materiales de arrastre de aquí de los puertos de aquí.

Concepción: ¿Desde hace cuánto estará eso? En la mitad del conflicto se da.

Eliana: Sí, y [para] la gente esa [es la] fuente de empleo más grande que hay, creo que el 60 % o el 80 % de las personas.

Concepción: ¿Y esa extracción de material acabó el río?

Eliana: Sí, acabó el río, y eso sí es lo más triste, eso es lo que tenemos que recuperar, es la naturaleza, nuestra madre tierra, y va a llegar un momento [en el] que nos va pasar factura de eso [30:42 no se entiende].

Concepción: ¿Y qué están haciendo con eso, el Consejo?

Eliana: Bueno, lo que se buscó, lo que se trató de hacer, de articular con el Ministerio de Trabajo y con Coorpoesar, [fue] la recuperación de ese río, pero no hemos podido obtener respuesta. Es la hora y estamos como que, como que esperan-



do. Aunque ya se han metido varias propuestas a Coorpocesar, pero entonces ha habido un choque, porque los hombres dicen que si cierran el puerto de qué vamos a comer. Nosotros pensábamos que este plan de reparación era como el eje perfecto para articular, porque uno dice: bueno, si se articula con Ministerio de Trabajo, pues que se plantee otra fuente primaria de empleo para estas personas que están trabajando, mientras se recupera el río, ¡bingo!, pero no se hizo.

Concepción: ¿Se hicieron proyectos?

Eliana: Sí [se] ha visto análisis, análisis técnico del asunto, y lo que nos dicen es que mejor reubican a Guacoche que recuperar el río, porque sale muy costoso; así es la gravedad del asunto. Que se les sale más barato reubicar a Guacoche.

Entonces dicen: bueno, lo que podemos hacer era como que poner... eh, se me pasa el nombre de lo que se hace cuando se encierra o para

evitar que las aguas cuando haga un desbordamiento.

Concepción: Unas murallas y unos muros de contención.

Eliana: Sí, porque ya llega un momento cuando llueve muy fuerte, [en el] que ya el río se está metiendo a las casas, porque es que claro: pa' alguna parte tiene que coger. Y se le ha[n] quitado sus playas y se le han quitado las cosas.

Concepción: ¿Qué otros espacios tienen Guacoche?

Eliana: Bueno, ahora al menos sí se está trabajando en la recuperación de la laguna, que fue un punto, pero eso sí se consiguió con un proyecto aparte, ni siquiera como movimiento del plan, no, pero digamos que nos pudo dar como un auge ahí como más fuerte para que se nos aceptara ese proyecto y ya se está recuperando la laguna.

Concepción: ¿Cuál laguna?

Eliana: No sé si tú vas entrando, a mano izquierda, a mano derecha, así, o ahora que tú vas saliendo tú mira[s] a mano izquierda y alcanzas a ver un espacio amplio, que hay unas máquinas: esa es la laguna, el Caney se llamaba. Y también era otro punto de aceptación histórica ancestral de la comunidad que, dentro del plan, también nos quedaron a recuperar, porque ya estaba siendo invadida por personas de aquí. La gente está loca por no saber dónde construir, porque ya no tenemos sabana, porque no tenemos para dónde más crecer, que están cogien-

do cualquier cosa; de hecho, en el río ves allá armar sus cambuches y todo eso. Yo digo: Dios mío cuando, cuando el río hable.

Entonces por eso uno dice, bueno, esas son las cosas puntuales que el plan debería como que, de venir [a] decir: es verdad, necesitan tierra, necesitan proyectos comunitarios, de industria que, de pronto, pueda fortalecerlos como comunidad, de verdad necesitan recuperar esos espacios de asentamiento histórico ancestral como comunidad, porque si se pierde todo eso se va perdiendo todo.

Concepción: ¿La plaza?

Eliana: La plaza, bueno, la plaza se reconstruyó.

Concepción: ¿Y quedaron satisfechos con esa reconstrucción?

Eliana: Ay, no. Bueno, no porque... Es una plaza bonita, aparentemente es una plaza bonita y... pero, no sé, uno siente como que faltaron más cosas. ¿Cómo te digo directamente? Pues, sí nos dieron una plaza arreglada, y todo eso, pero de pronto más naturalidad, más cosas.

Pero, bueno, en esa cuestión, al menos sí emparejó un poquito porque de hecho nos hicieron una carretera muy alta, pero según pues lo que, el enfoque de los ingenieros, dicen [que] es precisamente por nuestra problemática del río, que cuando el río llegue se desborde, no se coja la carretera. Lo pusieron al nivel del río ya que, porque, pues es la explicación técnica que nos dan de por



qué quedó es[a] carretera tan alta.

Concepción: ¿Cuántas personas hacen parte del Consejo?

Eliana: 1.800 tenemos.

Concepción: ¿Solo Guacoche? Y, ¿hay más Consejos cercanos?

Eliana: Guacochito, que está a unos escasos, tiene otro Consejo Comunitario. De que estamos en una pelea con ellos, porque todo era Guacoche, entonces cuando ellos... por eso es Guacochito [30:44 no se entiende]. Cuando ellos, este, se vuelven corregimiento, Guacoche le[s] cede el espacio, y ahora hay una[s] parte[s] que ellos dicen que son de ellos; o sea, ellos pretenden que tienen más tierra que nosotros y eso es absurdo.

Concepción: ¿Cuántas hectáreas tiene el Consejo de Guacoche?

Eliana: 4.332 están, que fue lo que se metió en la solicitud. 4.332 que incluye el río, la laguna, los playones que ya casi no hay, y la sabana.

Concepción: ¿Los titulados es gente de afuera?

Eliana: Pero es que aquí eso es una locura, no tiene título y nada más por ser poseedores han vendido. Y, obvio, ya hay una pelea porque ya los dueños de casa campo que no son de aquí.

Concepción: ¿Aquí ha habido movimientos de

reclamaciones de tierra a estas personas?

Eliana: Sí, pero no movimientos, es que somos muy pacíficos, muy pasivos, no movimientos fuertes, sino por ejemplo el ligüero que dice como: a mí me corresponde. Y entonces la gente todavía no está capacitada para saber, afrontar las cosas; o sea, saber de qué él está hablando no por defensa propia, sino por defensa comunitaria. Como inspectora, pues no, la cogen con el líder, le terminan mandando panfletos al líder. Entonces, son cosas que, que casos se han visto de verdad y más si han hecho esas casas-campos grandes, que ha invertido su plata, porque por aquí hay casa-campos muy bonitos. Son gente que no son de por acá, entonces digo: quienes no hemos sabido valorar la tierra somos nosotros; o sea, la gente que ha vendido, que no está pensando en sus hijos, en los hijos de sus hijos. ¿A dónde van a construir? Ah. Para volver a obtener esa tierra, ¿cómo?

Concepción: ¿Y todavía la venden, hoy en día?

Eliana: Sí, hoy en día siguen vendiendo, hoy en día siguen vendiendo. Entonces, con el Estado sí hay unas, hay 156 hectáreas que fueron las que alcancé a demandar cuando yo estaba como representante legal; son esas las de esos poseedores que dicen: pues el Estado me compra, yo vendo. Hay apenas 156.

Presentamos una demanda que metimos con Agencia Nacional de Tierras y esto fue lo último que hice,

como que se hizo la demanda con 156 y estamos a la espera de ese proceso, a la espera de la respuesta de esa demanda que se metió, porque son las hectáreas que están concertadas con los poseedores, de que ahí sí podemos recuperar algo. De la[s] cuatro mil y pico que se metieron, nada más llegamos a 156, pero por otro proceso. Todavía estamos esperando por parte de, de la Agencia de Tierra[s] que nos titulen, pero claro, es que yo sí veo difícil que nos titulen porque es que nos titulan a nosotros y tiene[n] que titular a los otros Consejos comunitarios.

Concepción: Finalmente, ¿cómo es [...que con] las nuevas generaciones de Guacoche se fortalecen lo afro?

Eliana: Porque ya uno a los niños les va metiendo esa temática diferencial; o sea, que los programas que traiga el ICBF vengan con el enfoque diferencial que le[s] hable de la historia, que no les hable como que esto venía de Colombia, no, sino [de] la historia de tu comunidad, de por qué eres afro, ¿ya? Entonces uno empieza como que, a dar, a tratar de recuperar. Por ejemplo, ya las meriendas yo también implementé de que sean en totumas, en taza de totumas, que no sean en desechables, todo ese tipo pues se mete en el plan metodológico de aquí. Ah, entonces lo que decía con los jóvenes: “ah, bueno, listo”, “ah, bueno, vamos a meter, ¿se le miden? Sí”. El arquitecto nos hizo tal, y ya lo estamos haciendo por fases, ya llevamos dos fases. ■

¿OLVIDO O CAMBIO?



UNA MIRADA JUVENIL A LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DEL SUJETO NEGRO EN EL SIGLO XXI (UN ACERCAMIENTO DESDE EL CARIBE COLOMBIANO)

Por Rober Andrés Sandoval Carabali¹

Colombia es un país definido por la Constitución de 1991 como pluriétnico y multicultural, encargado de proteger la diversidad nacional mediante artículos como el 7, que establece que: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”. Sin embargo, parece haber una discontinuidad en el horizonte respecto al sujeto negro y su constitución cultural e identitaria en este postulado, ya que el papel que desempeñaron en la historia las comunidades afro en la construcción de la identidad nacional y propia ha pasado por un cuadro de olvido y rechazo, que puede enmarcarse como el resultado del rezago histórico que ha hecho de lo negro algo “no sonoro” en el horizonte colombiano. Esto se observa con una amplia claridad en el estudio de las lenguas, donde en el contexto colombiano las investigaciones socio-antropológicas sobre grupos étnicos/lingüísticos no son recientes para el caso de las temáticas de las poblaciones indígenas, mientras que las reflexiones sobre las poblaciones de origen afrodescendiente se encuentran rezagadas (Wade, 1997) en investigaciones y zonas específicas que, más allá de permitir un acercamiento sobre las particularidades de las realidades actuales de las comunidades, se centran en nociones historicistas que crean brechas en relación a lo que ser negro se refiere al interior de las comunidades.

Un ejemplo de esto es el caso de San Basilio de Palenque y las comunidades de creole de San Andrés y Providencia, donde según los adultos mayores esta situación ha repercutido en los más jóvenes, haciendo que estos rechacen parte de su legado, causando con ello acciones como el olvido de sus raíces dialectales



Fotografía de Rober Sandoval

y la adopción de nuevas por pena, dejando de lado lo considerado autóctono y propio del legado raizal y afro, que es transmitido de generación en generación a través del lenguaje (Tejedor, 2004; Mejía, 2007; Moya, 2014), Entendiendo este como uno de los principales factores identitarios para una comunidad, puesto que en él se guardan creencias, historias, legados culturales y cosmovisiones (Harrison, 2017), su pérdida implicaría un gran desconocimiento de los procesos ahistóricos y simbólicos.

Para Tejedor (2004), esto se observa en que gran parte de los jóvenes de San Basilio de Palenque ya no hablan la lengua palenquera por pena, dejando está a los adultos mayores, los cuales la hablan entre ellos en algunas ocasiones, perdiéndose parte del legado cultural de las llamadas “huellas de africanía”, entendidas por Friedman (1993) como memorias, formas estéticas, texturas, sentimientos, aromas, colores, armonía; en síntesis, la materia prima de la ontogénesis de la cultura negra. Esta situación de “olvido” o “cambio” por parte de lo considerado identitario y propio de las comunidades afro, raizales y palenqueras, nos ha llevado a preguntarnos: ¿Qué define la identidad del sujeto negro en el siglo XXI en Colombia? Si dicha identidad es susceptible

a cambios geográficos, ¿es una o varias identidades? Y, ¿cuál es la relación del Caribe con el sujeto negro?

La identidad: definición y visión de los jóvenes sobre lo negro en el Caribe y el Pacífico colombiano

Empezaré este apartado dando respuesta a las preguntas sobre si la identidad es susceptible a cambios geográficos y si es una o hay varias identidades. Aclaremos que es muy complejo hablar de una sola identidad con respecto a lo que ser negro significa; se hace más factible plantear que hay múltiples identidades que comparten ciertas características o rasgos comunes. De este modo, se entiende por “identidades” a la amalgama de prácticas e invenciones políticas que definen las diferencias y las particularidades, en pro de una serie de acciones que buscan señalar una diferenciación de un “nosotros” con respecto a un “otros”. En este sentido, son construcciones múltiples históricas que decantan, condensan y recrean experiencias e imaginarios colec-

tivos que están en constante transformación y son susceptibles a variaciones demográficas, políticas, sociales y subjetivas en múltiples formas; por ende, es una amalgama concreta que está compuesta de lo territorial, lo nacional, lo sexual, lo étnico, entre otros (Restrepo, 2007). De este modo, las identidades emergen de las diferencias culturales que son subjetivamente elaboradas y percibidas entre grupos que se interrelacionan en un contexto determinado (Giménez, 2007); esto, teniendo como eje la intercomunicación entre individuos mediante el lenguaje que, como todo lo humano, está cargado de historia, ideología y discursos imaginarios (Gaztambide, 2003).

Para el caso de lo que a ser negro se refiere, estas nociones identitarias han llevado a la idealización imaginada del palenque, situando las identidades de las comunidades afro, raizal y palenqueras bajo rasgos individuales sin conexión positiva con la historicidad nacional, cuadrículando lo identitario de lo negro a factores como la lengua, el parentesco y lo folclórico, en unidades estáticas no susceptibles a cambios en la percepción y en la memoria individual y colectiva. En este sentido, gran parte de lo que se entiende del “ser negro” proviene de fuentes europeas y académicas que no reflejan la realidad social de estas comunidades (Wade, 1997), ya que las miran solo desde su pasado con África, sin tener en cuenta su realidad actual; de este modo podemos mencionar que:

No podríamos hablar de identidad sin abordar el pasado que está en el presente a través de la memoria individual y colectiva. Para la mayor parte de las culturas afrodescendientes en Colombia la memoria que ha sido mantenida por la tradición oral es el fundamento de su identidad, la base en la reconstrucción de los valores y prácticas culturales que la diferencia del conjunto de la sociedad, pero también ha sido el nexo entre el pasado de múltiples huellas de africanía como lo llamara Nina de Friedman y el presente de una colectividad marcada por la exclusión y la brecha dejada por la esclavización. El ser conscientes de la posición que hoy ocupa

el 10% de la población colombiana identificada como afrocolombiana, palenquera y raizal es posible si se explica desde la memoria histórica, no solo de la misma población sino del conjunto del pueblo colombiano (Grueso, 2010, p. 3).

Sin embargo, no puede concebirse la etnicidad y la identidad como un conjunto intemporal e inmutable de “rasgos culturales” transmitidos de generación en generación en la historia del grupo a través de la lengua; es más factible observarlas como el resultado de acciones y relaciones entre los grupos dentro de un contexto más amplio de organización social que no deja de evolucionar (Giménez, 2007). En este sentido, no puede entenderse lo negro como uno y tampoco catalogarlo de manera sincrónica, como una pintura, bajo categorías psicorígidadas como lo son las huellas de africanía, ya que para los jóvenes

ser negro no solo es hablar una lengua o el color de piel, es sentir la música, bailar y recordar, llevar con orgullo las características genéticas de lo que significa ser negro; es decir que estamos, que existimos, y eso lo hacemos por medio de la música, como lo hace Herencia de Timbiquí, como los cantores de currulao, de bullerengue, es lo que hace la champeta, la música de marimba, los bailarines y cantadores del pacífico y atlántico, es sembrar, ir a la mina, es jugar, es escribir, y relacionarse con otras personas y el mundo, es cambiar y renovar, no significa olvidar como piensan muchas personas o que ya no somos porque no actuamos como la sociedad lo estipula: es cambiar como lo hace el mundo, es renovar, es entender que dentro de nosotros, de nuestra cultura, hay una variedad étnica que, más allá de decir quiénes somos, dice qué sentimos. De este modo es lo que recuerda la mente y que hace vibrar el corazón, es la tristeza, es el olvido, el rezago de lo que sentimos, es la seriedad del pasado vista con los ojos del

presente, es la lucha ideológica por quitar lo negro de los aspectos negativos, es la reivindicación histórica de lo que hicieron nuestros antepasados, es mostrar que lo negro es más que el palenque y el raizal, que la piel, que es un conjunto de acciones y sentimientos (entrevista a jóvenes de comunidades afros del Cauca, Magdalena, Cartagena y Chocó, entre el 2017 al 2019).

De este modo, vemos las identidades como estrategias ontológicas que responden a *quién soy*, y que me establecen en pos a un otro y un territorio de manera crítica culturalmente. De esta forma, podemos decir que para los jóvenes es el despertar, el enfrentamiento de lo escrito con las realidades sociales de las comunidades, es aquella conciencia que tiene el actor social, de que el entramado cultural en el que vive y que actúa, es una invención, una construcción que delimita cómo tiene

que actuar y qué es propio o no para su consolidación, y lo llevan a la necesidad de situar un orden cultural por fuera de los establecidos (Figueroa, 2009).

Construcción histórica del sujeto negro: una visión desde la perspectiva geográfica (el caso del Caribe)

Como creadores en los escenarios de la cultura, la sociedad, la lengua y la literatura, los negros han sido forzados a la invisibilidad. La gran excepción aparece en los tablados de la danza y la música, a los cuales, sin embargo, no puede reducirse el enfoque sobre el negro de hoy y del futuro. En el mundo negro “no todo es tambor, ma-



Fotografía de Rober Sandoval

cumba, rumba y vudú”, ha dicho Nicolás Guillén al respecto (Friedman y Arocha, 1986, s. p.).

Somos el producto de nuestro sufrimiento en una relación directa con el dolor, desde la esclavitud hasta el conflicto, un dolor que es diferente y dio origen a otros procesos, cambiando interculturalmente a un ser que crea formas para enfrentar esa realidad. Es así que podemos situar lo identitario en pos de ese dolor, de esa historia y de unas particularidades colectivas, pero que tienen grandes diferencias que generan unas individualidades en relación con los procesos que se dieron; por ende, no es factible hablar de una identidad negra solo teniendo en cuenta el proceso esclavista, solo situando lo negro desde su pasado con África y desde la Colonia, porque geográficamente, a pesar de ser catalogados como los mismos sujetos, sus historias fueron distintas. Es por eso que no podemos hablar, por ejemplo, de que el afro Caribe de la gran cuenca fue el mismo que el Ca-

ribe neogranadino, ya que dentro del mismo territorio neogranadino también se hace complejo hablar de una identidad afro porque las particularidades no fueron las mismas.

Según Abello y Bassi (s.f.), hay una gran diferencia entre el afro Caribe de la gran cuenca y el neogranadino, y esta tiene que ver con las formas en que se dieron los procesos económicos: mientras que para la gran cuenca el sistema económico se situaba en la extracción de azúcar bajo el proceso de la plantación, donde el sujeto negro era un piñón fundamental en la máquina capitalista, en el Caribe neogranadino lo negro no jugaba un papel fundamental, ya que su economía se basaba en el modelo de hacienda, el cual era poco productivo e impedía el pago de mano de obra. Desde estas realidades ya hay una diferencia que no permite hablar de una misma subjetividad e interioridad en lo que a ser negro se refiere.



Si situamos esta discusión en el panorama nacional y en el papel del sujeto negro en la creación de la identidad, nos percatamos de que la nación fue una construcción discursiva creada a partir de la igualdad y la diferencia de la elite con el pueblo colombiano. En este sentido, la noción de “nación” aparece como un objeto o conjunto cultural limitado, autocontenido y con una particularidad: que es una construcción simbólica que ordena y se sustenta en formas de identificaciones colectivas e individuales (Arias, 2007), las cuales llevaron a la división del país bajo contextos raciales que, en el caso del Caribe colombiano, conformado por las provincias de Santa Marta y Cartagena, condujo a unos procesos de diferenciación con los Andes orientales, debido a la categoría dada de “menos desarrollados” urbana y económicamente debido a su población, que era mayoritariamente mulata y negra, descrita como “dispersa” y “poco organizada”, bajo un clima caliente con selvas, pantanos y lagos (Múnera, 1998).

En este sentido, el racialismo fue una herramienta que permitió la estipulación de un orden jerárquico bajo la llamada “colonialidad del poder”, la cual ayudó a efectuar una división racial: “primero el blanco que era el que podía tomar decisiones, segundo los indígenas y de último los negros”. La separación entre estas unidades en la población creó una categorización geográfica y cultural, que se expresó en la división del territorio: por un lado, se encontraban las tierras altas, donde su población era mayormente

blanca, con un clima “óptimo” que permitía una base económica y una religión estipulada (la católica), y por otro lado las demás regiones del país, catalogadas como “incivilizadas”. Estos factores fueron afianzados bajo un componente histórico que permitió legitimar un discurso diferencial por parte de los Andes a las demás partes del país, que fueron definidas como menos por no cumplirlo; de este modo, los Andes y su élite incor-

poraron un ideal de nación que estipulaba lo bueno y buscaba unir todo bajo su beneficio, imponiendo una lengua, una raza, un clima y una economía, como única que podía tomar las decisiones y el poder (Arias, 2007), donde se establecía lo negro como agente diferencial que estipulaba lo malo o menos desarrollado y que trascendió hasta la actualidad. Es así que podemos mencionar que

las experiencias de racismo en las sociedades actuales son la reproducción de los modelos que se fueron imponiendo siglos atrás. Un racismo que, reformulado, sigue segregando, sometiendo y asesinando a la población negra en diferentes espacios por todo el mundo. Una estructura que tiene sus raíces en las mismas lógicas que desarrollaron los modelos coloniales y que tiene en muchas ocasiones las

mismas víctimas. De esta forma, no se entiende el presente sin una revisión del pasado. Por ello se vuelve necesario realizar un acercamiento de cómo la construcción del sujeto negro a lo largo de la historia viene a definir las experiencias y las realidades que le engloban al día de hoy [...], buscando dar cuenta de cómo esa construcción

no es factible hablar de una identidad negra solo teniendo en cuenta el proceso esclavista, solo situando lo negro desde su pasado con África y desde la Colonia, porque geográficamente, a pesar de ser catalogados como los mismos sujetos, sus historias fueron distintas.

a escala global se redefine en lo local. Es decir, cómo la creación del sujeto negro desde el inicio de la esclavitud, y la transformación del racismo biológico en racismo cultural, continúa marcando las experiencias concretas de las poblaciones negras en ámbitos locales (Rojo, 2017, pp. 50-51).

Para los jóvenes, estas experiencias raciales que son hoy en día definidas y aceptadas por el Gobierno y la sociedad mediante el sistema lingüístico utilizan lo negro de manera peyorativa, como agente diferencial de lo malo o no apropiado; de este modo, para los jóvenes

La forma en que el Gobierno lleva la lucha contra el racismo no es la adecuada. El negro todavía es idealizado geográficamente como agente indicador de poco progreso para el Gobierno; esto se refleja en la forma discursiva usada en el léxico cotidiano de este como: las “aguas negras” en vez de “aguas residuales”, “economía negra” en vez de “mala economía”, o en el señalar las zonas de poblaciones negras o las poblaciones negras como indicadores de pobreza y bajo nivel de desarrollo. Es un claro ejemplo de que se hacen necesarias más investigaciones y trabajos que logren concientizar y quitar esos ideales de lo negro como lo malo, y ayuden a mostrar que geográficamente lo negro juega un papel fundamental en la ecuación de la consolidación identitaria nacional (Diana Carabalí², comunicación personal, diciembre del 2019).

Es así como se hacen necesarias nuevas investigaciones que permitan ver las realidades actuales de las comunidades afro, ya que como plantea Manuel Zapata Olivella (1997), en su escrito “En busca de una identidad cultural colombiana: Chango, el gran putas”, estas han tenido que pasar por innumerables imponderables para su construcción subjetiva y cultural, pasando por los rechazos, la negación y el sufrimiento, haciendo que sus prácticas culturales sean observadas desde el gnosticismo y el rezago, durante gran parte de la historia colom-

biana, poniendo las huellas identitarias del pueblo negro como constructo de la identidad de este mismo sin tener en cuenta las realidades sociales y culturales que diariamente viven estas comunidades (Garavito, 1997).

Conclusión

Las características denominadas por algunos autores como “pérdida de la etnicidad” o de lo que a ser negro se refiere, son argumentadas en la mayoría de los casos desde postulados académicos clásicos, que miran la cultura afro de manera estática no susceptible a cambios a través del tiempo. La transformación de los ámbitos lingüísticos orales a los sonoros y expresivos, que salen del esquema clásico por parte de los jóvenes, hace alusión a los cambios culturales que son efectuados entre las comunidades, lo cual nos permite plantear que no se pueden pensar y entender las características culturales como remanentes de tiempo ni definir las bajo las mismas prácticas o tendencias del pasado. En este sentido, es más factible entender la cultura negra como un flujo constante que cambia a través del tiempo y en su unión con otros grupos.

Lo que significa ser negro, tanto desde la visión de los adultos como desde la de los jóvenes, tiene que ser visto con la misma validez, debido a que ambos comparten

el sentir y no se puede negar la etnogénesis en ambas prácticas. Es necesario observar las características y los cambios del lenguaje que se dan en ambos casos, puesto que las identidades mutan según la unión y el intercambio cultural. Por otro lado, no podemos negar que hay un desprendimiento por parte de lo clásico de lo que ser negro significaba; a mi parecer, esto hace parte del despertar de los jóvenes del pensar y cuestionar. ¿Qué significa lo negro, lo raizal y palenquero en relación con su entorno y el mundo que los rodea?

Se puede observar que las categorías, como las huellas de africanía, no responden a la definición completa de las identidades que rodean al sujeto negro. También se hace ilógico hablar de una identidad nacional afro;

2

Representante de la diáspora negra.

de este modo, es más factible plantear unas identidades que cambian a favor de la territorialidad, puesto que hay diferencias en las interioridades, en la historia y en las formas de percibir el territorio en cada una de las comunidades. En este sentido, es más viable hablar de unas interioridades que responden a unas realidades sociales y son susceptibles a cambios geográficos.

Por último, se aclara que esta investigación es un acercamiento general de los procesos que identifican qué significa ser negro en el siglo XXI en Colombia. De este modo, este trabajo recopila la experiencia de diferentes investigaciones llevadas a cabo en comunidades afro entre los años 2017 al 2019 y quedan diferentes procesos que son dejados por fuera en el escrito. También se deja por sentado que se hacen necesarias más

investigaciones que permitan entender las particularidades de los cambios sociales en las comunidades afro, desde una perspectiva múltiple, donde los actores sean quienes interpreten y den respuesta a sus realidades sociales.

Terminaré diciendo que los espacios del hombre se superponen más allá de sus ideales, trascienden en la memoria individual y colectiva en busca de la aproximación de un “otro”, de la aceptación social; es por ello que siempre andamos en la búsqueda del súper hombre del que habla Zaratustra, pensándonos y pensando al otro para existir, pero más allá de la ideología del *cogito ergo sum*, de Descartes, del pienso luego existo, se sitúa mejor en el existir para pensar, pensar en otro para definirme a mí.

Referencias bibliográficas

Arias, J. (2007). La nación como proyecto de unidad y diferenciación de la élite, su pueblo y

los marginales. Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano orden nacional, raizalismo y taxonomías poblacionales (pp. 3-60). Santafé de Bogotá: Editorial Colección Prometeo.

Abello, A y Bassi, E. (s.f.). Un Caribe por fuera de la ruta de la Plantación [archivo PDF].

Recuperado de <file:///C:/Users/Robert%20Andres/Documents/construcion%20de%20identidad/Un%20Caribe%20por%20fuera%20de%20la%20ruta%20de%20la%20Plantacion.pdf>

De Friedman, N. y Arocha, J. (1986). De sol a sol: génesis, transformación y presencia de

los negros en Colombia [archivo PDF].
Recuperado de <file:///C:/Users/Robert%20Andres/>

Documents/construcion%20de%20identidad/Friedemann_Arocha_De.Sol.a.Sol.380504150.pdf

De Friedman, N. (1993). La saga del negro: presencia africana en Colombia. Instituto de genética humana, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Medicina.

Figueroa, J. (2009). Realismo mágico, vallenato y violencia política en el caribe colombiano. Editorial Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.

Garavito, J. (1997). En busca de una identidad cultural colombiana: Changó, el gran putas, de Manuel Zapata Olivella. Thesaurus: boletín del Instituto Caro y Cuervo, 52(1-3), 320-329. ISSN 0040-604X

Gaztambide, A. (2003). La invención del Caribe a partir de 1898 (las definiciones del

Caribe, revisitadas). Tierra Firme, (21), s.p.

Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y representaciones sociales*, 1(1), 129-144. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102006000100005&lng=es&tln_g=es, acceso 25 de junio de 2020.

Grueso, L. (2010). El papel de la memoria en la reconstrucción del sujeto colectivo de derechos: El caso De las comunidades negras del Pacífico en Colombia [archivo PDF]. Recuperado de <http://centromemoria.gov.co/wp-content/uploads/2013/11/El-papel-de-la-memoria-en-la-reconst.pdf>

Harrison, D. K. (2017). Cuando mueren las lenguas. La extinción de los idiomas en el mundo y la erosión del conocimiento humano. Ediciones Uniandes.

Múnera, A. (1998). La nueva granada y el problema de la autoridad central. El fracaso de la nación Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821) (pp. 29-52). Banco de la República, el Áncora Editores.

Mejía, J. (2007). Oralidad y escritura en la isla de San Andrés [archivo PDF]. Recuperado de <http://www.redalyc.org/html/791/79106414/>

Moya, D. (2014). La situación sociolingüística de la lengua creole de San Andrés Isla: el

caso de San Luis [archivo PDF]. Recuperado de <http://www.redalyc.org/html/3057/305732267006/>

Restrepo, E. (2007, junio). Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangwa Pana*, (5), 24-35.

Rojo, P. (2017). La construcción del sujeto negro y las muertes que importan. *Relaciones Internacionales*, (35), 127-135.

Tejedor, J. (2004). Comportamientos y actitudes lingüísticas de los hablantes bilingües de la comunidad palenquera. *Jangwa Pana*, (3), 17-21.

Wade, P. (1997). *Gente negra nación mestiza: Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes.

Entrevistas

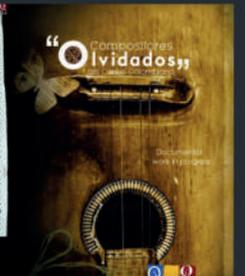
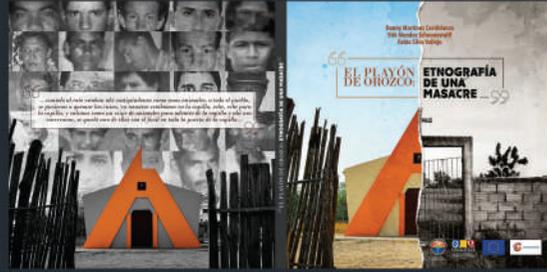
Entrevistas realizadas a jóvenes afro, de comunidades del Cauca, Magdalena, Cartagena y Chocó, entre el 2017 y el 2019.

Entrevista a representante de la diáspora negra Diana Carabalí, en diciembre del 2019. ■

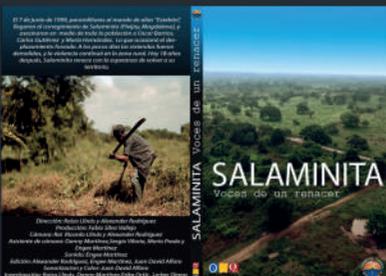
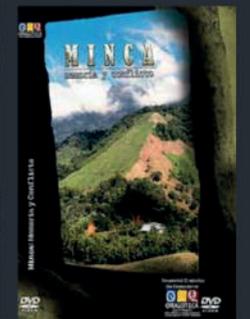
LIBROS Y DOCUMENTALES



LIBROS



DOCUMENTALES





SAN JOSÉ DE URÉ: SU LUCHA HISTÓRICA POR SEC

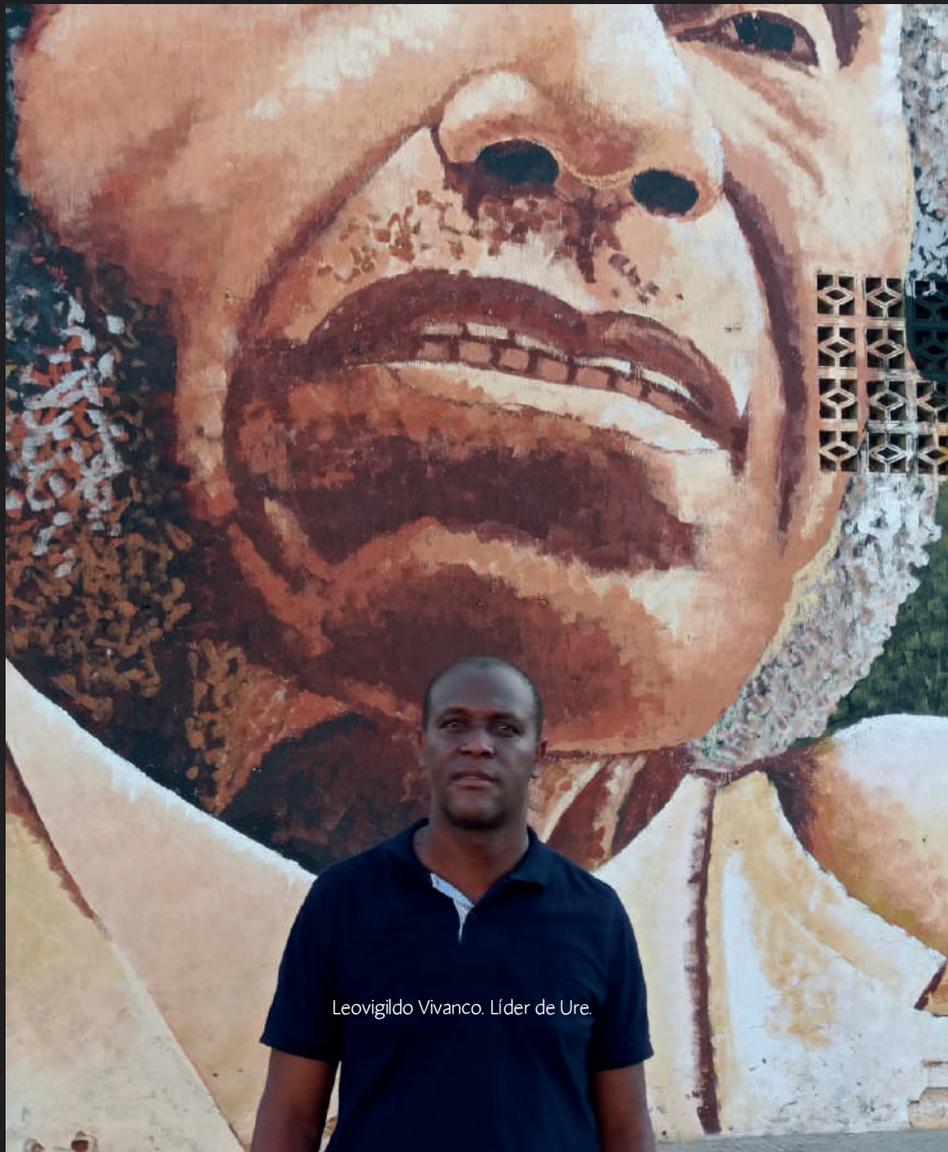
Archivo fotográfico del Museo de San José de Uré

Entrevista al líder, comunicador social, filósofo, investigador y activista afrocolombiano Leovigildo Vivanco Sotelo, director del observatorio etnojurídico Horus. Por Fabio Silva Vallejo

QUIR SIENDO



San José de Uré es uno de esos sitios a los que siempre queremos ir, pero a los que no podemos, y no podemos por múltiples razones: alguna vez lo teníamos todo listo, pero los paramilitares no permitían la entrada y menos a extraños con cámaras y grabadoras; otra vez, nuestro posible guía nos llamó unos días antes del viaje para cancelar la visita. En una noticia escuché que el profesor Jaime Arocha había realizado unos trabajos de religiosidad en el pueblo. Como tenemos una buena relación, lo llamé para ver si tenía algún contacto o algo que no hubiera publicado que nos sirviera para este número dedicado a los pueblos negros del Caribe colombiano, pero nada, ni tenía contactos, y todo estaba ya publicado. Cuando ya casi me resignaba a dejar a Uré y su gente por fuera de este número, recordé que había tenido un estudiante que se encontraba en Sevilla (España) haciendo una maestría y que él me había ofrecido hace algunos años llevarme a Uré. Para mi fortuna, este joven antropólogo conocía a un líder y este líder me contactó con otro...y este es el origen de la historia de esta entrevista con el líder, profesor y filósofo Leovigildo Vivanco Sotelo.



Leovigildo Vivanco. Líder de Uré.

Leovigildo: Mi nombre es Leovigildo Vivanco Sotelo, soy nacido de descendientes cimarrones y cimarronas del municipio de San José de Uré. Nosotros somos un pueblo de origen palanqueros. Soy filósofo, comunicador social y, actualmente, estudiante de Derecho. Trabajo como representante legal del Concejo Comunitario de Comunidades Negras de Palenque de Uré. Soy de origen campesino, nuestra familia es de origen campesino, tenemos territorios de ocupación ancestral, hemos trabajado en la comunidad por la defensa de los derechos a la autodeterminación, a la autonomía, a conservar, preservar, difundir nuestra cultura afroancesana, nuestras tradiciones, nuestras formas de vida, los derechos al territorio, los derechos a ser reconocidos y [a] no ser discriminados social ni racialmente.

Leovigildo Vivanco Sotelo. Líder del pueblo negro de San José de Uré

El origen de nuestro territorio San José de Uré tiene una historia larga. Hasta hace 13 años se llamaba solo Uré. En 1849, más o menos, fue la época en la que pasaron el último traslado de nuestros ancestros, pero el origen del palenque Uré se remonta a finales del siglo XVI, cuando en una revuelta cimarrona que hubo en Cáceres, en Zaragoza, unos pueblos de Antioquia se internaron en el corazón de la selva y se pusieron a vivir entre las quebradas Can, entre los ríos de Cam y Man. De ahí, ahí permanecieron libres, ocultos en la selva durante muchos siglos y, con el tiempo, fueron trasladándose a la orilla del río Uré y fundaron el municipio de Uré, pero siempre, siempre se conoció como los territorios del palenque de Uré.

Fabio: ¿Cómo cree que se ha mantenido esa tradición desde finales del siglo XVI hasta el día de hoy?

Leovigildo: Bueno, una forma de conservar la tradición es que los antiguos cimarrones de Uré vivían en

la selva, no tenían contactos con otros pueblos u otras sociedades, era una forma de preservar no solamente la tradición, era una forma de preservar la vida porque lo que se buscaba era evitar contactos con los esclavistas; es decir, estar lejos de la forma dominante de la época y, de esa manera, fueron familias, fueron pequeñas familias y muchos que se volaban de esos territorios, se iban a vivir allá y el aislamiento en la selva y [el] aislamiento del territorio los fue llevando a construir una sociedad particular, ¿me entiendes? Entonces ahí les tocó enfrentarse con la selva, aprender a sobrevivir y a conseguir sus alimentos, a construir herramientas, a formar un tipo de sociedad con una forma de comportarse, de relacionarse, de construir su propia medicina, a reconstruir su propia ancestralidad africana para encontrar [en] ello una espiritualidad, una forma [de] curarse, de relacionarse con lo sagrado, con lo profano, con la naturaleza, con el entorno, y de crear un modelo de sociedad que le[s] permitiera vivir en armonía.

Fabio: El Caribe colombiano tiene una representación palenquera muy importante en San Basilio de Palenque. ¿Cuál ha sido la relación de ustedes con San Basilio y cuál cree usted que ha sido el motivo por el cual Uré no tiene el reconocimiento nacional como palenque que tiene San Basilio de Palenque?

Leovigildo: Realmente, las relaciones han sido muy poquitas. Nosotros conocemos algunos amigos de Palenque y algunos de Palenque conocen Uré, pero entre pueblos no [ha] habido una relación; de hecho, estamos unos muy lejos de los otros y yo considero que lo que hoy es San Basilio de Palenque, que fue el primer pueblo libre de América Latina, tiene una historia bien reconocida entre otras cosas porque quedaba muy cercano al principal centro o pueblo negrero de América Latina (uno de los principales, que era Cartagena, y Cartagena era un centro importantísimo para la Nueva Granada durante toda la época de la Colonia). Entonces hay una relación muy directa con la Gobernación de Cartagena, muy directa con un centro de poder que era Cartagena, con el Consejo de Indias, la Real Audiencia,

los jesuitas, doctrineros, cronistas de la época, etc., y eso hizo que San Basilio de Palenque fuera conocido y reconocido. Ellos generaban una guerra de independencia con una metrópolis que estaba cercana y lo que ellos hacían, sus hazañas, sus guerras, los tratados de paz con el Gobierno de Cartagena, sus líderes cimarrones, etc., eran relacionados en escritos y en documentos oficiales. Lo que pasó en Uré fue completamente distinto. En Uré no había ningún centro urbano cercano; quizás el más cercano sería Magangué y en aquella época había que viajar 30 días en canoa para llegar a Magangué; o sea, no había contacto con la metrópolis. El otro centro de poder importante o grande sería Santa Fe de Antioquia, y también está muy lejos. Entonces no hubo una relación constante con las poblaciones blanco-mestizas coloniales y usted sabe que la historia de los pueblos afros en América, especialmente en Colombia, la escribieron los mestizos, la escribieron los cronistas blancos que solo visualizaban o borraban lo que les convenía. Si algún capitán “blanco” hubiera logrado dominar los cimarrones de Uré o controlar su palenque, entonces Uré estuviera en la historia de Colombia y en muchas crónica o archivos coloniales, pero como un logro militar o civilizador hispano. En nuestra gente sobrevivió de la historia solamente en tradición oral y de boca en boca, entonces Uré no quedó registrado porque Zaragoza y Cáceres no eran pueblos que usaran en ese tipo de registros. Las hazañas parecidas a las que hizo Domingo Benkos Biohó y los afrodescendientes que vivieron en Palenque, no solamente fueron ahí en San Basilio, fue en todo un territorio muy amplio que llegó incluso a células reales que conocieron su independencia. Nosotros no conocemos si existen células reales que hubieran reconocido la independencia aquí.

Fabio: Desde la Constitución del 91 y con la ley 70, ¿de qué manera ustedes se han beneficiado de las autonomías étnicas de la región?

Leovigildo: La primera forma de saber y hacer[lo] co-

nocer a uno como pueblo afro, yo creo que se hizo de manera juiciosa y respetable a través de algunos escritos, algunos artículos que sacó Manuel Zapata Olivella; antes de eso, se conocía alguna crónica muy pequeña, de algunas referencias biográficas. Otra forma de conocer a Uré como pueblo afro fue en la autobiografía de la madre Laura, que dedica un tiempito [a] hablar ahí entre paréntesis de los negros de Uré, pero... y algunos escritos de misioneros y aventureros como Luis Estriffler. El tema de la ley 70 nos permitió articularnos en la medida [en] que sirvió para constituir instituciones étnicas de Uré. Ahí constituimos, en el año 1995, la Organización Afrocolombiana Cimarrón y, a partir de ahí, empezamos a tener contacto con las instituciones ya de manera organizada oficialmente y [eso] nos permitía hablar de la existencia de unos derechos legislados, de unos derechos ancestrales, de un derecho al territorio, a la conservación de la cultura, derechos a la organización autónoma desde nuestra identidad étnica, a crear comités de etnoeducación y a capacitar la gente sobre ese tipo de cosas. Se ha ido articulando, poco a poco, a la dinámica organizativa departamental, nacional, porque la primera organización afro que surgió en Córdoba fue en Uré.

Manuel Zapata Olivella es de los primeros que reivindican nuestra condición de pueblo palenque.

Fabio: Ese surgimiento de ustedes como grupo representado con unas características jurídicas específicas, ¿cómo trascendió en una región donde el paramilitarismo y el desarrollismo minero energético generaron todas unas políticas de destrucción de la cultura?, ¿cómo afectó a Uré?

Leovigildo: Es un tema muy complicado de analizar. Yo creo que ese último elemento que usted nombró ha deteriorado mucho nuestra cosmovisión como cultura afro. La inmensa minería y el fenómeno de la violencia ha truncado el desarrollo y la conservación de nuestra africanidad y nuestra afrocolombianidad. Uno, porque alteró la forma de entender y comprender el mundo; todas las simbologías han sido lesionadas por la presencia de personas que llegaron de manera abrupta a invadir, esa es una forma de colonización. La posición económica a la que lleva el narcotráfico, que trae gente de muchos lugares del país con muchas formas de ver el mundo, y que con el dinero y, a veces, las armas, van imponiendo su forma de ser, su forma de ver el mundo como un referente al que la gente quiere imitar en muchos casos. Por otro lado, la presencia de empresas poderosas y su dinámica económica y su forma de manejar la sociedad (a través de algunas fundaciones) impide que el desarrollo autónomo se dé, que los derechos se reclaman a través de unos métodos... digamos que en muchas ocasiones usan mecanismos de alienación colectiva, fortalecen el racismo estructural, la desulfuración, todo disfrazado de ayuda humanitaria o capacitaciones. En conclusión, tanto el tema del conflicto, con sus diferentes rostros, como la influencia de las multinacionales generan nuevos imaginarios: le muestra unos referentes completamente distintos, muchas veces cuestionables, porque se ha generado en los dos casos una serie de luchas de intereses, de juego de intereses que, de alguna manera, llevan a creer que hay que desprenderse de la cultura propia para civilizarse y civilizarse significa que hay que imitar al otro, de perder nuestras identidades como la forma de llegar a ser como el otro. Se altera nuestra economía, nuestra autoridad, nuestra autonomía, nuestra justicia propia, nuestros modelos tradicionales de organización y relaciones a veces para bien y muchas otras para mal, pero sobrevivimos a todo porque los uresanos tenemos una sorprendente capacidad de resiliencia.

Fabio: En esa primera respuesta que usted me daba, dice que se trastocaron las dinámicas culturales. Me puede ampliar un poco: ¿cómo se afectaron esas dinámicas y tradiciones culturales del pueblo de San José de Uré por el conflicto?

Leovigildo: Mire, los pueblos afros tenían algo que se llamaba la “justicia propia”. La justicia propia era un método que tenían nuestros ancestros de solucionar los conflictos de manera armoniosa, sin llegar a las armas y sin llegar a la amenaza, el asesinato, o sin tener que buscar, confiar en extraños para que le[s] solucionara[n] los problemas y conflictos. ¿Sí me hago entender? En pueblos como Uré, cuando había un conflicto porque alguien le mató un caballo a alguien, o una pelea entre pareja, o porque se quemó una casa, cosas como esas, la gente buscaba a alguien que tenía la autoridad moral para solucionar el conflicto. Esa autoridad moral podía ser un tío, podía ser una matrona, una persona que la gente decía “vamos a articularlo a las discusiones del problema y [a] solucionarlo de una manera armónica”. Se buscaba y siempre se encontraba la manera de solucionar las cosas de manera dialogal, de que el otro pagara el daño causado, de que el otro perdonara la vida, cosas como esas, sin necesidades de llegar a la violencia o coacción, al encarcelamiento o a la amenaza; eso hacía que se solucionara[n] los conflictos de manera dialogal, una especie de justicia retributiva no legislada ni codificada. Las partes quedaban más o menos contentas y se implantaba una justicia que era armoniosa. Con el tiempo, se crearon las ideas de los inspectores en Uré. Llegó a haber inspectores que eran hombres que la gente los escogía, tenía[n] un machete como los demás hombres, no tenían más armas, pero esos inspectores tenían el poder moral de coger a alguien en un conflicto y meterlo en el cepo, de darle una corrección, de decirle qué podía hacer y no podía hacer, de castigarlo, y no se revelaban porque eran autoridad moral. Con el tiempo, llegan los inspectores de policía, que ya son



autoridades nombradas por el Estado. Entonces, ya eso no es una justicia ancestral, sino que es una justicia casi que oficial: eran inspectores de policía sin policía; sin embargo, se les obedecía. Después, llega la policía y la policía entabla un nuevo orden, un nuevo concepto de autoridad, y como esos inspectores ya son pagos por el Estado es otro que los nombra y, como es otro que los nombra, esa gente no cuenta como autoridad moral para corregir, sino con la autoridad que le da el Estado para que lo haga.

Entonces, esa gente ya para que le obedezcan tienen que usar la fuerza y, ¿qué fuerza usan?: la fuerza la de la policía. Eso altera el orden, entrando el orden jurídico se altera el orden de la tradición. Posteriormente, ya no es la policía, sino que entran otros actores que implantan otra forma de autoridad. Con esa forma de autoridad la gente hace cosas o deja de hacerlas, eso rompe con el concepto de autoridad central de justicia ancestral y se llega a la justicia legislada y, posteriormente, la justicia no es legislada. Entonces, eso genera que un nuevo orden en la concepción de respeto al otro. El respeto al que está armado legal o ilegal y eso rompe con la armonía. Aclaro: la justicia ancestral no debe com-

petir con la oficial y legislada, sino que, sin anularse, pueden encontrar puntos comunes en favor del pueblo; asimismo, igualmente fueron entrando nuevos géneros musicales y ya la gente va olvidando los tradicionales, nuevas formas de relacionamiento entre el uno con el otro... se genera una jerarquía de valores distintos a los que anteriormente había.

Fabio: Habló sobre la música tradicional, ¿cuál era? Y hoy, ¿cómo han transgredido esas nuevas músicas a las músicas tradicionales?

Leovigildo: Bueno, la música no la hemos mencionado mucho. La gente ve cómo muchos pueblos crearon sus propios ritmos musicales, eran ritmos musicales relacionados con el tambor y con los bailes cantados, el chandé, tuna, bullerengue, ese tipo de ritmos. ¿Me entiendes? Eran bailes cantados y tocábamos tambores con verseadores, con personas que improvisaban; luego, entraron otros ritmos musicales como en todo el país y fueron reemplazando poco a poco, pero en los últimos años, hablemos de los 90 en adelante, la presencia del narco y sus nuevos ritmos van reemplazando definitivamente, porque ellos se meten, por ejemplo, con corridos prohi-



Archivo fotográfico del Museo de San José de Uré

bidos, con rancheras que eran muy común[es] en todas partes, entonces la gente ya iba dejando lo propio y deja incluso los ritmos caribeños (en muchos casos, como el vallenato, la cumbia). La gente mayor bailaba mucho el vals, boleros, y entonces entran los corridos prohibidos que hablan, que tienen un lenguaje distinto; no es el lenguaje del amor ni el lenguaje de la naturaleza del que hablan los vallenatos, sino que es el lenguaje de la guerra. El lenguaje de la guerra, de la traición, del paraco, del guerrillero, de la coca, de la plata fácil, en fin, llevan a la gente un nuevo imaginario, un nuevo lenguaje de enriquecernos como sea donde todo vale, donde se pierden entonces elementos como el respeto a la propiedad ajena, elementos como el respeto al otro y la idea de que hay que conseguir todo rápido y la vida no vale.

Llegó al punto en que desde hace 5 o 10 años alguna gente dejó de enterrar a sus muertos como tradicionalmente se hace en nuestros entierros. La gente llega a la iglesia y desde la iglesia hasta el momento en que lo entierra la gente va acompañando con canciones fúnebres religiosas y, en el medio, se reza. ¿Sí me entiende? En el medio se reza si es un evangélico, entonces ahí van

cantando y en el medio leen un versículo de la Biblia y pues siguen cantando, pero son himnos religiosos. Llegó el momento donde ya la gente no cantaba esos himnos religiosos, sino que los combinaban con rancheras como si fueran mexicanos, entonces cada que llegaba una esquina le ponían un equipo a todo volumen tocando una ranchera; eso es romper con estructura mental psicológica y [con] la concepción del mundo espiritual.

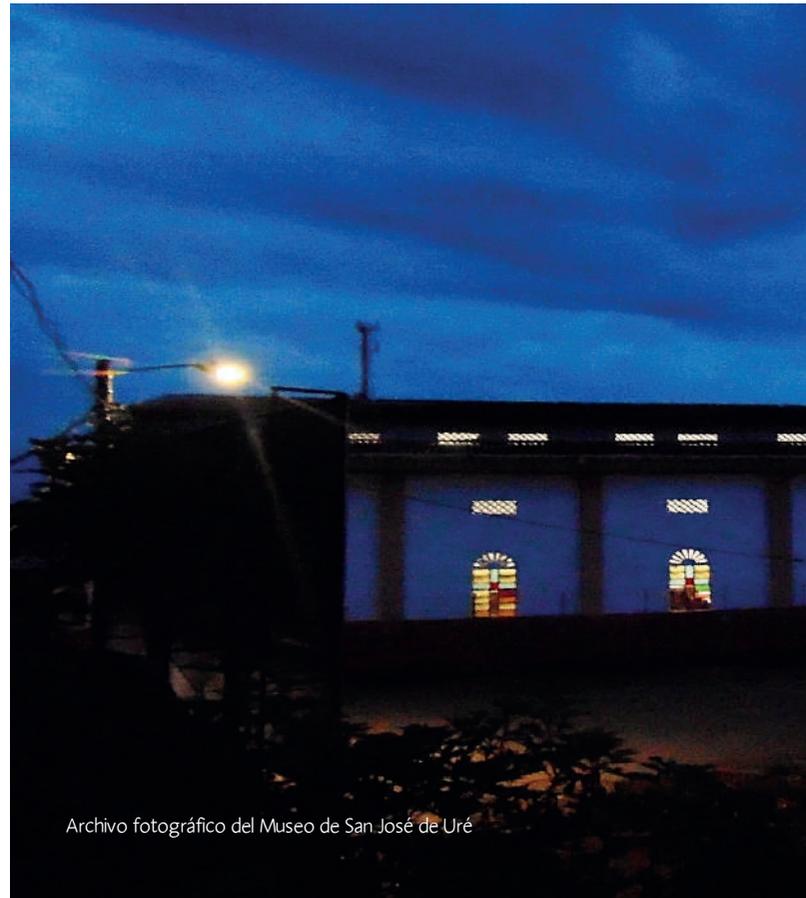
Bueno, hay otras formas... el tema de la economía, sí. Uré es un pueblo de agricultores, de pequeñas y grandes propiedades, donde la gente vivía y de alguna manera vive todavía de lo que produce en el campo, de la agricultura, la ganadería, [la] pesca; con la introducción de la economía ilegal, esa economía dejó de ser de lo que la gente vivía y empezó la economía esa nueva que es acelerada y que no importa el riesgo que la gente corría, y eso rompió la posibilidad de los campesinos de sobrevivir porque lo que producen ya no es suficiente para sobrevivir: un mundo [en el] que todo se encareció, la producción tradicional no da. Aparte de eso, el conflicto en nuestro territorio ha hecho que muchas veredas —Cabañas, Mano Pinta, Versalles, Brazo Izquierdo, el Cerro— hayan reducido su población.

Mucha de esa gente ha salido, ha dejado su territorio, se ha ido. Al dejarlo así, esa gente deja su forma de vivir y se va a vivir al pueblo en una[s] condiciones a las que no está acostumbrada a vivir y eso genera una dinámica social distinta, tanto para el que llega desplazado como para el que recibe al desplazado, ¿cierto? Entonces, termina generándose una relación que es a veces de desconfianza que hay entre la gente, surgen preguntas: ¿será verdad lo que dice?, ¿no será verdad?, ¿traerá un problema si lo tengo aquí?, etc. Y se rompió el concepto de la solidaridad; se conserva, claro, pero se ha roto fuertemente. Una de las características de nuestros pueblos es que son dialogales, son solidarios, pero el diálogo y la solidaridad son posibles donde hay confianza, ¿cierto?, donde vemos el mundo de la misma manera, ¿cierto?, donde creemos y comprendemos de una forma similar... pero, cuando hay gentes y agentes extraños actuando de manera violenta se pierde eso, a veces la desconfianza se constituye en una forma de supervivencia.

Fabio: ¿La etnoeducación ha funcionado en un pueblo originario como San José de Uré?

Leovigildo: En San José de Uré una vez que creamos el Movimiento Afrocolombiano Cimarrón Uré, nos ayud[aron] mucho inicialmente los compañeros Juan de Dios Mosquera [y] Dorina Hernández, de allá de San Basilio de Palenque. Empezamos a trabajar en el concepto de “identidad”, “etnoeducación”, “racismos”, “derechos étnicos”, etc. Se empezaron [a] hacer investigaciones y mucha capacitación. Se sigue trabajando, intentando preservar los elementos buenos de nuestra cultura afro. Hay un sector de profesores dedicado a eso, hay otro sector que obviamente no se dedica a eso. De todos modos, el proceso étnico afro y la implementación de la etnoeducación afrocolombiana ha servido para visibilizar a Uré. De hecho, hace un tiempo, en el 95, el Ministerio reconoció a Uré como una de las primeras experiencias significativas en lo etnoeducativo

en el país. Ese logro fue producto del trabajo de docentes afros de Uré, porque las instituciones nunca lo han reconocido ni la Secretaría [de] Educación departamental, ni las municipales; nunca han apoyado ni reconocido decididamente la etnoeducación afrocolombiana en Uré, pero se ha trabajado bastante aquí. De hecho, hace poquito, a través del Consejo Comunitario de Palenque, hicimos un primer museo virtual [que] se ha dedicado a la conservación [de] la cultura afroesana. En este momento, Uré hace parte de las ocho instituciones etnoeducativas afrocolombianas del departamento de Córdoba, con un rector que ganó el concurso afrocolombiano, una cantidad de docentes que son docentes etnoeducadores y están trabajando —eso, con una débil presencia y legitimidad institucional de la Alcaldía y el departa-



Archivo fotográfico del Museo de San José de Uré

mento—, pero hay bastante[s] docentes que están trabajando con compromiso, dedicación, responsabilidad y convicción en la implementación de la etnoeducación y la Cátedra de Estudios Afrocolombianos.

Fabio: Usted como filósofo y profesor negro que es, ¿cómo ve la participación de ustedes como pueblo negro en el Caribe colombiano frente a los otros pueblos del Caribe colombiano, frente al movimiento étnico colombiano general?

Leovigildo: Bueno, Uré entra [en] un proceso que ha sido muy común en América Latina: es un proceso de blanqueamiento. El blanqueamiento es un fenómeno epidérmico, ¿no? Nuestra gente, como muchos pue-

blos, se fueron mezclando aceleradamente en los últimos 20 años y muchos de nuestros descendientes son afroestizos; es decir, afros con papás y abuelos afros, pero con piel clara. ¿Sí me entiendes? Uré es un pueblo casi que de tránsito o paso de la cultura antioqueña hacia la costa y la cultura sabanera cordobesa hacia el interior del país. Eso hizo que mucha gente se quedará ahí, muchos de origen [de] Antioquia insisten que son antioqueños y los de la Sabana en que son sabaneros y tenemos a veces un sincretismo racial en el que la gente... algunos nos auto definimos como afros, otros no. Hay personas que llegaron del norte de Córdoba y que se definen como indígenas zenú. La etnicidad es un tema de autorreconocimiento. Uré continúa siendo un pueblo afro con una alta población afrocolombiana, no solamente de piel negra, sino poblacional de piel más blanca o clara porque sus padres y sus madres son mezclados. Sí, profe, Uré sigue siendo un pueblo afro, un pueblo afro [con] algunos con más café y otro[s] con más leche en la piel, pero seguimos siendo afro, [un pueblo] que conserva todavía muchas de sus huellas de africanía, profundo elemento de su espiritualidad afro. Conservamos gran parte de la tradición oral, de nuestro respeto al territorio, de nuestra conciencia histórica, y sabemos que somos un pueblo completamente distinto a los pueblos de alrededor.

Es un proceso que estamos haciendo muy lento; o sea, el proceso de la afrocolombianidad en el Caribe casi siempre se enfoca en San Basilio de Palenque, algo respetable porque las grandes ciudades como Cartagena, Santa Marta, Barranquilla, tienen un poco de trabajo de allá, pero el trabajo afro en Córdoba, por ejemplo, es muy débil, y el reconocimiento de poblaciones afro tradicionales es muy débil; entre otras cosas, porque la ley 70 creó conceptos nuevos que adoptaron y generalizaron las instituciones, que son los conceptos de “territorio colectivo”, ¿cierto?, y el concepto de “consejos comunitario”, y olvidó una cosa importante: que nosotros somos “territorios ancestrales”. ¿Sí me entiendes?



O sea, nosotros vivimos hace mucho ahí, independiente de que exista o no exista[n] l[os] territorios colectivos o Consejos comunitarios, pero entonces, debido a la visión reduccionista sobre el afrocolombiano que tiene la institucionalidad, cuando llegan los funcionarios, que a veces desconocen profundamente el tema afro, empiezan a preguntar: ¿hay Consejos comunitarios?, ¿sí o no?, ¿tienen título colectivo?, ¿sí o no? Si la respuesta es “no hay títulos colectivos” algunos dicen: “entonces no son negros”; es decir, se les puede o no tener en cuenta para desarrollar con nosotros programas con enfoque territorial. En definitiva, hay una desinformación institucional, subregistros y una mala concepción de lo afro, algo así como un racismo estructural latente, ¿me entiende? Segunda pregunta que hacen: ¿tienen organización? Sí tenemos. Preguntan de nuevo: ¿y esta tiene reconocimiento del Ministerio, el registro? Entonces muchas veces reducen la afrocolombianidad, la etnicidad, la africanidad, nuestro ser, a que tengamos o no tengamos un registro del Ministerio del Interior, de que tengamos o no tengamos un título colectivo, de que la gente esté o no esté en una organización afro, pero nosotros somos un territorio ancestral y, aunque la ley lo reconoce, no habla en ningún momento del palenque ni [de] los territorios ancestrales. Nosotros somos afrocolombianos más allá de que la institucionalidad nos reconozca o no, por eso el reconocimiento del pueblo afro desde la institucionalidad es muy difícil: ellos no asimilan eso. Por ejemplo, el Instituto Agustín Codazzi no tiene definido qué son territorios negros, [qué] son territorios afros; entonces, para ellos la gente es campesina o es india y resulta que hay afros que son campesinos, entonces eso genera una concepción muy complicada. Para las universidades que hacen investigación en Córdoba, no hay una facultad de Antropología, no tienen estudios sobre la afrocolombianidad. En Uré, entonces, eso nos ha impedido y dificultado insertarnos en el proceso. Pero, sin embargo, en los procesos de construcción colectiva autónoma de lo afro y

su representación, Uré está presente. Por ejemplo, tiene delegados en la Comisión Consultiva de Comunidades Negras de Córdoba, tiene delegados afros en la mesa étnica de los PDET, etc. La tradición cultural afro de San José de Uré es muy reconocida y respetada en el departamento de Córdoba.

Fabio: ¿En este momento San José Uré cómo ha resistido al embate del desarrollismo y del conflicto armado en general?

Leovigildo: Esa pregunta es difícil contestarla. Yo lo que sé es que varios cuentan que tenemos una inmensa capacidad de resiliencia. ¿Sí me comprendes? De sobrevivir a esas desgracias, recomponernos y continuar. Eso, no sé, quizás sea una herencia de nuestros ancestros, la capacidad que tenemos para vivir en esas dificultades, sobreponernos a las dificultades y, de pronto, el apego a nuestro territorio, el apego a nuestras tradiciones, eso ha permitido que sobrevivamos. Eso, nuestra espiritualidad, nuestra profunda relación con la naturaleza, con el agua, con los ríos, con los antepasados, con la familia, los amigos, etc., eso hace que volvamos a nuestros orígenes y a sentir lo que somos a pesar de tanta cosa. Creo que merece hacerse un estudio bien serio sobre esa capacidad de resiliencia.

Fabio: Una última pregunta: ¿los jóvenes cómo están percibiendo estos cambios?

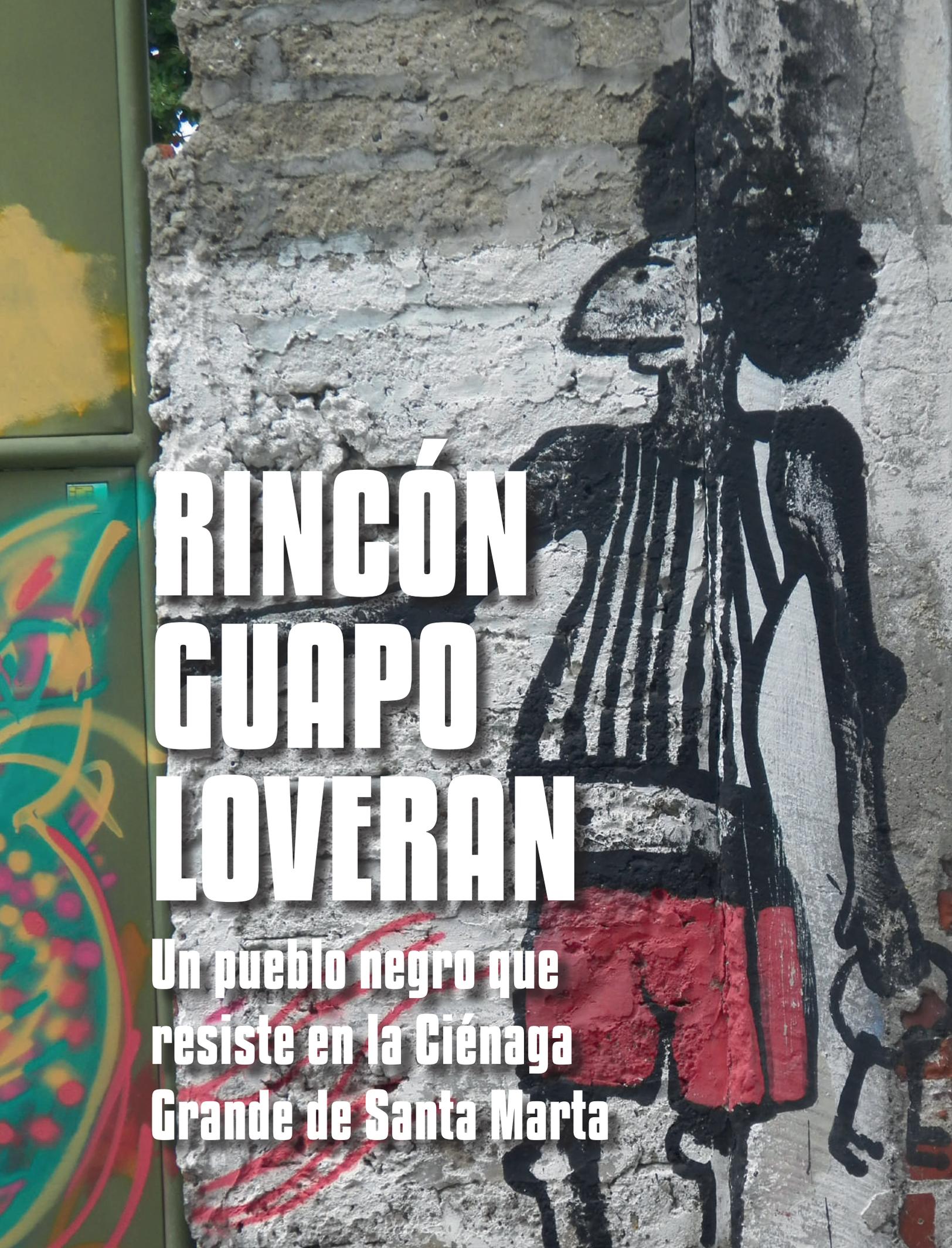
Leovigildo: Eso es muy difícil contestarlo porque, ¿quiénes son los jóvenes? Los jóvenes son seres humanos que cada uno piensa diferente dependiendo de lo que le enseñen en la casa, en la iglesia, en la calle, en la escuela, etc. Entonces algunos tienen que adaptarse rápidamente a los cambios, algunos continúan conservando asuntos ancestrales, algunos consideran que es ridículo manejar el ser afro, otros desarrollan trabajo muy serio de identidad étnica, hay otros que son endorracistas, se auto discriminan y deciden blanquearse;



o sea, de todo hay, de todo. Entonces lo que estamos buscando es cómo la gente se auto reconoce como afro de manera creativa, racional y con fundamentación en su historia, en su identidad cultural étnica, desde una serie de valores, y cómo a pesar de las diferencias y a pesar de[l] racismo, de la discriminación, de la burla de mucha gente de afuera, la gente descubre en sí mismo un potencial que es el potencial que tenemos. Ahora San José Uré tiene un reconocimiento, la UNESCO que reconoce a Uré como un sitio de memoria y conciencia histórica afro, eso [es] importante porque nos están escuchando más allá de nuestro pueblo, más allá de nuestro departamento, algo que no ha hecho el departamento de Córdoba, que no ha hecho el mismo municipio, que no se ha hecho en Colombia, la UNESCO lo está diciendo: somos un pueblo centro de memoria histórica afro, que ha hecho un trabajo consciente, un trabajo constante de nuestros procesos organizativos. Puede ser un referente para los jóvenes, no es producto de acciones políticas locales; ese es el producto de una serie de incidencias de la organización autónoma, de los cultores, iniciado por el Concejo Comunitario de Palenque, con el acompañamiento inicial del Ministerio de Cultura y el trabajo juicioso

de Dora Ines Vivanco, una mujer afro de origen uresana.

En definitiva, hemos sido capaz de conservarnos, de readaptarnos, de reinventarnos sin perder nuestra esencia étnica, cultural y espiritual, sosteniendo en el tiempo nuestras huellas de africanía sin quedarnos anclados en la historia. Creemos y nos sentimos orgullosos de nuestra africanidad, de nuestra afrocolombianidad, de nuestra *uresanidad*, como ciudadanos colombianos, como ciudadanos negros, como campesinos negros, como profesionales y líderes afro y palenqueros, conscientes de que compartimos y vivimos en una sociedad mayoritaria afromestiza, y mestiza que se presume blanca, con la cual interlocutamos, conscientes de que los descendientes de cimarrones de Uré, los afros de Uré, somos parte de una sociedad maravillosamente diversa a la que le aportamos desde nuestra particularidad, de una manera creativa, respetuosa, distinta y con fuertes raíces de identidad Caribe. Con todos entonces, con los jóvenes, adultos mayores, campesinos y profesionales de la diáspora uresana se hace un trabajo desde la escuela, desde los grupos de estudio, desde las organizaciones afro, desde muchos ángulos. ■



RINCÓN GUAPO LOVERAN

Un pueblo negro que
resiste en la Ciénaga
Grande de Santa Marta



Por Marly Esther Molina Álvarez

Presencia ethnohistórica y poblamiento

La presencia histórica de las comunidades negras de Rincón Guapo Loveran, en el departamento del Magdalena, región Caribe, se remonta al periodo colonial y es paralela a la fundación del municipio de Pueblo Viejo, en 1526. El poblamiento y la ocupación del territorio se dio a través del río Magdalena y la Ciénaga Grande, que fue el camino del agua por donde llegaron nuestros ancestros, “los Bogas”, como eran conocidos por las actividades de navegación desde Santa Marta y Cartagena en el mar Caribe hasta el centro del país. Por su labor, tenían permanente movilidad y estaban en contacto con la naturaleza, lo que les permitió conocer el territorio, en el cual huían de la esclavitud, y conformar el palenque de Rincón Guapo Loveran. Este asentamiento ancestral lo conforman las comunidades negras de Loveran, Tierra Nueva, Isla de Cataquita, el Triunfo y Negrínis, que conservan una identidad cimentada en raíces africanas, con vínculos históricos en el territorio y una especial relación con la tierra y el agua como espacio de subsistencia/vida, donde se ejerce el gobierno propio, se expresa y

vive la cultura a través de los usos, los saberes, las costumbres propias, el arte y los oficios, la música, la danza, las ceremonias o los rituales, los valores espirituales y culturales; el ser afrocolombiano se expresa en el territorio como espacio para ser comunidad negra y vivir conforme con los usos y costumbres propias.

Dolcey Romero Jaramillo (1997), en su obra *La esclavitud en la provincia de Santa Marta*, nos dice: “El territorio del Magdalena encuentra sus raíces en la herencia africana la cual, según datos encontrados en el archivo histórico departamental, data de la llegada del fundador de Santa Marta don Rodrigo de Bastidas en 1525 quien tenía 25 africanos laborando para él”. Estos primeros africanos fueron traídos por los conquistadores, lo que supone una presencia temprana de esta población en el territorio magdalenense. Pocos años después, los africanos esclavizados se sublevaron, gestándose el cimarronismo como medio de rebeldía de las personas esclavizadas en busca de su libertad y defensa de la dignidad humana.

Aquiles Escalante (2005), en su obra *Palenques en Colombia*, señala que Santa Marta fue quemada por un grupo de cimarrones fugitivos que conformaron el palenque de la Ramada, el primero que se creó en el territorio nacional.

Por su parte, Romero Jaramillo, en el artículo “Cimarrones y palenques

en la provincia de Santa Marta”, memoria escrita, “considera el cimarronaje como una forma de abolicionismo que estuvo presente desde el momento mismo de la llegada del esclavo al Nuevo Mundo”. Este abolicionismo sería consecuencia de la opresión sufrida por el hombre negro a través de la esclavitud, que lo catalogó como “un bien inmueble”.

Cartagena de Indias fue el puente entre África y Colombia. Cada africano o africana que llegaba a Cartagena de Indias y, luego, a las diferentes localidades de la Nueva Granada, representaba una mano de obra calificada. El trabajo de la minería y la orfebrería, los conocimientos en agricultura, pesca y ganadería, y los saberes sobre las plantas y animales eran solo algunos de los atributos que interesaban a los mercaderes en el momento de la transacción.

El río Magdalena fue la vía más importante para comunicar la región Caribe con el interior del país, de modo que en el siglo XVI no se contaba aún con las embarcaciones a vapor y nuestros ancestros africanos y sus descendientes esclavizados, “los bogas”, fueron el motor que movía la navegación por el río Magdalena. Toda mercancía y personal que llegaba a Santa Marta y Cartagena, procedente de Europa, debía distribuirse por todo el territorio. Esta actividad era realizada por las bogas, un trabajo a bordo de una canoa grande, cargada con mucho peso, que debían impulsar de pulmón, brazos y piernas, impulsándose de unas palancas hechas de trozos

de madera y poniendo en práctica sus conocimientos de las corrientes, sus habilidades en el agua para la navegación. Las destrezas para hacerle frente a los peligros del río eran cualidades de los “hombres del río”, como se les conocía, para subir cuesta arriba por el río Magdalena hasta llegar a Honda.

Nos cuenta Navarrete (2008) que sobre la margen derecha del río Grande (río Magdalena) se conformó el palenque de la Otra Banda. Ya desde 1655 generaba conflicto de intereses por los gobernantes de turno de las provincias de Santa Marta y Cartagena, por la jurisdicción de un palenque equidistante a las dos ciudades. El problema giraba en torno a las acciones violentas que impulsaba el gobernador de Cartagena contra un palenque construido al otro margen del río Magdalena, formado por fugitivos cimarrones de la banda izquierda del mismo río. Por su parte, el gobernador de Santa Marta defendía sus derechos de jurisdicción sobre este lugar.

La historia de las comunidades negras del Caribe se remonta al periodo de la esclavización y comercialización de personas africanas a Europa y al continente americano. De acuerdo a investigaciones de historiadores, se sabe que vinieron de varias zonas de África: del centro, de los países Angola, Kongo, Zaire, Gabón, Chad, Ruanda; del occidente, Mozambique, Senegal, Gambia, Guinea, Nigeria, Senegal, Uganda; y del sur, Rueda, Sudafrica, Namibia, Botswana, Mozambique, Zimbawue, Lesoto. Desde el secuestro de personas

africanas y enviadas al continente americano en condición de esclavizadas durante los siglos XVI y XVII, se emplearon formas de resistencia para no aceptar la esclavitud, como naufragios en el océano Atlántico, huidas, conformación de palenques, compra de libertad. Estas estrategias permitieron sobrevivir con una memoria histórica que permitió construir una identidad étnica afrocolombiana en la nación colombiana, con prácticas y valores culturales ancestrales (Hernandez Chomane, 2011).

Los pueblos negros, afrocolombianos, raizales y palenqueros, fueron borrados de la narrativa del Caribe. Cuando se es borrado, cuando no existes, la sucesión de violaciones a los derechos se facilita y, con ello, viene el despojo de la dignidad humana, de la cultura, de la tierra, la exclusión proveniente del periodo colonial que sirvió de fundamento para las prácticas genocidas y esclavistas.

El territorio: espacio de vida para ser comunidad negra

El palenque de Rincón Guapo surge en los alrededores de la Ciénaga Grande (CGSM) y la desembocadura del río Magdalena, una historia de resistencia y poblamiento en el

sur del municipio de Pueblo Viejo que se da a través del cimarronaje que implementaron hace más de 400 años, desde la época colonial en busca de la libertad, fugándose de las haciendas esclavistas que en aquella época existían en el Magdalena Grande, conformado por los actuales departamentos del Magdalena, Cesar y la Guajira. Aprovechando las actividades de bogas por el río Magdalena, se fueron quedando a las orillas del afluente y por la Ciénaga Grande, lugar conocido ancestralmente como el “camino del agua”. Se internaron en terrenos inaccesibles y muy boscosos con el ánimo de conseguir su libertad y tener su proyecto de vida con una noción de comunidad, conformando el palenque o la fortaleza hecha a palos y dando lugar al asentamiento afrocolombiano de Tierra Nueva. Con ello, se implantaba también la noción de “comunidad”, relacionada con la apropiación de un territorio para ser pueblo negro con un

proyecto de vida, bajo los usos y las costumbres propias.

Navarrete (2008) nos cuenta que los palenques de la otra banda (derecha) del río Magdalena fueron parte de la fuerte presencia de asentamientos cimarrones durante el siglo XVII, tanto en las márgenes del río Magdalena como en las sabanas que lo circundan. La confrontación de las comunidades cimarronas y el sistema colonial por la apropiación del territorio tuvo su auge a lo largo de este siglo. Los principales y representativos palenques en esta zona fueron Tapias, Guaimaral, Gambanga y la Magdalena, los cuales se convirtieron en espacio de refugio y traspaso por parte de la población cimarrona de otros palenques aledaños a esta zona que, debido a los ataques de las autoridades coloniales de época, tenían que consolidar espacios de resistencia en diferentes partes del territorio del Bolívar Sabanero. Los dos palenques de la otra Banda eran los de Gambanga y

la Magdalena, este último ubicado a orillas del río, a seis leguas de su desembocadura y dentro de la jurisdicción de Santa Marta.

Para los loverenses (gentilicio de los habitantes de Rincón Guapo Loveran), la identidad étnica y cultural está ligada al territorio, ya que este es el espacio físico, espiritual y cultural donde existen, se relacionan y expresan. Poseen un fuerte legado africano en el que se sustentan sus prácticas culturales, usos, costumbres, tradiciones y saberes, y desarrollan un vínculo especial con el territorio que habitan, con sus usos y prácticas colectivas de aprovechamiento de los recursos de forma sostenible y amigable con el ambiente; esta cosmovisión o forma de ser y ver el mundo es transmitida de generación en generación.

Toda cultura, por el mero hecho de ser cultura, organiza su cosmos, el lugar donde vive, determina e interpreta los fenómenos naturales, tiene un concepto de su imagen, de la de los hombres, de sus comportamientos, tiene una idea de lugar y tiempo; lo que constituye una manera particular de ver el universo, realmente no es solo una manera de verlo, es también una manera de vivirlo y sentirlo. Es su cosmovisión.

Un estudio de la FAO y FIFAL ha dicho que donde están los pueblos étnicos está la mayoría de las riquezas forestales. El Banco Mundial ha dicho que estos territorios conservan el 80 % de la biodiversidad del planeta. En Colombia, el IDEAN, IGAC y el DANE dicen que el 52 % es bosque natural y el 48 % pertenece a los indígenas en los res-

Sra. Sixta Alvarez Representante legal del Consejo Comunitario de Comunidades Negras Rincón Guapo Loveran, Magdalena



guardos; los 89 resguardos constituyen unos 32 millones de hectáreas de tierras. El ministerio del medio ambiente ha dicho que en manos de las comunidades afrocolombianas e indígenas está el 53.4% de los bosques naturales, de los cuales el 46 % corresponde a indígenas y el 7.4 % a comunidades negras.

Por vía de esta conservación, el Estado colombiano recibe plata de los países que ya destruyeron, saquearon, contaminaron y arrasaron con los bosques y ya no tienen ese pequeño pulmón del mundo, esa diversidad ya la destruyeron; esos países civilizados industrializados están llevando fondos a estos países donde aún tienen este tipo de recursos. En Colombia, la sociedad mayoritaria extractivista, agroindustrial, minero-energética, ha llegado a los territorios étnicos a arrasar y hacer lo que ya han hecho con los suyos. A los pueblos protectores y conservadores no llega la plata que llega de otros países del mundo para la conservación que está en manos de las etnias, tampoco llegan a los territorios donde están las riquezas y los recursos ecosistémicos y la biodiversidad para fomentar y consolidar las prácticas de conservación ambiental. Es bueno que hoy se plantee que los pueblos étnicos tienen conocimientos y saberes sobre cómo producir plantas tradicionales y cómo conservar el agua; reconocen eso de alguna u otra manera, pero no nos llega apoyo para la protección. Quienes reciben apoyo son los que destruyeron lo de ellos, pero son grandes receptores de recursos como los subsidios para la expansión agroindustrial.



Mayor Julio Chapuza realizando actividad de Ordeño – Ganadería Tradicional

Toda una vida de violencias, despojo y resistencia

Históricamente, las comunidades negras en Colombia han sido violentadas, despojadas y marginadas por las lógicas coloniales y por el racismo estructural que hoy hacen parte de las dinámicas de relacionamiento impuesto por el centralismo, pero también por un Estado que se ha construido a partir de la violencia y de la negación del otro por ser diferente, por tener una cosmovisión propia, pero además provenir del campo. El colonialismo de América se consolidó sobre el desconocimiento del otro, el avasallamiento material y cultural de los pueblos que habitaban el territorio americano y el despojo de la condición humana y de la dignidad del africano y sus descendientes esclavizados con el fin de justificar el secuestro de personas y el comercio triangular.

Los pueblos negros, afrocolombianos, raizales y palenqueros fueron

Lo anterior permite dimensionar el aporte realizado por el Consejo Comunitario de Comunidades Negras Rincón Guapo en la conservación ambiental de la Ciénaga Grande de Santa Marta y el valor agregado sobre el territorio que habitan ancestralmente, del cual han sido despojados por intereses económicos de la agroindustria, por el conflicto armado, por el acaparamiento del agua y por el abandono del Estado en la garantía de los derechos humanos, sociales y territoriales de esta población. Por ello, la actualización de la información sobre esta área Ramsar debe reconocer los elementos poblacionales, sociales y culturales que coexisten alrededor de la Ciénaga Grande y la importancia del Consejo Comunitario de Comunidades Negras Rincón Guapo Loveran en la preservación de la CGSM.

borrados de la narrativa del Caribe. Cuando se es borrado, cuando no existes, la sucesión de violaciones a los derechos se facilita y con ello viene el despojo de la dignidad humana, de la cultura, de la tierra, la exclusión proveniente del periodo colonial que sirvió de fundamento para las prácticas genocidas y esclavistas (Pacto Ruta del Cimarronaje, 2021).

Desde su liberación formal de la esclavitud, en 1851, las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras han tenido que librar una lucha por el reconocimiento de sus derechos. Este proceso ha sido largo y lleno de dificultades, donde las políticas públicas del país no fomentan el desarrollo ni fortalecen las prácticas culturales, ni protegen el ambiente; más bien, el Estado y su modelo de desarrollo económico despojan a esta población de sus activos patrimoniales y valores ecosistémicos, como la tierra y los recursos naturales. Por consiguiente, a partir de la década de 1980 las comunidades negras del país empiezan a dinamizar procesos organizativos sociales y políticos, que dieron como resultado el reconocimiento, en la Constitución Política de 1991, de los negros y afrocolombianos como ciudadanos colombianos y de las comunidades negras como grupo étnico y sujeto de especial protección.

La comunidad negra de Rincón Guapo Loveran se organizó como Consejo Comunitario en 1997, de conformidad con la ley 70 de 1993 y su decreto reglamentario 1745, de 1995, registrado ante el Ministerio

del Interior mediante la resolución n.º 356 de 2011, representado legalmente por la señora Sixta Tulia Álvarez Torres.

La comunidad ha sido afectada con el despojo del territorio, de la tierra y del agua por el fenómeno de la concentración de la propiedad rural, los hechos victimizantes sufridos por el conflicto armado (como la persecución y el asesinato de los líderes), los desplazamientos forzados, la falta de garantía de acceso al agua, entre otras afectaciones que han reducido el territorio de 9.000 hectáreas a 1.114 que son objeto de titulación colectiva por parte de la Agencia Nacional de Tierras, cuyo trámite lleva 23 años con una demora injustificada por parte de la autoridad competente para la entrega del título colectivo al Consejo Comunitario Rincón Guapo Loveran.

Adicionalmente, en el marco de la incursión de actores ilegales, existen mecanismos de instrumentalización y de alianzas, algunas veces previas, con actores legales que buscan facilitar el control y dominio territorial con fines de explotación económica, dadas las condiciones productivas y estratégicas del territorio habitado por la comunidad afrocolombiana de Rincón Guapo.

La señora Sixta Álvarez Torres, en calidad de representante de la comunidad, presenta la solicitud de titulación colectiva ante el INCORA en 1997, en medio del temor por la presencia de actores armados ilegales y los asesinatos de los líderes y lideresas, entre los que están los casos: en 1985, Nubia Rosa Ramos Álvarez; en 1987, Gregoria Moli-

permite dimensionar el aporte realizado por el Consejo Comunitario de Comunidades Negras Rincón Guapo en la conservación ambiental de la Ciénaga Grande de Santa Marta y el valor agregado sobre el territorio que habitan ancestralmente, del cual han sido despojados por intereses económicos de la agroindustria, por el conflicto armado, por el acaparamiento del agua y por el abandono del Estado en la garantía de los derechos humanos, sociales y territoriales de esta población.



Sra. Sixta Alvarez lista para acudir a reunión del Consejo comunitario Rincón Guapo

da De Leal y Alfredo Leal Molina; en 1995, Teresa Escorcía; en 1996, Germán Mercado, Roberto Cantillo Mercado y su hijo Roberto Cantillo; en 1998, Demetrio Ramos Álvarez; en 1999, David Cantillo García, Robin Álvarez Escorcía, Holman Vargas y Alexander Vargas; en 2000, Enrique Moreno y Juan Pablo Moreno, asesinados en la Masacre de Trojas de Cataca; en 2001, Adolfo Villamil, César Villamil y Gonzalo Samper Moreno; en 2002, Sixto Ramos Álvarez; en 2003, Jhonys Ramos Gómez, Candelario Canti-

llo y Domingo Mendoza Valencia; en 2005, Manuel Acuña Ramos; en 2009, Reynaldo Lechuga Iglesia y Óscar Luis Barrios; en 2011, Manuel Garizabal y Benjamín Garizabal; en 2015, David Gaspar Peña Santander.

Debido a la pérdida del expediente del trámite de titulación, la representante legal presenta nuevamente la solicitud ante el INCODER el día 28 de julio de 2008; el proceso no avanza. En el año 2012, el Juzgado Segundo Penal del Circuito, mediante Sentencia de Tutela del 6 de agosto de 2012, ordenó al INCODER dar respuesta de fondo a la solicitud de Titulación Colectiva. En atención al fallo, expidió la Resolución No. 2251, del 9 de noviembre de 2012, mediante la cual ordenó visita técnica realizada del 3 al 6 de diciembre del año 2012, cuyo objeto consistió en levantar la información ordenada en los artículos 22 y 23 del Decreto 1745 de 1995. Mediante las Resoluciones n.º 0473 del 22 de marzo de 2013 y la n.º 0589 del 15 de abril del año 2013, el INCODER ordenó **levantamiento topográfico y cartográfico del globo de terreno denominado Rincón Guapo Loveran** como tierras de comunidades negras, el cual se realizó del 29 de abril al 3 de mayo de 2013, con el fin de delimitar el territorio susceptible de ser titulado colectivamente, surtiendo la etapa de informe técnico, el cual fue notificado al representante legal en el año 2013. El proceso fue suspendido por liquidación del INCODER.

El 7 de diciembre de 2015 fue expedido el Decreto 2363 “Por el

cual se crea la Agencia Nacional de Tierras, ANT, como autoridad competente para ejecutar la política de ordenamiento social de la propiedad rural formulada por el Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural”. Por la demora de la ANT para la culminación del proceso de titulación colectiva del predio Rincón Guapo, el Consejo Comunitario presentó acción de tutela contra la ANT por vulneración al derecho fundamental del debido proceso, derecho de petición, derecho a la propiedad colectiva, derecho a la identidad cultural, a la vida y subsistencia. El Juzgado 2 Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Santa Marta, mediante providencia de fecha trece (13) de agosto de 2018, resolvió tutelar los derechos fundamentales del Consejo Comunitario de la Comunidad Negra Rincón Guapo Loveran y, en contra de la Agencia Nacional de Tierras, ordenó que en un término no superior de dos meses realizara las actuaciones pendientes, interna y externamente (con otras instituciones), para finalizar el proceso de titulación del predio Rincón Guapo.

La Agencia Nacional de Tierra — ANT—, mediante la resolución n.º 5459 del 31 de agosto de 2018, ordena práctica de visita técnica a la comunidad negra de Rincón Guapo, con el fin de realizar actualización del estudio socioeconómico y de tenencia, topográfico, agronómico y/o ambiental de tierra del territorio susceptible de titularse colectivamente, que fue realizado por el INCODER en el año 2013. La diligencia se realizó del 17 al 21 de septiembre de 2018. Luego, se

detuvo el proceso por un aparente traslape cartográfico. La comunidad insistió y presentó un incidente de desacato contra la ANT; así también, presentó derecho de petición ante el IGAC para que realizara la clarificación predial, como efectivamente lo hizo, emitiendo informe de que en terreno no existía ningún tipo de traslape. El 2 de octubre de 2020 la ANT informó que el proceso estaba en etapa de constitución de resolución para la expedición del título colectivo, sin que a la fecha la comunidad cuente con la seguridad jurídica de las 1.114 hectáreas que actualmente ocupan, luego de haber sido despojada del 80 % de su territorio de ocupación ancestral.

Sabedor Jesús Álvarez - Cosecha de melón, practica productiva propia.



Durante el conflicto armado, la comunidad de Rincón Guapo sufrió tres (3) desplazamientos forzados entre los años 2002, 2005 y 2007. De 620 familias que salieron, solo han retornado 288; fueron asesinadas 40 personas a través de muertes selectivas y desapariciones forzadas a líderes, defensores de tierras, sabedores ancestrales y dinamizadores de la cultura y economías propias; se presentaron casos de violencia sexual, lesiones personales, confinamiento, estigmatización, debilitamiento de la identidad cultural, hostigamiento, constreñimiento, detención arbitraria y prolongada, trabajo forzado, allanamientos, amenazas, discriminación. Por estos hechos victimizantes, la comunidad negra Rincón Guapo fue reconocida por la Unidad Nacional de Víctimas como sujeto de reparación colectiva, a través de la Resolución n.º. En el marco de la Construcción del Plan Integral de Reparación Colectiva — PIRC—, el Ministerio del Interior expidió la Resolución **RE-016**, del 16 de octubre de 2020, “por medio de la cual la Dirección de Asuntos para Comunidades Negras Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras del Ministerio del Interior, acepta la solicitud de protección mediante la Ruta de Protección a los derechos territoriales de los Grupos Étnicos para el Consejo Comunitario de Comunidades Negras Rincón Guapo- Loveran, ubicado en el Municipio de Pueblo Viejo - Departamento del Magdalena y se inician los trámites correspondientes”.

Desde el año 2011 hasta el 2021 los representantes de la comunidad étnica han presentado ocho (8) de-

nuncias ante la Fiscalía General de la Nación por amenazas, atentados contra la vida, la integridad física y la seguridad personal de sus líderes y lideresas, actos de perturbación a la posesión, invasión de tierras, destrucción de bienes para la subsistencia de la comunidad, hechos que constituyen una grave violación a los derechos humanos y al Derecho Internacional Humanitario — DIH—, sin que hasta el momento haya habido avances en las investigaciones, judicialización de los responsables y sanciones por parte de la autoridad competente. Sin embargo, los hechos de violencia se vuelven a repetir contra los líderes y la población del Consejo Comunitario Rincón Guapo el día 7 de enero de 2020, cuando un grupo irrumpió al territorio, resultando gravemente herido el señor Antolín Álvarez Álvarez, presidente de la Junta Directiva del Consejo Comunitario.

Han recurrido también a las acciones de amparo policivo debido a conflictos territoriales presentados con empresarios palmeros y terratenientes de la región, quienes en alianzas con invasores profesionales cometen actos de perturbación a la posesión e invasión del territorio colectivo. En atención a las querrelas, la Alcaldía de Pueblo Viejo ha expedido las resoluciones n.º 082 de 2011, 175 del 7 de julio 2011 y 090 de 2014, mediante las cuales realizaron inspección ocular y se protegió la sana posesión del Consejo Comunitario de Rincón Guapo.

A través de acciones de tutela, el Consejo Comunitario ha logrado frenar el favorecimiento de algunas

administraciones del municipio de Pueblo Viejo a favor de empresarios y familias élites de la región que, en alianza con funcionarios públicos, violentan los derechos territoriales de esta comunidad víctima del conflicto armado, reconocida por el Estado colombiano como sujeto de reparación colectiva, de conformidad con el Decreto 4635, de 2011. En 2014, el Juzgado Único Promiscuo Municipal de Pueblo Viejo, mediante fallo de fecha 8 de julio de 2014, fallo de tutela radicado n.º 475704089001201400123000, amparó los derechos constitucionales de la comunidad y se ordenó dejar sin valor y sin efecto legal alguno las resoluciones 057, del 28 de mayo de 2014, y la resolución 058, del 30 de mayo de 2014, y demás actuaciones adelantadas por la Secretaría de Gobierno de la Alcaldía de Pueblo Viejo a favor del empresario Pedro Dávila Jimeno, confirmado y ampliado en fallo de 2.ª instancia proferido por el Juzgado Segundo Civil del Circuito de Ciénaga, de fecha 25 de agosto de 2014. La Alcaldía, dando cumplimiento al fallo, expidió la Resolución n.º 106 del 29 de agosto de 2014. Sin embargo, no restableció el derecho al statu quo, toda vez que el sr. Dávila Jimeno no levantó la cerca del lindero del oriente entre el territorio colectivo del Consejo Comunitario y el predio la Gloria, la cual fue desmontada por sus trabajadores, quienes luego la quemaron. Le tocó a la misma comunidad levantar el lindero.

El periódico *Opinión Caribe* registró la ocurrencia de un incendio forestal en medio del conflicto territorial antes señalado, el cual ocasionó



Actividad productiva del CCRG (cultivo de papaya) de conformidad con la cosmovisión propia

.....
 no graves afectaciones ambientales, patrimoniales y materiales en la comunidad negra de Rincón Guapo.

En el año 2015, nuevamente interpuso acción de tutela contra la Alcaldía de Pueblo Viejo, radicado 47570408900120150005400. El Juzgado Promiscuo Municipal de Pueblo Viejo amparó al Consejo Co-

munitario de Rincón Guapo el derecho al debido proceso, el derecho a la vida/subsistencia, el derecho a la autonomía, el derecho a la libre determinación, el derecho a la identidad cultural, y ordenó seguir con el cauce normal del procedimiento policivo estipulado en el Decreto 747 de 1992, respecto a la querrela de amparo policivo instaurada por la comunidad negra del Consejo Comunitario Rincón Guapo Loveran, el día 28 de julio de 2014.

Se han combinado una serie de actores y factores que dan cuenta de los distintos intereses referidos a procesos de concentración de la tierra, el despojo del territorio, el acaparamiento del agua y de los recursos naturales para la imposición de modelos económicos para la expansión de la agroindustria, para el control territorial de ciertos actores y el manejo del poder político por parte de ciertas familias élites de la región. El racismo histórico y estructural que soporta esta población afrocolombiana ha generado un abandono social del Estado, lo que ha facilitado los mecanismos de dominación territorial por parte de actores legales e ilegales, que se convierten en despojadores y, a la vez, en proveedores de servicios: instrumentalizan todos los sectores de la sociedad, lo que es propio de la violencia institucional, armada y económica, que facilita la permanencia de factores de riesgo y victimización en el territorio colectivo de Rincón Guapo Loveran, sobre los cuales la Defensoría del Pueblo *solicitó medidas de protección*

colectiva del Consejo Comunitario Rincón Guapo Loveran a la Unidad Nacional de protección, al director seccional de Fiscalías de Santa Marta, a la Policía del Departamento del Magdalena, sin actuar oportuno y efectivo de las autoridades competentes, lo que favorece la comisión de actos delictivos como el ocurrido el 7 de enero de 2021, en el que resultó gravemente herido el presidente del Consejo Comunitario.

En la actualidad, existe un ordenamiento jurídico nacional e internacional como el Convenio 169 de la OIT, la Constitución Política de 1991, la ley 70 de 1993 o la Ley de comunidades negras, en donde se les reconoce a las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras derechos colectivos como el territorio, la cultura, la autonomía y el desarrollo propio. Sin embargo, se sigue violentando a las comunidades negras del Consejo Comunitario Rincón Guapo Loveran de tal manera que las masacran, las desplazan, destruyen sus posibilidades de gozar de sus derechos sociales, culturales, económicos, políticos y ambientales. El pueblo negro de Rincón Guapo Loveran vive una persecución política que lo está llevando al exterminio físico y cultural.

El pueblo negro de Rincón Guapo Loveran es víctima de una violencia de larga duración por el comportamiento histórico de un Estado colombiano que excluye, margina, discrimina y no es garantista de derechos para la población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera,



El pilón, herramienta tradicional para pilar el arroz de manera manual (saber ancestral)

así como por una Academia para la cual el pueblo negro no es objeto de investigación y estudios con el fin de visibilizar su participación histórica, política, y sus aportes a la construcción y el desarrollo de la nación colombiana.

La Constitución Política reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación, lo cual conlleva una implicación académica, que se concreta en la necesidad que tiene la sociedad nacional de conocer, valorar y enriquecer la identidad nacional con los aportes y el conocimiento del

otro, más allá de los estudios y de la mirada sobre el descubrimiento de América, la colonización, la esclavización y el cimarronaje. África es una realidad en Colombia; la participación del negro en las luchas de Independencia para la configuración de la República fue fundamental. El aporte político, social, cultural y económico de la población afrocolombiana en la construcción de la Colombia actual es meritorio de reconocimiento. Sin embargo, las comunidades negras del Caribe son invisibles en las narrativas del país. ■



CHA

CHARLES KING:

LA CHAMPETA, MÁS ALLÁ DE LAS MÚSICAS ESTIGMATIZADAS

Por Fabio Silva Vallejo

La champeta, en su forma de decir, dice cosas que a los poderosos no les gusta y, por eso, también prefieren perseguirnos y cuestionar nuestra música: porque tienen miedo a la verdad.

Conocimos a Carlos Reyes Altamar, más conocido en el mundo de la música como Charles King, hace algunos años, en una semana cultural de la Universidad del Magdalena. Esa tarde fue especial, pues era la primera vez que habíamos logrado juntar grupos indígenas y grupos negros en un encuentro de músicas populares del Caribe colombiano. La sencillez y disposición de Charles King para compartir su música no se hizo esperar y, en un momento, en uno

de los espacios de la Universidad acondicionados para el evento, *el chocho* se hizo sentir y, en un santiamén, los jóvenes estudiantes salieron a bailar.

Le comenté por teléfono que este número se lo íbamos a dedicar a la gente negra del Caribe colombiano y que una de las características de nuestro grupo de investigación era el dejar hablar a la gente que los representa y quién más que usted como vocero para contarnos sobre sus músicas y sus relaciones con lo negro...

Charles: Mi nombre es Carlos Reyes Altamar, nombre de pila, y mi nombre artístico es Charles King, el palenquero fino. Tengo 36 años dentro de la vida musical, exponiendo lo que tiene que ver con las temáticas sociales y todo tipo de temáticas sobre la música.

Charles King. La champeta además de movimiento tiene contenido de denuncia. Foto. Charles King

Fabio: ¿Qué significa ser negro o afro para usted?

Charles: Ser negro o afro para mí es un valor muy importante porque eso recoge mi identidad como descendiente africano, de la cual me siento muy orgulloso desde toda la vida, y trato de representar lo más que puedo todo lo que tiene que ver con mi identidad. Precisamente mis canciones están enmarcadas también a dar ese valor que muchos afros no se dan a sí mismo[s] y se han creído, de alguna manera,

inferior[es] a otras etnias debido a que se estigmatiza al negro como una persona que solo servía para el trabajo duro. En cambio, yo pienso todo lo contrario. Todos tenemos las mismas capacidades; por lo tanto, ser afro es un orgullo como ser de cualquier otro color y uno tiene que valorarlo. De esa manera me siento yo. Muy orgulloso de ser un afrocolombiano.

Fabio: ¿Qué significado tiene ser parte de la comunidad de San Basilio de Palenque, y esa caracterización que le dio la UNESCO de patrimonio de la humanidad? ¿Qué ha representado para ustedes esa nominación?

Charles: *Palenquero*, sobre todo, para mí significa mucho, porque para mí significa mantener y ser parte de ese legado de descendientes africanos que alcanzaron su contexto de libertad como pueblo libre gracias a que han demostrado sus capacidades y han mantenido su identidad cultural, que es para transmitírsela a los otros pueblos afro, lo cual lo hace, primero, un compromiso con el resto de los pueblos afros de Colombia.

El reconocimiento es muy importante para mí porque es valorar lo que tiene que ver con toda esa gesta de resistencia que hemos tenido a través de los años y que se manifiesta en cómo podemos, todavía, demostrar que tenemos una identidad propia y que podemos transmitirla, y que sea conservado gracias a la fuerza revolucionaria cultural que hemos mantenido de identidad. Por eso, para nosotros significa mucho,

en especial para mí en esos aspectos.

Fabio: Usted, que ha sido un hombre transgresor –porque la tradición de Palenque y de la música negra palenquera estaba casi que circunscrita al sexteto y usted transgrede esas formas musicales a través de la champeta–, ¿qué ha significado para usted esa irrupción que hace desde la champeta como música de denuncia contra los esquemas sociales racistas, las diferentes formas de corrupción y de violencia?

Charles: Para mí eso significa un grito de libertad también. Yo siempre he dicho que la champeta es la revolución musical del Caribe colombiano porque traspasa el trasfondo de pertenecer a una etnia que solo difundía exclusivamente lo de ellos y también un poco lo que habíamos recibido sobre la música de sexteto que vinieron al territorio palenquero y se asentaron tomando un espacio. Igual, los que escogimos hacer champeta fuimos más allá, y fuimos a lo que yo llamo “la redención”, porque cogimos elementos de ritmos propios de los grupos de diferentes etnias musicales de África, el Zaire, el Congo y toda esa región, y creamos un género que, se puede decir, representa muy activamente lo que tiene que ver con la recuperación de la identidad afro en esas poblaciones, en esos barrios pobres donde vivían los afros hacinados[s] y eran adoctrinados a vender otro tipo de cultura. Creamos una cultura de identidad propia basada en nuestro[s] propio[s] con-



Charles King cantando en San Basilio de Palenque. Foto. Charles King

ceptos libertarios, que es lo que hoy es la champeta: una música que se viene tomando espacios, que viene demostrando que tenemos una identidad de resistencia, que ha sido transmisora y, a la vez, es una música que ha servido de inclusión social para todos los afros que vieron en nuestra música la mejor forma de sobresalir a la vida y a la lucha diaria y cómo convertirse en estrellas en un medio artístico donde tú dependes solo de las multinacionales musicales, pero que nosotros hemos sabido manejar como buenos artistas independientes, logrando captar la atención y el amor del pueblo musicólogo del país y de todos los lados donde se identifican por la música que nosotros hacemos, gracia[s] [a] que hemos transmitido una buena información a pesar de estar contando con una serie de estigmatizaciones que solo pretenden evitar que nosotros continuemos demostrando que tenemos una identidad propia y que tiene el mismo

valor que cualquier otra identidades o etnias en el país.

Fabio: ¿Cómo es ese surgimiento y esa relación que nace con usted y la champeta? ¿Cómo es ese matrimonio entre Charles King y la champeta?

Charles: El matrimonio de Charles King y la champeta se viene dando a partir de la entrada, digamos, tecnológica, desde mi infancia con las conexiones que venían de otros artistas como Fela Kutí, Miriam Makeba, y todos esos artistas que empezaron a sonar en las periferias a través de los picó. A partir de los años 70, se iba haciendo más fuerte, ya que venían desde el 50 con todo ese engranaje tecnológico que es el picó como la máxima manifestación tecnológica de los afros, porque la gente no tenía cómo comprar un equipo de sonido de los que vendían en ese entonces de las diferentes marcas, y se creaban estos equipos

de sonido para darle vida a un entorno cultural y discotequero en las periferias. Eso dio origen a mi identificación, a mi encuentro con todas estas músicas que venían a nutrirnos. Por eso hablaba ahorita yo de la redención, una forma de viajar a África a través de las músicas que venían, que nos alimentaban, para que nosotros prosigamos, después, con el proceso de lo que hoy es la champeta.

Esa fue la forma como nosotros iniciamos, también teniendo en cuenta que veníamos de un pueblo palenquero. La diferencia de esa música con la nuestra, que es autóctona, eran los elementos como la guitarra, el bajo, el piano... mientras que nosotros, en nuestro entorno cultural, solo teníamos el tambor. Pero había una similitud, y de ahí parte todo el proceso de lo que nosotros iniciamos con la champeta y toda la identificación. De alguna manera, lo que hicimos fue un revuelo para retoolimentar nuestra música y darle otro contexto sin perder la identidad de quiénes somos.

Fabio: De esas influencias originarias, ¿recuerda alguna canción que nos pueda cantar?

Charles: Existen canciones como *Los pata pata*, de Miriam Makeba... Son canciones que nos identifica[n] mucho. También está la música de Fela Kutí, algo que nosotros llamábamos *Los Novas*, una música que nosotros recordamos muy bien como *si no na...* Es una canción del gran Sergio Vargas, que dieron ori-

gen a lo que nosotros hacemos aquí. Son canciones que nos alimentó muchísimo para nuestro proceso musical.

Fabio: Hoy, cuando las músicas comienzan a ser avasalladas por los medios de comunicación, por multinacionales, y por todo eso que significa el mercadeo, ¿cómo sobrevive la champeta como género popular?

Charles: La champeta sobrevive basado y apoyado en nuestros propios medios comunicativos con mucha relevancia, algo que en el Caribe tiene mucha importancia y para África se conoce como los *sound sistem*; nosotros lo conocemos como “los picó”, que no solo son nuestras discotecas ambulantes, sino que también funciona[n] como nuestro medio y mecanismo de difusión. De esa manera, logramos cada fin semana centrarnos a conquistar los barrios de nuestra esfera con nuestra música, con los artistas y todo lo que nosotros hacemos, que se promocionan a través de los picó, y posteriormente, ahora que aparecieron las redes sociales, para darle más relevancia, oportunidad y apertura de lo que tiene que ver con el contexto periodístico de difusión musical, que ya no hay que depender mucho de las famosas payolas, que usaban muchos artistas para ser estrellas. Nosotros hemos usado esas herramientas para mantenernos y seguir demostrando que la champeta tiene unas capacidades de subsistencia enormes, y que somos capaces de subsistir ante todo el avasallamiento que existe dentro

de la música y todas las difusiones con los cambios; cambios que permiten algunas multinacionales a los artistas debido a lo que ellos llaman “comercio”.

No ha sido fácil cantar canciones con unos contenidos que son rechazados porque supuestamente violan algunos contextos morales de personas que creen que es vulgar lo que nosotros hacemos, pero igual todos los artistas hemos sabido sobrevivir ante esto y la champeta es una música que también ha sabido enfrentar todo ese tipo de fenómenos que podrían ser perjudicial[es] para nuestro desarrollo musical, pero seguimos ahí en la lucha.

Fabio: En eso último que usted ha planteado, me surge una pregunta. En un género musical como el suyo, el de la champeta, en un país doble moralista como el nuestro, donde la tradición religiosa sigue siendo muy fuerte en la mentalidad de mucha de su gente que seguramente no ve muy bien esas músicas con movimientos sensuales, con unas letras muy llamativas, ¿cómo juega usted frente a esas dos realidades de una música que recoge las cotidianidades, pero que se expresa a través de unos movimientos y de unas letras, donde el país pareciera que todavía no está preparado para esas diferencias?

Charles: Exactamente como usted lo dice: el país no está preparado para esa diferencia, pero ahí es donde el papel nuestro es más importante, en el aspecto en que uno tiene

que tratar de demostrar que nuestra música no solo es una música con sentido jocoso, sino que también está narrando unas problemáticas que se viven y que la sociedad tiene que empezar a reconsiderar dentro de lo que llama “basura”. Hay unas problemáticas y unas literaturas de barrios que no se conocen, aunque nosotros no somos esos grandes literatos que conoce la humanidad, estamos llevando una literatura propia, una forma de decir que estamos abandonados, que estamos en esto, y nuestra forma de expresarlo es a través de la música, lo cual hace que nuestro trabajo sea uno bastante duro, pero que afrontamos por el amor que sentimos por lo que hacemos, identificándonos con ello.

Queremos que la gente conozca más allá del solo ritmo, de solo la jocosidad, y que conozca un concepto poético y una forma de decir verdades a través de esta música que parecen sencillas, pero que recibió críticas hasta de músicos encopetados, pero que toda la vida se han dedicado a ser poco creativo en el aspecto en el que se han dedicado. Por ejemplo, cantan música de Beethoven, de Chopin, de Mozart, pero nunca han sido capaces de demostrar que tienen una capacidad artística como la que hemos demostrado nosotros para enfrentar todas las músicas de altos —supuestamente— niveles con grandes artistas de otro género. No solo tenemos rivales dentro de la salsa, el vallenato y demás, sino que también tenemos ese tipo de críticos que creen que lo de nosotros no tiene importancia. La relevancia se la damos con el poder que nosotros demostramos para creer y hacer que



Charles King cantando en Chicago (EEUU). Fotos Charles King

lo nuestro también tenga un respeto y apoyo dentro de una sociedad con todas estas problemáticas que tiene.

Fabio: ¿Cómo es el proceso de creación suyo? En la cotidianidad, ¿cómo construye usted las letras de sus canciones?

Charles: A mí se me conoce en algunos aspectos como el “bromista de la champeta” debido a la crítica y a las vivencias que yo puedo plasmar en mis canciones. Mi fuente de inspiración es exactamente los abandonos que puedo vivir y puedo ver a diario. Eso me ha hecho ser un artista un poco político debido a que he abarcado esos temas espinosos que los artistas no hacen por miedo a la estigmatización que esto puede acarrear, al aislamiento artístico. Pero yo no le he tenido miedo a decir cosas que son muy reales de la vida y que la gente necesita escuchar. Nosotros podemos hacer que la gente conozca esas realidades de periferias que plasmamos en nues-

tras canciones; ahí podemos decir todo lo que queramos y, sobre todo, sabemos que no hay obstáculos porque lo hacemos desde una posición independiente, a pesar de tener multinacionales que son las que manejan el mercado a su antojo... también huyendo a esos mismos estigmas a los que me he enfrentado componiendo mis canciones en base a lo que yo puedo ver y vivir diariamente. Todo eso lo plasmo en una canción de una manera que pueda tocar la sensibilidad y el corazón de la gente [a la] que le guste la música y [a la] que le gusta escuchar la verdad.

Fabio: ¿Puede dar algunos ejemplos de esos espacios olvidados que usted ha narrado?

Charles: Hay canciones como *La calle del cartucho*, por ejemplo, que relata cosas que yo viví a través de la televisión, pero sé que es una realidad que la gente vivía en Colombia y la plasmé en una canción:

Nadie sabe los problemas por el que está pasando Lisa, El petróleo y el carbón no traen buenas divisas. Tenemos un cafetal y banano para exportar Y por las calles del cartucho a Lisa la ven andar. Mala vida la que está llevando Lisa Pasando su mala racha por las calles del cartucho...

Es una canción que narra esa problemática de cómo la gente puede vivir en una miseria sin apoyo del Estado, estando montado sobre la propia veta, sobre la propia riqueza, pero que no hace nada por el pueblo. Entonces es una canción que está contando eso. También tengo otra canción que habla del apartheid.

*Si el mundo no fuera bello sin sus múltiples colores
Qué tal que sólo fuera blanco, sería un mundo sin sabor.
Para aquel que sabe de arte, ¿qué inspiraría los pintores?
Por eso la naturaleza trajo sus múltiples colores.
Si el mundo sólo fuera blanco, ¿qué inspiraría a los pintores?
El mundo es un cuadro de colores con diferentes matices,
El negro tiene los dientes blancos y el blanco su pelo negro.
¿qué sería de este cuadro sin sus diversos colores?*

Es una canción pretendiendo al ar-

coíris; también resalta todo ese tipo de cosas que uno puede ver sobre la discriminación y la realidad de la vida, las cuales se pueden plasmar a través de las canciones, y esa es otra de las razones por la cual yo digo que la champeta, en su forma de decir, dice cosas que a los poderosos no les gusta y por eso también prefieren perseguirnos y cuestionar nuestra música, porque tienen miedo a la verdad.

Fabio: En el departamento de Bolívar, de donde procede usted, y con una capital tan racista como es Cartagena, en un país todavía muy racista, ¿cuál de sus canciones es la que mejor refleja y denuncia ese racismo cartagenero frente a sus pueblos raizales?

Charles: La que acabo de cantar es una; hay otra canción que se llama *El apartheid*, que también retrata mucho de ese racismo que hay.

*Abierta las puertas del mundo,
los ojos que se miraban
La distancia se le notaba que
el apartheid predominaba.
Reinos que esclavizada,
reinos blancos que no gusta de
negros.
No me preguntes por qué hoy
yo canto esta canción
Ya lo sabe tu corazón culpable
de mi dolor
Y aún me siguen discriminando,
siendo tú el pecador.
Cuando tu raza lavó sus manos
con la sangre de mis ancestros.
Vio que te has hecho rico con
el sudor de mi color.*

*The white man, y él trafica-
ba negros, quien torturaba
negros,
Quien capturado negros,
¿quién es el pecador?
y ahora me dice que soy un
ladrón,
que soy un negro faltón,
¿cuál es tu tiradera?
¿por qué te ofende mi color?
Así que mírame bonito, no
me vengas poniendo ojitos...*

Esa es una canción que retrata el racismo que se puede ver en Cartagena, o se puede ver en Colombia. También hice otra canción como *La*

rebelión, donde también hablamos de que la identidad cultural y religiosa de los negros se las considera como brujería y superstición, pero no [se] ha narrado la verdadera historia de los negros. Entonces, son canciones que van enmarcadas en hacer crítica y frente a todo este tipo [de] imaginación.

Fabio: ¿Puede cantar un poquito de esa canción?

Charles:

*Son esclavos de su miedo
todos esos historiadores
Que no han sido capaz
de narrar las rebeliones*



Charles King cantando en Stereo Picnic. Bogotá. Fotos Charles King

*El negro de Ébano,
y qué brujería,
y qué mala religiones,
a nuestros bailes los trataron
de ladrones
cuando ellos son los
ladrones...*

Fabio: ¿Hoy cómo ve usted el futuro de sus músicas, no solo de la champeta, sino de esas músicas que se abren paso en esta sociedad marcada por el consumismo y los problemas de comunicación y distribución a los que son sometidos?

Charles: La música tiene un futuro incierto en aspectos que permanentemente viene[n] marcando muchos cambios; las generaciones musicales que se identifican con lo que nosotros hacemos no siguen tratando de mantener la tendencia a desaparecer, tienen que ser los artistas que se identifiquen con estos tipos de música para que prevalezca. Podemos ver ejemplos como esa música romántica, la balada, donde los artistas que tenían supremos apoyos económicos en aquellos tiempos ya no suenan; o sea, esa[s] que se conocen como música para planchar. Específicamente ese nombre viene con el fin de acabar cierto tipo

de música por los cambios generacionales, dependiendo de lo que escuchan las nuevas generaciones. Es ahí donde está el trabajo difícil para cualquier género musical porque, a pesar de que hay público para todos los géneros, cómo tú haces para que ese público se mantenga escuchando lo que tú haces y dándole el mismo apoyo. Podemos ver que esa gran música norteamericana, como es el jazz y el blues, no la escuchan mucho debido a esas transformaciones, y contra eso es que los artistas debemos luchar para mantener lo que nos identifica. Las transformaciones lo único que llevan es a nuevos géneros, que inclusive a veces ni siquiera saben cómo llamarlo. Con la champeta pasa lo mismo; por ejemplo, se habla de “champeta urbana” como si alguna vez fue rural, tratando de decir que han creado nueva música, pero que tampoco han sabido cómo llamarla. Entonces, creo que en ese orden de ideas gira la música, y si ciertos géneros no se paran firmes a tratar de reafirmar su identidad puede tener la tendencia a acabarse, como se han acabado otros géneros musicales debido a las nuevas tendencias. Pero ahí es donde está la lucha de todos nosotros, los que creemos en cierto género musical, y cómo cultivar público para que siga escuchando lo que nosotros hacemos.

Fabio: ¿Cómo es su estrategia en esta lucha para mantenerte?

Charles: La estrategia básica para cualquier género es tocar la sensibilidad humana con lo que se dice en las canciones. Estar despierto vien-



Para cualquier género lo importante es tocar la sensibilidad humana. Fotos Charles King

do lo que acontece a diario para fortalecer y para decir cosas. Por ejemplo, en mi caso ha sido típico ahondar temas espinosos que nadie más lo va a hacer, que a la gente le gusta escuchar, pero que nadie se atreve a decirlo. Eso hace que un artista tenga una relevancia importante, como lo fue en su tiempo Bob Marley, como lo ha sido Rubén Blades, como lo han sido todos esos artistas que se han atrevido a ahondar en esos temas que han marcado unos hitos musicales que son irrompibles porque la gente se identifica con ellos, y porque también viene acompañado de música bien hecha por parte de los artistas que lo acompañaron y hacen que la gente se identifique cada día con lo que hicieron, y con lo que se puede hacer.

Nosotros tenemos que luchar para conquistar a la gente con nuestra música, con nuestro contenido, *en especial en un momento donde la crítica es más fuerte sobre todo lo que es doble moral, que es el fuerte del 80 %, digo yo, de todos los artistas para sostenerse*, ya que están teniendo serios inconvenientes por las diferencias de pensamiento donde todo le parece, en lo moral, malo a muchas personas. Donde supuestamente se está tratando de alcanzar la libertad de la sociedad hay esos tipos de restricciones a los que haces referencia, incluso hay persecuciones. Se puede apreciar también lo que uno ve con la lucha de género que existe en la actualidad, lo femenino con lo masculino, y todo ese tipo de cosas que causan

que uno se replantee un poco para no herir sensibilidades, pero a la vez tocar sensibilidades amorosamente para que la gente, en todos los contextos sociales y de pensamiento, se conecte con lo que uno hace.

Fabio: En esas luchas que usted nombra perfectamente y en donde su música a veces se asocia con una cosificación de la mujer por los movimientos sexuales a los que creo todavía no está acostumbrada, sobre todo la gente mestiza y blanca, ¿usted qué responde frente al tratamiento que le da usted a la mujer en su obra?

Charles: Nosotros crecimos en un ambiente donde, en su momento, el



Charles King cantando en Isla Fuerte. Cartagena Fotos Charles King

hombre ha tenido como cierta relevancia en lo que tiene que ver con el mundo artístico; las mujeres fueron muy cohibidas y no han mostrado sus capacidades, que son muchas. Las canciones se han compuesto específicamente para hablar sobre las mujeres de una forma machista, o bien o mal, pero que ahora hasta lo bueno es considerado malo. Es una lucha bien difícil tratar de manejarse en ese contexto porque consideran la música nuestra como música machista, y lo peor de todo es negar lo que se dice porque de alguna manera se dijo tratando lo que uno mismo ha vivido como sociedad, donde también las mujeres apoyan y han sido defensoras, de alguna manera, de todo ese tipo de canciones que supuestamente vulneran a las mujeres, pero hay otras que la[s] elogian.

En ese entorno ha sido difícil el camino, y será más difícil aún por lo que uno considera que no debería a las personas, pero que igual toca hacerlo y, sobre todo, hay que ver que los que manejan los medios musicales están buscando músicas que se manejen, de pronto, en contextos que abarquen desde la adolescencia hasta los 30 años; hoy los jóvenes hablan más abiertamente y uno hace música para los jóvenes. Los adultos, de alguna manera, van dejando a un lado lo que consideran que es malo moralmente, mientras que los jóvenes siguen aceptándolo como algo normal porque es un avance en el desarrollo social y libertario, y a ellos no le[s] va a parecer tan grotesco como le puede parecer a una persona ya de edad avanzada que creció en cierto contexto social y educativo de cierta generación, y

Eso hace que un artista tenga una relevancia importante, como lo fue en su tiempo Bob Marley, como lo ha sido Rubén Blades, como lo han sido todos esos artistas que se han atrevido a ahondar en esos temas que han marcado unos hitos musicales que son irrompibles

que cree que eso debe seguir permaneciendo. Lo que lo hace una tarea muy difícil para manejar por las canciones que abarcan esos contextos de las mujeres, y que ellas pueden sentirse ofendida[s], como algunas pueden sentirse halagada[s], pero tenemos que seguir haciendo música que abarque todos esos contextos porque a todo mundo no le puede gustar lo que tú dices, pero a otros sí.

Fabio: De sus últimas producciones, ¿hay alguna canción en la que usted exprese en ese pensamiento?

Charles: He estado trabajando en cositas como esas que puedan expresar ese pensamiento y todo ese tipo de realidades. Aunque también ha habido canciones, como las llamo, “por encargo” para los productores que le[s] gustan las canciones con doble sentido porque ellos quieren preservarse en la Industria, por eso piden que uno tiene que cantar esas canciones con ese tipo de contenidos, porque a la adolescencia le gusta, independientemente de que vayan a recibir muchas críticas de la gente que maneja, supuestamente, la moral. Cuando tú aceptas algo malo, y lo consideras malo, pero aceptas otras cosas malas, entonces hablamos de una doble moral ahí. Si en los problemas sociales del pueblo permiten ciertas cosas y hasta hay gente que dice que no va a hacer nada por el pueblo, pues está demostrando su doble moral.

Fabio: ¿Usted creería que si la champeta hubiera sido originada por músicos blancos hubiera tenido esas mismas persecuciones que ha tenido su música?

Charles: No. No creo. Podemos ver que el rock and roll no se le ha hecho la misma crítica que a la música que viene de pueblos afros, ni tampoco fue tan perseguido por la gente encopetada, precisamente porque empezó a ser una música cantada por gente blanca; por ejemplo, las canciones que hace Elvis Presley. En cambio, Jimi Hendrix, entre otros artistas, no tuvieron tanta relevancia cuando incursionaron

en el mundo de la música. Primero se encuentran los choques de los artistas haciendo música de negros, pero después, a última hora, terminan estigmatizándolos. El rock, claramente se sabe hace mucho tiempo que es una música negra, pero fue la música fuerte que empezaron a cantar los blancos, y mira que no recibió tanta crítica como la que recibió la música negra como el mapalé, la zamba, el mismo jazz y blues.

Fabio: Esas formas musicales negras que hoy han transgredido, digamos, ciertos estatus, como la champeta

que usted canta, ¿también permitió que se dieran otros tipos de champetas menos elaboradas y más consumistas, por decirlo de alguna forma? Es decir, ¿de creadores más mediáticos, menos formados, que buscaban simplemente el ritmo que usted propuso y venderlos en las emisoras?

Charles: Sí, se siguen dando esos movimientos. Precisamente veo que hay dentro de la champeta, con los nuevos artistas que hablan de champeta urbana basado, más bien, en la influencia de lo que es la champeta como tal, y que eran músicas muy inmediatas, más con-

sumidas por algunos, especialmente la juventud. Pero igual ha servido de puente porque lo moderno hace que la gente vaya a buscar el origen de eso que está escuchando para seguir dándole la misma importancia. Sí se han dado muchísimos fenómenos de estos con muchos artistas; por eso te decía que la champeta es una música de inclusión social, porque se han visto a algunos artistas de otras regiones también inclinados por la champeta y la fuerza que esta tiene. Se ha visto lo que han hecho las nuevas generaciones de artista[s] con la champeta, que ha permitido y tenido todos esos cambios y apoyo de esa nueva camada de artistas. ■





ORALOTECA

Grupo de Investigación sobre las Oralidades



SAN JOSÉ



DEURÉ:



hay días en que
creo que estamos
trabajando en contra de
la corriente, pero hay
que seguir haciéndolo

Por Fabio Silva Vallejo



Entrevista a Elisa Vivanco Sotelo, profesora y gestora cultural de San José de Uré

Elisa: Mi nombre es Elisa Vivanco Sotelo, soy licenciada en Preescolar y Promoción de la Familia en la Universidad Santo Tomás. Actualmente laboro en la Institución Etnoeducativa San José de Uré; tengo el grado Transición C. Casi siempre hago proyectos de aula que estén encaminados en lo etno, porque me gusta trabajar el tema y trabajo independiente[mente] [de] que la institución me apoye o no; siempre hago proyectos de aula que tengo encaminados en fortalecer la parte étnica.

La profesora Elisa Vivanco de San José de Uré

Fabio: ¿Y cómo fortalece usted esa parte étnica?

Elisa: Trabajo a través de proyectos de aula, que tienen como objetivo primordial el autoconocimiento, tanto de los niños como de los padres, para que de allí se trasciendan a la comunidad. En esto, los niños empiezan a sentirse parte de una comunidad étnica y, por lo tanto, este autoconocimiento es el inicio de un proceso en el cual cada niño de la comunidad despierte un interés por conocer todo lo relacionado con su etnia y, por ende, con sus ancestros.

Fabio: ¿Qué significa para usted “ser diferente”?

Elisa: La diferencia de la que se hablaba está relacionada con las características genéticas que nos diferencian de otras etnias; es decir, el color de la piel negra (en varios tonos de pigmentación), el cabello ensortijado, la nariz chata y, en fin, todos los rasgos físicos y fisiológicos que nos hacen únicos. Aparte de esto, los continuos señalamientos o formas de discriminación que por ser “negros” van formando inconscientemente una diferencia imaginaria en el ser, la cual va inmersa en él hasta llegar a la cima de su proceso de autorreconocimiento.

El autorreconocimiento es un proceso que se construye desde el día a día.

Fabio: ¿Qué se siente vivir en un pueblo asediado por las multinacionales y por el conflicto armado?

Elisa: La verdad es que uno a veces se siente totalmente desarmado, no encuentra cómo hacer las cosas, no encuentra los caminos, no encuentra los medios porque, bueno, de igual manera usted sabe que no solamente los pueblos étnicos estamos asediados, sino que a nivel na-



cional todas las comunidades sufrimos el mismo flagelo. Entonces uno se encuentra a veces maniatado, como dice uno vulgarmente, para realizar algunas actividades que son propias de la comunidad, para realizar algunos proyectos que tengan que ver, cómo le decía ahorita, con el fortalecimiento y, en ocasiones, hasta para la realización de las actividades cotidianas del día a día.

Fabio: ¿Cómo afecta todo eso en la conformación de la cultura palanquera de San José de Uré?

Elisa: Claro que afecta, y muchísimo, igual que en todas las partes de Colombia donde el orden público es tenso, pues hay continuos desplazamientos masivos e individuales que impiden que las personas que inicien un proceso de formación lo terminen. Esto genera incertidumbre en la comunidad, afectando el desarrollo normal de las actividades cotidianas porque estamos en estado de sitio. Pero no solo eso, también nos afecta el hecho de que, a pesar de estar rodeados de grandes empresas como Cerro Matoso, Carbones del Caribe, haya pocas o nulas oportunidades para nuestra gente, convirtiéndonos solo en un foco de contaminación y sitio estratégico de enriquecimiento para los emigrantes

Al igual que en otras partes de Colombia, el orden público es tenso.

Fabio: La respuesta de los niños frente a esa situación, ¿cómo la percibe usted como especialista en Preescolar? Y, ¿en esa articulación de la educación con la etnoeducación ve usted algún vacío?

Elisa: Los niños son los más sufrido[s] por este flagelo, ya que para ellos es más difícil el proceso de adaptación ante tales situaciones. Sin embargo, desde casa se les va inculcando cómo actuar ante cualquier acontecimiento repentino, de manera tal que se vea afectado físicamente el menor número posible de personas, pero es imposible detener el daño emocional y psicológico que reciben los niños y hasta los adultos como resultado de los diferentes acontecimientos que, a menudo, se presentan [y] que, de una u otra manera, inciden negativamente en el proceso de aprendizaje por todo lo que ello conlleva.

Fabio: En esa cartilla que ustedes hicieron de “Te quiero contar cuentos”, ¿cómo ha sido la



experiencia de los niños frente a esos relatos propios de la comunidad?

Elisa: Bueno, la verdad esa cartilla no surgió con el deseo de ser cartilla, esa cartilla surgió porque, como le digo, yo hace años atrás no tenía nivel preescolar, sino que tenía segundo, tercero, segundo y tercero... oscilé entre esos años. Entonces yo, en vez de contarles cuentos de los que siempre contamos todo el tiempo — Caperucita roja, Aladino y La alfombra maravillosa, y todo ese montón de cosas que nosotros nunca vamos a ver—, opté por hacer narraciones de las cosas que habían pasado acá en el pueblo. Entonces de ahí surgieron algunos cuentos, muchos de esos son los que están plasmados ahí; de igual manera, lo que se quiere en ellas es cumplir varios propósitos.

Enseñar desde nuestras propias realidades.

En primera instancia, conocer parte de la historia de nuestra comunidad; en segundo lugar, ubicar a los niños geográficamente dentro de su municipio para que, a partir de los cuentos, los niños identifiquen los lugares

importantes y despierten amor por ellos; como tercer objetivo, se pretende mostrar a los niños y niñas otros referentes de belleza que no sean el prototipo europeo, el cual nos han inculcado toda la vida, sino un referente de belleza costeño o ribereño, que es al que pertenecemos; y, por último, motivar a los niños a admirar la naturaleza a través de la observación y a despertar respeto hacia ella.

Fabio: Además de esas narraciones que usted ha recogido y que están en la memoria colectiva, ¿qué otras manifestaciones culturales, tradicionales, persisten en Uré?

Elisa: Este es uno de los pocos pueblos colombianos que aún conserva algunas manifestaciones culturales como parte de su identidad, razón por la cual se hizo acreedor al nombre de Palenque San José de Uré. Dentro de sus principales manifestaciones podemos destacar:

- Manifestaciones religiosas: novenas al Santo Patrono San José, novenas a la Virgen del Carmen, alabos, ritos y novenas a los difuntos, entre otras.
- Manifestaciones de alegría: danza del diablo, tunas, derroches, bailes cantaos al son del tambor y violina, entre otros.



Fabio: Con los toques de queda impuestos por el paramilitarismo y la guerrilla en buena parte de la región del Caribe, se perdieron muchas de estas tradiciones. ¿Pasó lo mismo en San José de Uré?

Elisa: Claro que influyen mucho, aunque no se han perdido en su totalidad, han desaparecido algunas cosas. Sin embargo, en la última década se han rescatado varias manifestaciones; sin embargo, en algunas ocasiones poseemos inconvenientes para realizar algunas actividades nocturnas.

Parece que nadáramos contra la corriente, pero toca seguir insistiendo. Los niños no tienen la culpa de nada.

Fabio: ¿Las canciones son producciones de ustedes?

Elisa: Los alabaos, la verdad yo no sé de dónde proceden, pero yo no los he oído sino acá en Uré; yo he oído novenas en muchas partes, pero esos solo acá en Uré. Punto A y punto B, de pronto la forma en que hacemos las cosas tiene muchas secuelas africanas; por ejemplo, en Semana Santa también hacemos muchas cosas

con secuelas africanas, así como lo hacían los africanos. Por ejemplo, hacemos las procesiones y cantamos con eventos o escenas vivas y con cantos... digamos, en algunas escenas tienen cantos en latín y yo los canto y uno los canta, pero no sé qué significan, sino que uno los canta porque uno los va escuchando, oyendo desde pequeños, y hacen las procesiones en vivo, hacen los santos sepulcros en vivo, hacen las doloras en vivo, hacemos el encuentro del resucitado en vivo; o sea, hacemos muchas cosas y todo lo hacemos a ritmo del tambor. Usted sabe que esas cosas a ritmo del tambor es música africana. El corito dice: “Sé José nuestro abogado, en esta vida inmortal, en esta vida inmortal”, y de ahí ya vienen las estrofas y cada vez que pasa una estrofa, pues cantamos eso.

Fabio: La memoria es femenina porque la mujer tiene mayor capacidad de asociar y de recordar procesos, ¿eso mismo pasa con usted y con las mujeres en Uré?

Elisa: Yo pienso que sí, porque es que los hombres, digamos así vulgarmente, no le “paran bolas” a los sucesos o son más fuertes ante los sucesos, y uno siente como que lleva eso más inmerso en el corazón, como que evoca más los recuerdos, entonces uno siente que



está más pendiente de lo que me pasó ayer... no sé si será como decía ahorita, que los hombres son un poquito más fuertes, o ese sentimiento de mujer, no sé qué pasa ahí, pero sí, acá también pasa lo mismo.

Fabio: ¿Qué significa para ustedes, como mujeres palenqueras, ser negra en Colombia?

Elisa: Ser negra en Colombia para mí significa mucho, ser como esa parte que tienes que rescatar, la cultura que se está perdiendo, como esa parte que tienes que valorar, toda aquella parte que no se ha visto nunca, que tiene que decir: “bueno, nosotros estamos aquí presentes y hacemos parte de Colombia, que hemos aportado mucho en todos los aspectos a Colombia”, entonces nosotros tenemos que visibilizarnos en todos los ámbitos. Entonces eso significa para mí eso: empezar el proceso de visibilización en el que todo el mundo sepa que existimos, que, a costilla de nosotros, se forjó mucho en Colombia. Entonces, a través de la mujer negra, nosotros queremos que también se iguale en todos los ámbitos: en el ámbito laboral, en el ámbito social, en todos los ámbitos nosotros tenemos que ser parte de eso y estamos emprendiendo ese camino.

Mantener nuestra cultura es la única salvación para no desaparecer.

Fabio: ¿Cómo ve usted Uré a futuro?

Elisa: La verdad, me da temor porque hay mucho inmigrante. Hay conmigo muy pocas personas que trabajamos la parte cultural, la parte de identidad, la parte de conservación de nuestra cultura, no se valora a nivel nacional e, inclusive, tenemos un PEI etnoeducativo, y es un PEI que no se refleja por ningunas partes, es un PEI que es etnoeducativo, pero que nosotros tenemos que buscar cómo meternos para poder ubicar las clases, los indicadores: es algo que no se visibiliza, aunque la ley general de la educación diga que hay que dar la Cátedra Afro. Es tanto que no se visibiliza que en la Prueba Saber no hablan nada de eso, entonces estamos en contraposición: uno habla una cosa y en la Prueba Saber escriben otra cosa. Entonces ahí a veces los muchachos pierden el interés por aprender algo que nadie se los va a preguntar, por aprender algo que nadie se los va a valorar y, bueno, uno como ente negro sabe que hay [que] conservar eso y hay que valorarlo, pero los muchachos que están dentro del mestizaje a veces no le dan mucha importancia a eso y como el Estado no nos aporta ni nos apoya ni fortalece esa parte, entonces a veces yo pienso que eso es muy difícil.

Estamos trabajando en contra de la corriente, pero hay que hacerlo. ■

PAÍTO,



**“LA GAITA VA EXPLICANDO
LO QUE VA DICRIENDO”**

Por Rosa Chamorro

Mi nombre es Rosa Chamorro y el descubrimiento no empezó al nacer, llegó después, con la historia de mis antepasados, la de mis bisabuelos esclavos, Josefina y Rubén, y como testigo de su esclavitud la mácula en el apellido. Mi abuelo, por razones que desconozco, con su sabiduría de montes y de hierbas, terminó en San Onofre, proveniente del Pacífico chocoano, cuando ya la población de esa parte del Caribe era heredera del cimarronaje. Conocido como curandero, estableció una pequeña botica en ese pueblo. Vestía de blanco, cuentan, y la única vez que lo vieron de rojo fue en apoyo al caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán. También hay quienes lo vieron tocar el tambor en las noches en que el mar parece devorar el silencio de la playa.



Archivo fotográfico de Rosa Chamorro

Ami abuelo lo empecé a conocer así, con historias, y a sentirlo después, cuando empecé a tocar el tambor de la mano del maestro Fredy Emiro Corrales Castro de “Herencia Carángano”, en Corozal, y entre clases de ritmo de cumbia, gaita, bullerengue y mapalé...toque, variaciones, palmada en el cuero del tambor, el profesor Fredy me contaba la historia de los tambores palenqueros y de los gaiteros negros. Tocada por el espíritu de mis ancestros, a mí se me abría en el camino una trocha, que comenzaba a recorrer con la voluntad y la curiosidad de quien quiere saber de dónde viene. Así me enteré de que existieron tamboreros grandes, como los maestros Pedro Alcázar, Fernando Mosquera, Paulino Salgado “Batata”, Pablo Berrío, Encarnación Tovar ‘el Diablo’, y gaiteros negros como Medardo Padilla, Manuel Zúñiga, Victorio Cassiani, Silvestre Julio, Juan del Toro Castro y Jesús Sayas.

El maestro Sayas, gaitero negro, me contó mi profesor, falleció hace unos años y quedó un último maestro de la gaita negra. “Está viviendo”, me dijo, “en una isla cerca de Cartagena, Isla Grande [la isla mayor del archipiélago Islas del Rosario]; se llama Sixto Silgado, más conocido como Paíto”. “¿Y qué tiene de diferente —le pregunté a mi profesor Fredy— la gaita negra de la gaita indígena?”. Y me dijo: “la gaita india es melancólica y la gaita negra es una gaita alegre en su ejecución y su canto”. Fue así como surgió mi interés por conocer a Sixto Silgado, el último gaitero negro, el famoso Paíto.

Ya se escuchaba el alboroto del mercado como aviso de que estábamos cerca. El taxista bajó la velocidad para integrarse a otra circunstancia, la de cientos de personas que se afirman en esa tierra como suya, la de las carretas que despreocupadamente andan por doquier cargadas de bananos, aguacates, piñas...El día todavía estaba fresco y apenas se asomaba con cierta timidez el sol cuando subimos a la lancha que ya estaba medianamente ocupada. Ese dicho que reza “al que madruga Dios le ayuda” se aplicaba a las circunstancias de mi miedo, pues me tocó un puesto en la parte trasera, don-

de los saltos repetidos de la lancha ya en alta mar se sienten menos, según la sabiduría de quienes son hijos más del mar que de la tierra, como una de mis compañeras de viaje, Carolina Morales. Tres horas esperamos para arrancar, mientras el maletero subía mercados, enseres y hasta un gallo de pelea; unas muchachas jóvenes que viajaban detrás mío verían luego con temor cómo asomaba su pico durante el trayecto, que duró más de lo que pensábamos. El joven capitán daba instrucciones en voz alta, mientras conducía la lancha, a otro que estaba detrás, cerca del motor, y otro igual de joven iba en la proa encima de las cajas y bultos, saltando al compás de la lancha como desafiando la brisa fuerte del mar; este último tenía la misión de hacer señales al capitán para que corrigiera el rumbo cuando divisara boyas u otras embarcaciones al frente de la lancha. La primera parada fue inesperada para nosotros los pasajeros: sin haber salido de la bahía, nuestra lancha se detuvo en un primer puerto, donde un niño se bañaba al lado de los botes. Divisé casas sencillas, de gente humilde, con el color gris de sus bloques y ropas extendidas en ese frente indicándome que solo miraba sus patios. Una señora le preguntó al capitán qué hacíamos en Caño del Oro; fue así como supe donde estábamos y la razón: buscaban aceite, algo pasaba con el motor. Luego, nos fuimos a otro punto de embarque en el área de Bocachica, que uno puede asociar con el bocachico, ese pescado tan rico que se come frito acompañado de arroz de coco. Ahí fuimos recibidos por varios niños que lucían ante nosotros su agilidad acrobática para lanzarse al mar en busca de las monedas que los turistas solían lanzarles para probar sus dotes de buceo.

Ya en marcha, a toda velocidad, en un viaje amable como si las olas del mar se hubieran aplacado en una suerte de prodigio, llegando a nuestro destino, divisé la Isla de Barú, el lugar en el que luego me diría Paíto que sería enterrado después de que sus ojos se cerraran y sus manos se despidieran del único instrumento al que le ha sido fiel desde niño: el instrumento que le hurtó a su padre antes de dejar para siempre María la Baja, la gaita.



Archivo fotográfico de Rosa Chamorro

El muelle es de madera, como todos los de por ahí, roído por la salinidad del agua y desperdido por el sol; al poco tiempo de caminar, ya no vemos el cristal azul-verde del mar. Es medio día y ahora todo parece dormir la siesta. Vamos por caminos donde los manglares extienden sus laberínticas y delgadas manos de mil dedos sobre un agua cenagosa y anaranjada por la arcilla. De vez en cuando, veo un halcón en un árbol en estado de omnipotencia. Sorteando pequeños caminos, llegamos a la casa de Arnida, una vieja amiga de Carolina, una verdadera contadora de historias; si nos sentamos, no llegamos a salir de su casa temprano y tenemos hambre. Desde afuera, le damos un sonoro saludo de viejo tiempo. En unos minutos más estamos nuevamente junto al mar, en el Eco Hostel de nuestros amigos Margarita, Ever y la pequeña Koral; su nombre es Ubuntu.

La mayoría de los pobladores de Islas del Rosario tiene un estrecho lazo con Barú porque sus primeros pobladores llegaron de esa isla, cuando aún era península, porque no se había construido el Canal del Dique, que la separó de tierra firme; allí se escondían los cimarrones, habitaban esclavos y hacendados españoles no en

santa paz: era una tierra de conflictos porque la libertad y la lucha por los territorios fue una constante de los venidos de África, según me contó Ever de la Rosa, reconocido líder de Islas del Rosario que tiene parte de su familia en Barú. Su pequeño paraíso hace eco a la ancestralidad y solidaridad de los habitantes y también es una postura ética: el Ubuntu, porque yo soy porque tú eres o soy porque somos nosotros, todo lo que es mío es para todos. Corales, en eso consiste la tierra de la isla, siempre los mismos corales devorados por el mar, árboles flanqueando la orilla y una lancha llamada “Adiós Dolor”, que me hace reír. Las olas gozan de una pasividad engañosa —solo hace muy poco se estremecieron y crecieron por la fuerza del huracán Iota, que alcanzó a hacer algunos daños en la isla—. Hablamos abrigados por un tejado de palma denominado Teranga, un gran kiosko, palabra que en wólof —Senegal— significa “hospitalidad” y “abundancia”. ¿Cómo podría ser de otra manera? La vida activa ocurre dentro de Teranga. Se reciben allí las visitas, se conversa de lo importante y lo trivial, se festeja, se ríe, se comparte la comida, hasta se baila, todo lo es Teranga. Me comenta Ever que antes la isla era autosuficiente, se cultivaba,



Archivo fotográfico de Rosa Chamorro

los pobladores de Barú venían a las islas a cultivar principalmente y luego las fueron poblando. Así fue como Paíto llegó, después de un toque en Barú donde se enamoró; pensaba quedarse un día en Isla Grande, pero se quedó el resto de su vida. Se vino con ella, Danilsa, la que lo ha acompañado toda su vida, la madre de sus cinco hijos, una mujer y cuatro varones, con quienes conforma la agrupación musical Gaiteros de Punta Brava. Paíto es hijo de agricultores y descendiente de músicos. Él mismo ha cultivado toda su vida y así me lo encontré con uno de sus hijos, con machete en mano. Convencerlo para una entrevista no fue tan difícil porque yo tenía al lado a Carolina, que tiene en la isla su segunda patria, y yo, que no me muevo como pez en el agua entre sus habitantes, me sentía en casa.

Nos brindaron un café que él mismo trajo como gesto de hospitalidad. La conversación comenzó como suele suceder en ese lugar, “mamando gallo”, recordando anécdotas jocosas o agradables.

Paíto: Yo me vine para Islas solo por un día y me quedé. Me vine escondido y me robé la gaita hembra del viejo. Recuerdo que pasamos el treinta y uno en Barú.

El cinco de enero nos vinimos con las maletas a la isla en bote de vela y, ay, Dios mío, esto se va a voltear, y yo buscaba para enderezarlo. Después fui a Cartagena y me traje a mi mamá y a mi papá. Y aquí hacíamos fiesta. “Vayan a buscarme a Paíto”, decían, y yo me iba. Mi papá tocaba la gaita hembra y yo tocaba la gaita macho. Veníamos con el billete y con cinco botellas de ron Tres Esquinas [risas].

Rosa: ¿Ustedes siempre se han llamado los Gaiteros de Punta Brava?

Paíto: Sí, porque tocábamos mucho en Punta Brava.

Rosa: Paíto, ¿siempre le gustó la gaita hembra?

Paíto: Mi papá era gaitero de la gaita hembra y, entonces, tenía un machero que se llamaba Manuel Lao. Primero cogí el macho y aprendí la gaita macho porque pensaba “para cuando Manuelito fallezca quedo yo en el puesto”, y así fue. Antes de aprender a tocar la gaita hembra, aprendí a tocar el macho. Cuando ya me aleccioné de la gaita macho, yo le dije al “viejo”: “yo quiero la gaita tuya porque va explicando lo que va dicien-

do”. Mi papá componía y tocaba la gaita hembra, pero no cantaba. Yo compongo y canto. Siempre he estado con la gaita, nunca cambié, siempre lo mismo. La gaita hembra me la van a quitar cuando cierre los ojos.

Rosa: Paíto, cuénteme cómo es su proceso creativo, ¿cómo compone?

Paíto: Estoy acostado y cualquiera dice “Paíto está durmiendo en su cama”. Yo estoy en el pensamiento de la música, en sus sentidos; en mis pensamientos llevo la música. Tal día estuve yo soñando y luego me acuerdo de una puya, una gaita jalá... en la mente yo solo... El día que me sale un toque, les digo: “tal día estaba yo durmiendo y me acuerdo de un son, vamos a tocar ese son para vé”. Pan pan pan... ese tema ya estaba hecho hace tiempo, durmiendo. A mí me dicen: “Paíto, si tú escribieras, si tú supieras leer...”. Mira nada más cuando en la barriga de mi mamá pateaba. “¿Qué quiere este pelaó?”, le preguntaba mi papá. “Mijo, la gaita, toca la gaita”, le contestaba mi mamá. El año que yo nací, un Jueves Santo, el cinco de abril, no dejé que mamá hiciera la Semana Santa [risas].

Rosa: Paíto, ¿por qué le dicen gaita negra a la que usted toca?

Paíto: Por la manera de tocar. El instrumento es el mismo, pero la manera de tocar es diferente; cada gaitero tiene su manera de tocar. La gaita negra tiene un sonido más grueso.

Rosa: Paíto, ¿conoció al gaitero Jesús Sayas Silgado? Vivía en Pita.

Paíto: Somos familia por parte de Silgado. Todos los tíos míos por parte de mi mamá tocaban gaita; los Silgados tienen raíces en San Onofre. Dos veces fui al cumpleaños de él y tocamos juntos. Me gustaba ir allá: había buen ñame, plátano, buena yuca harinosa que apenas olía el agua caliente de una vez se rajaba; me la tomaba con leche porque él tenía un poco de vacas. Yo tenía un canterito y lo llenaba.



Rosa: Paíto, se nota que le gusta a usted el campo...

Paíto: Yo nací en la agricultura: mi papá era agricultor, mi papá hacia rozas recogía paños de arroz... yo soy agricultor, yo sé sembrar arroz, cortarlo, siembro yuca, patilla, melón, ahuyama, caraota... Mi papá también era monteador; monteaba en Montería: traía la guatinaja, el venado, el ñeque, el armadillo, y así salí yo también. Yo tenía un amigo, tenía mi perro, y con un amigo, Alfonso Berrio, que falleció, decíamos: “mañana vamos pa’ Cuatro Vientos”. Nos íbamos el viernes y regresábamos el domingo cada uno con una mochila de carne de monte.

Rosa: Paíto, dicen que usted es el último exponente de la gaita negra...

Paíto: Sí, eso dice mucha gente. El que no aprenda conmigo es porque no quiere aprender porque yo no niego música a nadie.

Rosa: ¿Cuál es su mayor satisfacción?

Paíto: Enseñar, porque algún día me voy a morir y queda esa persona ahí. Y ahí está Paíto, aunque no sea yo.



Rosita, ¿vamos con un sonsito? Esta gaita mía está hecha de madera de cedro...

Y empieza a sonar una hermosa melodía que brota de la gaita negra de Paíto

Ya solo queda la noche y los sones de Paíto.

Despedirme de personas como Paíto me llena nostalgia. Espero volver pronto a la isla; algo mío también se encuentra allá. Todavía no logro identificar qué será; supongo que puede ser la historia común de nuestros antepasados africanos: no solo de sus tristezas, sino también de su alegría y esa forma de amenizar el peso de la vida con la música. ■

DINÁMICA DE TRANSMISIÓN

Por Manuel Zapata Olivella

La cultura es el acto por el cual el hombre dejó de ser animal, pero también puede degenerar en simplemente ser antropeide y, tal vez menos, en un robot mecanizado, manejado, incapaz de trazarse a sí mismo un programa y mucho menos de realizarlo. Estamos acostumbrados, cuando hablamos de cultura, a imaginarnos que se trata de un fenómeno exterior que se puede adocnar en una biblioteca, museo de pintura o de cine; muy pocas veces pensamos que eso que llamamos cultura comienza con uno mismo y, en cierta manera, trasciende la muerte.

Cuando se habla de tradición oral, generalmente se nos viene a la memoria el concepto de acervo de la palabra, refranes, cantos, poemas, décimas, coplas, mitos, leyendas, pero muy pocos tenemos conciencia de que cada vez que pronunciamos una palabra estamos enriqueciendo esa tradición oral y de que esta no es más que el conjunto de palabras de un pueblo, el idioma con el cual diariamente se está reconstruyendo el mundo. La actitud inconsciente de subestimar nuestra mejor herramienta —el lenguaje, la palabra como instrumento espiritual y material— nos conduce a una separación respecto de su dualidad, imaginándonos que son dos cosas sin relación directa.

La circunstancia de no comprender a profundidad la condición del ser humano, la maravilla de su esencia, cada día más nos aleja la posibilidad de tener conciencia de lo que somos. Es una lástima que, en la escuela primaria, secundaria o en la universidad, etc., al maestro o profesor se le haya olvidado inculcarnos la toma de conciencia de que somos seres humanos.

Con frecuencia hago esta pregunta a mis alumnos: ¿qué diferencia al ser humano del resto de los animales? Y vienen las concebidas respuestas e, inclusive, las discusiones, pero nunca en ese intercambio de conceptos surge la condición esencial de ser humano, que es, sencilla y llanamente, sin misterios de ninguna naturaleza: ser creador de valores culturales. Eso es el hombre, y cuán diferente sería la historia de cada uno de nosotros si la cartilla que nos despertó la reflexión sobre el aprendizaje hubiera comenzado por ahí, porque automáticamente hubiésemos podido darnos cuenta de que teníamos la palabra para inventar y los dedos para asir, palpar y crear como realmente lo hacemos, aunque sin conciencia de ello, a lo largo de nuestra vida. Hubiéramos evitado desperdiciar el lenguaje, verbalizando nuestro pensamiento y nuestras acciones, en lugar de concretarlos en elementos mucho más creativos.

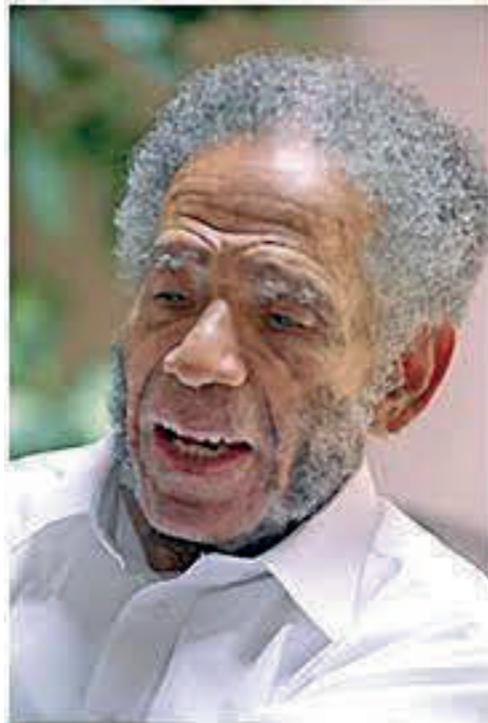
Es cierto que la verbalización también es un hecho creativo, pero si se plantea el aprovechamiento del po-

LA MORAL

der creador de la palabra, no podemos dejar de concluir que perdemos mucho tiempo repitiendo frases poco significativas; que si se nos hubiese dicho en nuestra infancia que el hombre no solamente es un creador, sino que no puede pasar un instante de su vida, ni siquiera en su etapa más embrionaria, sin poder crear valores, fácil es imaginar la gran tarea que hubiésemos tenido por delante para poder llenar con nuestra creatividad esas horas, esos días y años que han pasado y que hemos dejado vacíos de valores culturales significativos y trascendentes.

No es fácil, bien lo sabemos, descubrir la existencia de los elementos biológicos que intervienen en el acto creativo —órganos de los sentidos, cerebro, manos, aparato fonético, etc.—, aunque son evidentes. El fundamento de esta estructura orgánica es proporcionar las facultades necesarias para la creación de valores, algunos de ellos tan negativos como las armas bélicas que parecen negar la inteligencia humana. Entonces es cuando surgen, para corregirlos, la filosofía, la religión, el arte, la moral, etc.

Todos estos instrumentos, por muy diferenciados que parezcan, particularmente cuando los comparamos con los elementos materiales de la cultura, comparten un origen común: son producto humano. Desde ese punto de vista, cualquier actividad que haga el hombre vivo,



despierto, dormido, en su vida embrionaria, en su vida fetal, está dentro del marco de la cultura.

Si observamos la dinámica de la transmisión oral descubrimos que esos valores culturales, cualquiera que sea su naturaleza espiritual, material, fabulada, imaginada o concretada, no es más que un continuo quehacer de fórmulas para enriquecer los conocimientos. Ya con relacionar el concepto de “conocimiento” a los productos de la cultura se está involucrando la propia esencia del ser humano, ya que las ideas no se pueden producir si no hay un proceso previo de reflexión, lo que lleva precisamente a tener conciencia de sí mismo o de la obra creada. Pues bien, esta estructura que utilizamos todos los días, y que empleamos en una forma mecánica, sin darle mayor atención, son las facultades sensoriales o materiales que constituyen la materia biológica del acto creativo. En la medida en que ya existe el reservorio cultural, los elementos que están contenidos en él nos rebotan como un búmeran y comienzan a determinarnos.

Pero no es el producto “cultura” lo que quiero resaltar, sino las herramientas biológicas que se rigen por leyes de las cuales no podemos sustraernos: la dinámica funcional.

Comenzamos entonces a caer en este juego un poco aparentemente fabulado, onírico, por el cual el creador se convierte en obra creada, en herramienta, y esta a su vez en constructora del hombre: la dinámica cultural.

Hay tres leyes fundamentales sobre la dinámica de la transmisión de la cultura:

La ley de la acumulación: todos los conocimientos son acumulables. Cualquiera que sea el valor creado o conocimiento, tiene su propia dinámica, la condición de ser acumulable. Creamos, pero este adquiere su propia dinámica. Es como si le dijera al hombre: “ya tú me has creado, pero de ahora en adelante yo soy yo y mi naturaleza es la de ser acumulable. Yo me voy a sumar a otros conocimientos, voy a figurar juntamente con otros conocimientos”.

Ninguno de nosotros, por muy inteligente que sea, inventó el lenguaje, sino que lo tomamos del contexto general, y no exclusivamente de un libro. Tenemos que deshacernos un poco de ese mito, según el cual la palabra escrita es la que rige la actividad del hombre, y aceptar que sencillamente es un símbolo escrito para perpetuar, la memoria del hombre en el papel.

De igual manera, ninguno de nosotros ha descubierto que el agua calmaba la sed o, mejor dicho, cuando supimos que el agua servía para calmar la sed ya alguien nos había llevado a esa experiencia; ni hemos tenido que preguntarnos frente a la vasija llena de agua, cuando la introducimos en el río o en el mar, si puede servir para calmar la sed o no: ya eso está acumulado. Es el mismo caso de aquellos que han elegido el cigarrillo para bien morir a través de un cáncer; nadie ha pensado que cuando prende un fósforo está reproduciendo un conocimiento acumulado en la memoria de la humanidad. Cuando el hombre comenzó a tener conciencia del

mundo que lo rodeaba, frotó dos pedacitos de madera y obtuvo una chispa y prendió una hojarasca. ¿Quién de nosotros piensa, cuando prende el fuego, que lo que está haciendo es reproducir un conocimiento acumulado hace aproximadamente 30.000 años? Esto nos puede dar una visión de por qué se dice que los conocimientos son acumulables y de la posibilidad que tenemos nosotros de echar mano a esos conocimientos cuando los necesitamos, sin darnos cuenta de que han sido acumulados a través de tiempos prehistóricos en la memoria ancestral de la humanidad.

La ley de la transmisión. Todos los conocimientos son transmitibles. Si no existiera esta ley, yo no podría escribir estas cosas que he aprendido de otros. La transmisión de los conocimientos permite la posibilidad de que uno se enriquezca con la acumulación de los conocimientos de generaciones anteriores y pueda enriquecer a las nuevas en el futuro.

La tercera ley dinámica de la cultura. Todo conocimiento es modificable; ningún conocimiento puede ser aprendido sin que el estudiante o el alumno lo modifique y lo adapte a su mundo conceptual; tampoco el estudiante convertido en profesor puede transmitir el conocimiento sin modificarlo. De repente, los conocimientos, que son un producto de la actividad creadora humana, adquieren una vivencia, una independencia, y generan procesos en los cuales lo que parece culturalmente ya dado e inmodificable es objeto de una nueva recreación. Aprender y enseñar son, entonces, sinónimos de recrear y modificar.

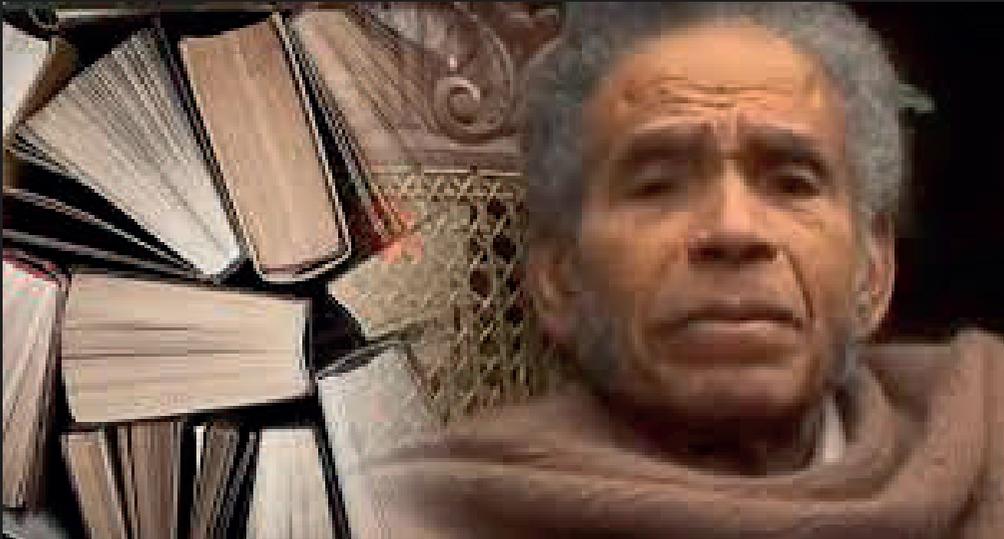
Pese a ser conceptos muy usados, resulta sumamente difícil explicar el sentido de expresiones como “cultura de los letrados”, “cultura analfabeta” o “cultura oral”. Es complejo deslindar la idea de “cultura escrita” de “cultura oral” porque el académico o el letrado, antes de trazar la letra, obligatoriamente tiene que hacer uso de la palabra. Entonces podríamos decir que la palabra es el elemento básico de toda cultura letrada o académica. Sin embargo, cuando la palabra genera un conocimiento, y este es acumulado y modificado de generación en generación por la oralidad, va adquiriendo una condición que no tiene la palabra escrita, y es la de ser modificadora cada vez que trata de comunicarse. Ha-



blamos, pues, de esa sabiduría popular que no está escrita en papeles ni empastada en libros o sistematizada en índices temáticos en las bibliotecas, sino que pervive alimentándose, regenerándose en el coloquio tradicional de la gente.

Si nos preocupamos del significado de la cultura analfabeta, la de los ágrafos y los semiletrados de un país, no es para reducirla llanamente al calificativo de “condición característica de los pueblos del Tercer Mundo”. Al contrario, resaltamos en ella la condición creadora del hombre semiletrado o ágrafo, en la medida en que observamos su creación a través de la palabra viva. Los grandes expositores de esa cultura analfabeta han sido hombres como Jesús, Homero, Sócrates y Diógenes,

que entendieron que el discurso hablado es el que permite la mayor instancia para recrear los propios valores que se están manejando: los descubrimientos pueden ser pequeños en relación al conocimiento de otros, pero grandes para quien los haya conocido, porque los ha utilizado en sí mismo. En una cultura iletrada estos conocimientos surgen del diálogo; en cualquier momento de creatividad, la palabra precede al texto escrito. Para algunos filósofos y lingüistas, el pensamiento no se puede concebir sin la palabra, sin la oración intuida en el pensamiento. Cuando decimos que Jesús es una analfabeta, no estamos dándole la connotación de que es un individuo que no sabe leer y escribir, sino que le está dando a la palabra mayor capacidad de expresión de sus pensamientos.



Estamos acostumbrados a separar el pensamiento del acto creativo; este es pensante y, como lo hemos dicho anteriormente, no se puede pensar sin la palabra, pero la palabra en sí misma lleva involucrada la idea del símbolo que representa.

En el proceso de la percepción del mundo real, a través del aparato sensorial y el juicio, existe un momento en que esa percepción es convertida en idea para continuar evolucionando en el cerebro en los estadios de la intuición, del pensamiento y del juicio. Hay en ese largo recorrido un instante, un fenómeno que se llama “elocución”, en el cual la idea se une al músculo vi-

brátil de la cuerda vocal que no está quieto nunca en la boca, permitiéndole al individuo ligar su pensamiento a la palabra. Todos somos elocuentes, todos tenemos que pasar por este instante para poder expresar el pensamiento, por eso es que se enredan a veces los filósofos y los lingüistas diciendo que la palabra no antecede al pensamiento, que este es libre de la palabra. También existe un proceso por el cual anatómicamente las percepciones de los sentidos se convierten en ideas y estas en palabras. Mucho antes de que existan las palabras como tales y mucho antes de que exista el pensamiento razonador, ya se ha dado este proceso. Es un fenómeno que desde luego comenzó a forjarse en el momento en que el hombre fue capaz de crear el lenguaje, y que sin duda le ha demandado siglos. Nosotros, desde luego, lo podemos repetir sin necesidad de ser conscientes de esos hechos.

La tradición oral es un fenómeno vivo, dinámico, actual, moderno, contemporáneo, sin el cual el hombre no podría vivir. Estamos permanentemente creando valores y conocimientos, y esa es la condición que nos

humaniza y que nos diferencia de los animales. No es un hecho particular y exclusivo de analfabetas. Ya lo he repetido: ellos utilizan el lenguaje porque no conocen la forma alienadora de entregarle a la palabra escrita lo que generalmente confían a su memoria para preservarla o como conocimiento vivo.

La tradición oral colombiana y latinoamericana son la suma de los conocimientos transmitidos a través de la palabra, de la cultura milenaria indígena, africana y española; hay quienes dicen que en ella no se pierde ninguno de los conocimientos aprendidos, sino que perviven enriqueciéndose unos a otros, y que por eso no es necesario descubrir el fuego ni el agua tibia, porque ya es una experiencia, acumulado, un acervo en la memoria, propio del hablante. Es la mejor herramienta que tenemos, no solamente para describir el mundo, sino para transformarlo, para reinventarlo. Se ha querido llamar a esta tradición oral “sabiduría popular”, “folklore”, y así, muy solapada e insistentemente separar sabiduría de la filosofía de los académicos. ¿Por qué no se dice que los conocimientos de los letrados son también folklore? Si a la sabiduría popular la llamamos folklore, ¿cuál sería el término apropiado para decir lo contrario? Me estoy refiriendo a la semántica de “folk” (pueblo) y de “lor” (conocimiento): ¿es que acaso el conocimiento académico no es folclórico, no implica el mismo proceso? ¿Hay algún medio, algún instrumento, una palabra revelada para los académicos, para poder crear diferente de como lo hacen los analfabetos? Comparar cultura académica con cultura folclórica se puede, ya que en ambas se da un mismo proceso: existe la creencia de que los conocimientos acumulados por la cultura indígena y analfabeta de los españoles que llegaron acá, sumados a los conocimientos de los empíricos africanos a través de la endoculturación, constituyen un contexto secundario de la cultura nacional, cuando lo evidente es lo opuesto: en la cultura de cualquier pueblo del mundo existe una experiencia vivencial, acumulada en la memoria ancestral de la comunidad y comunicada a través de la oralidad, que cada vez más es reinventada por el científico, el artista o el analfabeto. En el caso particular de la cultura popular colombiana y de América, no debemos olvidar que en ellas se acumulan las visiones, las experiencias y los conocimientos de por lo menos tres culturas de continentes deferentes: América, Europa y África.

Esa es la importancia de la dinámica de nuestra cultura americana, esa que ahora nosotros dizque vamos a tratar de rescatar; ese es un término muy usado por los sociólogos y los antropólogos: “vamos a rescatar la tradición oral”. ¿Qué van a rescatar? Lo que se ha perdido. Pero no se rescata lo que está presente en cada uno de nosotros y en todas partes. Lo que debemos es generar conciencia de que existen esas herramientas de trabajo, la oralidad y la tradición, para construir y enriquecer la cultura popular académica. ■



**RETAZOS DE LA GÉNESIS
Y DEL DESARROLLO DE
UNA TERRITORIALIDAD
AFRODESCENDIENTE,**

GUACOCHOE

Por María Concepción Namén
Antropóloga, Universidad del Magdalena

Entrevista a Ema, conocida en Guacochoe como Mema, esposa del señor Miro Quiroz, líder comunitario asesinado el 6 de abril de 1996. Rezandera tradicional: "llevo más de 50 años haciendo el oficio de rezar en los funerales en el pueblo y esto se debe a la confianza que me tiene la gente para que los acompañe en estos momentos difíciles".



La señora Mema líder de Guacoche. Fotografía de Maria C Namen

.....

Mema: Las historias de cómo habían llegado a Guacoche: que vinieron caminando, huyéndole porque andaban con flechas para flecharla, pero de la Guajira, de donde el mar se bajó y llegaban a una parte, no, que están en tal parte... se iban bajando, bajando, bajando por el monte, por trocha, escondiéndose, y en eso encontraron al río Guatapurí y ya como un pueblecito todavía Valledupar, que no eran sino unas casas, casualmente cerca del río. Entonces ellos, los que se venían, tenían tantos nervios. Unos se pasaron, porque de los que veían muchos se fueron, por eso hay apellidos por allá por esas partes de Chimichagua, de la zona que dicen hay unos apellidos de acá, porque unos no se sentían bien y se pasaron, y los que se quedaron hicieron unos ranchos que ahí el nombre: Ganaza, en esa época le pusieron el nombre Ganaza. Ellos llegaron en verano, cuando empezó a llover se le inundó a donde tenían agua de la echa, esa es una zona donde siembran arroz, porque en esa época sembraban ahí, sembraban agua, todavía siembran agua, y después se rodaron acá en una tierra que se llamaba Juana Márquez, porque antes cogían las

tierras sin necesidad de comprar, sino que cogían el pedazo, todas estas tierras eran de la gente de Guacoche y esa señora, casualmente ella cogió la tierra y le puso el nombre de ella, Juana Márquez; ahí también se inundó, que es la misma zona. Caminaron ahí cerca del Jabo, que ahí se quedaron unos; por eso el Jabo fue en la misma época de Guacoche, porque ahí se quedaron tres familias.

María: ¿Cuántas familias vendrían?

Mema: Seis familias y el Churio, que ella llegó después [de] que ya se habían asentado. Ella se vino porque ellos al bajar tuvieron comunicación con otra familia, y el Bracho, esos siete apellidos. Castilla, Bracho, Churio, Romero, Frago, Atencio y Rondón. Esos son los descendientes que están acá en Guacoche, muchos porque ya se han ido, se han muerto, pero el apellido está aquí.

María: ¿Cuántos años tiene usted, señora Ema?

Mema: Ochenta años, y Guacoche está en ciento sesenta años por ahí, porque fue en la Guerra de los

Mil Días, doce personas que se bajaron. Yo nací en el cuarenta y uno, y mi mamá nació aquí también. La que vino aquí fue mi abuela, que primero fue ella y que ella me decía que agarrada de la falda de su mamá —se llamaba Teresa la mamá de ella—, y así vinieron.

María: ¿Qué apellido es su mamá?

Mema: La abuela mía, Romero, y el abuelo Chinchia, pero casi el Chinchia fue después que se dieron los hijos; bueno, con la única que se dio el Romero fue con mi mamá, las demás sí fueron Chinchia.

María: ¿Cuántos hermanos tiene usted?

Mema: Mi papá tuvo cuarenta hijos, con bastantes mujeres. En Guacoche hubo muchos hombres porque de tres mujeres, en el mismo mi papá. Ahí en la isla, en una casita que encontró, ahí tenían una y aquí tenía dos, y tuvo con otras personas, pero tuvo tres hijos que él no publicó; después nos enteramos de los otros, yo supe de uno porque él me dijo. Yo tuve una porcería porque yo andaba con él, yo criaba gallos, mi papá tuvo una confianza y, ¿sabes?, como dijo desde joven: “hija Mema churi, usted tiene unas niñas, y si usted ve ya sus niñas y los hijos de fulano de tal, se los ve enamorados de las niñas, no los deje que esos son hijos míos”. Yo le quedé viendo la cara y le pregunté: “¿sí, papá?”. “Sí”, respondía él, “¿y entonces esos también son hermanos míos?” y decía “sí”.

María: ¿Él era gallero?

Mema: Yo era la que le cuidaba los gallos. En estos días crie un gallo del hijo menor, jugó el sábado y ganó. Antes las galleras aquí en la época mía eran debajo de un palo de trupillo, o de cruceto; no había gallera, las galleras la[s] hacía la misma gente en cualquier parte allá.

María: ¿Guacoche y Guacochito no eran lo mismo, no eran el mismo territorio o siempre ha sido diferente?

Mema: Había diferencias, por motivos que allá quedaron unos que eran muy agresivos. Sí, todavía es uno con el otro, porque ahora se quieren adueñar de un territorio, a donde sacan el barro para las tinajas.

María: ¿Cómo se llama ese espacio donde sacan la arcilla?

Mema: No tiene nombre, nada más el pozo del barro, ahí cerca de la carretera. Esa pelea lleva años y que hasta por ahí hay una tabla que dice “Entrada a Guacochito”, ahí queda el pozo de barro. Esas tierras son de Guacoche y Guacochito, dice que son de ellos; todavía están en este año, había una guerra porque se han adueñado.

María: ¿De aquí allá son la misma gente?

Mema: La misma. Yo allá tengo unos sobrinos hijos de mi hermano. Mi mamá tuvo quince hijos, uno solo se fue para allá, se casó con una de allá, Sierra, y él dejó unos hijos.

María: Me dice que Guacoche es tierra de tinajas y hacen festival de tinaja, monumento de la tinaja, ¿por qué de la tinaja?, ¿de dónde sale eso, de dónde nace?

Mema: Eso nace de mujeres que no hallaban que hacer, entonces hacían tinajas.

María: ¿Y quién les enseñó?

Mema: Los chimilas hacían y, al rodarse ellos, los cimarrones encontraron hasta tinajas con tumbas, los cajones, y yo los llegué a ver, yo ya señorita, las tinajas allá que casualmente para allá es que queda el cementerio, ahí en esos salones que se alcanzan a ver, se encontraban las tumbas y las tinajas.

María: ¿Me contaba entonces que las tinajas lo retomaron ustedes una vez que los chimilas se fueron?

Mema: Ellos se fueron, pero quedó la tinaja. Ahí las mujeres se dedicaban, había mujeres que iban

a Valledupar, una señora que la conocí hasta dos veces al Valle a vender las tinajas. Una de ellas, en época de octubre —que llovía tanto en esas épocas—, hizo el horno dentro de la casa; todo eso porque de eso era el sustento, aquí antes el sustento eran las tinajas.

María: ¿Y hoy? Mema: Hoy en día, el sustento de Guacoche... hay bastantes ya profesionales, y ahora sacan la arcilla para construir, y siembran.

María: ¿Qué siembran?

Mema: Por aquí acostumbran a sembrar el arroz.

María: Pero ¿trabajándole a los arroceros o eso es cultivo de ustedes, propio?

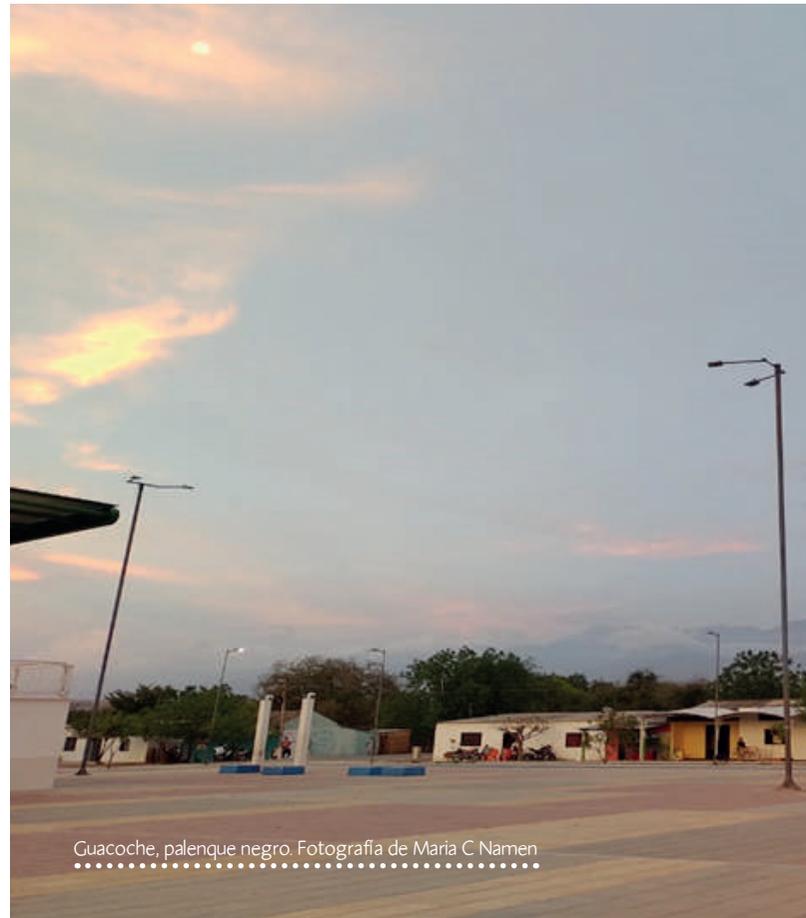
Mema: Aquí hay cultivo propio y también les trabajan a los dueños de las grandes fincas. Estas tierras eran guacocheas, pero había personas con más dinero, así que se vinieron. Les compraban todo eso, hasta del otro lado del río. Usted sabe que el que tiene se baja y ve, les quitaban las cosas a las personas, les decían: “le voy a bautizar”, eso sucedió. Ese cerro de ahí era de una persona guacocheas, me decía mi papá, y él se murió, se lo dejó a los hijos y los hijos daban las tierras por chirrinchi.

María: Entonces las tinajas ahora se han vuelto como el festival, lo folclórico.

Mema: Aquí se acabó de la tinaja por las neveras, porque salían y ya tenían dónde refrescar el agua.

María: ¿Y ahí buscaban agua del mismo río?

Mema: Aquí del agua del río, todo se hacía en el río: a lavar, a bañarse, hacer eventos de comida, pasando los días, los paseos, en el río. Había arena ahí, jugaban los muchachos con bolas de trapo, en los playones, venían los muchachos mojosos de bañarse y así era la vida en Guacoche, y un baile era para la calle, con la luna y unos tanques llenos de candela y alumbraba, pero y sin nada, sin que hubiera calle.



Guacoche, palenque negro. Fotografía de María C. Namen

María: Ya no se ve nada de eso, ¿qué se va a hacer ahora al río?

Mema: Ahora al río, a la arcilla saca la arena, que más bien están luchando para que no dañen porque llegan y trozan los palos. Ya acá ve uno el puerto de acá, tenían sus nombres y entonces hay días que por aquí del río se echan cinco o seis viajes y volteos y diarios, aunque esto ayuda a la comunidad porque los hombres los cargan, ese es el sustento de algunos hombres porque no se permite con máquina.

María: ¿Y cuándo se rompe eso de usar el río, en qué época cambia desde lo comunitario que usted me dice que iban, que lavaban y ahora ya no?

Mema: Eso cambió cuando pusieron el agua de Badillo por tubería, ahí fue que dejó uno de ir al río. Yo tengo tres años de haberme bañado en el río, porque el acueducto no funcionaba. Fui al río casualmente ese día, visité unos enfermos, tuve una charla con ellos.



María: ¿Se encontró varia gente allá?

Mema: Sí, pero no igual como antes, que antes era todo el pueblo se iba para allá a lavar y había varios puestos, uno iba pal' puesto tal y así.

María: Y ahora hay Festival de Tinaja nada más, se volvió como tradición...

Mema: Sí, pero este año no ha pasado por el problema de la pandemia.

María: ¿Y qué se hace en el Festival de la Tinaja?

Mema: En el Festival de la Tinaja vienen músicos y concursan, ganan premios: el que toca la puya mejor, el que toca vallenato, eso.

María: ¿Y no sacan las tinajas?

Mema: Sí las sacan, bailan con ellas en la cabeza.

María: Hay un evento de solo eso, ¿quiénes son las mujeres?

Mema: Sí, de eso, en el Día de las Madres, todo eso sacan las tinajas, aquí se acostumbra a poner así en la época en los palos, las tinajas.

María: ¿Y cuál es la fiesta de Guacoche?, ¿cuándo es ese festival?

Mema: Siempre los hacen en diciembre, pero el patrón de Guacoche es el día cuatro de octubre, que es San Francisco de Asís, ese es el patrón de Guacoche, el santo patronal.

María: ¿Tienen aquí cultivos todavía?, ¿qué se siembra?

Mema: Siembran la yuca, siembran el plátano y así lo menos, pedacitos, pero sí cultivan todavía: yuca, plátano, en pocas tardes, muy poco porque ya las tierras no están, así como antes por las lluvias, pero sí. Los hijos míos, ellos tienen un pedacito y me dicen que tienen eso bonito, que hay el cultivo, que tienen la yuquita, es pedacito, pero tienen sembrado, así varias familias. Muchos les dicen a los hijos míos: “ven, dame un pedacito para sembrar”. Hay como dos personas que tienen yuquita sembrada.

María: ¿Siempre ha sido así, siempre han tenido sus cultivos?

Mema: Sí, desde que Miro Quiroz se las dejó a sus hijos. Yo tengo los papeles todavía de lo que les costó, que la más cara fue la que le compró al papá, treinta y seis mil pesos. Dos de seis, una de trece, pedacito, pero así que ahora un solar allá que vendió una hija mía para ayudarse porque la situación teniendo, ahora un solar entre treinta y cuarenta millones de pesos.

María: Y se viene mucha gente a vivir acá, se acomodan.

Mema: Los hijos míos tienen unos en venta, para ayudarse porque ellos mismos se pusieron y me dijeron que, para el sustento, la cosa, tiene la casa,

hacer su casa, yo le dije: “no, hijo, logren en vida, el pedazo que le dejó el papá de Miro Quiroz”, entonces se lo compartieron.

María: ¿Y los abuelos de Miro también habrán venido junto con los suyos?

Mema: Sí, los abuelos, para qué, el papá de Miro Quiroz lo quiso mucho, de ver su modo de ser, a su persona que no daba que era teso, ya enfermo todo así, todo lo de allá era de él, y yo estaba ahí, mema, y yo salí, “Ay, señor Tomás, ¿cómo está va para allá?”. “Sí, voy para allá”, tenía otra casa allá. Y me ha dicho él: “¿Mema, usted recibe algo que yo le dé?”. Y yo le dije: “si me va a dar...”, y venía, iba con una hija y lo jaló y se lo llevó. Después se le salió solo y enseguida llegó ahí que era el portón y enseguida llegó ella, y él quiso como... y yo le dije: “no, señor Tomás, tranquilo; con la voluntad de usted, Dios me ayuda” y así.

María: ¿Y qué le dieron?

Mema: No me dio nada, no alcanzó a darme porque entonces se lo llevaron para el Valle. Él quiso dejarme algo, porque él juraba cualquier asístela, que esas cosas las rezaba, yo digo que era algo de eso. Sí, y así fue el papá de Miro Quiroz. Mire que, al mes y medio del caso, murió la mamá de Miro Quiroz... no aguantó y ella me quería mucho. Yo al caso, bueno, me quedó a la mamá.

María: ¿Y qué es lo más bonito que recuerda del señor Miro?

Mema: El amor a sus hijos y a mi persona porque no nos dejó sufrir. Fue un hombre dedicado a sus hijos, al hogar y a la gente. A mí Miro Quiroz me llegó a decir: “Mema, yo sé que tú tienes por ahí que yo he visto, llegué a una casa y no han juntado para el fogón”, como antes era fogón, no era estufa, y yo gastaba. Eso sí, él no me decía para quién y yo tampoco le preguntaba, porque teníamos esa relación y él muy cariñoso con la gente, y muy colaborador... era tan así que yo con mí arte... él no se impuso nunca [a] que me vinieran a buscar de la

raíz, de los corazones, para rezar, para cocinar, de todo un poquito, hasta tejía, hacía manteles.

María: No se le dio por hacer tinaja...

Mema: No, porque no, bueno, de la familia mía, de parte me mamá Aleja, ellos ninguno, porque el papá de mi mamá, él no decía nada. ¿Sabes lo que hacía la abuela mía? Compraba las tinajas aquí e iba a venderlas, la abuela de parte de mi mamá.

María: Hasta [a] usted le vendió tinajas a la señora.

Mema: Vendí y eso, porque ahorrador sí era Miro y él lo que yo hacía: “Mema, eso es tuyo”.

María: Y muy extraño porque para esa época los hombres no dejaban trabajar a las mujeres.

Mema: Una vez él, como era tan... con los hijos un diciembre... venía el 24 cuando empezaron a darle regalos a los niños porque eso no se usaba. Yo le dije: “Miro...”, cogía algodón, iba, le dije: “Miro, tráemele los regalos a los pelaos”. Le dije: “ahí hay, lleva”, y me dijo: “no, yo voy a cobrar y ahí los compro”. El que le debía no le pagó y él vino de nohecita, por ahí a pie, y sin regalos, fue el propio 24, a mí me dio, que me ennudecí, y él fue a una tiendecita, la única que había, ya no había flauta o una bolita, y yo duré tres días seria con él. El día 31, que yo había cocido y venían a buscar las lucitas que las faldas, me pagaban y, poniendo sobre la mesa lo que me daban, y le dije: “Miro, mira, ve, hoy te pagaban la plata de los regalos”. Y él: “Mema, ¿cómo eso a tí no se te olvida?, no pareces hija de la vieja Chela”. Ahí le dije: “tú crees que yo voy a heredar cosas que no son bien para uno”, y fue tan así que el 2 de enero fue y les trajo unas cositas y le dijo: “eso no es regalo, era esa noche que amanecieran mis hijos alegres[s]”. Es tan así que no fui al río con él porque iba a ver los pelaitos con los regalos y estos no tenían, todo eso, pero él y yo nada más sabíamos, y a pesar de eso dejó tres hijos con otra señora, pero no eran hijos de él: uno se lo registraron después que se murió él, ya hombre que uno no se enterara, y así que la vida mía gracias a Dios sí me ha tocado sufrir, pero con ayuda de Dios me ha dado fortaleza para estos años.

María: ¿Usted ya se va a quedar aquí, ya de aquí no sale?

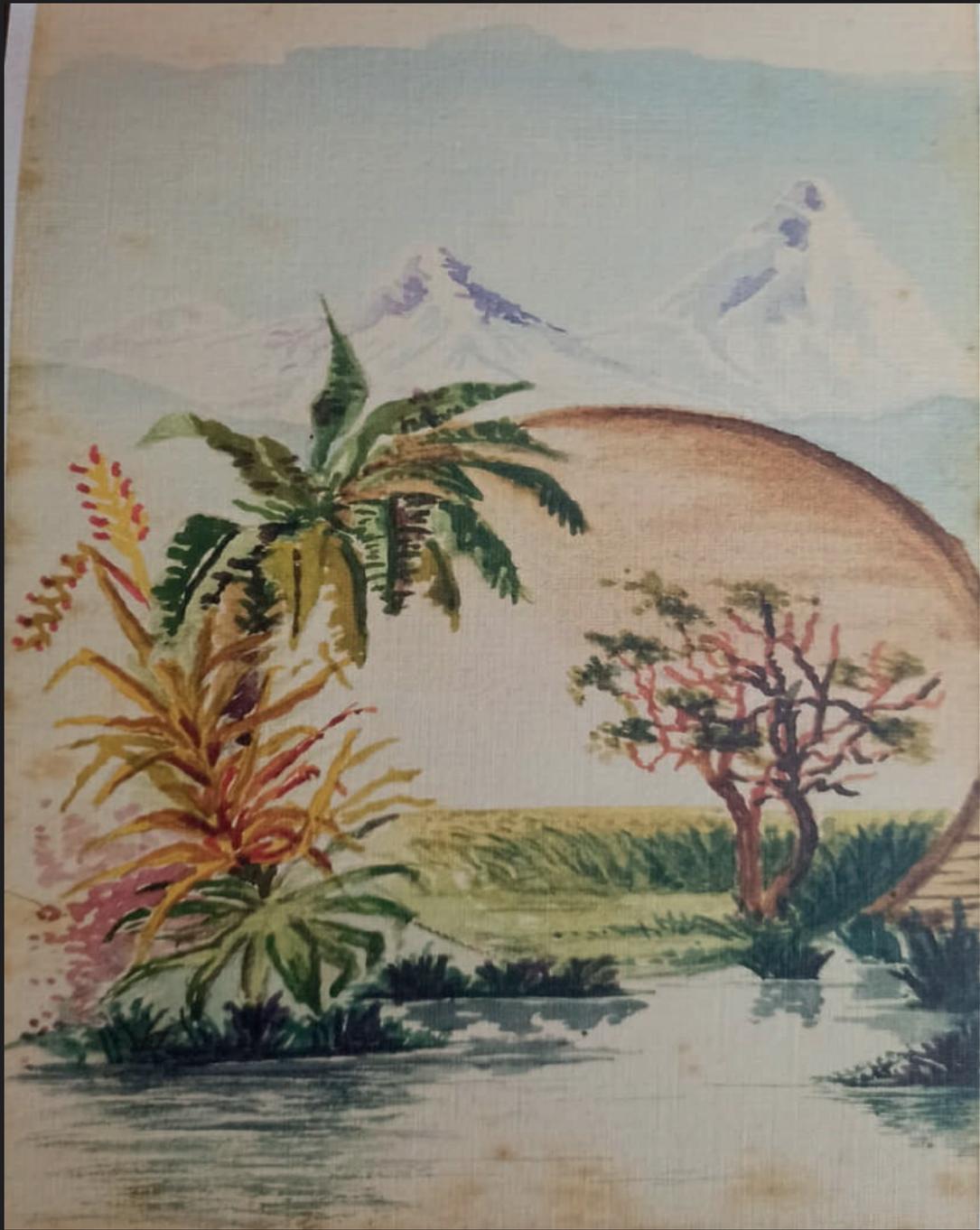
Mema: Ya de aquí ya no salgo. Él me quiso comprar casa en el Valle y yo quedé viéndole la cara y le dije: “Ah, queréis llevarme y quedarte tú aquí, brincando y saltando”. Y él no hizo entonces nada por comprar, porque él quiso, pero no, él más bien, para que sus hijos estudiaran, arrendó. Ese que viene ahí es administrador de empresas y ese que está allá es abogado. Él no hacía nombrado, sino contrato, y ahora con esto. ■



LA ESCLAVITUD EN LA PROVINCIA DE RIOHACHA, NORTE DE COLOMBIA, 1830-1850. UNA APROXIMACIÓN

Por José Trinidad Polo Acuña
Grupo de investigación Sociedad, Ciencia y Cultura
Universidad de Cartagena

Marcela Barraza Piña
Grupo de investigación Sociedad, Ciencia y Cultura
Universidad de Cartagena



Paisaje alegórico de La Guajira, el río Parahuachón y cimas nevadas de la Sierra de Santa Marta. Fuente: Santiago Cortés, Una geografía hecha a mano. Bogotá, Banco de la República, 2014.

Introducción

La historiografía de la esclavitud trasatlántica de origen africano ha privilegiado los grandes puertos y circuitos de la trata negrera, así como los lugares donde la mano de obra esclavizada se desempeñó, verbigracia minas, haciendas y centros urbanos¹. No obstante, poco se ha dicho sobre la esclavitud en áreas que no hicieron parte del gran movimiento portuario y productivo, zonas de “frontera” que, en principio, fueron quedando al “margen” de la relación entre economías metropolitanas y economías “coloniales”. Adicionalmente, son escasos los estudios sobre la esclavitud en su período de ocaso, particularmente en países como Colombia². Por las anteriores consideraciones, este trabajo pretende acercarse a la esclavitud en la provincia de Riohacha, norte de Colombia, entre 1830 y 1850; nos interesa resaltar las características más relevantes de este sistema y su vinculación con la economía provincial en el contexto del sur del Caribe continental e insular. Sostenemos que, en comparación con otros lugares centrales en la dinámica esclavista, en la provincia de Riohacha la esclavitud estuvo limitada por una economía que, pese a la vinculación de Riohacha con el sur del Caribe y las provincias interiores, no logró incorporar grandes contingentes de esclavos porque las unidades productivas que se conformaron —esto es, hatos, hatillos y haciendas— no requirieron una gran demanda de mano de obra esclava, como en las economías de plantación del Caribe insular (Barbados, la Española, Cuba, Puerto Rico), Brasil, Guayana y el sur de los Estados Unidos³. Sin embargo —y esto es importante anotarlo—, el temprano cimarronaje, desde mediados del siglo XVI, hizo que la presencia africana en el tejido cultural de Riohacha y la Guajira fuera significativa.

¹ En este sentido, la producción historiográfica a lado y lado del Atlántico es abundante. A manera de síntesis pueden referenciarse los trabajos de: Morgan, K. (2017). Cuatro siglos de esclavitud trasatlántica. *Crítica*; Moya Pons, F. (2008). *Historia del Caribe*. Editora Buho; Lara, O. (2000). *Breve historia del Caribe*. Biblioteca Nacional de la Historia, pp. 145-225.

² Algunos trabajos ya clásicos en la historiografía colombiana sobre la esclavitud son los de: Sharp, W. (1976). La rentabilidad de la esclavitud en el Chocó, 1680-1810. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 8, 19-45; Colmenares, G. (1979). Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800. En *Historia económica y social de Colombia* (t. II). La Carreta; Palacios Preciado, J. (1989). La esclavitud y la sociedad esclavista. En *Nueva Historia de Colombia* (t. 1, pp. 153-174). Planeta; Díaz, R. (2001). *Esclavitud, región y ciudad: el sistema esclavista urbano regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. Centro Editorial Javeriano.

³ Este tema se discutió hace más de una década entre historiadores e investigadores de la región Caribe. Véase a: Abello Vives, A. (Comp.). (2006). *Un Caribe sin plantación. Memorias de la Cátedra del Caribe colombiano* (Primera versión virtual). Universidad Nacional de Colombia (sede San Andrés) / Observatorio del Caribe colombiano.

El trabajo está organizado en cinco secciones. En la primera, se exponen los antecedentes de la provincia de Riohacha como unidad político-territorial y administrativa en el virreinato de la Nueva Granada y luego en la República de Colombia. En la segunda, se abordan los precedentes de la esclavitud en dicha provincia, especialmente desde la segunda mitad del siglo XVIII, destacando el papel de Riohacha en el contexto del sur del Caribe. La tercera sección se centra en la presencia de los esclavos en las unidades productivas agropecuarias en la provincia, resaltando su existencia en hatos, hatillos y haciendas, así como los oficios que allí desempeñaban. La cuarta, aborda los precios de los esclavos y su relación con las características de sus edades y desempeños, así como la semblanza de algunos dueños de esclavos. La quinta y última parte se centra en el proceso de poblamiento cimarrón y de libres en la Guajira, destacando las formas que revistió dicho poblamiento en los asentamientos negros y su presencia en el tejido cultural de Riohacha y de la Guajira.

Es necesario decir que este texto es una aproximación inicial al tema basado en algunos documentos que se encuentran fragmentados y dispersos en distintos fondos documentales, los cuales son, para usar la noción de Carlo Ginzburg, “indicios” que posibilitan “inferencias” de un proceso histórico cuya trama es mucho más compleja y amerita investigaciones más profundas

y sostenidas (Ginzburg, 2008, pp. 185-239). Así, por ejemplo, hemos consultado, entre otras fuentes, documentos notariales existentes en la Notaría Primera de la ciudad de Riohacha y las notarías únicas de las poblaciones de Barrancas, Fonseca y San Juan del Cesar; aunque pocos, nos permiten rastrear desde lo micro aspectos de la esclavitud poco conocidos de un área del Caribe de Colombia que sigue siendo débilmente explorada por la historiografía⁴.

1. La provincia de Riohacha como unidad administrativa y político-territorial en el norte de Colombia

La provincia fue una de las formas de organización administrativa, política, territorial y poblacional que España implementó en sus metrópolis y en sus territorios de ultramar. Su existencia estuvo relacionada en principio con la distinción de una población étnicamente diferenciada y controlada por un gobernante extranjero, tal como se presentó durante la Edad Media; en ese sentido, la provincia tenía como característica principal la de

ser una entidad social subordinada y tributaria de un imperio (Martínez Garnica, 2001, pp. 4-5). Esa misma orientación parece subyacer en las descripciones de los frailes cronistas y los soldados españoles para nombrar a los distintos pueblos nativos sometidos. En el virreinato de Nueva Granada, durante la segunda mitad del siglo XVIII, la provincia respondió a un criterio administrativo de los territorios que no siempre fue homogéneo. Por ejemplo, el administrador de correos, Josef Antonio de Pando (ca. 1770), definió a la provincia como una unidad de gobierno principalmente político y militar, dependiente en lo jurídico y contencioso de las Audiencias de Santa Fe y Quito. Años más tarde, Francisco Silvestre (1789) utilizó indistintamente el vocablo de “provincia” para referirse tanto a los gobiernos como a los corregimientos (Herrera Ángel, 2001, pp. 78-79).

Por su parte, Joaquín Durán y Díaz describió en 1794 al virreinato de Nueva Granada en función de sus instituciones civiles, eclesiásticas, militares y fiscales, así como de los funcionarios encargados de dirigirlos (Durán, 2012). En esta descripción, la provincia aparece en función del aparato burocrático que soporta la administración española. De cualquier manera, las denominaciones y delimitaciones jurisdiccionales como la provincia reflejaron el mayor o menor grado de control político y económico del Estado sobre las diversas zonas del territorio (Herrera Ángel, 2001, p. 77).

⁴ Se trata de escrituras públicas consistentes en testamentos, compraventa de bienes e inmuebles (urbanos y rurales), hipotecas y demás manuscritos conexos que incluyen esclavos.

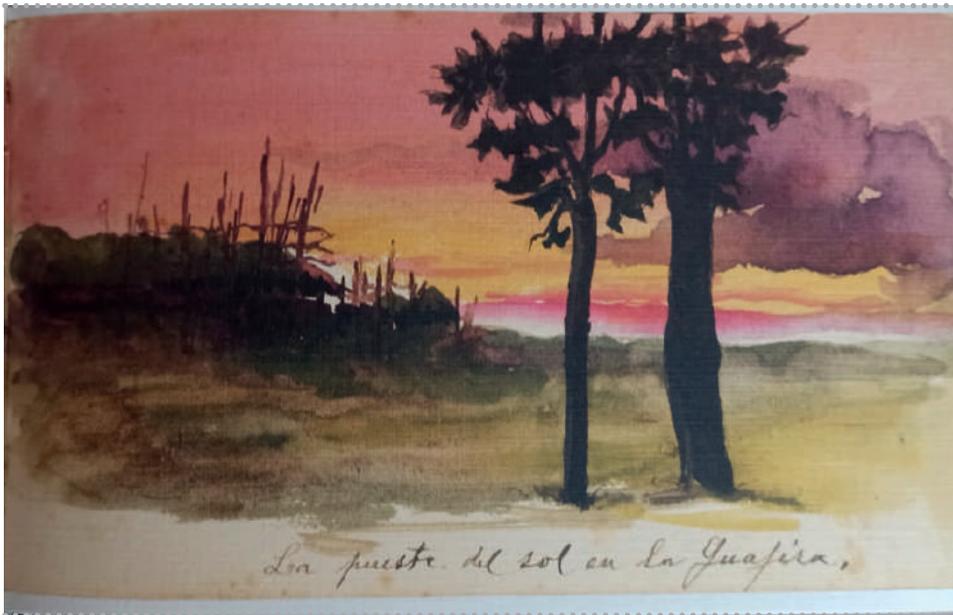


Foto 2. La puesta del sol en La Guajira. Fuente: Foto 1 Paisaje alegórico de La Guajira, el río Parahuachón y cimas nevadas de la Sierra de Santa Marta. Fuente: Santiago Cortés, Una geografía hecha a mano. Bogotá, Banco de la República, 2014.

La subordinación política de las provincias al Imperio español tomó la forma jurisdiccional de un gobernador o capitán general y, en la medida en que fueron incorporadas a una jurisdicción superior —como una audiencia o un virreinato—, pasaron a ser parte constitutiva de los reinos indios. En la coyuntura de la emancipación política americana de España, los pueblos, en ausencia del rey, reasumieron en buena parte la soberanía a través de las provincias, entidades autónomas, soberanas y con fueros político-administrativos (Martínez Garnica, 2001, pp. 8-9). Una vez consumada la independencia, las provincias comenzaron a jugar un papel clave en la dominación, integración territorial y social de los nuevos Estados (Bolívar, 2006, pp. 117-133).

Los antecedentes de la provincia de Riohacha se ubican en el período de 1538-1540, asociado a los intereses de un grupo de personas —inver-

sionistas, frailes, soldados, libres, funcionarios y gentes de mar⁵— de establecer una pesquería de perlas en las costas occidentales de la península de la Guajira. En este período se fundó la ciudad de Nuestra Señora de los Remedios del Cabo de la Vela como base de la extracción de perlas, pero por falta de agua tuvo que moverse al sur, bordeando la costa para establecerse al pie del río Yaro, Calancala o Ranchería, probablemente en 1547. Durante este período, la ciudad tuvo autonomía política con relación a las gobernaciones establecidas en tierra firme y dependió, en lo administrativo y en la justicia, de la audiencia de Santo Domingo, por lo que su vinculación con el Caribe era manifiesta.

5 Por gentes de mar entendemos a "diversos sujetos que se desplazan en variados tránsitos y frecuencias marítimas y costeras [...] y las comunidades que sostienen una relación íntima con la naturaleza marino-costera" (Fuentes Crispín, 2018, pp. 50-51).

Sourdis sostiene que en algún momento del siglo XVII —no precisado— el rey creó formalmente la provincia del Río de la Hacha, quizá conservando la autonomía de la antigua ciudad, la cual cambió en 1739, cuando la provincia pasó a ser parte del restablecido virreinato de Nueva Granada. En la segunda mitad del siglo XVIII, fue anexada a la provincia de Santa Marta por dudosos manejos administrativos relacionados con el contrabando, pero nuevamente recuperó su estatus provincial (Sourdis, 2006, pp. 263-286; Guerra, 2007, pp. 14-37).

La provincia de Riohacha fue una de las dieciséis provincias reconocidas políticamente en la Nueva Granada al momento de producirse las primeras discusiones sobre representatividad política en Iberoamérica por ausencia del rey, en 1808. Posteriormente, fue ratificada por la Ley Fundamental, del 17 de noviembre de 1831, en la que se creó formalmente



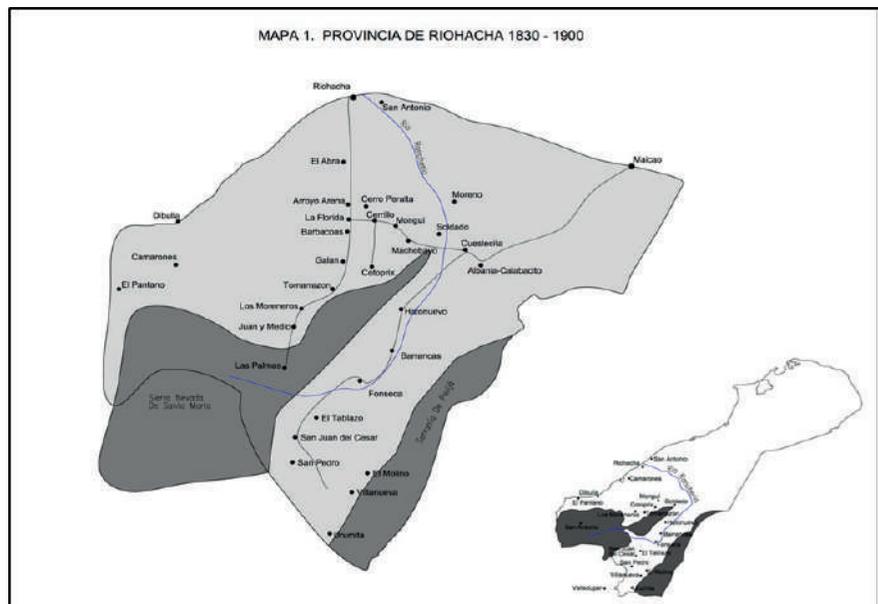
Foto 3. La Teta Guajira vista desde Guarero. Fuente: Foto 1. Paisaje alegórico de La Guajira, el río Parahuachón y cimas nevadas de la Sierra de Santa Marta. Fuente: Santiago Cortés, Una geografía hecha a mano, Bogotá, Banco de la República, 2014.

el Estado de Nueva Granada, constituido por las provincias de Antioquia, Bogotá, Cartagena, Mariquita, Mompos, Neiva, Pamplona, Santa Marta, Socorro, Tunja, Casanare, Panamá y Riohacha (Martínez Garnica, 2001, pp. 21-22). De acuerdo con la aprobación del régimen político municipal por parte de la Convención Nacional, celebrada el 23 de marzo de 1832, la provincia de Riohacha tuvo un cuerpo legislativo en cabeza de su cámara provincial, la cual enviaba una lista de seis ciudadanos para que el presidente de la República escogiera su gobernador.

En las primeras décadas de vida independiente, las provincias se dividían en cantones regidos por jefes políticos, dependientes del gobernador, los cuales a su vez se dividían en distritos parroquiales que tenían a su cargo aldeas y corregimientos (Martínez Garnica, 2001, p. 27). Así, la provincia de Riohacha, en 1832, comprendía dos cantones. El can-

tón de Riohacha, con la ciudad de su mismo nombre como cabecera y los subordinados distritos de Moreno, Tomarrazón, Fonseca, Barrancas y las aldeas indígenas de San Antonio y San Pedro, en la Sierra Nevada de Santa Marta. El segundo cantón era el de San Juan, cuya cabecera municipal era esta misma población, con los dependientes distritos de El Mo-

lino, Villanueva, Tablazo, Urumita, y las aldeas nativas de Rosario y Marocaso (AGNC, 1832, 1, ff. 144 r.). Posteriormente, en 1848, la provincia de Riohacha aparece constituida no solo por los distritos parroquiales existentes en 1832, sino que se le agregaron los de Camarones, Dibulla y Soldado (Cámara Provincial de Riohacha, 1848, pp. 10-11) (mapa 1).



Fuente: AGNC, 1832, legajo 1, ff. 144 r.; Cámara Provincial de Riohacha, 1848, pp. 10-11; Acosta Medina, 2011 p. 27.

La provincia de Riohacha, durante los siglos XVIII y XIX, estuvo articulada con el sur del Caribe —esto es, con las islas de Aruba, Bonaire y Curazao— a través del puerto de su ciudad capital, constituyéndose un circuito comercial que implicó la entrada, salida y circulación de mercaderías entre las islas y tierra firme. A su puerto arribaban goletas y bergantines de la costa guajira cargados de toneladas de palo brasil, de mora, dividivi y quintales de cueros de reses mayores y menores que luego eran exportados a Liverpool, Burdeos, Nueva York, Jamaica, Curazao, Boston, el Havre, Londres, entre otros destinos internacionales. De Curazao llegaba harina, mantequilla, bacalao, pólvora, velas, jamón, vinos, rones, maní, tejas de barro, especias; de Dibulla arribaba plátano, maíz, cacao y pescado; de Santa Marta se introducían productos importados como telas de distintos tipos, ropas, prendas de lujo masculinas y femeninas, quesos, almendras, cebada, tabaco, aceite de oliva, uvas pasas, que a su vez habían llegado de puertos europeos⁶. Del sur de la provincia llegaban recuas de mulas cargadas de palo

brasil cortado en sus bosques y también de la provincia de Valledupar; café de la Sierra Nevada de Santa Marta y de la Serranía del Perijá —áreas de Villanueva y el Molino— y yuca de Tomarrazón (Treinta). Los “provincianos” —como llamaban a los que residían o eran oriundos del sur de la provincia—, se llevaban de Riohacha la lona de las camas de madera, hilo para tejer, agujas, agua de colonia de distintos tipos, mantas extranjeras, arroz importado y hasta adornos de fantasía traídos de Curazao (Reclus, 1992, pp. 185-186; Vilorio de la Hoz, 2013, p. 14; Robles Cataño, 1986, p. 80).

2. Antecedentes de la esclavitud en la provincia de Riohacha. Del virreinato de Nueva Granada a la República de Colombia

Los primeros esclavos de origen africano que llegaron a la Guajira y a Riohacha estuvieron asociados a las pesquerías de perlas del Cabo de la Vela en la primera mitad del siglo XVI, cuando fueron empleados en labores de labranza, sementeras, cría de ganado, obras públicas y acarreo de leña y agua para preparar los alimentos. Luego, en las tres últimas décadas de la centuria, fueron introducidos en mayor número ante la dramática disminución de la población indígena que inicialmente

había sido esclavizada para labores de buceo, que dio como resultado la prohibición por parte de la Corona de utilizar indios en tales trabajos. Así, para 1570 la población negra esclava superaba a la indígena en las rancherías de perlas (Navarrete, 2003, pp. 35-50⁷).

Por otro lado, es poco lo que sabemos de la esclavitud durante el siglo XVII en la Guajira y en Riohacha; sin embargo, la severa crisis de la economía perlera entre 1603 y 1610 sugiere que después de este período algunos esclavos fueron vendidos por sus amos para pagar deudas, mientras que otros fueron usados como mano de obra en hatos y haciendas, así como en trabajos domésticos (Navarrete, 2003, pp. 48-49⁸). En todo caso, el número de esclavos debió disminuir en comparación con la época dorada de la pesca de perlas en el siglo anterior. No obstante, también hay que señalar que entre 1598 y 1607 se dio un intensivo comercio de esclavos procedentes de Guinea y Angola, agenciado por negreros y asentistas portugueses como Pedro Gomes Reynel y Gonzalo Váez Coutinho, quienes introdujeron esclavos

6 Véase, a manera de ejemplo, las notas mercantiles publicadas en el periódico El Riohachero. Periódico Político, Literario, Mercantil i Noticioso, meses de enero, febrero, abril, mayo y junio de 1848, donde aparecen las entradas y salidas de embarcaciones con los víveres y mercaderías que llevaban consigo y, en algunas ocasiones, aparecen los destinatarios en Riohacha para quienes iban las mercaderías. En esa misma línea, Osvaldo Cataño recrea, desde su biografía ficcional-familiar, cómo las embarcaciones que arribaban a Riohacha a cargar palo brasil, de mora y cueros para Europa, volvían en lastre cargando materiales de construcción como tejas de Holanda, piedras de Noruega y mármoles de Italia, los cuales eran todo un lujo para las casas de los pudientes de Riohacha. Los comerciantes sabían del valor de tales artículos y en no pocas ocasiones pagaban estos géneros con palo brasil y dividivi (Robles Cataño, 1986, p. 78).

7 Para la esclavitud indígena en la granjería de perlas cf.: Barrera Monroy, 2002, pp. 3-33.

8 La crisis de la economía perlera en las costas del Cabo de la Vela, en la Guajira, a finales del siglo XVI, asociada al agotamiento de los ostrales, la crisis de la mano de obra por cimarronaje y los levantamientos indígenas, fortalecieron las actividades ganaderas y pastoras, diseminándose hatos, hatillos y haciendas a lo largo y ancho de la provincia, tanto de vecinos como de indígenas. Adicionalmente, el contrabando también se fortaleció como actividad de intercambio por las costas (cf. Picon, 1983; Aschmann, 1960, pp. 408-418).

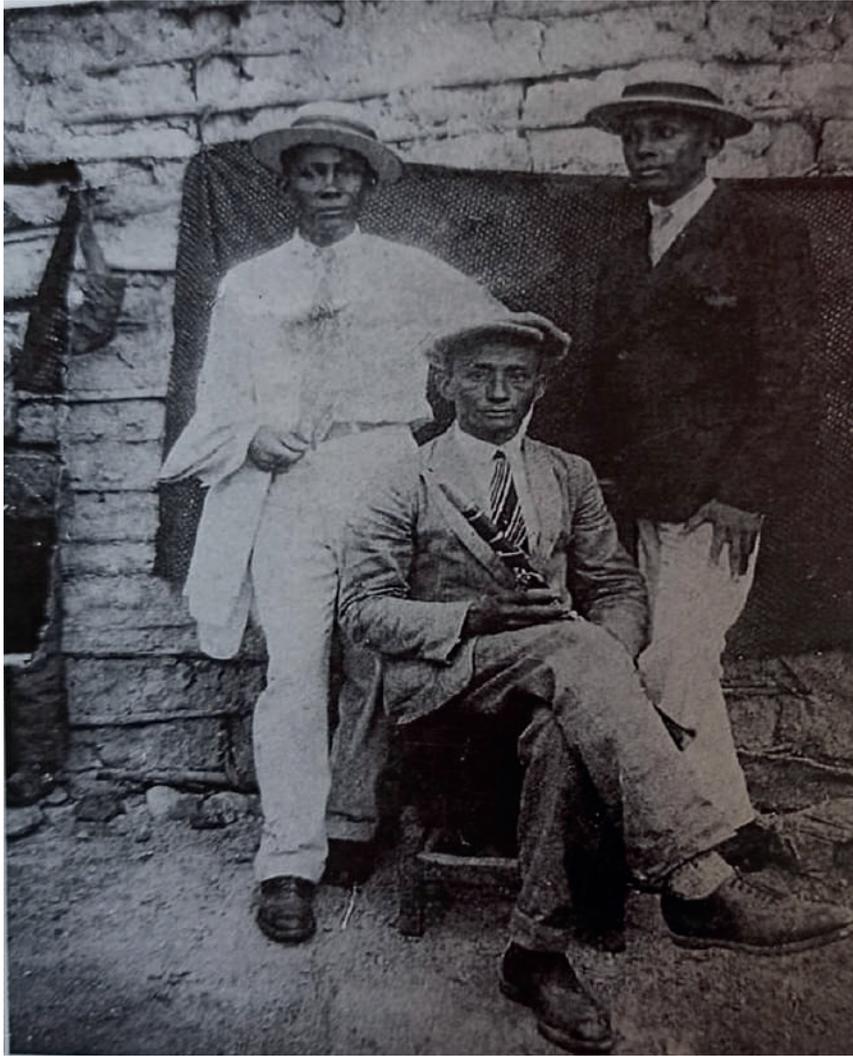


Foto 1. Felipe Aragón con el clarinete. Músicos Afrodescendientes. Fuente: Vladimir Daza Villar, *Imágenes de la frontera guajira*. Riohacha, Editorial Orígenes/Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de La Guajira, 2015, p. 40.

en Riohacha⁹. El apoderado de Gomes en Cartagena, el converso Tomás de Fonseca fundó en Riohacha una factoría de esclavos (Cwik, 2020, p. 308). Quizá el incremento de esclavos, coincidiendo con la crisis de la economía perlera en la

Guajira y el bajo número de ellos en el área, lo cual permeó el siglo XVII, pueda ser explicado por la entrada ilícita de negros procedentes de las ferias de Angola, Sevilla, Lisboa, Canarias, Cabo Verde y San Tomé, que no se registraron en los documentos legales y que posiblemente transitaban hacia otras zonas, tanto de Nueva Granada como del Caribe insular (Cwik, 2020, p.

309¹⁰). Dos de los tantos sucesos que sugiere esta hipótesis en el caso de Riohacha acaecieron en 1620, siendo gobernador de Santa Marta Francisco Martínez Rivamontán Santander, cuando dos embarcaciones fueron capturadas frente a las

⁹ Se calcula que fueron unos 600 los negros esclavizados originarios de Angola que se desempeñaron en las pesquerías de perlas en la época dorada de tal actividad (Ángeles Eugenio, 2000, pp. 94-95; Vilar Vilar, 1977, pp. 234-235, citada por Cwik, 2020, p. 308).

¹⁰ Múniera, para otro contexto, observó en el caso de la provincia de Cartagena un elevado número de esclavos que no guardaba relación con los alcances de la economía y el mercado provincial durante la segunda mitad del siglo XVIII, sugiriendo que el contrabando de esclavos pudo ser la respuesta (Múniera, 1994, p. 125).

costas: un navío, el “San Antonio”, decomisado cargando 274 esclavos de contrabando, y otra embarcación que llevaba un centenar de negros, vendidos por 15.656 pesos y que fueron a parar a las arcas reales (Restrepo Tirado, 1975, p. 226).

Durante el siglo XVIII, la esclavitud en la provincia de Riohacha reflejó los vaivenes de la institución esclavista en Nueva Granada, cuando la población negra llega a su ápice vinculada en buena parte como mano de obra esclava y libre en actividades mineras, haciendas de ganado, trapiche, producción de miel, panela y azúcar (Jaramillo Uribe, 1968, p. 10). Sin embargo, es también a mediados de esta centuria cuando comienza su crisis, producto de factores externos e internos. Con relación a los primeros podemos mencionar el desestímulo que los ingleses hicieron de la trata negrera bajo la presión de la opinión pública, relacionada con el hecho de que sus antiguas colonias antillanas no vieron con buenos ojos que a los nuevos territorios adquiridos en el “Nuevo Mundo” se les proveyera de esclavos, razón por la cual se consideraba que se convertirían en una seria competencia para sus producciones. A nivel interno, las importaciones de nuevos esclavos se hicieron menos frecuentes y difíciles, lo que aunado a las revueltas, el cimarronaje, las manumisiones y la precaria situación económica de los propietarios, impedía adquirir esclavos o pagar deudas contraídas por su compra (Jaramillo

Los primeros esclavos de origen africano que llegaron a la Guajira y a Riohacha estuvieron asociados a las pesquerías de perlas del Cabo de la Vela en la primera mitad del siglo XVI,

Uribe, 1968, p. 71). Los cálculos de Germán Colmenares sugieren que en el período de mayor incorporación de esclavos a los centros mineros de Nueva Granada (1680-1735) se vendieron solo en Cartagena unos 18.500 esclavos. Esta cifra disminuyó en la segunda mitad de siglo: en el período 1752-1796 los esclavos introducidos por Cartagena fueron 12.002, de acuerdo a los cálculos de Palacios Preciado, utilizados por Colmenares (Colmenares, 1979, pp. 41-42¹¹). Estas cifras seguirían disminuyendo, pues entre 1791 y 1794 solo se introdujeron por Cartagena 262 esclavos (Jaramillo Uribe, 1968, p. 74). Adicionalmente, la transformación gradual del trabajo esclavo en trabajo libre producto del mestizaje contribuyó a crear las bases para una mano de obra con más movilidad (Tovar Pinzón, 1980, p. 56; Romero

¹¹ El primer período de la tendencia de incremento de esclavos mostrada por Colmenares —esto es, entre 1680 y 1635— coincide con la introducción de 100.000 esclavos a Curazao que fueron distribuidos hacia otras islas del Caribe en el período 1670-1730 (do Rego & Janga, 2009, p. 16).

Jaramillo, 1997, p. 68; Meisel Roca, 1980, pp. 227-277).

Veamos qué nos sugieren algunas cifras dispersas de la población esclava en la provincia de Riohacha desde mediados del siglo XVIII, reflejadas en el padrón del pueblo de Boronata, realizado por frailes capuchinos en 1755, y en el Censo general de Nueva Granada en 1778. Ambos padrones revisten interés: el de Boronata, porque a través de un caso de una población “mestiza” podemos acercarnos no solo a los patrones de tenencia de esclavos, sino también a la forma en que estos fueron incorporados a la sociedad, y el de 1778, porque en principio nos muestra una tendencia general del número de esclavos en la provincia.

Debemos decir, en primer lugar, que Boronata fue un pueblo cercano a Riohacha, probablemente ubicado en lo que hoy es el actual corregimiento de Carraipía, aunque los documentos del siglo XVIII lo ubican cerca del actual municipio de Barrancas.

Fue la sede del cacicazgo mestizo impulsado por las autoridades españolas con el fin de unificar políticamente la marcada heterarquía entre los distintos jefes nativos (Acuña, 1990, pp. 67-76). Fue fundado en 1696 como un pueblo indígena de misión capuchina, pero con el tiempo se fue agregando población libre y esclava, con lo cual se fue acentuando un proceso de mestizaje (Polo Acuña y Carmona Nobles, 2013, pp. 130-155; Barrera Monroy, 2009, pp. 69-74; Polo Acuña, 2012, pp. 241-250) (Tabla 1).



Calle Primera o de La Marina. Fuente: Vladimir Daza Villar, *Imágenes de la frontera guajira*. Riohacha, Editorial Orígenes/Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y Las Artes de La Guajira. Riohacha, Editorial Orígenes/Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de La Guajira, 2015, p. 72

Tabla 1. Padrón del pueblo de Boronata (1755)

Clasificación sociorracial de la población	Cifras	Porcentajes
Mestizos	20	5 %
Esclavos	45	11 %
Zambos	29	7 %
Indios puros	227	53 %
Libres	4	1 %
Mulatos	21	5 %
Español	1	0.1 %
Hijos no rotulados	74	18 %
Totales	421	100 %

Fuente: Polo Acuña y Carmona Nobles, 2013, p. 141; Polo Acuña, 2012, p. 242.

Sin embargo, el padrón de 1755 refleja una complejidad de mezclas e interacciones raciales en el pueblo. Volveremos sobre este punto más adelante, pero por ahora basta decir que de manera sorprendente la categoría de “esclavos” ocupa el segundo lugar porcentual después

de los llamados “indios puros”. Boronata, al mismo tiempo que fue sede del cacicazgo mestizo, también fue considerada una población alejada de los cánones sociales, políticos y religiosos de la Corona española, pues sus líderes al unísono servían a las autoridades hispanas y a sus propios intereses (AGNC, 20, ff. 539 r.-v; Polo Acuña, 2012, pp. 246-248). En ese sentido, es plausible que el alto número de esclavos en esa población, en poder de jefes zambos y mestizos, estuviera relacionado con el contrabando de los mismos, pues en varias oportunidades las autoridades españolas entraron en conflictos abiertos con Cecilio López Sierra, “Cacique Mayor de la Nación Guajira”, mestizo y residente en Boronata, por poseer esclavos no declarados. En una ocasión, en 1753, las autoridades obligaron a López Sierra a legalizar tres esclavos y una esclava que tenía en su poder, otorgándole las respectivas escrituras (Polo Acuña, 2012, pp. 255-256).

Así, en el padrón de 1755 se tiene que en el hogar del cacique Cecilio López Sierra, catalogado como mestizo, vivían él, su mujer, 2 hijas, 13 esclavos negros y 2 negras libres; en el hogar del sargento mayor Joseph de Ojeda, rotulado como zambo, vivían él, su mujer nativa, 2 hijas y 9 esclavos negros y 5 nativos huérfanos; en el de Juan Francisco Medina, zambo, convivían él, su mujer nativa, 5 hijos y 8 esclavos negros (Saether, 2005, p.

96; Polo Acuña y Carmona Nobles, 2013, p. 143; Polo Acuña, 2012, p. 244; AGNC, 1755, 134, ff. 397 r.-v.¹²). De 84 hogares-familia registrados en el censo de 1755, solo 9 de ellos poseían esclavos y residían en la parte del pueblo considerada “no indígena”, lo que quizá pueda sugerir que eran los más pudientes de Boronata (Saether, 2005, p. 96; Polo Acuña y Carmona Nobles, 2013, p. 143¹³).

Ahora bien, veamos qué nos sugiere el censo de 1778 en cuanto a la población esclava. Este padrón corresponde al censo general que se adelantó en el Virreinato de Nueva Granada en el período 1778-1779, el cual, según Tovar Pinzón, tenía “la intencionalidad de [...] presionar y sitiar con tributos y tasas a los súbditos¹⁴” (Tovar Pinzón, Tovar M. C. y Tovar M. J., 1994, p. 54) (Tabla 2). La tendencia de la población esclava en la provincia de Riohacha insinúa que la mayor concentración de ella se encontraba en la ciudad capital, con 363 esclavos, seguida de lejos por la parroquia de Moreno,

con 70, luego la Villa de Pedraza, con 20, y Boronata, con 14. Moreno, la villa de Pedraza y Boronata funcionaron, por un lado, como poblados protectores de Riohacha y el río Ranchería, al sur, y al nororiente para contener los ataques de los nativos guajiros y servir de punta de lanza hacia la ocupación del territorio étnico hacia el norte, así como para mantener franca la comunicación entre Riohacha y Maracaibo¹⁵.

Estos pueblos ocuparon una extensa área a la que se le conoció con el nombre de los “Llanos de Orino”, con dilatados pastizales y tierras fértiles donde se ubicaron importantes hatos de ganado que emplearon población esclava en sus faenas diarias (Restrepo Tirado, 1975, p. 233; Polo Acuña, 2013, p. 198; Guerra Curvelo, abril 12 de 2021, comunicación personal).

Tabla 2. Esclavos de “varios colores” en la provincia de Riohacha (1778)

Lugar	HC*	SIOP**	MC***	SAIP*	TOTAL	%E/EP*	%E/PT*
Riohacha	8	175	13	167	363	77.40	9.15
Villa de Pedraza	0	7	1	12	20	4.26	0.50
Bahía Honda	0	0	0	0	0	0.00	0.00
Villa de Sinamaica	0	0	0	0	0	0.00	0.00
Sabana del Valle	0	0	0	1	1	0.21	0.03
Parroquia de Moreno	5	29	2	34	70	14.93	1.77
Pueblo de Arroyo Cardón	0	0	0	0	0	0.00	0.00
Pueblo de Boronata	3	7	0	4	14	2.99	0.35
Pueblo de Camarones	0	0	0	1	1	0.21	0.03
San Pedro de Cototama	0	0	0	0	0	0.00	0.00
Totales	16	218	16	219	469	100.0	11.83

¹² Se sabe que los jefes nativos de la Alta Guajira se hicieron coparticipes del contrabando de esclavos por lo menos desde la segunda mitad del siglo XVIII, tanto para comerciarlos con otros negociantes como para incorporarlos a sus actividades económicas. Por ejemplo, los poderosos jefes Thoribío Caporinche y Pablo Majusares, poseían, en 1753, ocho negros esclavos que empleaban en la pesquería de perlas (Moreno, 1983, p. 188; Polo Acuña y Carmona Nobles, 2013, pp. 134-135; Moreno y Tazarona, 1984, pp. 56-57).

¹³ Manuel Martínez de Escobar, comandante militar de Riohacha, denunciaba en 1757 que jefes nativos del norte de la península de la Guajira poseían esclavos producto del contrabando con balandras francesas que arribaban a sus costas (cf. Moreno y Tazarona, 1984, pp. 56-58).

¹⁴

¹⁵ San Carlos de Pedraza fue erigida inicialmente por Manso de Contreras, en 1587, para contener los ataques de los indios guajiros, aunque su situación fue en extremo precaria. Luego fue re-erigida por Bernardo Ruiz de noriega en 1761 como parte de la contrata firmada por él y la Corona española para reducir los nativos guajiros y frenar el trato ilícito en la Guajira. Posteriormente, Antonio de Arévalo volvió a considerarla clave para el control territorial de la provincia (cf. Restrepo Tirado, 1975, pp. 188-189; Moreno y Tarazona, 1984, pp. 71, 272).

* HC (hombres casados); SIOP (solteros e incluso párvulos); MC (mujeres casadas); SAIP (solteras e incluso párvulos); %E/EP (porcentaje de esclavos en la población esclava de la provincia); %E/PT (porcentaje de esclavos en la población total de la provincia).

Fuente: Tovar Pinzón, Tovar M., C. y Tovar M., J. 1994, pp. 535-536.



Mapa de la Península de La Guajira, elaborado por Frederick Simons, 1885. Fuente: Carla Gómez Creutzberg, *Viajeros y espacios en disputa*. Frederick A. Simons y el Caribe colombiano a finales del siglo XIX. Bogotá, Universidad Externado, 2017, p. 135.

No obstante, y en comparación con otras provincias del virreinato de Nueva Granada, la provincia de Riohacha tenía pocos esclavos¹⁶. Por esta razón, el gobernador Antonio de Narváez y la Torre sugería en su “Informe” de las provincias de Santa Marta y Riohacha, en 1778, importar esclavos para atender las pesquerías de perlas que estaban en poder de los indios guajiros,

recomendando pagarlos con palo brasil o moralete. A su juicio, esta mano de obra era más recia y robusta para atender las exigentes necesidades del peruleo (Narváez y la Torre, 2012, pp. 48, 50-55). De esta manera, se emitió el decreto de 24 de noviembre de 1791, donde se autorizó a los vecinos a sacar frutos de la tierra —entiéndase palo brasil— para importar desde las Antillas —naciones amigas y neutrales— mercaderías y esclavos para que fueran pagados con el tintóreo (Romero Jaramillo, 1997, p. 70). En ese sentido, Riohacha había sido habilitada para el comercio de negros bozales, por lo cual en 1792 habían llegado a ese puerto 51 esclavos varones y seis hembras (Restrepo Tirado, 1975, p.

479; Romero Jaramillo, 1997, p. 72). El decreto se prorrogó hasta 1797; sin embargo, cada vez era menos frecuente la llegada de esclavos, pues las embarcaciones que los transportaban eran pequeñas y traían pocos negros, pero sí más mercaderías de contrabando, el cual tuvo uno de sus picos más altos en 1803, cuando fueron capturadas varias embarcaciones en las costas de Riohacha (Restrepo Tirado, 1975, pp. 479-480).

No conocemos las características ni el comportamiento de los esclavos en la provincia de Riohacha durante el proceso de independencia; sin embargo, algunas investigaciones muestran que esta población no fue ni ajena ni ausente en tal interregno en las distintas provincias de Nueva Granada y, posteriormente, Colombia (cf. Echeverry, 2018, pp. 73-103; 139-172¹⁷). Recordemos que la libertad de los esclavos fue

¹⁶ Las cifras de la población esclava en algunas provincias del virreinato de Nueva Granada en la segunda mitad del siglo XVIII son las siguientes: Provincia de Antioquia (1777): 13.214; provincia de Santa Fe (1778): 1.174; provincia de Popayán (1779): 18.761; provincia de Barbaocoas (1787): 1.290; provincia del Chocó (1778): 5.756; provincia de Zitará (1783): 2.162; provincia de Tunja (1779): 6.047; provincia de San Juan de Girón (1778): 814; provincia de Cartagena (1779): 9.109; provincia de Santa Marta (1793): 4.109 (Tovar Pinzón, Tovar M., C. Tovar M., J. 1994, pp. 104, 307, 343, 355, 369, 376, 425, 482, 516).

¹⁷ Bolívar justificaba la movilización de los esclavos en la causa “patriota” porque consideraba que su libertad era un derecho que se podía ganar en las guerras de liberación (Tovar Pinzón, 1992, p. 67). Sánchez (2010) sostiene que en el Caribe colombiano, por ejemplo, la población esclava, indígena y libre tuvo margen de negociación para participar en la independencia por el tipo de economía que se desarrolló en la región, de carácter extensivo, donde había mucha tierra y poca mano de obra. Eso les dio posibilidad de condicionar su participación en la contienda de acuerdo a sus intereses, frente a los de hacendados, comerciantes y funcionarios (p. 3).

un tema candente en las discusiones políticas en los años posteriores a 1808, las cuales condujeron básicamente a tres posturas: la de quienes la negaban tajantemente, la de quienes abogaban por una libertad absoluta y los que defendían una manumisión o libertad pagada a plazos (Tovar Pinzón, 1992, p. 66). El Congreso de Angostura (1819) y el Congreso de Cúcuta (1821) abogaron por una manumisión sin costo para los esclavistas, lo cual efectivamente sucedió hasta que en 1851 se dio la abolición definitiva (Tovar Pinzón, 1992, pp. 67, 73). No obstante, en el largo proceso de manumisión los propietarios de esclavos buscaron sacar provecho de las nuevas condiciones que se acercaban para la esclavitud. Se sabe, por ejemplo, que algunos mercaderes antioqueños vendieron niños esclavos que fueron llevados a Santa Marta y que luego, desde allí, pasaban a las islas del Caribe (Tovar Pinzón, 1992, p. 73). Si esto pasaba con esclavos de provincias del interior, pudo ser plausible que se diera con más regularidad en provincias costeras que, como Riohacha, estaban más cerca de la dinámica comercial esclava.

Veamos qué sugieren algunas de las cifras de la población esclava en la provincia de Riohacha entre 1825 y 1850 (Tabla 3). En comparación con los resultados del censo de 1778, la población esclava aumentó solo en uno de los tres años de referencia del mencionado período (1825), en un 22,8 %. Con relación a 1843, bajó en un 12,3 % y, con referencia a 1851, descendió un 39,2 %. Pese a este descenso, el consolidado de

los tres años (1.304 esclavos) es un indicio de que, si bien la trata iba disminuyendo, también lo era el hecho de que aún quedaba un mercado para los esclavos, explicado en parte por la demanda que desde 1840 se generó por las economías de plantación de los Estados Unidos, Cuba y Puerto Rico (González, 1977, pp. 270-271), pero también por las bonanzas forestales de dividivi y palo brasil que, a lo largo del siglo XIX, se dieron en la Guajira, permitiendo la incorporación de territorios, mano de obra libre y esclava a la recolección, acarreo y transporte de los tintóreos desde diferentes puntos al puerto de Riohacha (Torres Barragán, 2018, pp. 175-208; Vilorio de la Hoz, 2014, pp. 133-178).

Tabla 3. Número de esclavos en la provincia de Riohacha 1825-1851

Años	N.º de esclavos
1825 (*)	608
1843(**)	411
1851 (**)	285
Total	1.304

(*) Datos tomados de Tovar Pinzón, Tovar M, C. y Tovar M, J., 1994, p. 95.

(**) Datos tomados de González, 1977, pp. 282-283 y de Tovar Pinzón y Tovar Mora, 2008, pp. 79. Fuente: Tovar Pinzón, Tovar M, C. y Tovar M, J. 1994, p. 95; González, 1977, pp. 282-283; Tovar Pinzón y Tovar Mora, 2008, pp. 79.

Estos “nuevos” mercados de la esclavitud se desarrollaron al unísono con el proceso de manumisión durante la República, el cual fue dé-

bil y, en algunos casos, inoperante, reflejando el poco control que las Juntas de Manumisión ejercieron o, sencillamente, dejándolo al arbitrio de los propietarios (Romero Jaramillo, 1997, pp. 147-148; Tovar Pinzón y Tovar Mora, 2008, pp. 60-68).

3. Los esclavos y su vinculación a las actividades económicas de la provincia

Los esclavos en la provincia de Riohacha estuvieron vinculados a distintas actividades económicas, tanto en el medio urbano como en el rural, especialmente en faenas relacionadas con pequeñas y medianas propiedades y posesiones consistentes en hatos, hatillos, fincas y haciendas. Las pequeñas y medianas propiedades rurales en la provincia parecen haber sido la regla más que la excepción, motivada por la expansión agropecuaria en la que se combinaban actividades como la cría y el levante de ganado vacuno, cultivo y procesamiento de caña de azúcar, cacao y café; este último especialmente en latifundios del sur en Villanueva, Urumita y el Molino (Polo Acuña, 2016, pp. 122, 126¹⁸).

¹⁸ La gran hacienda no parece haber sido el tipo de propiedad predominante en las provincias del Caribe después de la Independencia, sino una heterogeneidad de predios que incluyeron algunos latifundios, medianas y pequeñas propiedades. Quizá la excepción a ello fueron las haciendas Marta Magdalena, en el valle del río Sinú, y Jesús del Río, sobre el río Magdalena a la altura de la población de Zambrano (cf. Posada Carbó, 1998, pp. 152-153; Ocampo, 2007).

Los propietarios de tales unidades productivas eran, en su mayoría, comerciantes, funcionarios públicos, políticos de Riohacha o contratistas del Estado, aunque también miembros de familias acomodadas que pertenecían al patriciado rural y algunas familias de campesinos (Polo Acuña, 2016, p. 125). Si bien no contamos con documentos que nos muestren de manera directa la vinculación de los esclavos a las actividades económicas en las áreas rurales de la provincia, ni una narración sobre las mismas, sí tenemos documentos notariales que reflejan tal vinculación —esto es, escrituras de compraventa de propiedades, hipotecas y testamentos, entre otros, que describen las características y los inventarios de las propiedades transadas—, en las que se incluyen esclavos. Veamos algunas propiedades y bienes testados.

En 1822, Etnilias de la Guerra y Mielles poseía un hato en el lugar llamado Tocapalmas, en jurisdicción de San Antonio de Badillo, “con casa de bahareque cubierta de palma con sus correspondientes solares; compuesto este hato por algunas reses vacunas, caballares y mulares, cabrunos, ovejunos y algunos cerdos, *una esclava mulata nombrada María Antonia Redondo* que se haya en el día fugitiva” (NUSJ, 1822, n.º 4). En 1823 Valentín Andrade, en San Juan del Cesar, también hizo su testamento y declaró ser dueño de un “Hato en el lugar nombrado La Culata, con casa de bahareque cubierta de palma con su chiquero de cabras; compuesto dicho hato de algunas reses

vacunas, caballares y mulares y cabríos y algunos cerdos. *Un esclavo nombrado Jose*” (NUSJ, 1823, n.º 1¹⁹). Es claro en estos dos casos se trataba de pequeñas propiedades o posesiones familiares que albergaban hatos y hatillos de ganado que contaban con uno o dos esclavos.

Ocho años más tarde, el 14 de marzo de 1831, Pedro Pimienta, natural de Riohacha, en delicado estado de salud, hizo su testamento, anotando que sus bienes se componían “de todo el ganado que apareciere marcado con la que en el margen se expresa; doce burros; *un esclavo nombrado Juan Manuel Redondo*; un platanal de cinco medias de tierra en el Guallavital de Guaracaca, la casa de mi morada [en Riohacha] de ocho varas de frente y 15 de cola” (NPR, 1831, ff. 8 v.-10 r.²⁰). Se colige del testamento que Pedro Pimienta residía en Riohacha, pero poseía una pequeña propiedad compuesta por un platanal en un lugar cercano a esta ciudad llamado Guallavital, en Guaracaca, en la cual había algún ganado, 12 burros y un esclavo; es decir, una unidad productiva en la que se cultivaban géneros agrícolas y se criaba ganado²¹.

19 Testamento de Etnilias de las Guerras Mielles Cursivas nuestras.

20 Testamento de Pedro Pimienta. Cursivas nuestras.

21 El Diccionario de la Real Academia de la Lengua define el “platanal” o “platanar” como el conjunto de plátanos que crecen en un lugar (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=TMG6bD5>). En los documentos manuscritos de los archivos iberoamericanos para los siglos XVIII y XIX suelen

No se especifica quién atendía la propiedad, quizá un agregado o el mismo esclavo²². En el testamento se menciona que uno de los hermanos del testador era José Rafael Pimienta, el cual actuó como albacea designado para organizar la repartición de los bienes una vez se produjera el deceso de su hermano. La familia Pimienta era reconocida en Riohacha: José Rafael fue administrador de la renta de tabacos en 1822, cargo por el que firmó una fianza de 2.000 pesos respaldada por la hipoteca de su hato nombrado Estero Hondo, el cual contaba con 150 reses de ganado vacuno, 60 cabezas de ganado menor entre lanar y cabrío, y *cinco esclavos* (NPR, s.f., protocolo n.º 2, EP., ff. 259 r.²³). En varias oportunidades desempeñó funciones contables de hacienda pública y participó activamente al lado de los intereses federales en la llamada Guerra de los Supremos en las provincias del Caribe (González Zubiría, 2005,

encontrarse los vocablos “platanar”, “sementeras”, “rozas”, entre otros, para designar, con alguna que otra leve variación, una pequeña unidad territorial de explotación familiar en las áreas rurales en las que se cultivaba una variedad de géneros de pan coger (tubérculos, plátanos, maíz). El platanar, por ejemplo, fue fundamental para el sostenimiento de las cuadrillas de negros esclavos que trabajaban el mazamorreo de oro en los placeres aluviales del pacífico durante los siglos XVII, XVIII y XIX, así como en la construcción de las identidades negras (cf. Romero, 1995, p. 51; Zuluaga Ramírez, 1993, p. 52; Sánchez Mejía, 2011, pp. 130-155).

22 No tendría nada de raro que fuera Juan Manuel quien atendiera la propiedad dada la peculiar relación histórica que se estableció entre amos y esclavos en la Nueva Granada, donde la dimensión económica del trabajo esclavo no supuso la negación de otras formas de relación en la que las esferas humanas, sentimental y de confianza estuvieron presentes (cf. Jaramillo Uribe, 1968, pp. 50-52; Tovar Pinzón, 1992, pp. 47-58).

23 Cursivas nuestras.



Dama mulata.



Descansando.

Mujeres Afrodescendientes en La Guajira. Fuente: Vladimir Daza Villar, "La Guajira. Fotografía histórica y nación", Boletín Cultura y Bibliográfico, vol. 42, número 70, 2005, pp. 71-84.

p. 57; Polo Acuña, 2011, p. 91). En tal sentido, Pedro Pimienta y su familia tuvieron alguna capacidad adquisitiva que les permitió no solo poseer una casa en el casco urbano de Riohacha, sino también una pequeña propiedad rural cercana a ella y algunos esclavos.

Cinco años después, en el distrito de Fonseca, Bartolo Parodi ordenó su testamento, en el cual registró algunos de sus bienes: un hato nombrado la Quebrada, con casa y corrales para el ganado mayor y menor; una porción de tierras en el paraje llamado Ranchería y una estancia avaluada en 827 pesos y *siete esclavos*²⁴. Es posible que los esclavos no

²⁴ Bartolo Parodi era hijo de Juan Bautista Parodi y Francisca del Coral Rosado. Con Isidora Sierra tuvo a los hijos José Vicente, María de Jesús, María José e Ildefonso Parodi Sierra. Los esclavos se llamaban Candelario, Manuel, Andrés, María Antonia, Petronila, María Josefa y María Antonia Sierra (NPR, Protocolo n° 3, EP. [sin numeración]. Testamento de Bartolo Parodi).

se encontraran concentrados en una sola propiedad, sino que estuvieran distribuidos entre el hato, la estancia y la porción de tierra, ejecutando oficios varios propios del tipo de explotación correspondiente a cada propiedad. Es importante anotar que la familia Parodi, como veremos después, poseía distintas propiedades en el distrito de Fonseca.

Uno, cinco y siete son cifras que nos pueden acercar al promedio de esclavos existentes en las propiedades rurales. Las escrituras públicas de compraventa de esclavos existentes en la Notaría Primera de Riohacha desde 1831 hasta 1849, año en que se presenta la última transacción, registra 21 operaciones que arrojan 22 esclavos comprados o vendidos (Tabla 4). Esta cifra de operaciones es inferior a las registradas en la ciudad de Valledupar en el período 1800-1850, la cual registró notarial-

mente más de 80 compraventa de esclavos (Sánchez Mejía, 2006, p. 31).

Ahora bien, este número de esclavos comprados o vendidos en Riohacha contrasta con el número total de esclavos adscritos a estancias y hatos de la provincia, contabilizados en 21 de las 59 propiedades rastreadas en testamentos de la Notaría Primera de esa ciudad, el cual arroja una cifra de 84 esclavos²⁵. Este número refleja un promedio de 3.9 esclavos por propiedad, e las 21 propiedades contadas, oscilando su número entre 1 y 14, haciendo la precisión de que la totalidad de los esclavos está repartida no en el 100 %, sino en el 35 % de las propiedades registradas. El número de esclavos resultantes (84), entonces, se acerca esta vez a

²⁵ Los 84 esclavos contabilizados corresponden a los registrados en los testamentos comprendidos en el período 1831-1850 (NPR, Protocolos 1831-1880).

los registrados en la provincia de Valledupar (Sánchez Mejía, 2006, pp. 29-30). ¿Qué nos sugieren estas cifras y porcentajes? En primer lugar, que el promedio de esclavos en cada propiedad refleja una de las características esenciales de ellas: pequeñas unidades de producción en las que se generaban excedentes para los intercambios, las cuales necesitaban poca

mano de obra para producir guarapo, miel, panela y ron como derivados del cultivo de la caña; un reducido número de cabezas de ganado, cueros y derivados de la leche resultantes de la cría y tenencia de reses en los hatos. Dos casos, sin embargo, llaman la atención con relación al número de esclavos: el primero corresponde a Bárbara Francisca Bola-

ños, vecina de Valledupar residente en la parroquia de San Agustín de Fonseca, quien poseía 14 esclavos, y el de José Vicente Frías Bermúdez, residente en Camarones, quien tenía 13. Ambos números superaban el promedio de 3.9 esclavos por propiedad ¿Por qué? Quizá una semejanza familiar y de negocios de ambos personajes nos ayuden a explicar esto.

Tabla 4. Esclavos comprados-vendidos en Riohacha 1831-1849

Año	Número de esclavos	Nombre-Características del esclavo (a)	Comprador	Vendedor	Precio
1831	1	Rita López. Color amulatado, alta de estatura de unos 24 años de edad	José Miguel Machado	María Francisca Blanchard	200 pesos en moneda usual
1831	1	Patricia. Color amulatado y de unos 25 años de edad aprox.	Luisa Daza	Antonio Barrios	100 pesos
1833	1	María de las Nieves. Color zambo, mayor de 60 años	José Rafael Pimienta	Juan Gutiérrez	80 pesos
1835	1	José Ramón. Color negro, mayor de 17 años, estatura regular, pelo grifo, ojos negros	Isabel Lancero (esposa de Rafael Barliza)	Rafael Barliza	200 pesos
1835	1	Benigna (criada)	Isabel Lancero	Alejandro Victoria	180 pesos
1836	1	Benigna (criada)	Luisa Daza	Isabel Lancero	180 pesos
1836	1	José Wencesla. Color mulato claro, pelo suelto, ojos sorcos, nariz chata	Juan Veroz (Militar de la Provincia)	María Antonia Linero	300 pesos*
1836	1	Manuel Martínez. Color negro, pelo grifo, estatura regular, ojos negros, boca y nariz	Fernando Romero (Capitán del Ejército, residente el Riohacha)	María Antonia Linero	250 pesos
1836	1	Eugenia	Isabel Ramírez	Isabel Tomas	200 pesos
1836	1	José Wencesla. Color mulato claro, pelo suelto, ojos sorcos, nariz chata	Carlos Hormechea	Juan Veroz (Jefe Militar de esta Provincia)	200 pesos*
1838	1	Felipa	Henrique Aarón	Marcelo Mendoza	250 pesos
1840	1	Manuel José Yoret	Marcelino Matos	Pedro Muños Guerrero	250 pesos
1840	1	Trinidad	Agustín Dan	Isabel Ternero	180 pesos

1840	1	Manuel	María del Rosario Mendoza (representada por Luis Ribeira)	Jorge Valverde	250 pesos
1841	1	Trinidad	Cayetana Barros	Agustín Dan	250 pesos
1841	1	Rosalía Villegas	José María Fernández	José María Cataño Bernal	220 pesos
1841	1	Juan Evangelista Rincón	Isaac Pinedo	Manuel María Barros	200 pesos
1844	1	María del Rosario	Teodora Herrera	Pedro León	150 pesos
1845	1	María Ignacia Loyola	Josefa María Iguarán del Castillo	Juana Josefa Fuentes	Sin datos
1847	1	Trinidad Mendoza y su hijo Juan	Doctor Lorenzo Fransa	Juan Evangelista Solano	240 pesos
1849	2	José María Serrato y María Concepción. Color mulato, de 37 y 30 años respectivamente	David Abraham Jeserun	Gabriel Pinedo	400 pesos

(*) El precio de esta transacción incluyó una canoa de 14 varas de largo y 5 cuartas de ancho.

Fuente: NPR, protocolo 1831, EP. (sin numeración), ff. 26 v.-27 v., 77 r.-78 r.; NPR, protocolo 1833, tomo 2, EP (sin numeración), (sin foliación); NPR, protocolo 1835, tomo 3, EP (sin numeración), (sin foliación); NPR, protocolo 1836, tomo 3, EP. (sin numeración), (sin foliación); NPR, protocolo 1838, tomo 4, EP. (sin numeración), (sin foliación); NPR, protocolo 1840, tomo 5, EP. (sin numeración), (sin foliación); NPR, protocolo 1841, tomo 5, EP. 9, (sin foliación); NPR, protocolo 1844, tomo 7, EP. (sin numeración), ff. 88r.-91r.; NPR, protocolo 1845, tomo 8, EP. (sin numeración), (sin foliación); NPR, protocolo 1847, tomo 9, EP. (sin numeración), ff. 324 r.- 328 r.; NPR, protocolo 1849, tomo 10, EP. (sin numeración), ff. 145 r.-147 r.

Bárbara Francisca Bolaños era oriunda de Valledupar, hija de Pedro Bolaños e Isabel Josefa Herrera, casada con el capitán a guerra Agustín Parodi, de cuya unión nacieron José María, Juana Bautista, José Agustín, José Policarpo, José Gregorio, José Manuel, María, José Raimundo, Manuela Josefa, José Vicente, Petronila Josefa, Félix Francisco y José Gregorio (NPR, 1836, Protocolo n° 3, EP. (sin numeración), ff. 37 r.-v.). Este último dato es clave porque permite resaltar la importancia de la alianza matrimonial con el capitán Parodi. La capitanía a guerra fue un cargo creado por la Corona española para administrar localmente territorios rurales donde, por alguna u otra circunstancia, el control militar, político, civil y religioso no estaban sólida-

mente establecidos. Por esta razón, el capitán a guerra tenía funciones militares, judiciales y fiscales: los oficiales de las compañías milicianas estaban subordinados a él, administraba justicia en lo civil y en lo criminal como un alcalde pedáneo, y cobraba los quintos y demás derechos del Real Erario²⁶. Quizá el cargo le permitió al capitán Parodi ganar influencia en el medio en que se desempeñó, lo cual le permitió la adquisición de propiedades, ganado y esclavos. En su testamento, Bolaños declaró por bienes suyos:

²⁶ El tema de la capitanía a guerra ha recibido poca atención por parte de la historiografía colombiana, lo cual no se corresponde con su importancia en el establecimiento del Estado español en áreas rurales y de fronteras, y las relaciones que este estableció con las poblaciones locales. Empero, puede consultarse (Herrera Ángel, 2002, p. 150; Conde Calderón, 2016, pp. 155-182).

una casa de palma y tejas en esta parroquia [Fonseca]; una de bahareque y palma de igual clase en el lugar de Diego Largo; [...] y todo el ganado vacuno, mular, caballar, burral, ovejuno y cabruno que en dichos hatos del Hato y Diego Largo se encuentran marcados a fuego [...]. Declaro que en las tierras de San Siria tengo una parte de tierras ignorando su monto [...]. Declaro por mis esclavos a Severino, Marcelino, Facundo, [...], Manuel José, Tadeo, Rosa, José del Carmen, [...], María Francisca, Inocencia, María José, [...], Martina, Jacinta, Rosalía, Isidoro²⁷ (NPR, 1836, Protocolo n° 3, EP., ff. 38 r.).

²⁷ Testamento de Bárbara Francisca Bolaños. Cursivas nuestras.

Del documento se pueden deducir algunos elementos. En primer lugar, que las propiedades inmuebles de Bárbara Francisca Bolaños incluían dos casas —una ubicada en Fonseca y otra en el lugar nombrado Diego Largo—, donde también tenía dos hatos con animales sin determinar; además, una parte de tierras en el sitio denominado San Siria. Segundo, poseía 14 esclavos, aunque el deterioro del documento no deja ver otros nombres que a nuestro juicio incluyen 3 personas más, quizá esclavos, de tal suerte que no serían 14, sino 17 esclavos que poseía, toda una fortuna invertida en mano de obra para sus hatos, tierras y servicios domésticos. El testamento señala, además, que se repartirán entre los pobres de la parroquia 50 pesos para que oraran por su alma, así como 400 pesos para 4 misas: una para su finado esposo y 3 para sus hijos fallecidos —José Agustín, José María y Manuela—, a razón de 100 pesos cada una. La donación a los pobres de la parroquia deja ver el reconocimiento y prestigio social que la familia Parodi Bolaños tenía en Fonseca, reafirmado en el costoso gasto de las misas de sus finados esposo e hijos. Estos gastos no los hacía cualquier familia; solo un núcleo familiar pudiente y con reconocimiento social podía pagar por tales servicios espirituales. Si partimos del hecho de que el precio promedio de un esclavo en la provincia de Riohacha durante el siglo XIX oscilaba entre 150 y 250 pesos, nos daremos cuenta de la magnitud del costo de los servicios religiosos, el cual podía equivaler al precio de 2 esclavos. Ahora bien, los 2 hatos y las posesiones de tierras de la fa-

milia pudieron haber empleado un promedio de 5 esclavos en las faenas productivas y de servicios domésticos.

El otro caso es el de José Vicente Frías Bermúdez, nacido en la parroquia de Barrancas e hijo de Manuel Vicente Frías y Marcela Bermúdez, naturales de esa misma población; casado con Ignacia Parodi, de cuya unión nacieron Aniceto, José Vicente, Pedro y María Encarnación. En su testamento declara por bienes suyos:

una casa de adobe y palma cita en esta parroquia [...], una posesión con casa y corrales en el paraje de Las Iguanas, donde tengo cien pesos de tierra según los títulos de propiedad que conservo, todo el ganado vacuno, caballar, mular, ovejuno, cabruno y cerduno [...], los esclavos siguientes[s]: Bernardino, Juan, Gregorio, Jesús, María, Francisco, José María, José Francisco, José, Roque, María Luisa, María Josefa y Antonia [...]. Declaro por bienes míos en el paraje nombrado Santa Bárbara un platanar con algunos árboles de cacao, dos solares de caña, un fondo, y un trapiche maltratado, una casa y corrales y todo el ganado vacuno, mular y caballar [...]. Declaro por bienes míos que en el paraje de Arroyo Hondo tengo una posesión con casa y corrales y ganado vacuno [...]. Declaro que en poder de José Antonio y Manuel Blan-

co tengo unas reses hembras y machos [...], usufructuándose ellos por cuidarlas de la leche (NPR, 1837, Protocolo n° 3, EP., ff. 21-23)²⁸.

El testamento permite precisar que Frías Bermúdez tenía cuatro bienes raíces y en cada uno de ellos poseía ganado vacuno, mular, caballar y cabruno; en uno de ellos había sembrados de caña y un trapiche para producir guarapo, miel y panela. Tenía, además, ganado al cuidado de otras personas en propiedades diferentes a las suyas. El testamento también precisa que Frías Bermúdez era prestamista y comerciaba con ganado y productos derivados de la caña. Así, Nicolás Reina le debía ocho pesos por una novilla, Ana Tirado le adeudaba dieciséis pesos por préstamo de dinero y dieciocho por el suministro de un cargamento de panela, y Felipe Figueroa había contraído una deuda con él de 150 pesos correspondientes a la venta de diecinueve vacas paridas. A su vez, Frías Bermúdez obtenía créditos de los grandes comerciantes de Riohacha, como Antonio Barros, con quien tenía algunas deudas pendientes por préstamos cuyos valores no se especifica en el testamento (NPR, 1837, Protocolo n° 3, EP, ff. 22²⁹). De otro lado, por tener suficientes recursos, Frías era contactado también por sus servicios como fiador en diferentes tipos de operaciones que requirieran garantías: fue fiador de Pedro León por un principal

²⁸ Testamento de José Vicente Frías Bermúdez.

²⁹ *Ibid.*

de capellanía de 250 pesos y de Antonio Mejía por un crédito de 500 pesos (NPR, 1837, Protocolo n° 3, EP., ff. 21)³⁰.

Como observamos, Frías Bermúdez combinaba varias actividades que incluían cría y venta de ganado, producción de caña y sus derivados con destino al mercado provincial, así como actividades agiotistas. En esas condiciones, no era extraño que poseyera trece esclavos repartidos en las diferentes propiedades que tenía, donde se desarrollaba cierta especialización del trabajo productivo entre labores ganaderas y cañeras. Sin embargo, el caso de Frías no parece ser el de la mayoría de los propietarios de hatos y pequeñas estancias que, aunque pertenecieran a familias acomodadas o tuvieran solvencia económica, generalmente sus propiedades no incluyeron más de cuatro esclavos.

4. Precios, dueños y características de la población esclava

Las escrituras notariales de compra y venta de esclavos agrupadas en la Tabla 4 nos permiten acercarnos a algunas características de la población esclava, tales como el precio, el sexo, la edad, los fenotipos y, en algunos casos, la manera en que fueron adquiridos. La muestra, aunque reducida al período 1831-1849, es un indicio del rostro y el drama

humano que se esconden detrás de cifras aparentemente frías y áridas.

Los precios de los esclavos estaban determinados por variables que pudieron incluir el contexto económico de la provincia, los impuestos que se debían pagar y el costo del transporte, entre otros, así como características intrínsecas como el sexo, la edad y la conducta del esclavo³¹. En todo caso, los precios podían variar de año en año. En la Tabla 4 los precios de los esclavos oscilaban entre dos extremos cuyos valores eran 80 y 250 pesos. Cuatro casos pueden ilustrar los diferentes precios y las características de los esclavos asociados a ellos. El primero corresponde a la esclava nombrada María de las Nieves, mayor de 60 años y rotulada como zamba, la cual fue vendida en Riohacha por 80 pesos el 22 de agosto de 1833, en subasta pública (NPR, protocolo 1833, tomo 2). Este precio, evidentemente menor, estaba determinado por la edad, pues María de las Nieves era una esclava de más de 60 años cuya vida productiva estaba en su ocaso.

El segundo se refiere a la compraventa que se hizo el 9 de septiembre de 1835, cuando el esclavo de nombre José Ramón, mayor de 17 años, fue vendido por 200 pesos y caracterizado en el documento como de “estatura regular, color negro, pelo grifo, ojos negros, boca y nariz regular” (NPR, protocolo 1835, tomo 3, EP). La edad de José Ramón permite clasificarlo, de acuerdo a los estándares de la época, como un

“mulecón”; es decir, un esclavo de más de 16 años de vida. De acuerdo a los datos suministrados por Romero Jaramillo para la provincia de Santa Marta entre 1791 y 1850, un mulecón costaba en promedio 178 pesos (Romero Jaramillo, 1997, p. 81). Solían ser los esclavos más costosos, pues entraban a la época de mayor productividad y vigor.

El tercer caso lo constituye el de la esclava Benigna, vendida en Riohacha, en mayo de 1835, por un valor de 180 pesos, identificada con el oficio de “criada”. Benigna había sido llevada al puerto de Cartagena por un bergantín español procedente de las costas africanas y vendida inicialmente en ese puerto, el 25 de septiembre de 1821, a Guillermo Simpson, por parte de Farfán Rivera, cuando tenía apenas 10 años (NPR, protocolo 1835-1837, tomo único, EP). El caso de Benigna resulta interesante por cuanto era una esclava que fue traída directamente de África y no de Jamaica, de donde generalmente eran introducidos los esclavos para los hatos y las haciendas del Caribe de Colombia. En este caso, la conexión en el trasegar de Benigna implicó las costas de África, Cartagena y luego Riohacha.

Finalmente, queremos registrar dos casos. Uno, el de la venta de la esclava Trinidad Mendoza y su hijo Juan Tomo, de 10 meses de edad, quienes fueron vendidos en Riohacha, el 26 de noviembre de 1847, por 240 pesos (NPR, 1847, protocolo 9, EP). La transacción reviste interés por cuanto implicó la venta de la madre y del hijo de manera conjunta, lo cual supuso en princi-

³¹ Para una reflexión sobre el precio de los esclavos en un contexto local cf. Salazar Carreño, 2020, pp. 147-148.

³⁰ Ibid.

pio la protección moral de la unión madre-hijo, sobre todo por la edad temprana del menor, pero también un acto económico similar al de los amos cuando permitían matrimonios esclavos en sus unidades productivas, llámense haciendas o plantaciones, con el objeto de asegurar o perpetuar el patrimonio económico y familiar (Perera Díaz y Meriño Fuentes, 2006, p. 112). El comprador de Trinidad y su hijo sabían perfectamente el potencial de mano de obra que tenía al adquirir también al menor. El otro caso es el de la venta del esclavo José María Serrato y el de la esclava María Concepción, cuyas edades eran 37 y 30 años respectivamente, los cuales fueron vendidos por 450 pesos; probablemente se trataba de una pareja de esposos. Pero casos como estos no fueron, de ninguna manera, extraños, pues en Santa Marta, por ejemplo, de acuerdo a Romero Jaramillo, el 62 % de los niños vendidos como esclavos en el período de su estudio también incluyó a sus madres. En ocasiones, también se presentó en esa provincia la venta de familias esclavas —esto es, padre, madre e hijos—, como en el período 1798-1821, cuando fueron negociadas ocho familias por un valor promedio de 493 pesos (Romero Jaramillo, 1997, pp. 82, 84).

El promedio de precios de esclavos, mujeres y hombres, en la provincia de Riohacha, de acuerdo a la Tabla 4, indica que los hombres estuvieron promediados en 218 pesos y las mujeres en 180 pesos. Similares promedios se presentaron en la provincia de Santa Marta durante el período 1841-1851, cuando un es-

clavo podía costar 203 pesos y una esclava 175. Ahora bien, los precios también podían variar dependiendo de si los esclavos sabían determinados oficios o artes, lo cual encarecía su valor. Aunque de las 21 transacciones de compra y venta de esclavos que registramos poco se refleja el oficio de los mismos, sí se puede entrever el valor adicional que estas cualidades podían representar. Por ejemplo, las esclavas eran apetecidas como criadas o domésticas, donde la preparación de los alimentos podía jugar un papel fundamental en los hogares de los amos o en haciendas y hatos.

Por otro lado, entre los compradores y vendedores de esclavos registrados en la Tabla 4 se encontraban, como habíamos dicho, comerciantes, políticos, contratistas del Estado y hasta militares. Por ejemplo, el comerciante y ganadero judío Henrique Aaron, quien compró a la esclava Felipa Bartola, el 15 de

Los precios de los esclavos estaban determinados por variables que pudieron incluir el contexto económico de la provincia, los impuestos que se debían pagar y el costo del transporte, entre otros, así como características intrínsecas como el sexo, la edad y la conducta del esclavo.

diciembre de 1838, por 200 pesos, cebaba ganado en varios hatos de la provincia para exportarlos a las islas del Caribe, además de negociar con tierras y dedicarse al comercio. En varias oportunidades, conformó sociedades agropecuarias y comerciales como las que creó junto a José María Cataño y su esposa Cayetana Barros, también reconocidos negociantes de Riohacha y dueños de esclavos (Polo Acuña, 2016, p. 140). También aparece como dueño de esclavos José Rafael Pimienta, quien, como habíamos dicho arriba, fue administrador de la renta de tabacos en 1822 y también se desempeñó en funciones contables de hacienda pública (Polo Acuña, 2016, p. 140). Así mismo, se registra como vendedor de esclavos al comerciante judío Gabriel Pinedo, quien nació en 1807 en Curazao, hijo de Abraham Pinedo y Rebeca Marchena. Su capital lo construyó en el contexto de la articulación comercial entre el puerto de Riohacha y la isla de Curazao, donde hizo una presencia activa negociando embarcaciones marítimas y mercaderías entre ambos puertos (González Zubiría, 2011, p. 50; Polo Acuña y Acevedo Puello, 2019, pp. 195-226).

5. El poblamiento cimarrón y libre: anotaciones iniciales

La herencia afrodescendiente en Riohacha, y en general, en la Guajira, ha sido producto de un proceso histórico que en parte se ha ex-

puesto de manera breve a lo largo de estas páginas. Desde el mismo momento en que fueron traídos esclavos negros a las pesquerías de perlas del Cabo de la Vela, a mediados del siglo XVI, comenzaron las interacciones de la población negra con los otros sectores sociales de la zona. Bien pronto los esclavos de las pesquerías reaccionaron a las duras condiciones de su trabajo, levantándose en ocasiones y huyendo hacia sierras y montes en otras³². Esto dio origen a un cimarronaje que devino en la libertad de facto de los esclavos huidos, posibilitando una movilidad geográfica que resultó en un “poblamiento cimarrón” al principio y, luego, de libres. Algunos poblados fueron erigidos de manera directa por los cimarrones; otros, fueron coadyuvados por los procesos de manumisión y reasentamientos que se dieron en la provincia. Tal poblamiento permitió la fundación de palenques y asentamientos de sitios de libres, los cuales tomaron varias direcciones: una hacia el suroeste de Riohacha,

bordeando la costa hasta llegar a las faldas de la Sierra Nevada de Santa Marta, y otra hacia el sur y sureste, tomando en parte la dirección del antiguo camino real.

El poblamiento cimarrón pudo haber tenido su primer hito en los esclavos fugados del mariscal Miguel de Castellanos, en 1573, los cuales escaparon de Riohacha y fundaron el pueblo de Nueva Troya, en la llamada Sierra de Guacote, cerca del río y la Sierra de Tapia, en cercanías del actual municipio de Dibulla. Este asentamiento duró hasta 1581, año en que fueron sometidos por Francisco de Cáceres; no obstante, varias decenas de cimarrones no pudieron ser reducidos (Navarrete, 2003, pp. 42, 45). Dos décadas después, en 1603, se produjo un movimiento armado de esclavos de la granjería de perlas, en el que participaron unos 450 de ellos, los cuales se dirigieron al sur, hostilizando las estancias y haciendas que por allí se encontraban (Navarrete, 2003, pp. 44-48). El movimiento fue sometido, pero eso no significó la desaparición de los asentamientos cimarrones, pues en 1643 Vicente de los Reyes Villalobos, gobernador de Santa Marta, informó haber destruido una comunidad cimarrona en los alrededores del río Palomino, haciendo prisioneros 60 de estos negros (Restrepo Tirado, 1975, pp. 260, 265). Es muy plausible que

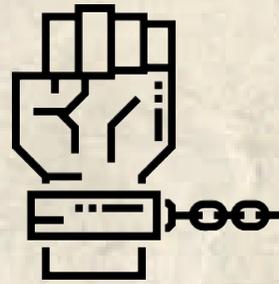
estos asentamientos de palenques se consolidaran en los alrededores de Riohacha y en el sur, esparcidos por los Montes de Oca y el área cercana a la Sierra Nevada de Santa Marta, como hemos señalado (Polo Acuña y Carmona Nobles, 2013, p. 15). Quizá la formación del llamado “palenque” o “comunidad de Jacob”, en 1701, en el marco del ataque del corsario inglés “Pedro Cuerno” a Riohacha, en el que se fugaron una cantidad de esclavos que huyeron hacia el sur, estuvo motivada en parte por esta tradición cimarrona³³. Se sabe que una porción de estos cimarrones fue conducidos por el padre Andrés del Pico para fundar el pueblo de San Antonio de Guachaca, a orillas del río San Diego (Polo Acuña y Carmona Nobles, 2013, p. 16). Décadas más

³³ Sobre la existencia del palenque de Jacob y del ataque en 1701 del corsario inglés “Pedro Cuerno” a Riohacha no hemos encontrado evidencia en crónicas ni estudios como el de Ernesto Restrepo Tirado, el cual consultó copiosa información en el Archivo General de Indias (Sevilla, España); no obstante, varios investigadores y escritores los referencian (entre otros: Magdaniel Ojeda, 2002, pp. 102-104). Por otro lado, la tradición cimarrona puede evidenciarse en el registro de colaboraciones entre esclavos perleros y cimarrones, al menos en una ocasión, en 1643, en la que se desmanteló esta alianza para un ataque sobre Riohacha (Restrepo Tirado, 1975, p. 267). De otra parte, llama la atención el nombre del palenque o comunidad de Jacob, el cual quizá refleje la práctica de ritos judaicos al interior de este tipo de comunidades negras. En ese sentido, se sabe que algunos de los cimarrones de Riohacha, en la segunda mitad del siglo XVI, fueron traídos por tratantes portugueses y judíos conversos, por lo que los negros pudieron verse influenciados en tales ritos; Bastide, citado por Cwik, identificó cuatro aldeas cimarronas que practicaban el culto judío en las Guayanas holandesas (Cwik, 2020, p. 309).

³² En 1550, por ejemplo, el gobernador de Venezuela afirmó que al licenciado Alanís de Paz se le escaparon tres esclavos “[...] con muchas perlas y joyas y cosas que dizque le llevaron, y se entraron a la tierra adentro y escondieron entre indios, sin poderlos hallar” (Miguel Acosta Saigones. (1963). Sobre la posible existencia de elementos culturales africanos en la Guajira. Archivos Venezolanos del Folklore, 7(X-XII), pp. 279-281). En 1572, el comandante Luis de Rojas enfrentó una rebelión de 34 esclavos en Riohacha, los cuales fueron perseguidos, capturados y regresados a sus amos (María Cristina Navarrete. La granjería de perlas de el Río de el Hacha. pp. 35-50).

tarde, en 1773, Antonio de Arévalo registró el palenque de Saltalatuna, cercano a Barrancas, en el que se hallaban viviendo indígenas, españoles, zambos y mestizos (AGNC, Historia Civil, 20, ff. 391 v.; Polo Acuña, 2012, p. 239; Polo Acuña y Carmona Nobles, 2013, p. 136).

Por otro lado, poblaciones como la Villa de San Carlos de Pedraza, Moreno y Boronata, en las cuales había población esclava registrada en los censos de 1755 y 1778, pudieron haber jugado un papel importante después de sus desmantelamientos o desapariciones para el reasentamiento en nuevos territorios con población negra. Esta parece haber sido la tendencia después de 1850, cuando Moreno fue destruida (1858) al igual que San Rafael de Soldado (1882) (De la Pedraja, 1981, pp. 344-345). En ese sentido, se fundaron una serie de poblaciones como Cotoprix (1859), los Moreneros (1859), Machobayo (1862) y Monguí (1865) (Magdaniel Ojeda, 2002, pp. 124-135). Como parte ya no directa del “éxodo” de Moreno y Soldado, sino como proceso de ocupación de tierras en la ampliación de la frontera agrícola y ganadera, se erigieron reasentamientos de población negra tales como Barbacoas, Cerrillo, Matitas, Galán, Juan y Medio y las Palmas (Pichón, 18 de abril de 2021, comunicación personal).



El poblamiento cimarrón pudo haber tenido su primer hito en los esclavos fugados del mariscal Miguel de Castellanos, en 1573, los cuales escaparon de Riohacha y fundaron el pueblo de Nueva Troya, en la llamada Sierra de Guacote, cerca del río y la Sierra de Tapia, en cercanías del actual municipio de Dibulla.

Conclusiones

La esclavitud negra en la provincia de Riohacha, en el período 1830-1850 —con antecedentes desde el siglo XVI—, si bien no revistió la importancia en los términos económicos de las economías de plantación de las islas del Caribe, Brasil y el sur de los Estados Unidos, sí reflejó dinámicas propias del contexto de una provincia periférica de Colombia que, paradójicamente, al mismo tiempo se encontraba en el sur del Caribe conectada con la economía del mundo atlántico. Las actividades económicas de la provincia, particularmente las de comercio en el puerto de Riohacha y las agropecuarias en su interior, demandaron mano de obra esclava; es decir, los trabajos en el puerto, las haciendas, hatos y estancias, así como las actividades domésticas en la ciudad capital. Si bien es cierto que las actividades productivas en la provincia no requirieron una abundante mano de obra esclava por el hecho de ser en su mayoría unidades asociadas a pequeñas y medianas propiedades, ello no quiere decir que los pocos esclavos adscritos a ellas no tuvieron importancia. No obstante, es importante anotar que la población esclava registrada en los censos de 1778 (469), 1825 (608) y 1843 (411) parece no estar en correspondencia con las características de las actividades económicas de la pro-

vincia, pues si exceptuamos Riohacha y su puerto, las haciendas, los hatos y las estancias no vincularon en promedio más de 4 esclavos entre 1831 y 1849. ¿Por qué la cifra tan alta de esclavos en la provincia? No podemos dar una respuesta definitiva, pero quizá tenga que ver con el carácter transitivo de los esclavos que pudieran ser enviados a zonas mineras o a las islas del Caribe, sobre todo en un período donde la esclavitud no se tornaba tan rentable en la provincia. Otros elementos también pudieron incidir en el alto número de esclavos, como es el contrabando de los mismos. Las fuentes documentales muestran en no pocas ocasiones el contrabando de esclavos por las costas guajiras, los cuales iban a parar no solo a Riohacha, sino también a los hatos, a las haciendas e, incluso, a las comunidades indígenas.

La esclavitud en la provincia de Riohacha, más allá de su significado económico, también jugó un papel importante en la configuración y el tejido cultural de la Guajira, el cual comenzó su proceso de formación desde el mismo momento en que fueron traídos esclavos negros para las pesquerías de perlas del Cabo de la Vela. Desde entonces, el cimarronaje fue recurrente en los esclavos de las pesquerías, originando un

poblamiento cimarrón que inicialmente motivó la fundación de palenques y comunidades autónomas. Pero también en poblaciones libres y mezcladas racialmente como Boronata, Moreno y la Villa de Pedraza, donde había esclavos que en no pocas ocasiones fueron incorporados a las comunidades nativas. La desaparición de estos poblados, algunos a finales del siglo XVIII y otros durante el siglo XIX, posibilitó el reasentamiento de poblaciones negras al suroriente y sur de la ciudad de Riohacha, dando origen a poblaciones que aún se mantienen.

Hemos querido mostrar, a través de esta breve reflexión, la importancia de la población afrodescendiente en Riohacha y la Guajira y llamar la atención sobre la necesidad de su investigación histórica. Un esfuerzo investigativo más sostenido tendría que indagar profundamente en los fondos documentales del Archivo General de la Nación en Bogotá (Negros y Esclavos, Esclavos Magdalena, Esclavos Guajira), el Archivo General de Indias (Sevilla, España) y archivos locales (Archivo Histórico de Santa Marta y archivos notariales de Riohacha y poblaciones circunvecinas), para comprender de mejor manera el protagonismo histórico de la población afrodescendiente en la Guajira.

Fuentes y bibliografía

Archivos

Archivo General de la Nación (Bogotá) (AGNC):

Gobernaciones-Riohacha, 1, ff. 144 r. 1832.

Historia Civil, 20, ff. 539 r.-v., 391 v.

Milicias y Marina, 134, ff. 397 r.-v. 1755.

Notaría Única de San Juan del Cesar (La Guajira):

Protocolo 1822, Escritura Pública n° 4. San Antonio de Badillo, febrero 10 de 1822. Testamento de Eternilas de la Guerra y Mieves.

Protocolo 1823, Escritura Pública n° 1. San Juan del Cesar, febrero 16 de 1823. Testamento de Valentín Andrade.

Notaría Primera de Riohacha:

Protocolo n.° 1, Escritura Pública sin numeración, ff. 8 v.-10 r. Riohacha, marzo 14 de 1831. Testamento de Pedro Pimienta.

Protocolo n.° 2, Escritura Pública sin numeración, ff. 259 r. s.f.

Protocolo n.° 3, Escritura Pública sin numeración. 1827. Testamento de Bartolo Parodi.

Protocolo n.° 3, Escritura Pública sin numeración, ff. 37 r.-v. Riohacha, marzo 7 de 1836. Testamento de Bárbara Francisca Bolaños.

Protocolo 1833, tomo 2, Escritura Pública sin numeración, sin foliación.

Protocolo 1835, tomo 3, Escritura Pública sin numeración, sin foliación.

Protocolo 1835-1837, tomo único, Escritura Pública sin numeración, sin foliación.

Protocolo n.° 3, Escritura Pública sin numeración, ff. 21-23. Riohacha, abril 4 de 1837. Testamento de José Vicente Frías Bermúdez.

Protocolo n.° 9, 1847, Escritura Pública sin numeración, sin foliación.

Fuentes primarias impresas

Cámara Provincial de Riohacha. (1848). Colección de Ordenanzas de la Cámara Provincial de Riohacha en sus sesiones de 1848. Imprenta de M. Macaya.

Moreno, P. J. y Tarazona, A. (Comps.) (1984). Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en La Guajira, Siglo XVIII -Documentos y mapas. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Tovar Pinzón, H., Tovar M., C. y Tovar M. J. (Comps.) (1994). Convocatoria al poder del número. Censos y Estadísticas de la Nueva Granada 1750-1830. Archivo General de la Nación.

Prensa

El Riohachero. Periódico Político, Literario, Mercantil i Noticioso (1848). Riohacha, enero, febrero, abril, mayo.

Bibliografía moderna y contemporánea

Abello Vives, A. (Comp.). (2006). Un Caribe sin plantación. Memorias de la Cátedra del Caribe colombiano (Primera versión virtual). Universidad Nacional de Colombia Sede San Andrés/Observatorio del Caribe colombiano.

Acosta Medina, Á. (2011). Mi pueblo historial. 200 años de soledad. Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de La Guajira.

Acosta Saignes, M. (1963). Sobre la posible existencia de elementos culturales africanos en la Guajira. Archivos Venezolanos del Folklore, (X-XII), 7, 279-281.

Ángeles Eugenio, M. (2000). Las rancherías de perlas de Río Hacha: la conspiración de los negros de Concha. Memorias, 7, 94-95.

- Aschmann, H. (1960). Indian Pastoralist of the Guajira Peninsula. *Annals of the Association of American Geographers*, 4(50), 408-418.
- Barrera Monroy, E. (2000). Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____. (2002). Los esclavos de las perlas. Voces y rostros indígenas en la Granjería de Perlas del Cabo de la Vela (1540-1570). *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 61(XXXIX), 3-33.
- Bolívar, I. (2006). Espacio, violencia y política: la auto-comprensión de la sociedad burguesa. En D. Herrera y C. Piazzini (Eds.), (Des)territorialidades y No(lugares). Procesos de configuración y transformación social del espacio (117-133). La Carreta/Universidad de Antioquia.
- Cwik, C. (2020). Curazao y Riohacha: dos puertos caribeños en el marco del contrabando judío (1650-1750). En J. E. Elías-Caro y A. Vidal Ortega (Eds.), *Ciudades portuarias en la gran cuenca del Caribe. Visión histórica* (pp. 298-327). Universidad del Norte/Universidad del Magdalena.
- Colmenares, G. (1979). *Historia económica y social de Colombia* (Tomo II). Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800. La Carreta.
- Conde Calderón, J. (2016). Capitanes a Guerra: gobierno económico y político en el Virreinato del Nuevo Reino de Granada. *Historia Caribe*, 11(29), 155-182.
- De la Pedraja, R. (1981). La Guajira en el siglo XIX: Indígenas, contrabando y carbón. *Desarrollo y Sociedad*, 6, 327-359.
- Díaz, R. (2001). Esclavitud, región y ciudad: el sistema esclavista urbano regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750. Centro Editorial Javeriano.
- Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=TMG6bD5>.
- Do Rego, C. y Janga, L. (2009). Slavery and Resistance in Curaçao. The Rebellion of 1795. Fundashon Parke Nashonal.
- Durán, J. (2012). Estado general de todo el virreinato de Santafé de Bogotá en el presente año de 1794. Banco de la República/Archivo de la Economía Nacional.
- Echeverry, M. (2018). Esclavos e indígenas realistas en la Era de la Revolución. Reforma, revolución y realismo en los Andes septentrionales, 1780-1825. Universidad de los Andes/Banco de la República.
- Fuentes C. N. (2018) (Comp.). Rutas, embarcaciones y pueblos de mar. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ginzburg, C. [1986]. (2008). Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia. Gedisa.
- González, M. (1977). *Ensayos de historia colombiana*. La Carreta.
- González Zubiría, F. (2005). *Cultura y sociedad criolla de La Guajira*. Gobernación de La Guajira.
- _____. (2011). Emigrantes holandeses. De Curazao a Riohacha en el siglo XIX. *Historia de vida y genealogías Danies-Pinedo-Weber*. Orígenes.
- Guerra, W. (2007). El poblamiento del territorio. IBM.
- Herrera Ángel, M. (2001). Las divisiones político-administrativas del virreinato de la Nueva Granada a finales del período colonial. *Historia Crítica*, 76-98.
- _____. (2002). Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII. Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Academia Colombiana de Historia.
- Jaramillo Uribe, J. (1968). Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII. En *Ensayos de historia social colombiana* (pp. 5-87). Universidad Nacional de Colombia.

- Lara, O. (2000). Breve historia del Caribe. Biblioteca Nacional de la Historia.
- Magdaniel Ojeda, N. Y. (2002). Ciudad de Moreno, Origen y destrucción. Fondo Mixto para la Promoción de las Artes y la Cultura de La Guajira.
- Martínez Garnica, A. (2001). El movimiento histórico de las provincias neogranadinas. Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 6, 1-57.
- Meisel Roca, A. (1980). Esclavitud, mestizaje y haciendas en la provincia de Cartagena: 1533-1851. Desarrollo y Sociedad, 4, 227-277.
- Morgan, K. (2017). Cuatro siglos de esclavitud trasatlántica. Crítica.
- Múnera, A. (1994). Ilegalidad y frontera, 1700-1800. En A. Meisel Roca (Ed.), Historia económica y social del Caribe colombiano (pp. 109-154). Ediciones Uninorte/Ecoe Ediciones.
- Moreno, P. J. (1983). Guajiro-Coçinas. Hombres de Historia, 1500-1800 (Tesis doctoral inédita). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Moya Pons, F. (2008). Historia del Caribe. Santo Domingo Editora Buho.
- Narváez y la Torre, A. (2012). Informe de la Provincia de Santa Marta y Río del Hacha (1778). En A. de Narváez y J. I. de Pombo, Archivo de la Economía Nacional, Colección Bicentenario, Escritos Económicos (pp. 21-69). Banco de la República.
- Navarrete, M. C. (2003). La granjería de perlas de el Río de el hacha: Rebelión y resistencia esclava (1570-1615). Historia Caribe, 8(3), 35-50.
- Ocampo, G. I. (2007). La instauración de la ganadería en el valle del Sinú: la hacienda Marta Magdalena, 1881-1956. Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad de Antioquia.
- Palacios Preciado, J. (1989). La esclavitud y la sociedad esclavista. En Nueva Historia de Colombia (pp. 153-174), t. 1.
- Perera Díaz, A. y Meriño Fuentes, M. (2006). Esclavitud, familia y parroquia en Cuba. Otra mirada desde la microhistoria. Editorial Oriente.
- Picon, F. R. (1983). Contact et adaptation, Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez indiens guajiros. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Polo Acuña, J. (1999). Una mediación fallida: las acciones del cacique Cecilio López Sierra y el conflicto hispano-wayuu en La Guajira, 1750-1770. Historia Caribe, 4, _____ . (2011). Los indígenas de La Guajira y su articulación política al Estado colombiano (1830-1880). Historia Crítica, 44.
- _____. (2012). Indígenas, poderes y mediaciones en La Guajira en la transición de la Colonia a la República (1750-1850). Universidad de los Andes.
- _____. (2016). Negocios, tierra y mercado. Comerciantes, hacendados y campesinos en la jurisdicción de Riohacha 1830-1900 (Informe Final de Investigación presentado a la Vicerrectoría de Investigaciones). Universidad de Cartagena, Cartagena.
- _____. (2019). Los comerciantes judíos en el Sur del Caribe. El caso de Riohacha en su articulación con Curazao (1830-1890). En J. T. Polo Acuña y R. E. Acevedo Puello (editores académicos), Circulación, negocios y libros en la República de Colombia. Siglo XIX y primera mitad del siglo XX (pp. 195-226). La Carreta.
- Polo Acuña, J. T. y Carmona Nobles, D. (2013). El mestizaje en una frontera del Caribe: el caso del pueblo de Boronata en La Guajira, 1697-1776. Investigación & Desarrollo, 1(21), 130-155.
- _____. (2013). Los libres del Caribe continental Neogranadino, 1700-1850. Del Caribe, 59, 11-22.
- Posada Carbó, E. (1998). El Caribe colombiano. Una historia regional (1870-1950). Banco de la República/El Áncora Editores.

- Reclus, E. (1992). *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta*. Biblioteca V Centenario/Colcultura.
- Restrepo Tirado, E. (1975). *Historia de la provincia de Santa Marta*. Instituto Colombiano de Cultura.
- Robles Cataño, O. (1986). *Recuerdos del Riohacha que se fue (La Casa de la Calle de los Almendros)*. Gobernación de La Guajira/Dante Editores.
- Romero Jaramillo, D. (1997). *Esclavitud en la Provincia de Santa Marta 1791-1851*. Fondo de publicaciones de autores Magdalenenses/Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena.
- Romero, M. D. (1995). *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano siglos XVI al XVIII*. Universidad del Valle.
- Saether, S. (2005). *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Salazar Carreño, R. (2020). *Familias de esclavos en la villa de San Gil (Nuevo Reino de Granada), 1700-1779*. Universidad del Rosario.
- Sánchez Mejía, H. (2006). *Haciendas y mano de obra en la provincia de Valledupar (1790-1880)*. En: *Becas culturales en investigación sociocultural e historia regional y/o local del departamento del Cesar. Resultados de la primera convocatoria 2005 (1-46)*. Observatorio del Caribe Colombiano.
- _____. (2010). *La presencia de indios, negros, mulatos y zambos en la historiografía sobre la independencia del Caribe colombiano 1770-1830*. *Historia y Espacio*, 34(6), 1-25.
- _____. (2011). *De esclavos a campesinos. De la “roza” al mercado: tierra y producción agropecuaria de los “libres de todos los colores” en la gobernación de Santa Marta (1740-1810)*. *Historia Crítica*, 43, 130-155.
- Sharp, W. (1976). *La rentabilidad de la esclavitud en el Chocó, 1680-1810*, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 8, 19-45.
- Sourdis, A. (2007). *Santa María de los Remedios del Cabo de la Vela. Aproximación a los orígenes de la provincia del Río de la Hacha*. *Boletín de Historia y Antigüedades*, 833, 263-286.
- Torres Barragán, C. A. (2018). *Contrabando, libre comercio y estanco del palo brasil: dos percepciones frente a una mercancía, 1770-1790*. En: E. Rey Sinning (Comp.), *Santa Marta en el siglo XVIII —Tertulia Samaria— t. II (pp. 175-208)*. Caja de Compensación Familiar del Magdalena (Cajamag).
- Tovar Pinzón, H. (1980). *Grandes empresas agrícolas y ganaderas. Su desarrollo en el siglo XVIII*. Cooperativa de profesores de la Universidad Nacional de Colombia/Ediciones CIEC.
- _____. (1992). *De una chispa se forma una hoguera: esclavitud, insubordinación y liberación*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC).
- Tovar Pinzón, H. y Tovar Mora, J. (2008). *El oscuro camino de la libertad. Los esclavos en Colombia, 1821-1851*. Universidad de los Andes.
- Viloria de la Hoz, J. (2013). *Comerciantes en economías de frontera: El caso de La Guajira colombiana 1870-1930*. Banco de la República/Centro de Estudios Económicos Regionales.
- _____. (2014). *Empresarios del Caribe colombiano: Historia económica y empresarial del Magdalena Grande y del Bajo Magdalena, 1870-1930*. Banco de la República.
- Zuluaga Ramírez, F. (1993). *Guerrilla y sociedad en el Patía*. Universidad del Valle. ■

ENTRE ACORDES Y LICORES:

CONDUCTAS FESTIVAS
ENTRE ÉLITES Y PUEBLO

Por Dayana Granados Hernández

Como asistente en una celebración familiar en un barrio popular de la ciudad de Santa Marta, escuché a un hombre decir “pónganme champeta que quiero bailar”, pedido que la mayoría de los espectadores animó. Mientras bailaba, el hombre manifestó: “nosotros los pobres lo que bailamos es esto”, refiriéndose al ritmo de origen africano. Sus palabras y el respaldo de los demás asistentes llamaron mi atención en cuanto a cómo asociamos un género musical a una población específica.

Es así como, en relación con mi inquietud, nace este escrito a partir de un ciclo de ponencias sobre reflexiones del Caribe, las cuales surgieron en el marco de la cátedra “Construcción de identidad regional”, propuesta en el plan de estudios del programa de Antropología de la Universidad del Magdalena, cuya discusión estuvo encaminada al posicionamiento socioeconómico entre las diferentes formas de ver la vida y las concepciones de estas hacia la música, el baile, la sexualidad, la estética, el cuerpo, lo privado y lo público, que se representan en las celebraciones o conductas festivas entre el pueblo y las clases dominantes.

Por consiguiente, en el presente escrito se muestra cómo se han esbozado algunas nociones específicas sobre las élites, sobre lo popular y sobre los ideales que estas tenían en relación con el pueblo. Así como también las jerarquías en cuanto a la “c”, clase y género que se integran para evidenciar las divisiones sociales y la construcción de una identidad blanca, negra, indígena o mestiza, según las características sociales, culturales y políticas de la música considerada “caribeña”, en las que se ha consolidado una identidad frente a las condiciones de marginalidad y las representaciones socioculturales con connotación negativa, con las que se ha estigmatizado a la población de ascendencia afro en el Caribe colombiano.

Así, pues, se consideran relevantes las nociones de “raza”, clase y género debido a la etiqueta social que le fue asignada a los ritmos musicales que se mencionan a continuación, y a los cuales se les mantuvo una etiqueta peyorativa, por atribuirle su origen a culturas negras e indígenas, que fueron etiquetadas dentro de las clases populares. En cambio, los blancos de ascendencia europea eran vistos como las élites, lo que reforzaría, aún más, la idea de las clasificaciones sociales.



Desde el origen del vallenato

El ámbito en el que se origina este género musical se mantuvo por una relación paradójica en la que públicamente se dictaminaba renegar de lo negro e indígena y exaltar las características europeas como atractivo e ideal del mestizaje para la población colombiana, mientras que en la esfera privada esta relación dominante se extiende al ámbito moral y sexual, pues los patrones mantenían relaciones de íntima confianza con sus “desiguales” y, desde una posición privilegiada, también accedían sexualmente a sus empleadas domésticas.

Figuroa (2007) menciona que el entorno en el que se da origen al vallenato se presenta como un acercamiento entre las élites y los subalternos, acercamientos en los que se dejan de lado las diferencias. Un ámbito doméstico en el que se desplazan y neutralizan las diferencias sociales, mas no las desigualdades entre los estamentos sociales, permitiendo un acuerdo moral que relaciona la música y el festejo, pues

en las denominadas colitas, que eran las prolongaciones de las celebraciones que hacían los latifundistas al finalizar las fiestas principales en los salones de las haciendas y cuando pasaban a celebrar junto a sus peones y sirvientes en las cocinas de sus casas (Figuroa, 2007, p. 9).

Así, pues, Figuroa (2007) plantea que aún persisten las celebraciones de latifundistas donde mantienen esa promoción social que impone una demarcación clasista. Estos festejos pueden deberse a la celebración de cumpleaños o matrimonios e, incluso, al triunfo en elecciones a cargos públicos, que reafirman el poder político de las clases dominantes. Las celebraciones suelen expresarse públicamente contratando conjuntos musicales, que reafirman el estatus de las élites, ya que, en estas, aparte de contar con música en vivo, se ofrecen los mejores y más conocidos licores. Por otro lado, los lugares donde se desarrollan tales eventos son espacios amplios y abiertos que suelen ser haciendas o fincas privadas.

Para contrastar esta visión de las celebraciones de las élites, en donde se exhiben y presumen los recursos con los que cuentan, tomamos como ejemplo una fiesta o “parranda” que se desarrolle en cualquier barrio popular del Caribe colombiano, en la que claramente existe una abismal diferenciación social por los elementos que componen dichas fiestas. Para las clases populares, la metodología y los recursos se adaptan a lo que se puede ofrecer; por ejemplo, estas prácticas consisten en sacar el equipo de sonido o picó (sistemas de sonido de gran tamaño) a la calle con un volumen extralimitado, con una variedad de música que consta, principalmente, de ritmos tropicales y afrocaribeños. En cuanto al licor, se suelen comprar cervezas —o frías, como se acostumbra a decirle a esta bebida en esta región del país— de reconocimiento popular. Por el lado de la comida, esta se compone de un sancocho (un tipo de sopa), un asado modesto o una picada (pasabocas).

Estas fiestas y celebraciones, que evidencian una fuerte diferencia en relación al estrato socioeconómico, están influenciadas por los orígenes de tales expresiones, que atraviesan tanto la legitimación de unas como la exclusión de otras.

Componente musical

En primer lugar, los picós de mayor tamaño en el Caribe han sido utilizados en los negocios populares llamados “kz’s” (casetas) y en verbenas. En estos lugares encerrados, en donde se disfruta de música afrocaribeña, se suele cobrar la entrada y se ofrece a la venta una gran variedad de licores y alimentos. Las kz’s se caracterizaban por practicar competencias de música y baile, animadas por los picós y sus correspondientes manipuladores o “disyóquey” (derivado de dj’s). Estos eventos se siguen practicando en la actualidad, aunque ya no se les considera “kz’s”, sino conciertos o toques en vivo, los cuales mantienen una gran acogida y son popularmente aceptados.



Figura 1. Celebración del carnaval en la Kz "Mi Refugio". Guacamayal, Magdalena. Fuente: Jeison Duram, 2017

Por otro lado, los equipos de sonido de menor tamaño, en comparación con los grandes picós, también son un negocio, debido a que algunos cobran por presentarse en eventos reducidos; incluso, muchas familias tienen parlantes que suelen complementar a los picós de manera doméstica para las celebraciones familiares y locales. Estos picós son parte fundamental de las fiestas populares de la región; igualmente, se caracterizan por acompañar las comparsas carnavalescas y las fiestas barriales o patronales, así como también son alquilados para eventos como bingos y cumpleaños.

El espectáculo musical que ofrecen estos equipos de sonido pasó de estar en espacios reducidos, alejados, encerrados, en las afueras de las ciudades, como Cartagena y Barranquilla, donde estaban

prácticamente excluidos de la sociedad "élite", a la que no le gustaba o a la que no le parecía una práctica socialmente correcta, a ganar espacios más abiertos, con mayor aceptación en lugares amplios y escenarios centrales dentro de la ciudad.

Por otro lado, la champeta y el estilo terapia son ritmos de la música africana que predominan en los toques de picós. Estos géneros musicales se mantienen dentro de la categoría de lo popular y urbano debido a que aún conservan la etiqueta social de "música negra" por su origen afro. Así, pues, este ejercicio en el que el componente negro, la selección musical de esta misma procedencia, la estructura tecnológica aparatosa y potente, y los barrios populares como el espacio de reproducción

y difusión de las anteriores se conjugan, surgen del ambiente de exclusión y marginalidad al que la población con estos gustos era reducida. Una práctica nacida en el espacio y el momento en el que quienes estaban al servicio de la clase alta tenían una pizca de libertad y gozo; episodios de alegría celebrados en las partes traseras de los cazones y en la vía pública. Por lo tanto, no es novedad que las celebraciones populares y tradicionales que se festejan en la actualidad se trasladen a la calle, como el Carnaval de Barranquilla, debido al espacio que ofrece la misma. Por ejemplo, en 1899, antes de la creación de la junta directiva del Carnaval de Barranquilla, la élite local solía realizar sus celebraciones de manera privada en sus viviendas, mientras que la clase popular lo hacía en la calle (Wade, 2002b).

La música africana, que se popularizó en sectores de clase baja, en donde sus habitantes eran víctimas de la segregación racial y socioeconómica, empezó a conocerse como champeta en razón de que esta palabra, de origen africano, era usada para nombrar un cuchillo con el que se cortaba carnes en los mercados públicos. Este instrumento empezó a ser utilizado por los habitantes de estos sectores al salir de las kz's, a altas horas de la noche; los llevaban consigo a manera de protección contra la delincuencia común que azotaba esas localidades. Los movimientos realizados con el cuchillo en medio de las riñas callejeras, como mecanismo de defensa, fueron articulados como un tipo de baile practicado en las kz's al ritmo de la música africana, razón por la cual se le denominó de la misma forma: "champeta" (Giraldo y Vega, 2014; Martínez, 2011; Giraldo, 2017).

Pero esto no es todo. Dicho ritmo africano tiene diversas formas de bailarse. Una de ellas es en parejas, entrelazando los cuerpos. Otra forma es realizando movimientos sensuales, ya sea solo o con la pareja de baile. Los pasos varían según el ritmo, pero su función principal es la diversión, ya sea practicando los movimientos característicos u observando y animando a otras personas a hacerlo.

Música como instrumento de poder

La champeta, por su origen, se asoció con lo criminal y violento, lo que se sumó a la estigmatización que vivían las comunidades negras, especialmente por encontrarse ubicadas, en mayor medida, en los barrios pobres de la ciudad. Martínez (2011) arguye que parte de la estigmatización y del rechazo hacia la música africana de las élites se debe a la incompreensión de las letras de sus canciones y a la "dificultad de los bailarores para defender su gusto por dichos ritmos" (Martínez, 2011, p. 164).

Sin embargo, así como ha habido exclusión física, social y moral hacia la champeta y los champetúos, este ritmo ha empoderado a las comunidades negras del Caribe colombiano, ya que de estas mismas han surgido artistas que se desarrollan en este ámbito musical de origen africano. Así mismo, de su popularidad han surgido nuevas formas de la misma con un estilo más urbano y comercial, pero que igual mantiene atrapados a los que se consideran champetúos, lo que puede deberse a sus letras, que describen problemáticas sociales con las



Figura 2. El picó “KABA” en las calles de Guacamayal, Magdalena. Fuente: Jeison Durán, 2009.

que se sienten identificados, en las que se describe el estilo de vida que se puede desarrollar en los espacios marginales en los que habitan. Incluso, hoy en día estos artistas tienen presentaciones a lo largo y ancho de la región y, por supuesto, un público específico que hasta hace unos años continuaba siendo estigmatizado. Algunos de estos artistas de la champeta urbana, como Mr. Black, Kevin Flórez, Zaider, y otros más reconocidos por ofrecer champeta criolla como Papo Man, Elio Boom, Jhonky, entre otros, son reconocidos a nivel nacional e internacional.

Por lo tanto, a pesar de este estigma por parte de las clases privilegiadas, autodenominadas “blancas” y “cultas”, los afrocolombianos no han dejado de lado la pasión por la música que representa sus orígenes. Pese a ser casi una imprudencia, sin estudios a profundidad que lo respalden, me atrevería a afirmar que la misma discriminación que han padecido los afrodescendientes ha permitido que se apropien del género musical, lo cual ha hecho posible que se mantengan seducidos por los ritmos africanos que, a fin de cuentas, son la herencia cultural autóctona que nos queda después de tantos años de ser segregados y ultrajados. Una clara muestra de esta divulgación es el

compromiso con la música, el género y el arte, a pesar de la estigmatización social, racial y cultural.

Ahora bien, el surgimiento de la terapia como ritmo africano se da a partir de la industrialización de la música que, para hacer a la champeta un ritmo más comercial, buscó reivindicarla, así como a partir de la aplicación de otros instrumentos musicales y, sobre todo, del uso del teclado para mezclar y animar las canciones y el toque en vivo. Es decir, la terapia aparece en la etapa de transición de la champeta neta africana a la champeta criolla afrocolombiana (Martínez, 2011, p. 173).

Y es que, a diferencia de otras músicas originarias de la región Caribe, la champeta y el estigma negativo que se difunde sobre la misma no le cede lugar a que se legitime socialmente. Pues la champeta no tenía cabida en los ritmos con influencia negra que eran aceptados por las élites para la construcción de una imagen nacionalista del país desde la región.

Las músicas populares y tradicionales [...] del caribe (cumbia, mapalé, porro) no representan problemas, satisfacen a las expectativas de normalidad, en una lógica de valoración de una

autenticidad africana supuesta o en perspectiva de una relación jerárquica entre la costa y el interior [...]. [La champeta] no corresponde a la imagen tradicional de la “música negra” (Cunin, 2007, como se citó en Giraldo y Vega, 2014, p. 132).

Como lo analiza Figueroa (2007), a partir de una editorial de Enrique Santos, uno de los fundadores del periódico El Tiempo, quien “concluye no estar en contra del rap, del trance o de la champeta como tales, sino contra la influencia que estos tienen en unas formas puras de expresión de la música costeña” (p. 181), que era asociada con lo delincuencia, lo caótico y lo desenfrenado. Así mismo, se menciona que en estos espacios se “propician comportamientos violentos y degenera en alteraciones del orden público” (Ibíd.); esto, en comparación con una parranda vallenata en la que no suelen verse dichos comportamientos (Santos, 2002, como se citó en Figueroa, 2007, p. 181). Por su parte, Wade (2002a) menciona esto como el proceso discursivo de construcción cultural, refiriéndose a las etiquetas sociales que se producen hacia lo negro, desde donde se presenta una “ideología nacionalista del blanqueamiento” que denomina a la cultura negra como “inferior y atrasada” (p. 250).

Construcción de una identidad nacionalista

Entre 1920 y 1950 emergen, en distintos países de Latinoamérica, ciertos ritmos musicales considerados populares urbanos, que llegaron a calificarse como íconos nacionales “como el tango en Argentina, la rumba en Cuba, la samba en Brasil y la ranchera en México” (Wade, 2002a, p. 253). En el caso colombiano ocurre lo mismo con la cumbia, aunque anterior a este ritmo, y en diferentes épocas, el porro y el bambuco también fueron reconocidos éxitos musicales y comerciales a nivel nacional; este último fue considerado como “la expresión musical y coreográfica más importante de nuestro folclor” (Morales, 1983, p. 152, como se citó en Wade, 2002b, p. 65). Dicha noción estaba claramente influenciada por su origen andino que, convenientemente, se adecuaba al perfil del discurso nacionalista que impartían las élites de esa misma región (Wade, 2002a; Wade, 2002b).

Figura 3. Mural interno de la Kz “Mi Refugio” en Guacamayal, Magdalena. Fuente: Jeison Duran, 2009



Igualmente, en relación con la política y el control hegemónico nacional, el bambuco representaba a las élites del interior del país, afines al Partido Conservador, que hasta el momento mantenía el poder y control sobre Colombia, mientras que el vallenato era impulsado por quienes social y políticamente se veían representados por el liberalismo (Blanco, 2005).

Estos ritmos tropicales, la cumbia y el porro, atravesaron todo un proceso de aprobación social debido a que provenían de la región Caribe que, a pesar de tener una población mestiza, con ascendencia europea y presencia de grupos indígenas, era relativamente considerada un área negra. Por lo tanto, la creación musical de esta época, entre las décadas de 1930 y 1940, estaba asociada con esta imagen negra (Wade, 2002a). Actualmente, Colombia ostenta con orgullo el vallenato como ícono nacional, comercial y cultural. Este género, que también es considerado tropical, por ser originario de la región Caribe, no ha tenido que lidiar con la etiqueta de ser un ritmo negro.

En su momento, el porro fue considerado un ritmo desagradable, vulgar y negro, manteniendo esta última como una etiqueta negativa, pero se popularizó al momento de conseguir un espacio en los clubes sociales de la élite costeña (Wade, 2002a, p. 255; Wade, 2002b).

De igual forma, como lo hace notar José Figueroa en Realismo Mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano, el género y, sobre todo, el baile popular africano, la champeta, era mal visto cuando las mujeres lo practicaban debido a los movimientos sensuales y a las vestimentas que utilizaban.

Eran vistos como una mala influencia a la figura pública de las mujeres y a la manera correcta de comportarse, siendo considerados una mala imagen sociopolítica por la sexualidad expresada, representando igualmente la libertad y emocionalidad. Tampoco eran bien vistos si con el baile despertaban el deseo sexual. Del mismo

modo, se mencionan directamente las formas de baile de las mujeres de manera promiscua porque a estas se les concibe como guardianas del hogar, modelo de honor e integridad familiar y, por lo tanto, tales expresiones corpóreas al ritmo de tambores podrían entenderse a manera del “descarrilamiento” de la mujer y, así, la pérdida del control patriarcal que se promovía en ese entonces.

De tal forma puede medirse la influencia racial, musical y de género en los ideales que se tenían en aquellos tiempos. En otras palabras, el cuerpo negro representaba el deseo ilícito y sin restricciones, y la sexualidad negra estaba asociada a la bestialidad y al caos satánico. Al mismo tiempo la cultura negra representaba la libertad frente a la rutina, a lo predecible, a lo rígido (Martin, 1995, p. 318, citado por Wade, 2002b, p. 26).

En cambio, ahora vemos que “la música está involucrada en un proceso de cambio de la moral sexual” (Wade, 2002b, p. 27), cambio que las élites costeñas no querían permitir debido a la imagen empobrecida y negra que ya se tenía sobre la región.

Los discursos sobre las músicas populares como la champeta, y acerca de su medio de difusión, los picós, reflejan cómo se han configurado las prácticas culturales e identitarias del Caribe. Más que decir que eran bailes promiscuos o provocativos, estos ritmos y bailes tienen un origen y, por supuesto, un contexto histórico social y cultural que se forja en la heterogeneidad colombiana. Aunque en el proyecto de mestizaje la élite nacionalista buscaba imponer a la población mestiza y blanca/europea sobre las consideradas minorías étnicas, también se buscaba desligar el vallenato como creación del Caribe de estos ritmos de negros que promueven “comportamientos” violentos.

Lo popular, entonces, se consideraba lo contrario de lo “culto”, de la cultura de élite. Es decir, este género fue juzgado como “negro” por significar “falta de cultura”, según las normas elitistas y europeas que regían en la primera mitad del siglo XX. Así, tanto en los textos de Wade (2002a; 2002b) como en los de Figueroa (2007), lo popular está distanciado de la institución política y distanciado simbólicamente de las élites del poder, estando limitado por su condición marginal.

Si bien el contexto sociohistórico de estos ritmos toma fuerza mayormente en ciudades como Cartagena y Barranquilla, su desarrollo implica a toda la región Caribe colombiana precisamente por las etiquetas despectivas hacia las músicas negras y la recepción vallenata por parte de las élites y de los intelectuales de la misma región.

La música costeña era vista como libertina, emocional, exagerada, negra y primitiva, siendo este un discurso que se reprodujo para mantener la diferencia entre lo correcto y lo inapropiado. Por lo tanto, esta no podía ser considerada como parte de la identidad nacional porque las naciones buscaban aplicar los modelos europeos en cuanto a las nociones morales y políticas dentro de las categorías de mayor aceptación, entre ellas la estética.

Conductas festivas

Las fiestas de los barrios populares y las desarrolladas por la clase alta representan la imagen de una sociedad

determinada por la diferenciación social, en las que las reuniones privadas son consideradas de mayor y mejor categoría. Estos festejos sirven para formalizar una relación con su entorno. Para las clases altas, las grandes celebraciones reiteran su posición socioeconómica, mientras que para las clases populares priorizan el disfrute y sentimiento de compartir, aunque en ambos panoramas se busca consolidar vínculos entre la clase perteneciente, vínculos que influyen en la fraternidad y poder. El propósito de las mismas puede ser sociable, de agasajo o de alianzas políticas.

Por su parte, la presentación de un artista o grupo con música y canto en vivo simboliza la trascendencia de los anfitriones, donde también se identifica el estatus de la celebración por las personalidades que asisten.

Mientras que para las clases altas se presenta una nota periodística con los detalles de la celebración, para las clases populares solo se manifiesta una nota en algún periódico amarillista, retratando algún incidente que se produzca, lo que amplía esa idea sobre los comportamientos violentos en estas poblaciones. Esto no significa que en los festejos de clase alta no se presenten altercados, solo que no traspasan el límite de lo privado para no dañar la imagen de los involucrados.

Estas celebraciones y exhibiciones presentes en las élites y en el pueblo demuestran esa necesidad de atención, de sobresalir o demostrar quién puede más o quién tiene más. Igualmente, tanto para la élite como para el pueblo, entre acordes y licores se busca la aceptación popular.

Entre dos géneros musicales

Mientras el vallenato ya atravesó ese proceso de aceptación y se ha convertido en la música y en el ícono nacional colombiano, en parte debido a que se le consideró como un estilo musical nuevo y no como una nueva forma de acoplo para la denominada música tra-

dicional, la champeta transita entre la transformación de un ideal discriminatorio, lejano al reconocimiento nacional, y la aceptación popular en la que se representan las clases sociales en las que surgió dicho género musical. Otra razón de la aceptación y el éxito del vallenato se debe a que fue difundido como género promocional de la creación del nuevo departamento, el Cesar, labor emprendida con el apoyo de las élites locales con aspiraciones políticas (Wade, 2002b; Figueroa, 2007). Asimismo, fue considerado como el elemento primordial para la difusión de las imágenes tropicalitas de la identidad nacional. Sin embargo, la champeta, y sobre todo quienes disfrutaban de esta, siguen siendo vistos como *corronchos*.

Esto último se debe a la diferenciación histórica y contextual que se vive según la ciudad en la que se desarrolle la práctica champetua (escucha, baile, promoción y disfrute). Con respecto a ese contexto diferenciador, Giraldo argumenta que:

[El] rasgo diferenciador de la reproducción de la champeta en Santa Marta, en contraste con Cartagena, es que a este género se le reconoce perteneciente a una gama racial, en su mayoría mestiza y otro tanto entre blanca y negra, mientras que en Cartagena la champeta es asociada a lo negro, pues su origen desde los barrios populares se fundamenta en un carácter discriminatorio de lo negro, de lo delincuencial, de lo mal visto [...]. Por ende, la asociación de champeta = popular = negro que opera en Cartagena, en Santa Marta, aunque se articula la champeta con lo popular, lo popular no se yuxtapone ni se enuncia en términos de negro (Giraldo, 2007, como se citó en Giraldo y Vega, 2014, p. 131).

De tal forma, la categoría de “negro” se vuelve prescindible para denominar a los champetúos, siendo así como las personas de clase alta asocian este género musical y, sobre todo, a su público —no necesariamente negro—, con la pobreza y lo delincuencial.

Igualmente, el vallenato es un género musical relativamente moderno que ha sido utilizado social, política y culturalmente desde su creación como herramienta identitaria. Así mismo, ha sufrido transformaciones de tipo comercial, lo que ha determinado su éxito directamente con la aceptación del público.

Este, como ritmo musical nacido en la región Caribe y que se expandió al resto del país, ha transformado la imagen que se tenía de los ritmos costeños y que, además, se instaura como ícono nacional de reconocimiento internacional. De esta forma, entendemos a Barbero cuando menciona que “la apropiación y reelaboración musical se liga o responde a movimientos de constitución de nuevas identidades sociales” (Barbero, 1998, p. 279, como se citó en Blanco, 2005, p. 181). Aquí vemos que una(s) “nueva(s) identidad (es)” es(son) producto de una resignificación que hace toda una región de su música con un valor cultural, tradicional, innovador y comercial.

La industria musical colombiana ha ido aceptando tales ritmos caribeños y de influencia negra en representación de una identidad nacional. De esta forma, y debido al desarrollo mismo de la industria, la música alegre yailable ganaba campo en la industria musical internacional, por lo que estos ritmos fueron sometidos a estrategias de mercadeo para vender y ganar público, pero también tales estrategias fueron usadas para consagrarse en la región como géneros típicos y tradicionales que ayudaron en el proceso de construcción de una identidad. Sin embargo, tal aceptación en la industria musical y comercial pudo chocar con los ideales de algunos sectores dominantes, considerándose “una terrible amenaza a la moral de quienes temían los aspectos negativos del modernismo” (Wade, 2002a, p. 259).

Que estos ritmos fueran aceptados y cobraran popularidad a nivel nacional no significa que la “música negra” fuera totalmente permitida. Al ser aprobada como ícono cultural nacional esta ha padecido de un blanqueamiento en relación con sus letras y ha agregado elementos de un origen diferente, pues se mezclaría con otros ritmos de mayor aceptación para facilitar su comercialización (Wade, 2002a).

¿SON ESTOS EL VALLLENATO?

A lo largo de este escrito vimos cómo la música ha jugado un papel importante en la representación de identidades sociales locales, regionales y nacionales. Así se consideran productos comerciales, víctimas de blanqueamiento para su aprobación, estos ritmos se disfrutan y suenan a lo largo y ancho del país. Además, con la misma se ha logrado ganar reconocimiento cultural y artístico para Colombia, pero sobre todo para la región.

Quiero aclarar que con este escrito no afirmo que un género musical sea exclusivo de una clase social; por el contrario, con el paso de los años hemos visto cómo este ideal se ha ido transformando. Un ejemplo de ello es el éxito transitorio de la champeta, dentro de la cual hay canciones que en determinada temporada se vuelven un boom o tienen mayor acogida por su ritmo o letra. Cada vez se suma más público de diversas clases sociales al recibimiento de esta música. Recibimiento que el vallenato disfruta desde su creación.

Tal como lo menciona Wade (2002b), asumir a “Colombia como nación mestiza implica que todo el mundo es igual, pero la idea misma de mestizaje necesariamente alude a la diferencia [por ejemplo] mulatos y mestizos” (p. 20). Entendiéndose que el proceso de mestizaje fue también una forma de blanquear la diferencia de las comunidades indígenas y negras y que, de tal manera, fuera vista como un ingrediente en dicha mezcla. Así mismo, aceptar que la población colombiana es mestiza sería desconocer el origen y la descendencia identitaria de quienes han luchado para que se les reconozca como miembros de una etnia o comunidad. Cabe aclarar que esta idea de mestizaje como homogeneidad dejó de celebrarse cuando se aceptó en la Constitución Política de 1991 que Colombia es un país pluriétnico y multicultural, aunque en realidad se instauró un orden social sobre el mestizaje, en donde se pretendía desaparecer el componente negro e indígena bajo el interés de lograr la llamada “unidad nacional”.

Por su parte, tanto la champeta como el vallenato consiguen la identificación personal y grupal en los deseos

de bailar que hacen sentir la intensidad simbólica de sus letras, debido a las historias que narran sus canciones y, así, el predominio de la oralidad en la función de relatar historias y expresar emociones en las que el público fácilmente puede reconocerse. Ese poder simbólico es el que valida la construcción subjetiva de la identidad musical local, regional y nacional, construida a través de los discursos y las prácticas sociales. La champeta, aún desde la negación y exclusión hacia esta, va moldeando la forma que espera difundir y así contribuye en la identidad regional.

Así como cita Giraldo (2017):

Cunin y Pardo sugieren que la música, tomada como práctica expresiva colectiva, se halla frecuentemente unida a la configuración de identidades sociales, en tanto es construida bajo referentes culturales pertenecientes a determinadas regiones o grupos sociales, donde el origen local de algunas músicas enmarca ciertos imaginarios y las mismas son elemento de consumo cultural por ser un recurso simbólico que dinamiza las relaciones y prácticas culturales (Cunin y Pardo, 2005, como se citó en Giraldo, 2017, p. 71).

Estas imágenes representativas que proyecta la región son reconocidas y promocionadas hacia afuera, pero incomprendidas desde dentro, desde la misma región. En la construcción de una identidad regional o nacional se integran rasgos tanto físicos como culturales que sujetan una diferenciación social que igualmente incorpora pensamiento, conocimientos, formas de expresión y patrones de comportamiento.

Los eventos sociales descritos pueden entenderse como espacios para el entretenimiento y la reafirmación de poder, difusión o posicionamiento entre la población, en donde las personas se presentan a sí mismas y ante los demás buscando autoidentificarse y a la vez diferenciarse.

Estas fiestas representan la imagen de una sociedad determinada por la diferenciación social, en la que la ubicación geográfica, el nivel económico y el componente étnico que involucra la práctica champetua y al picó como negocio llevan a las clases dominantes a tratar peyorativamente esas manifestaciones musicales (Pardo, 2017).

Estos estereotipos hacia lo negro no solo funcionan para el repudio y la censura, o para justificar la situación de marginalidad a la que es sometida la población, sino que se manifiestan igualmente al momento de valorar moral y culturalmente a la población.

El rechazo hacia la música de la región Caribe colombiana no fue un impedimento para que se difundiera nacional e internacionalmente. A pesar de la inclusión de nuevos instrumentos y la transformación de las letras de las canciones para su comercialización y consumo, los ritmos aquí mencionados aportan a la riqueza cultural de Colombia.

La ruptura de esta convención social y racial hacia la música del Caribe permite dejar de lado los estereotipos de clase, que a su vez contribuyen al desvanecimiento de comentarios negativos hacia la champeta y sus oyen-

tes por parte de personas pertenecientes a la clase alta y por parte de los medios de comunicación.

Por otro lado, también se puede apreciar cómo la sociedad colombiana está dividida por muchas razones, una de estas es el gusto musical, desde el cual ha habido una separación real de personas basándose únicamente en la música que escuchan, la forma de bailar, el lugar donde viven y la manera de vestir.

La champeta es ahora la música que ha ganado terreno entre los gustos musicales de las nuevas generaciones. Está tan adentrada en la cotidianidad de las personas que estas no hacen caso a los comentarios negativos que puedan recibir; por el contrario, disfrutan alegremente de la misma, ayudando en su difusión y aceptación. De modo que la champeta, más que un género musical, es categorizada como “un movimiento de contracultura en pro de la independencia afro” (Cueto, 2016, p. 658), donde “salen a relucir todas aquellas inconformidades de una sociedad maltratada por una elite excluyente. Por medio de ella, se ha consolidado una identidad que pese a todos sus tropiezos sigue viva en cualquier lugar donde residan los champetúos” (Martínez, 2011, p. 173).

Referencias bibliográficas

Blanco, D. (enero-diciembre, 2005). La música de la costa atlántica colombiana Transculturalidad e identidades en México y Latinoamérica. *Revista Colombiana de Antropología*, 41, 171-203.

Cueto, E. (2016). La Música Champeta: un movimiento de resistencia cultura afrodescendiente a través del cuerpo. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 5, 651-658. doi: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/270971>

Figuerola, J. (2007). Realismo mágico, vallenato y violencia política en el caribe colombiano. (Tesis de doctorado). Universidad de Georgetown, Washington.

Giraldo, J. (2017). Coleccionistas de música en la ciudad de barranquilla: una perspectiva desde los capitales simbólicos. *Revista Encuentros*, 15(3), 69-82 doi: <http://dx.doi.org/10.15665/re.v15i3.958>

Giraldo, J. y Vega, J. (2014). Entre champeta y sonidos africanos: fronteras difusas y discusiones sobre “músicas negras” en el Caribe Colombiano. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, (23), 128-152.

Martínez, L. (2011). La champeta: una forma de resistencia palenquera a las dinámicas de exclusión de las elites “blancas” de Cartagena y Barranquilla entre 1960 y 2000. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 25(42), 150-174.

Pardo, M. (2017). La champeta en el caribe en Colombia. Valores en circulación de un fenómeno musical polifacético. *Revista Encuentros*, 15(3), 98-110.

Wade, P. (2002a). Construcciones de lo negro y del África en Colombia: política y cultura en la música costeña y el rap. En: C. Mosquera, M. Pardo y O. Hoffmann (Ed.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (pp. 245-278). Universidad Nacional de Colombia.

_____. (2002b). Música, raza y nación: Música tropical en Colombia. Vicepresidencia de la República. ■

AFROGUAJIROS EN EL CORREGIMIENTO DE TOMARRAZÓN: REPRESENTACIONES Y PROCESOS ORGANIZATIVOS¹

Por Emilia Mejía Noriega
Antropóloga
Asociación Teje Teje

¹ Este artículo es una síntesis del proyecto como semillero del grupo Oraloteca entre los años 2010-2011, financiado por el fondo de investigaciones Fonciencias de la Universidad del Magdalena, que tenía como finalidad dar cuenta de cómo se han dado las construcciones sobre lo Afroguajiro, cómo se han ido signando unas características particulares y específicas a esta población y cómo se han ido apropiando de estas los habitantes de Tomarrazón.



Tomarrazón está ubicado en la región baja del departamento de la Guajira y hace parte de la zona rural del municipio de Riohacha. Esta población se encuentra emplazada en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta. Limita con el corregimiento de Galán, Juan y Medio, Cotoprix, y la vereda la Gloria. Está conformando por los caseríos y veredas: la Gloria, el Hoyo, los Cocos y Palmarito; estos dos últimos son caseríos indígenas.

Existen diferentes historias con referencia a las denominaciones con las que se co-

noce esta población. Una de ellas afirma que el corregimiento de Tomarrazón se denominaba en sus inicios Sincerín, pero gracias a que se instaló una oficina de telegrafía, el único medio de comunicación de la región se convirtió en el lugar de concentración de los combatientes de los ejércitos que participaron en la Guerra de los Mil Días, para enviar y recibir mensajes; por esta razón, se le llamó Tomarrazón. Sin embargo, debido a que en el pueblo existían para esa época 29 casas, más la oficina del telégrafo, se le conocía también como Treinta. Al respecto, el señor Gilberto Gómez, habitante del corregimiento de Tomarrazón, afirma:

Cuando la cuestión esa de la guerra, esta era una ladea que se componía de treinta viviendas. El ejército, que estaba en el monte custodiando las montañas para que el enemigo no se le metiera por la espalda, se iban a custodiar las entradas, y el pueblo quedaba con un grupo; a los quince días, cada quince días, cada ocho días, salían los jefes de esos grupos que estaban en el monte a toma razón, como andaban las cosas [...], entonces por eso es que este pueblo tiene dos nombres: o sea, nombre y apellido, porque en el mapa, en la historia es Tomarrazón, pero a nivel de la gente, conocimiento, Treinta. Usted está en Santa Marta y fácilmente a usted le preguntan “¿Pa’ onde va?”. “No, yo voy pa’ Riohacha, pero de allá Riohacha cojo para Treinta”. Sí, porque ya la costumbre es Treinta, pero su nombre es Tomarrazón. Según los viejos, la historia nació de ahí, que cuando venían los que estaban allá a darse cuenta cómo andaban las cosas en Riohacha, en el Valle, en tal, entonces vamos a Treinta a toma razón, a tomar razones como están las cosas (Gilberto Gómez, comunicación personal, septiembre de 2010).

Otras de las versiones contadas por sus habitantes, referidas al tema de por qué se denomina Tomarrazón, sostienen que:

Le decían a los que trabajaba[n] en las fincas cercanas que fueran a tomar razón a una finca que estaba establecida en lo que hoy en día es Tomarrazón. “Anda a toma’ razón, anda a recibir información” de lo que sucedía en el Ca-

ribe, o sea, lo que sucedía en las islas de Aruba, Curazao, Riohacha, que esas informaciones las iban trayendo los arrieros, que eran los que transportaban lo que venía de Europa para la provincia de Upar, la provincia de Padilla, que era Valledupar, Villanueva, San Juan, Barranca (Alberto Peñaranda, abril de 2011, comunicación personal).

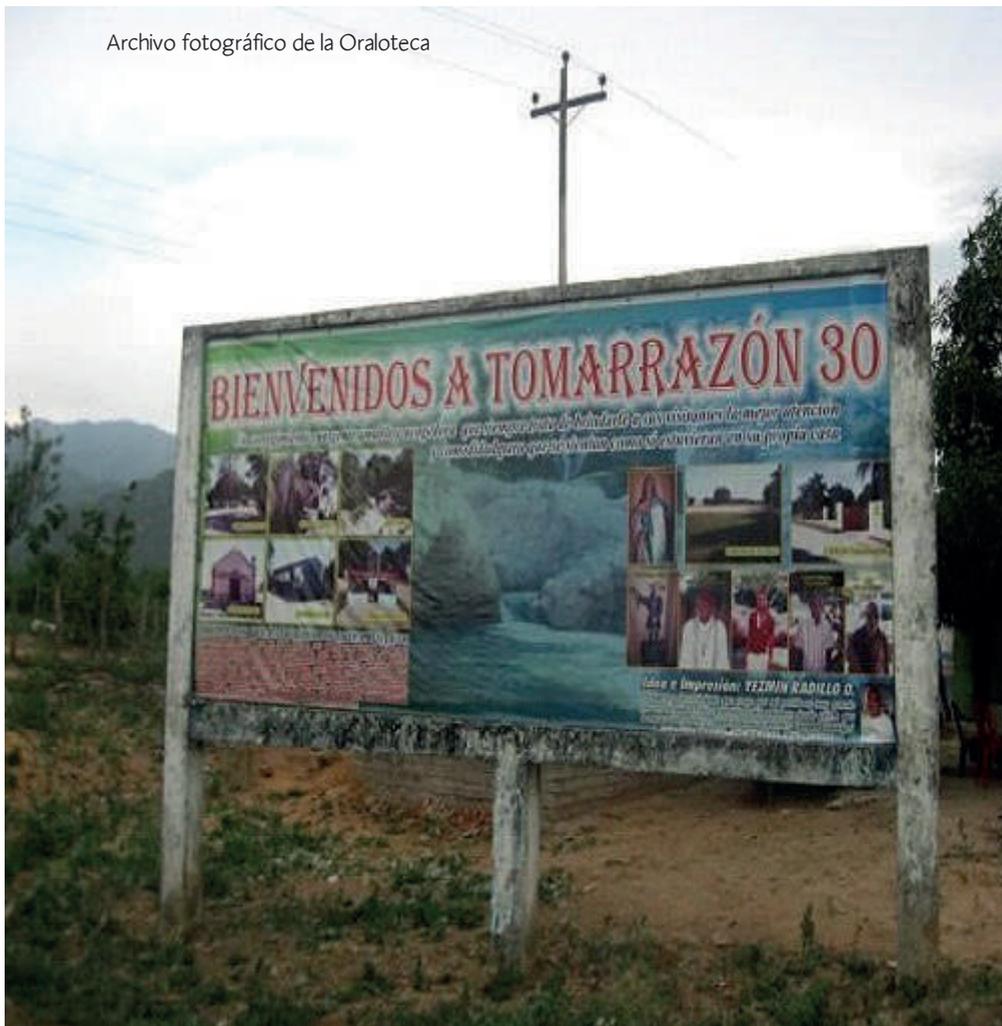
El Historiador Lázaro Diago Julio afirma al respecto:

Porque allí era donde se tomaban las razones que se llevaban hacia a Maracaibo; es decir, la persona que relevaba al que partía de aquí recibía la razón. Cuando no llevaba un mensaje escrito, era razón oral, entonces le daba la razón: “tienes que decirle esto a fulano de tal (al gobernador, al alguacil), esto, esto y esto”, o si no le daba el pergamino que llevaba para la entrega, pero eso se llama Tomarrazón, allí tomaba la razón. En la Colonia y todavía en la República, recién la República se utilizaba. Treinta por qué se dice, no he podido llegar a una conclusión exacta, que por la distancia que había de Riohacha a Treinta, que son treinta kilómetros (Lázaro Diago Julio, comunicación personal, abril de 2011).

Producto de estas diversas narraciones y memorias que atravesaron esta población rural, como se evidenció anteriormente en los relatos, al corregimiento se le denomina popularmente, entre sus habitantes y en general en el departamento, como Treinta o Tomarrazón.

Sus pobladores sostienen que el origen del corregimiento está ligado a los palenques que tuvieron lugar en esta zona del municipio de Riohacha: “Es un hecho que fue fundado por negros que fueron formando sus palenques en Tomarrazón, Galán” (Alberto Peñaranda, abril de 2011, comunicación personal). Estos relatos son sustentados en términos históricos, puesto que una de las rutas que utilizaban para huir los esclavos co-

Archivo fotográfico de la Oraloteca



mercantilizados en el departamento de la Guajira era el antiguo camino de Jerusalén, anteriormente conocido como la “Vía Salaría”. En sus inicios, por medio de esta ruta estratégica los indígenas de la Sierra Nevada intercambiaban sal con los indígenas Guajiros y, posteriormente, se convertiría en el camino que utilizaban los contrabandistas para el traslado y comercio de su mercancía, que iba “desde sal hasta armas o esclavos” (Garcés, 2007, pp. 15-16). Este camino marcó la creación y el asentamiento de múltiples palenques en esta región del departamento, como es el caso de los palenques de Galán, el Abra, Juan y Medio, Treinta, entre otros. En este sentido, se puede sostener que gran parte de lo que actualmente se conoce como la “Baja Guajira”, a la que pertenece el corregimiento de Tomarrazón, ha sido históricamente un espacio donde han habitado poblaciones negras.

Tomarrazón es una población de negros, no porque yo lo diga, sino porque la historia lo habla. En esta zona, en la época de la Conquista, se caracterizó por ser, por verse asentado en esta región un grupo de palenques, huyendo de los maltratos de los blancos y, desde ese entonces, toda esta región se conocía con el nombre de los “moreneros”, en honor a los negros desertores de los mandatos —como dije anteriormente— de los grupos blancos (Olfri Pinto², septiembre de 2010, comunicación personal).

Los descendientes nuestros vienen procedentes de un palenque que existió hace años, muchísimos años, muy cercano de acá, en lo que hoy es conocido como la población de Macho Bayo,

² *razón.*

Docente del Institución Educativa Técnica Rural Agrícola de Tomarrazón.

que [era] en sus entonces la famosa ciudad de Moreno, que existió en esta zona. Era una ciudad de criollos, con gran incidencia de negros, donde había muchos esclavos. Con la colonización, los indígenas de esta zona opusieron mucha resistencia y, en vez de dejar ser invadido[s] por los españoles, nuevamente prefirieron destruir la ciudad, se dio la liberación de los negros y se formaron cada una de estas comunidades, como son Cotoprix, Tomarrazón, Barbacoas, Juan y Medio y la población de los Moreneros. Aún se conserva el nombre. “Los moreneros” quiere decir “descendiente de moreno”, donde se evidencia en esa población los rasgos físicos de los habitantes de la ciudad de Moreno, rasgos físicos propios de los africanos de ese entonces que auspiciaban aquí como esclavos (Luis Vásquez³, septiembre de 2010, comunicación personal).

Aunque estas historias confluyen y a veces divergen, dan cuenta de una historia en común, la historia de las “comunidades negras” que ancestralmente han habitado esta zona del departamento de la Guajira.

A partir de la Constitución de 1991, con el reconocimiento de Colombia como un país pluriétnico y multicultural, y con la creación del artículo transitorio 55 de 1991 y, posteriormente, la ley 70 de 1993, se da espacio a los discursos políticos-étnicos con relación a las “comunidades negras”. De algunos sectores del territorio nacional, principalmente en los lugares que presentan mayor concentración de población negra, como es el caso del Pacífico, se desprenden procesos organizativos en pro del reconocimiento de lo afro que impulsarían, posteriormente, otros procesos reivindicativos de esta población, como es el caso de la Costa norte del país.

La Guajira no es ajena a este proceso y en estos últimos años inicia sus actividades con el objetivo del reconocimiento de la presencia de poblaciones negras en el departamento. Es así como se ha dado la conformación de asociaciones y fundaciones en el departamento de la Guajira, como es el caso de la Fundación Afroguajira y la Asociación Roblista, entre otras, que buscan sensibilizar y aportar en la organización étnica y en el reconocimiento de la población afro en el departamento, que se presenta como una posibilidad para luchar por los derechos culturales, que implica el derecho a la educación, la salud y otros aspectos básicos de esta población.

Estas organizaciones departamentales han sido permeadas por otras a nivel regional, como es el caso de la Corporación Ángela Davis⁴, localizada en la ciudad de Barranquilla. Esta entidad sin ánimo de lucro impulsó y colaboró en la organización del corregimiento de Juan y Medio (Guajira), el pionero en iniciar este proceso organizativo en la zona rural del municipio de Riohacha y quien ha sido una de las principales motivaciones de Tomarrazón para tomar la decisión de emprender este proceso de reconocerse como negros. Es decir, el proceso ha sido jalonado y apoyado por Juan y Medio.

De este modo, se logra constituir un grupo de personas que inician un trabajo con el fin de conseguir el reconocimiento de lo afro en Tomarrazón, como un elemento constitutivo de la identidad. Debido a que en el departamento de la Guajira la construcción de identidad se ha creado a partir de los referentes indígenas, el imaginario que se ha construido en el panorama nacional, regional y local se da a partir del grupo que lo habita ancestralmente: los wayuu, dejando por fuera el elemento afro.

El corregimiento de Tomarrazón se involucra en estos procesos organizativos y de reconocimiento de lo afro a partir del 2007. Esto, apoyado por la Fundación Afroguajira, que es una de las organizaciones en el departa-

⁴ Esta es una organización “dedicada al trabajo organizativo comunitario, productivo y socio-cultural con la comunidad afro de Barranquilla y la región Caribe, con el fin de contribuir el mejoramiento de las condiciones de vida y buscar el reconocimiento de la sociedad local, regional y nacional sobre los aportes a la construcción del país” (Recuperado de <http://comunidadesnegrasangeladavis.org/index1.html>).

³ Habitante de Tomarrazón y docente.

mento de la Guajira, y principalmente en la zona rural de los corregimientos del municipio de Riohacha, que lidera las iniciativas de reconocimiento y organización de la población negra o afro del departamento.

Después de la inscripción en la Fundación, se inicia la conformación de una junta directiva que lidere en el corregimiento todo lo relacionado con la construcción de un proceso organizado en pro de lo afro. Esta junta se denomina “Organización base de raíces palenque-ras”, haciendo referencia a los diversos palenques que tuvieron lugar en esta zona rural del municipio de Riohacha. Para Tomarrazón, la Fundación ha sido una de las piezas claves en los procesos de organización en el corregimiento.

Es aquí donde aparece la categoría de *Afroguajiros*, a través de la cual ellos se definen y han construido sus procesos. Este es el concepto que los identifica y que evidencia la presencia de las poblaciones afro en el departamento; es decir, descendientes de africanos que habitan en la Guajira y, por consiguiente, en el corregimiento de Tomarrazón.

Es preciso entender que se definen a través de lo afro, o haciendo referencia a lo afro, puesto que la categoría de “afrodescendiente” les permite reforzar la identidad desde lo histórico y lo cultural, y a su vez implica una posición política en relación a las “comunidades” y al Estado. Ochy Curiel agrega:

“afrodescendiente” es un avance en nuestro accionar político pues nos ayuda a revelar la memoria histórica de la colonización y la esclavitud y los efectos de esos hechos hoy día en nosotras y nosotros. Hace que nuestras luchas políticas sean basadas en hechos y conflictos históricos (Curiel, 2005, p. 14).

***Afroguajiro* es entendido y definido en términos institucionales, de reconocimiento político, económico, identitario y territorial, que les ofrece la posibilidad de acceder a**

escenarios a los que no podían acceder anteriormente, por ser considerados como “población no étnica”.

Se podría afirmar que, por lo general, los procesos de reconocimiento por parte de las poblaciones negras se dan en términos de afrodescendiente o afrocolombianos, y esto se debe a la representatividad que este signa: “el afrodescendiente es reconocido como un sujeto jurídico” (Carabalí, 2004, p. 82). Y también es una forma de desdibujar la carga histórica que tiene el identificarse como negro. Dicho de otra forma, no se reconocen solo como negros guajiros, puesto que la denominación de *afroguajiros* les da una connotación política, toda una carga como sujeto representativo, mientras el reconocerse como negro⁵ implica cargar con todo el contenido social de una categoría usada tan peyorativamente⁶. Es preciso señalar que es un proceso complejo, dada la diversidad de grupos étnicos que habitan en esta zona del país, que hace difícil definir a la Guajira como un territorio negro.

En este punto entran en discusión varios puntos con referencia a lo que se podría denominar “identidad negra”: ¿cómo se puede definir lo negro? ¿A través de qué características? En esta problemática se encuentra inscrito el corregimiento de Tomarrazón.

5 Sin embargo, no se puede desconocer que esta categoría es utilizada por algunos sujetos para reconocerse como un actor social de origen de esclavos africanos. Algunos sujetos se encuentran en todo un proceso de apropiación, resignificación y reconstrucción de la categoría de lo negro.

6 Este uno de los motivos por el cual los habitantes de Tomarrazón no querían reconocerse como afro, por la forma tan discriminativa como se referían y se siguen refiriendo, en algunos casos, a los sujetos y a las poblaciones negras.



Racialmente se podría considerar, a primera vista, el corregimiento de Tomarrazón como un pueblo de gente negra; sin embargo, en lo cultural el ejercicio se torna más complicado y entraría en juego una problemática que se encuentra arraigada a este tema: si el ser negro o afro es una cuestión racial, cultural, si es cuestión de autodefinirse o de la clasificación que se realiza a partir de unos rasgos físicos —identidad asignada—.

Se considera, desde las caracterizaciones realizadas por la Organización de Base de Raíces Palenqueras (así se denomina la junta directiva de la Fundación Afroguajira en Tomarrazón) como un pueblo afrocolombiano.

En estos momentos hemos determinado que en Tomarrazón, en el casco urbano de Tomarrazón, tiene un ochenta por ciento de población cien por ciento negra; el otro veinte por ciento está repartido entre wayuu y algunas minorías de gente blanca que viene del interior del país (Olfri Pinto, septiembre de 2010, comunicación personal).

Esto, argumentado que hay una alta tasa de población negra, puesto que sus facciones, su color, su cabello, corresponden a lo que se ha caracterizado como “negro”, y también apelando a las costumbres como un in-

dicador de su herencia negra —como, por ejemplo: las parrandas colectivas o el comer por fuera de la mesa—. Sin embargo, este último aspecto es un elemento en el que los líderes y una parte de la población están trabajando, con el objetivo de construir y reconstruir ese pasado negro o afro, palenquero, que son sus raíces, teniendo en cuenta que la identidad es uno de los argumentos más fuertes y que es utilizado como eje y base de los procesos organizativos. El docente Olfri Pinto, vicepresidente de la Organización de Base de Raíces Palenqueras, nos cuenta cómo ha sido el proceso en el corregimiento de Tomarrazón:

Ha sido un proceso muy lento. En un comienzo, cuando se hizo la primera convocatoria, que se habló, se explicó de que queríamos hacer, la gente fue muy renuente a esas situaciones, pero en la medida de que se habló y fue más profunda la explicación, que al menos se determinaba lo que era negro, y al menos los privilegios que gozaban los negros, fue al menos cuando la gente vino dando un poquito, fuimos persiguiendo un poquito a la gente y la gente fue interiorizando en sí cuál era su esencia como raza tal; entonces, en esa medida la gente ha acudido bastante y hemos ido casa por casa haciendo la inducción y haciendo una caracterización en sí de los negros (septiembre de 2010, comunicación personal).

Sin embargo, no podemos olvidar que, aunque algunos sectores del corregimiento están involucrados en el proceso, existen otros que son ajenos y que no se sienten identificados con la categoría de afro; es decir, existen sujetos que conocen los procesos y trabajan para que todos conozcan y participen en ellos, pero en este momento es difícil hablar de una conciencia colectiva. Sin embargo, esta labor que ha emprendido la Organización de Base de Raíces Palenqueras en el corregimiento puede aportar en gran medida a que se logre consolidar.

Los docentes son otra pieza clave en este proceso. En el caso del corregimiento de Juan y Medio, el proceso se ha consolidado a través de su institución educativa, donde se ha implantado una *Cátedra Afroguajira* que tiene como objetivo educar a los niños en los temas relacionados con lo negro, en cuanto a lo cultural y a lo político, pues enfatizan a su vez en las leyes que se han

diseñado para su beneficio o, por lo menos, con la intención de beneficiarlos. Esto es un precedente importante a la hora de hablar de los procesos organizativos en el departamento, debido a que no solo se queda en la esfera de lo político o en la representatividad ante el Estado, sino que es la creación de un espacio de diálogo y construcción de la población. Para el caso de Tomarrazón, no existe una cátedra de este tipo; sería tal vez un ejercicio pertinente y que le aportaría muchos elementos al proceso, pero es una decisión de la población como tal.

Sin embargo, se debe resaltar que en su mayoría los docentes que forman parte de la Institución Educativa Técnica Rural de Tomarrazón se reconocen como negros y no son ajenos totalmente al proceso; incluso algunos se encuentran inscritos a alguna organización. Ejemplo de esto es el docente Olfri Pinto, vicepresidente de la Organización de Base de Raíces Palenqueras. Esto es un elemento clave que podría arrojar excelentes resultados en la consolidación del proceso organizativo y de reconocimiento en el corregimiento.

Tomarrazón se encuentra inserta en la lógica organizativa desde el 2007; sin embargo, la Organización de Base de Raíces Palenqueras recibió su certificación (es decir, su reconocimiento ante el Estado) solo hasta enero de este año, lo que legitima ante el Gobierno su participación y presencia en movimientos afrodescendientes del país y del departamento, y lo cual le permite acceder a los beneficios que tiene como una población étnicamente diferenciada.

Este es uno de los puntos neurálgicos de la discusión con referencia a los procesos organizativos negros, pues muchos entes gubernamentales —como la Academia e, incluso, la población misma— utilizan argumentos para desautorizar e invalidar tales procesos, sosteniendo que su interés organizativo está meramente ligado a la obtención de beneficios. Aunque los beneficios son un punto importante y guían las luchas en algunos momentos, no se pueden limitar los procesos a este punto: sí hacen parte de sus intereses, pero no es el único, ya que existen otros elementos, como la reivindicación como población étnica y la lucha contra la discriminación; en realidad, es una lucha por sus derechos, por unos derechos que son suyos y que no se les reconocían.

Usted sabe que Colombia tiene unas políticas específicas para grupos étnicos y otra para vida normal, pero aquí no nos llegaba ni por vía étnica, ni por lo normal, entonces vamos a organizarnos como grupos étnicos que en verdad sí lo somos, y pa' ve si así accedemos a esas necesidades (Endry Gómez, septiembre de 2010, comunicación personal).

Olfri Pinto, docente y vicepresidente de la Organización de Base de Raíces Palenqueras, agrega:

además de reconocerse como negros, son los incentivos y, al menos, las garantías que se le abren, que se le[s] brinda a través de los entes gubernamentales para que tengan un mejor nivel de vida (abril de 2011, comunicación personal).

Para el caso de Tomarrazón, han logrado con INCODER la asignación de tierras a campesinos afro y existe un proyecto de viviendas; estos son simplemente ejemplos de los resultados de su ejercicio organizativo, de su trabajo, esto no deslegitima ni inválida su iniciativa de organización, solo nos permite entender algunas de sus motivaciones, que son válidas, que son la forma de acceder a algunas condiciones que no tenían cuando eran considerados desde el Estado como “población no étnica”.

Pensar lo negro o lo afro en el departamento de la Guajira y, en específico, en el corregimiento de Tomarrazón, suscita analizar la multiplicidad de realidades con respecto a la construcción y percepción de lo *afroguajiro*. Podríamos hablar, por un lado, de sectores interesados en las iniciativas de organización étnica en pro del reconocimiento de la población como un pueblo afro y, por el otro lado, hablar de otros sectores que desconocen o, simplemente, son ajenos a este proceso. Esta es una de las problemáticas al pensar lo negro o afro en el corregimiento, que se fragmenta, se segrega, se vuelve disímil. Estas realidades implican replantearse: ¿desde dónde se está pensando lo negro? Y, ¿para quiénes se están pensando? Es importante tener claro que lo negro en Colombia no es una masa homogénea, sino que tiene diversos matices y formas; dependiendo del contexto donde tenga lugar es preciso empezar a construir políticas dirigidas a estas diferencias.



También es cierto que estos recientes procesos organizativos en Tomarrazón dan cuenta de la invención de un sujeto negro o afro ideal y, en esta lógica discursiva, los sujetos tratan e intentan parecerse a lo que desde el Gobierno y la Academia se ha planteado y pensado como negro o afro. Sin embargo, esto no deslegitima su iniciativa de organizarse y reconocerse como un pueblo negro o afro; más bien, nos permite evidenciar lo estratégico de las identidades y las políticas culturales. En el corregimiento de Tomarrazón lo que queda es seguir adelantando, de forma continua y regular, estos procesos de organización y reconocimiento que le darán las herramientas para que, a partir de su propio contexto social, cultural, económico y político se pueden autodefinir. Y realizar una construcción de identidad del corregimiento de acuerdo a su propia realidad social.

Referencias bibliográficas

Carabalí, A. (2004). *El Caribe colombiano: etnias y territorios en una región cultural* (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Colombia.

Curiel, O. (2005). Identidades esencialistas o construcción de identidades política; el dilema de las feministas afrodescendientes. En: *Mujeres Desencañadas. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio*. INTEC.

Diago, L. (2011). *Francisco el hombre: leyendo y realidad* (pp. 1-127). Grafiq Editores Ltda.

Garcés, J. L. (2007). *Literatura en el Caribe colombiano: Señales de un proceso* (vols. I-II). Universidad de Córdoba.

Gros, C. (2000). Proyecto étnico y ciudadanía en América Latina. En: C. Gros, *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad* (pp. 117-126). ICANH.

Hall, S. (2010). El trabajo de la representación. En: E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 447-482). Envión editores, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar. Universidad Javeriana y Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Hoffmann, O. (2002). Conflictos territoriales y territorialidad negra en el caso de las comunidades negras afrocolombianas. En: C. Mosquera, M. Pardo y O. Hoffman (Eds.), *Afrodescendientes en la Américas: trayectorias sociales e identitarias* (pp. 351- 368). Universidad Nacional – ICANH- IRD – ILSA.

Losonczy, A. M. (2002). De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano. En: C. Mosquera, M. Pardo y O. Hoffman (Eds.), *Afrodescendientes en la Américas: trayectorias sociales e identitarias* (pp. 351- 368). Universidad Nacional – ICANH- IRD – ILSA.

Navarrete, M. C. (2003). *La granjería de las perlas del Río de la Hacha: Rebelión y resistencia esclava (1570-1615)*.

Wade, P. (2002). Construcciones de lo negro y de África en Colombia. Políticas y cultura de la música y el rap. En: C. Mosquera, M. Pardo y O. Hoffman (Eds.), *Afrodescendientes en la Américas: trayectorias sociales e identitarias* (p. 249). Universidad Nacional – ICANH- IRD – ILSA. ■



LAS MAESTRAS ANCESTRALES:

**UNA POSIBILIDAD
PARA MANTENER LAS
TRADICIONES EN SAN
JOSÉ DE URÉ**

Por Fabio Silva Vallejo

**Entrevista a Ana Loaiza Vides,
representante de las maestras
Ancestrales de San José de Uré.**

Ana: Mi nombre es Ana Loaiza Vides, representante legal del grupo de maestras ancestrales de acá del municipio de San José de Uré.

Fabio: ¿En qué consiste la Asociación de Maestras Ancestrales?

Ana: La Asociación de Maestras Ancestrales consiste en un recurso para no dejar perder la cultura nuestra, entonces estamos trabajando aquí en el municipio, hemos trabajado en los colegios a los pelaos de tercero, cuarto y quinto la cultura, para que no se pierda porque eso viene de mucho tiempo atrás y entonces va muriéndose con ancianos y todo. Esta es una cultura muy muy vieja, esto viene desde la esclavitud, entonces no queremos que esto se pierda. Los que ya han muerto se han ido con lo poquito que han sabido, nosotros hemos quedado con lo poquito que ellos han dejado, entonces estamos multiplicando eso en la nueva generación en los niños, en los jóvenes, para que esto no se pierda, este es el trabajo de las maestras ancestrales.

Fabio: ¿Cómo surgieron las maestras ancestrales?

Ana: Bueno, esto se llegó a efectuar en un proyecto que tuvimos con Colombia Responde, entonces un proyecto muy bueno y entonces nos organizamos jurídicamente y empezamos a trabajar como maestras ancestrales en los colegios.

Fabio: ¿Cuáles son las características de una maestra ancestral?

Ana: La característica más importante de una maestra ancestral debe ser siempre anhelar lo mejor para nuestro pueblo, siempre buscando el bien común de nuestro pueblo, de nuestra organización, de nuestros jóvenes.

Fabio: ¿Cómo hacen las maestras para trasladar ese conocimiento a los jóvenes, a los habitantes de Uré?

Ana: Nosotros cuando tuvimos el proyecto nos desplazábamos hacia a los colegios, teníamos dos horas, para cada salón una hora, trabajábamos dos horas y así, tenemos grupitos afuera, ahora que no tenemos eso no lo pudimos seguir por falta de que nos ayuden. Casi todas somos mujeres mayores, la más nueva tiene 58 años, con esta que usted está hablando tiene 72 años. Entonces, por falta de subsistencia, de ayuda económica tuvimos que soltar eso, pero más sin embargo a finales de año están los pelaos buscando las maestras pa' que les de datos que cómo empezó las tunas, quiénes eran los primeros que empezaron, cómo se organizaron, pa' que fecha se actualizaban esto, esto se actuali-

zaba, se empezó a actualizar en [el] mes de diciembre que empezaba la tuna del ocho de diciembre.

Fabio: ¿Y de los saberes ancestrales cuáles son los más importantes para usted, doña Ana?

Ana: De esos saberes los más importantes para nosotros es primeramente los alabaos porque debemos tener en cuenta también las costumbres, las costumbres espirituales. Las costumbres espirituales primeramente y ya después con los alabaos, con los cantos espirituales y eso. Los alabaos son cantos, por ejemplo, que canta uno los diecinueve de marzo y lo acostumbra uno a cantarlo todos los miércoles, eso es una costumbre que hay acá en Uré, que uno lo canta todos los miércoles en la noche, después de la misa se canta[n] los alabaos, ¿y eso para qué? Para tener el pueblo pidiéndole a Dios la sabiduría, la paz interior, la paz del pueblo, la paz del mundo, muchas cosas piden uno con estos alabaos.

Fabio: ¿Y me puede cantar uno?

Ana: Ah, sí, ¿que si le puedo cantar un mochito? Acá hablamos de mochito, un capítulo y dice así:

Por tus dolores y por tus gozos
Danos tu gracia José dichoso
José divino Padre amoroso
No nos desprecies hechizo hermoso
Por tus dolores y por tus gozos
Danos tu gracia José dichoso.

Bueno, pues eso es una parte. Te voy a cantar otra estrofa de otro

gozo que también es muy importante en este municipio:

Alabado sea el santísimo

sacramento del altar

Del altar, del altar

Y María concebida sin pecado original

Y María concebida sin pecado original

Admirable sacramento

De la gloria de Dios padre

Admirable sacramento

De la gloria de Dios padre

De Dios padre de Dios padre

Y tu nombre sea alabado en los cielos y en la tierra

Y tu nombre sea alabado en los cielos y en la tierra.

Bueno, este es otra parte que le canté aquí, otro pedacito. Esto para nosotros es un ritual muy valioso, esto es lo que hacemos nosotros en San José, padre adoptivo de Jesucristo, entonces para nosotros esto es una cosa muy especial para todos los hogares, para el pueblo e, incluso, aquí para... en el mes de enero, ahí el diez de enero se empieza la rogativa pidiéndole al Dios del cielo y a San José la paz durante el año, la tranquilidad del pueblo, la tranquilidad de todos los hogares, de los campesinos, de todos los municipios, de todos los corregimientos, se hacen cada año, el ritual se hace cada año por ahí del cinco al diez de enero.

Fabio: ¿Y esos alabados de dónde cree que vienen?

Ana: ¿Esos alabaos? Bueno, esos alabados creo yo que vienen de parte de Dios porque todo lo que se habla aquí es de Dios y es para alabar a Dios.

Fabio: ¿Y en las fiestas que no son religiosas o en las fiestas de carnaval que cantan?

Ana: Las tunas, ese es un canto, la tuna es un canto de la cultura nuestra, eso se llama tuna y el canto lo llamamos “aire”. Por ejemplo, un canto se llama aire, el aire tal, el aire, por ejemplo: a volar la pluma, es un aire, por ejemplo: a robarle al dueño, es un aire...

Fabio: ¿Y cómo dice esa tuna?

Ana: Arrobarle al dueño, ese es un aire cantao

Arrobarle al sueño cuando me dormí arrobarle al sueño cuando me dormí ya se fue mi amante y no lo vi de ir ya se fue mi amante y no lo vi de ir ay arrobarle al sueño.

esto es un verso:

con su permiso señores que yo le vengo a enseñar

con su permiso señores que yo le vengo a enseñar

yo me llamo Ana Loiza y Eloiza me he de llamar

me llamo Ana Loiza y Eloiza me he de llamar

ay, arrobarle al sueño.

Fabio: ¿Y esa tuna cuándo se canta?

Ana: Se canta, por ejemplo, en ocho de diciembre, veinticuatro de diciembre, veinticinco, veintisiete, el Día de los Inocentes, y termina el seis de enero, ya se cierra con broche de oro, y por ejemplo en los cumpleaños, que desee su tuna, es

como el que contrata un cantante para un cumpleaños, pa' una fiesta, pa' un matrimonio, entonces empieza su tuna, pues nos buscan, nos llaman, nos invitan y ahí le cantamos su tuna.

Fabio: ¿Y cómo está conformada esa tuna?

Ana: Está conformada de veintiuna personas, de hombres y mujeres.

Fabio: ¿Y ese veintiuno siempre es constante?

Ana: No, hay veces que no estamos todos los veintiunos, hay veces que nos reunimos por decir algo siempre hacen falta los hombres, porque los hombres trabajan, ¿cierto? Entonces no pueden estar todas las reuniones con nosotras, más que todo nos reunimos más que todo mujeres.

Fabio: ¿Cómo se construye una tuna?

Ana: La tuna está compuesta por personas que les guste, que lo lleve en la sangre porque eso hay que llevarlo en la sangre, el que no lleva eso en la sangre no le encuentra como mucho origen. Claro que hay gente como afuera que nosotros le hemos tocado ir en muchas partes ya y eso es emocionado... uf, hemos tenido experiencia bonita, nosotros fuimos a Santa Marta, fuimos a no me recuerdo, allá en el mar por allá.

Fabio: ¿Cuál es el tema que más le gusta cantar a usted?

Ana: ¿A nosotros? nos gusta todo, nos gusta todos, todos nos gusta.

Fabio: ¿Y quién los compone?

Ana: Yo, por ejemplo, he aprendido de otra persona que ya ha muerto, entonces como yo lo llevo en la sangre, yo he aprendido ciertas cosas de la tuna, ciertos versos, y de pronto por ahí que tenga la posibilidad también, porque esos versos son, cómo le digo yo, espontaneo, eso así mismo espontaneo, uno lo fabrica en el momento mientras yo le dictaba un verso yo voy fabricando el mío acá.

Fabio: Y de los que ha compuesto, cánteme otro por favor.

Ana: Bueno.

Arrobarle al sueño cuando me dormí

arrobarle al sueño cuando me dormí
ya se fue mi amante y no lo vi de ir
ya se fue mi amante y no lo vi de ir
ay, arrobarle al sueño
si quiere que yo le enseñe tiene que venir acá

si quiere que yo le enseñe tiene que venir acá

con una cascara e' huevo me trevo a chicar el mar

Con una cascara e' huevo, me trevo a chicar el mar

Ay, arrobarle al sueño.

¿Le pareció bueno?

Fabio: Sí, muy bello. Doña Ana, ¿y como madres tradicionales qué otra tradición lleva a los jóvenes?

Ana: Ahora mismo tenemos un baile de la propia cultura que se llama La danza del diablo, esa se festeja



en la fecha de Corpus Christi. ¿Esa sí la ha odio nombrar, cierto?

Fabio: Sí, señora.

Ana: Bueno, para esa fecha se hay también esa danza, la danza del diablo, esa de tiempos atrases era de los jueves Corpus Christi hasta el domingo y ahora se hizo desde el jueves hasta el lunes. Como el lunes es festivo, se tira hasta el lunes también.

Fabio: ¿Ahí cantan y también bailan?

Ana: Sí, señor, ahí sí cantan, ahí hay un equipo que se disfrazan, que son los que bailan y parte de las otras personas son los que cantan y versean, tiran los versos.

Fabio: ¿Ahí qué se canta?

Ana: Ahí se cantan puro verso.

Fabio: ¿Y usted canta también ahí?

Ana: Sí, yo canto ahí.

Fabio: ¿Y me puede cantar?

Ana: Bueno, le voy a cantar uno que le canté el Corpus Christi, como allá hay tanta gente y entonces usted va a dar un brindé y le dan a usted, le brindan a uno totuma de aguardiente por decir algo, pero como hay tanta gente entonces se tira el verso este:

El perro mocho del rabo no puede pasar un puente

el perro mocho del rabo no puede pasar un puente

una sola botellita no alcanza pa' tanta gente

una sola botellita no alcanza pa' tanta gente

oeeee oeee oeee

Al niño desobediente el diablo le pela el diente

Al niño desobediente el diablo le pela el diente

Esa sola botellita no alcanza pa' tanta gente

Esa sola botellita no alcanza pa' tanta gente

oeee oeee eh diablo, eh diablo.

Fabio: ¿Cuál cree usted que es el principal problema que tiene hoy el pueblo de Uré para mantener sus tradiciones?

Ana: No tenemos ayuda, aquí no hay ayuda para la cultura. Usted sabe que ahí, aquí no, en todas partes hay un tiempo que hay un programa que dice “celebra la música”, ¿cierto? Bueno, entonces yo tengo entendido que ese programa que dice “celebra la música” es para cada municipio, cada corregimiento, algo así, cada... bueno, entonces aquí se celebra la música, pero yo digo: se celebra la música con las personas de la misma comunidad, del mismo municipio, del mismo corregimiento, de las veredas, personas aficionadas a la música, que llamen a esa personas que somos aficionados a la música, a celebrar la música, pero no, aquí no, traen el cantante de allá de Buena Vista, el conjunto musical de allá de Taraza... bueno y a los del pueblo, a los del pueblo y a su alrededor no los miran para nada, los invitan y pasa uno el día allá y lo que nos dan, lo que nos han dado a nosotras como maestras ancestrales han sido quinientos mil pesos para un grupo

de personas, entonces aquí no hay apoyo para la cultura, aquí mete uno un proyecto para la cultura y seguro que lo primero que le dicen a uno es: ¿en cuánto voy yo ahí? Entonces, ¿ese es el apoyo a la cultura? Ese no es apoyo a la cultura, eso es destruir la cultura, entonces aquí no tenemos ayuda para... no tenemos ayuda para la cultura.

Fabio: ¿De qué manera estas tradiciones en Uré fueron entorpecidas con la presencia del conflicto armado, sobre todo el paramilitarismo?

Ana: Bueno, nosotros... eso se acabó un poco por el problema de que eso no se hacía anteriormente en un lugar, por decir en una casa o en un salón, no, eso se hacía por ejemplo pa' los diciembres, eso se hacía en la calle... en cualquier caso, iba uno y sumaba la gente [a] su fiesta, pero en poco tiempo para acá, cuando esto se dañó con el paramilitarismo y eso pues ya la gente le da miedo estar por ahí y eso uno amanecía desde las ocho de la noche hasta las seis, siete de la mañana, ya hoy la gente no quiere, tienen miedo, entonces la gente se ha corrido un poquito por eso.

Fabio: ¿Cómo reciben los jóvenes estas tradiciones?

Ana: Sí, hay muchos jóvenes [a los] que les gusta esto, muchos jóvenes que le gusta, incluso ahora en, ahora mismo hay un grupito de jóvenes que representan al municipio de San José de Uré: salen a participar en concursos... Antes íbamos

personas mayores, pero después nos llamaron y nos dijeron que no se podían ir personas [de] más de cincuenta años, no podía ir la persona, tenía[n] que ser jóvenes y se fueron un grupito como de siete, ocho personas y son jóvenes.

Fabio: ¿No quiere despedirse con otra canción suya?

Ana: ¿Con otro versito? Ah, bueno, yo le canto este versito con otro aire:

Aire a vola la pluma:

A vola la pluma vola,

Volaba la pluma verde

A vola la pluma vola

Volaba la colorá

Ay ombe eh eh eh Pluma volá

Ay ombe eh eh eh pluma volá

Con su permiso señores

Vola la pluma vola

Yo meto mi cuchará

Vola la pluma vola

Que si no la saco llena

Vola la pluma vola

La saco por la mitad

Vola la pluma vola

Con su permiso mi profe

Vola la pluma vola

Ya yo no le canto más

Vola la pluma vola

El tiempo está muy berraco

Vola la pluma vola

El covid nos va a matar

Vola la pluma vola

Ay ombe eh eh eh pluma vola

Ay ombe eh eh eh pluma vola

¿Le gustó...?

Fabio:

Muy bello, gracias. ■

**POESÍA
VERNÁCULA
EN *TIMARÁN*
*Y CUABÚ***

Nelson Estupiñán Bass

Por Angélica Patricia Hoyos Guzman
Profesora Unimagdalena
Investigadora Oraloteca

EL REQUISITO INEVITABLE
ES CONOCER EL IDIOMA
CASTELLANO PARA
IDIOMATIZAR LA
LITERATURA DE LA
NEGRITUD

(Montaño, p. 11)

RESUMEN

En el siguiente ensayo analizaré el libro de poesía *Timarán y Cuabú*, escrito por Nelson Estupiñán Bass en 1956. Parto de la idea de que en esta obra se enuncia una poesía vernácula, una variante de la estética de la literatura afro-latinoamericana. Analizo lo que significa ser afrodescendiente en Esmeraldas, Ecuador, desde una visión popular que es transmitida a través de canciones en décima como discurso. Busco, así, no solo caracterizar esta poética del autor, sino identificar sus tensiones e intenciones y, sobre todo, ampliar el panorama crítico sobre literatura afro-latinoamericana en el siglo XX desde el aporte ecuatoriano.

Palabras clave: “poesía vernácula”, literatura ecuatoriana, décimas esmeraldeñas, lengua y literatura.

Abstract

In the following essay I will analyze the poetry book *Timaran y Cuabu*,

written by Nelson Estupiñán Bass at 1956. I start from the idea that in this literary work a vernacular poetry is outlined, a variant of the aesthetics of the Afro-Latin American literature. I analyze what to be African descendant in Esmeraldas Ecuador means from a popular viewpoint transmitted through *Décimas* discourse. I seek not only to characterize the poetic of the author, but to identify tensions and intentions and, above all, to broaden the critical panorama of Afro-Latin American literature in the 20th century from the Ecuadorian contribution.

Keywords: “vernacular poetry”, Ecuadorian literature, Esmeralda’s Décima, language and literature.

Introducción

En principio, es necesario situar la propuesta en el debate nacional ecuatoriano y ponerla en diálogo con el panorama global de la poesía afro-latinoamericana y caribeña, con la herencia de unas poéticas de lo afro para identificar el aporte literario del autor desde su proyecto estético, que territorializa la décima esmeraldeña en el escenario letrado y, al mismo tiempo, transgrede la lengua culta con este posicionamiento; como lo dice Juan Montaña

en nuestro epígrafe, se idiomatiza entonces la literatura de la negritud, a través de la variedad de la lengua coloquial¹. Con esto, encuentro que en la apuesta estética de Estupiñán Bass existe una definición de poesía, una normatividad poética y unas redes de significado que se articulan a la superestructura oral de la décima para darle un valor político a la poesía y para afianzar una estética afrocentrista que mira también las problemáticas de la clase obrera y un proyecto de nación multicultural donde se incluye al trabajador y al afroesmeraldeño. Es decir, que más que un aporte de la oralitura, Estupiñán Bass innova con la utilización de una variedad de habla, para transgredir el canon literario de la lengua culta y hacer visible al pueblo en la escena multicultural del proyecto moderno de Ecuador.

La propuesta poética de *Timarán y Cuabú*

El poemario *Timarán y Cuabú* (Estupiñán Bass) se subtitula como *Cuaderno de poesía para el pueblo*; desde allí pudiéramos decir que el

¹ Si bien en algún momento Estupiñán insistió en abandonar la tradición negrista por considerarla superficial y trillada, interpreto el epígrafe de Montañón como algo más transformativo que lo trillado que denuncia Estupiñán. Existe una valoración de una tradición vernácula, que hace parte del pueblo afroecuatoriano, que es concreta en el epígrafe que tomo de Montañón.

poemario tiene un enunciario claro: el pueblo o, al menos, un lugar de enunciación que se materializa en la palabra. Y es necesaria una mirada, una definición de lo popular, para interpelar así el ámbito literario desde tal lugar. Por eso se prefiere la forma de la décima como expresión, como tradición de los cantos del Siglo de Oro español, que privilegia la versificación con rima y la métrica clásica; sin embargo, en el registro del poemario la décima transgrede también estas normas y se nos presenta en versos de siete, ocho y nueve sílabas indistintamente, propios de la cultura de la oralidad en Esmeraldas, Ecuador.



En adición, se puede anotar que el autor estructura la obra con dos personajes autóctonos de Esmeraldas, dos negros: Pedro Timarán, un hombre mayor, y Alberto Cuabú, un joven que se autodefine como judío errante, según veremos más adelante. Asimismo, el escenario es una contienda

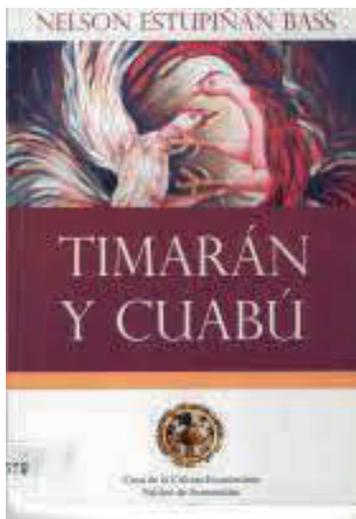
decimera donde ambos exponen sus habilidades poéticas: se recrean las festividades esmeraldeñas, donde la oralidad es protagonista de los cantos, al estilo de los rapsodas de la antigüedad. Tenemos, así, otros personajes de esta historia cantada: Juez I, Juez II, Juez III y el Público, que no es solo espectador, sino que tiene el rol principal de definir al pueblo, lo popular.

Propongo entonces mi interpretación y es que el poemario enuncia la estética de la “poesía vernácula” tomando como referentes las tradiciones orales afroesmeraldeñas. Esta propuesta está marcada por las tensiones y los conflictos que nos ofrecen las voces líricas de los dos personajes principales, en donde se enfrentan no solo ellos, Timarán y Cuabú, con sus capacidades líricas, sino también la poesía moderna frente a la poesía vernácula, el progreso frente a la tradición. Adicionalmente, se marcan las representaciones del pueblo, del Gobierno, de la mujer, del cantor.

En consonancia con lo anterior, encuentro entonces que la textualidad del poemario de Estupiñán emerge como una propuesta de la *poesía vernácula* y, por lo tanto, transgrede la lengua castellana e idiomatiza la literatura de la negritud. No me interesa aquí destacar un idioma afro, sino hacer visible el proceso histórico de la población afro que deja su huella en la lengua dominante que es el español, pero a nivel de

lo que la dialectología considera como una diastratía o una variación idiomática de una lengua histórica que marca el nivel sociocultural de los hablantes.

Es en este sentido que la literatura se idiomatiza; por ello se vuelve necesario estudiar esa marca, esa huella identitaria que tiene la literatura afroamericana. Puesto que a través del uso del castellano como lengua vehicular de expresión se hace visible la marginalidad, el valor familiar del habla frente al histórico y canónico valor de una sociedad y una lengua que lo domina.



Comienzo, entonces, resaltando la autodefinición que cada personaje hace, la misma que marca una representación de cada uno en el poemario. De este modo encontramos las primeras oposiciones. Por un lado, la del hombre mayor que se enuncia en el lugar de la tradición y el hombre joven que se enuncia como portavoz de la rebeldía y la juven-

tud, así:

**Yo soy Pedro Timarán
El gran gallo de Tachina
a mí la canción me brota
como el agua, cristalina.
A mí en el contrapunteo
ninguno me ningunea
desde que tengo memoria
no he perdido pelea.**

En tanto que Antonio Cuabú se define como:

**Soy de aquí y de todas partes
Yo marcho de tumbo en tumbo,
y he renunciado a mi patria
porque mi patria es el mundo.
Soy como el judío errante
No me importan las banderas,
Pues para los hombres pobres
no se han hecho las fronteras.**

Seguidamente encontramos que la contienda empieza a hacerse bajo las premisas de un pensamiento existencial, filosófico, entre pasado y presente como parte de la tensión que ambos personajes están representando. Por un lado, Pedro Timarán nos habla de su convicción de que todo tiempo pasado fue mejor y nos habla del presente como decadencia, como lo vemos: **Yo tengo un hijo muy joven representa el porvenir. si el pasado está ya muerto, ¿Cómo en él puedo vivir? [...] Pero el pasado no muere**

**del presente es el puntal
ningún sabio negará
que el pasado está en lo actual
yo no escarbo en el porvenir,
porque no me creo profeta;
yo no he nacido adivino,
sólo he nacido poeta. [...] Para mayor comprobancia
Para destrampar tu ciencia
Te lo grito con orgullo:
¡el presente es decadencia!
(pp. 29-30).**

Frente a esto, la contestación de Cuabú es enfática frente a la reivindicación de futuro y el carácter de renovación de las ideas de la juventud:

**Estoy de acuerdo contigo
recién tu saber me asombra
el pasado es al presente lo
que el cuerpo es a la sombra [...].
Si conoces el pasado
puedes saber lo corriente
para saber el futuro
basta mirar el presente.
Hay razón para que tiembles
ante aquello que vendrá,
porque el que vivió en tinieblas
tiembla ante la claridad (pp. 30-31).**



Luego encontramos que este enfrentamiento también convoca una tensión estética en la poesía. Timarán define claramente un rechazo frente al modernismo y una concepción de lo que debe ser la poesía, así lo notamos en:

Pero, ¿por qué ese cantar aguado y sin consonancia?

¿Será, pues, que el modernismo

nació con la mente rancia?

Los cantos deben ser claros, como si fueran el día, y aquel que piensa en obscuro nunca debe hacer poesía (pp. 44-45).

Frente a esto, Cuabú responde poetizando de la forma que le pide Timarán, cuando antes ha hecho su poema moderno y decide poetizar con las formas de lo que Timarán define como lo que debe ser la poesía; es una cesión en el argumento, como lo vemos:

Está enfermo tu cerebro de parálisis mental, por eso te gusta sólo la rima superficial.

Y ahí te lanzo otra muestra de lo que te gusta oír, poesía al estilo viejo que ya comienza a morir (pp. 45-46).

Aquí, Cuabú decide entonar un canto a la manera solicitada por Timarán, titulado *Para siempre, sin restricciones, mía*. Es entonces en este cambio que hace Cuabú que Timarán responde aplaudiendo su mane-

ra de poetizar desde la tradición, definiendo la poesía al lado del paisaje esmeraldeño cuando dice:

Así debe ser el verso, claro, puro y musical como el alba que se riega en la pampa tropical (p. 48).

Adicionalmente, Timarán define su poesía y la que debe hacer Cuabú en lo sucesivo aludiendo al *canto vernacular* (p. 48). Hablar del canto es poner una referencia al rapsoda, al decimero; con esto, el yo poético nos está ofreciendo una definición estética en la voz de Timarán:

Si los poetas modernos no hacen versos musicales sino versos como llamas, crepitantes, desiguales, es que va pasando el tiempo de la insensible poesía y los poetas del pueblo presiente un nuevo día. Porque ahora, más que nunca sin compasión, al trabajo, se lo explota, los poetas son amigos del de abajo. más dejemos estas cosas, y en la copla popular, te pido cantes ahora un canto vernacular (p. 48).

Observamos también que este canto y el poeta se perfilan éticamente como amigos del de abajo —es decir, del pueblo— y todo esto será lo que se enfatice en el poemario en lo que sigue de este, la definición de “pueblo” y de “copla popular”, como veremos.

Ahora bien, entonces notamos cómo Cuabú cambia su argumentación y se enfoca en respaldar lo que Timarán ha denominado *copla popular* y *canto vernacular*. Cambia no solo de argumentación, sino que decide dejar de caracterizarse como judío errante y arraigarse en el folklore que satura la canción y le da belleza, según nos lo hace saber el cantor:

Aunque mi patria es el mundo soy nacido en Ecuador, y como arde en mi sangre puedo cantar su folklore. Declaro que soy de aquí, de esta tierra buena moza, que satura mi canción y la vuelve más hermosa (p. 59).

También es de resaltar que Cuabú elogia la experiencia, es decir el pasado. Se pone en ese lugar de enunciación donde Timarán ha exaltado como mejor y en esto radica una especie de reconocimiento de complementariedad entre el uno y el otro, tal como lo expresa Handelsman (p. 120); veamos cómo se da en los versos:

Timarán es experiencia, sentimiento y tradición es la voz del corazón que, en plenitud de consciencia, yo recojo como herencia para poder restaurar la patria que hemos de alzar de su ruina transitoria para cubrirla de gloria, y regresarla a su altar (p. 82).

Tenemos además que referirnos entonces a que aquí se marca el empate que los juraos y el pueblo deciden valorar entre los dos después de haber cantado *lo vernacular*, que en el siguiente apartado caracterizaremos y pensaremos; sin embargo, es necesario resaltar que este empate sí tiene un ganador y es el pueblo y la poesía, tal como lo enuncia el poemario. Una disolución del conflicto que favorece el florecimiento de la poesía vernácula.

Juez III:

Porque veo que a la poesía le está brotando su espiga. sólo un tatabro, una hormiga o alguna mente achatada lanzaría la descabellada idea de darle final a esta batalla campal librada a ...verso y espada (p. 69).

Aquí vale la pena acotar que en la estrofa 9 (Estupiñán Bass, p. 85) Cuabú también se refiere a la poesía como un puñal. Mi lectura es que en esta propuesta estética Estupiñán comprende la poesía como un arma, la espada, que dice y es punzante en lo que tiene que decir sobre la realidad popular (p. 85), poniendo como ganadores al pueblo y a la poesía por la riqueza de la expresión autóctona.

Juez I en nombre del jurado: [...]

Que en esta arenga ha ganado solo el pueblo y su poesía (p. 93).

Pensar el vernáculo como valor estético afro

Según lo que hemos expuesto hasta aquí tenemos entonces que definir las características de esta estética. En primer lugar, los elementos de la oralidad: la utilización de provincialismos, la inserción de cuentos fantásticos tales como la gualgura, la tunda, el riviel. En segundo lugar, el autóctono de Esmeraldas, es decir la representación de mujeres, lugares, aspectos políticos que los afectan como campesinos; ello se ve manifiesto en los poemas *Cantares del campesino* (Timarán) y *Cantos al pueblo* (Cuabú).

Un tercer elemento característico es la estética del vernáculo, que está personificada por Timarán; por ello, Cuabú la exalta, a pesar de que la contienda queda en empate, pues es una contienda estética donde la palabra es arma (espada). Otro tanto hay que decir sobre la utilización de la lengua en su variedad vernacular, familiar, para poetizar.

Veamos entonces qué implica lo que he denominado “poesía vernácula” como elección estética del autor, como su propuesta. Ya he dicho desde el poemario que existe una necesidad de volver a lo popular, al vernáculo, y al pueblo. Tenemos entonces que mirar con detenimiento

definiciones e ideas al respecto para profundizar sobre la propuesta estética del vernáculo como propuesta de lo afro en Estupiñán Bass.

Por un lado, tenemos que la idea de lo vernacular se asocia a los procesos de adecuación de lenguas en contacto y de tensiones lingüísticas, donde lo letrado está marcando el estatus, el prestigio de la lengua culta es dominante para acceder a la educación, al prestigio literario, a hacer parte de la ciudad letrada con sus funciones culturales de las estructuras de poder (Rama, 1998, p. 35), mientras que la lengua vernácula hace parte del registro coloquial, se define como lengua de lo doméstico, familiar, una lengua vernácula es un habla que se relega para la intimidad y que en la época de la romanización incluso se dejaba para las nodrizas, para los esclavos: es también del orden simbólico materno, la de la vuelta a los orígenes (Mouraro, 1998, p. 26).

Pensando en los procesos lingüísticos de otras latitudes de la Tierra en relación con los procesos de esclavitud, tenemos por ejemplo que las lenguas en contacto forman nuevas variedades lingüísticas y lenguas criollas como las del Palenque de San Basilio en Colombia. Sin embargo, el vernáculo del que hablamos aquí no es una lengua criolla, sino una variedad coloquial cuyo registro se hace superestructuralmente, se toma de la oralidad, de la décima oral esmeraldeña, y se utiliza para la escritura de una propuesta literaria, de un poemario.

Entonces hablamos de un vernáculo que vuelve a la raíz, al origen, pero



ORALOTECA

Grupo de Investigación sobre las Oralidades

desde un punto de vista del registro lingüístico que hace frente a la lengua culta. El castellano es la lengua dominante, la lengua materna en este caso, pero la variedad vernácula, la lengua doméstica es la que sirve de vehículo estético para enunciar un mensaje cuya definición de interlocutores es la ciudad letrada, pero desde la voz del pueblo iletrado. Estupiñán entonces nos muestra su intención de alterar el canon desde el canon mismo, llevando la variedad de habla del pueblo hacia la institución literaria: es una marca sociolingüística que está estableciéndose en la poesía como presencia colectiva a través de la variedad de habla, de la variedad estilística de la décima.



Este pueblo que se agencia en la obra se representa desde un punto de vista subversivo, obrero, dentro del poemario que también hace alusiones al marxismo, lo cual es interesante en la medida en que el poemario se publica antes de la Revolución Cubana y de la militancia de muchos escritores en la época del Boom Literario con sus narrativas. El Gobierno de Ecuador, en la época de publicación de la obra que analizo, es conservador, social-cristiano y reaccionario. Se destaca esta idea del progreso, esta

interpretación de la clase obrera desde Estupiñán en medio de una época en donde, según Pérez (2001, p. 181), prácticamente es un periodo donde todos los escritores militan en favor de las luchas de clases y no pasa nada importante.

Por el contrario, el poemario en cuestión me permite ver que esta obra tiene un valor importante estéticamente hablando, a pesar de su militancia política. Considero que Nelson Estupiñán hace una vuelta al origen desde la variedad lingüística, que tiene que ver con un proyecto de inclusión de la lucha obrera y de lo afroesmeraldeño en el proyecto nacional del Ecuador del momento, en la definición multicultural del país, en la inclusión del pueblo de Esmeraldas, de la clase trabajadora como parte del proyecto político multicultural que, como lo menciona Walsh (2007, pp. 201-212), fue dominado por lo blanco y por lo indígena.

Es tan importante lo que hace estéticamente Estupiñán que incluso logra una inversión de lo que puede considerarse como “estrategia de blanqueamiento de los hombres colonizados”, en poseerse de la lengua del blanco. Al respecto, dice Fanon (2009):

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de

la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Sera más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana (p. 50).

De acuerdo con lo que hemos expuesto del poemario, la propuesta de Estupiñán no es la de inferiorizar el habla, la de blanquearse como dice Fanón, para rechazar su negrura, sino que a través de lo literario lleva la variedad vernácula al terreno de la nación civilizadora, hace de los valores culturales propios, vernaculares, parte del repertorio literario letrado, se apropia y acepta la negritud, afrocentriza la lengua literaria o, en términos de Montaño, idiomatiza la literatura, otorgándole un valor afro de origen al español, en este caso desde la manifestación de la décima esmeraldeña.

Esta inclusión, además, varía de la tradición en las estéticas de vanguardia de la poesía negra de 1930 en latitudes caribeñas e, incluso, ecuatorianas, colombianas, y tiene que ver con un proyecto que transgrede la variedad culta del habla. Muchos de los proyectos estéticos retomaron la oralidad, la jitanjáfora en el caso de Guillen, la inclusión de los temas religiosos del yoruba y de la espiritualidad de lo africano. Es diferente la propuesta de Estupiñán porque no se limita a incluir un registro fonético, sino todo un discurso y, con ello, una forma de ser ecuatoriano esmeraldeño, materializada en la palabra.

Ya en el siglo XX se retoman los conocimientos de origen africano dentro de las apuestas políticas, como en Manuel Zapata Olivella, prefiriendo el uso culto de la lengua para escribirlos. Pero hay una apropiación de la variedad coloquial en la obra de Estupiñán, como lo hemos señalado, de la décima como discurso, de los temas sociales que se revelan con ella en un cruce de folclor y clase social. Después de todo, la definición de negritud está al borde de todo lo subalternizado, como lo apunta Zapata (2010, pp. 320-349).

Incluso se habla de la literatura negra como una oralitura (Mendizabal, 2012, pp. 93-100), lugar en el cual podríamos ubicar una tradición de lo afro y a la propuesta del autor. Pongo aquí de relieve que el proyecto estético está volviendo a los orígenes, a lo familiar, a la reivindicación de un pueblo, al habla primigenia, si se quiere, a través de la utilización de este discurso de la fiesta. Puesto que es una forma de llegar al pueblo y de irrumpir también en lo letrado, el mensaje de Timarán y Cuabú es la vuelta a la valoración de las tradiciones afro, tradiciones de la diáspora ya arraigada en el Pacífico, pero también el llamado a la unidad del pueblo ecuatoriano. El retorno a la lucha frente a las injusticias en un proyecto de modernización que le apunta a la opresión y a la división.

También se lee la valoración del trabajo femenino y la cuestión del debate libertario feminista en su segundo poemario, *El desempate* (N. Estupiñán Bass). Toda la enciclopedia marxista del autor dialoga en co-

Incluso se habla de la literatura negra como una oralitura (Mendizabal, 2012, pp. 93-100), lugar en el cual podríamos ubicar una tradición de lo afro y a la propuesta del autor.

munió con una realidad, la expone para el pueblo en su propio idioma, al mismo tiempo que se ubica en una estética que cabalga en un lugar entre el proyecto de Juan García, en su libro sobre décimas tomadas de la oralidad, para entregar un registro archivo de la tradición decimera de esmeraldas y el proyecto de Laura Hidalgo, cuya tendencia es la de explicar y analizar las décimas esmeraldeñas, incluso editarlas, según la tradición española.

En cambio, Estupiñán hace décimas utilizando los valores tradicionales de la oralidad y transgrediendo la estructura española, utilizando la forma oral vernacular del pueblo afroesmeraldeño. Con esta propuesta lingüística y poética, el autor reivindica el habla como vehículo de la expresión de su mensaje, como valor cultural del Ecuador y de la lengua castellana hablada en América, situada en lo local de Esmeraldas. Hace resonar globalmente la expresión popular de una parte del territorio ecuariano y, con ello, los procesos de asimilación del español y de adecuación de las formas según las bases subalternizadas, podríamos hablar incluso de un criollismo a nivel discursivo.

Estupiñán Bass pone así un lenguaje íntimo, una variedad de esclavos y nodrizas, a circular en la ciudad letrada, a confrontarla y a valorar la tradición de un pueblo, siendo Timarán y Cuabú los voceros de la tradición y ofreciendo su verso como espadas, en tono ideológico y favorecedor de la clase obrera, frente a los gobiernos opresores del momento.

En síntesis, considero importante volver la mirada sobre el proyecto estético poético de Estupiñán y sobre otros autores de lo afroecuatoriano, en función de estas estrategias idiomáticas en todo nivel, no solo en lo fonético como expresión de la poesía negrista, sino también en los niveles pragmáticos de la lengua, como lo he señalado al analizar el texto propuesto, puesto que la riqueza de los aportes en cuanto al conocimiento amplio del español para hacer literatura afro, la sensibilidad del habla,

visibiliza también los esfuerzos de autores por una reivindicación, una resistencia frente a la subalternización que queda traslapada por otros intereses, puesto que pareciera no tocar directamente la literatura afro, pero esta sería una mirada incompleta si no nos detenemos a comprender el idioma, el lenguaje, que pone en juego el autor, problematizando incluso, con su propuesta estética, una definición de la poesía desde el lugar del letrado para idiomatizar la literatura negra, utilizando la décima como marca identitaria de su poesía.

Referencias bibliográficas

- Estupiñán Bass, N. (1956). *Timarán y Cuabú. Cuaderno de poesía para el pueblo*. Casa de la cultura ecuatoriana.
- _____. (1980). *El desempate. Poesía popular*. Gregorio.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- García, J. (1988). *Cuentos y décimas afroesmeraldeñas*. Ediciones Abya-yala.
- Handelsman, M. (2011). Nelson Estupiñán Bass en contexto. *Guaraguo (Género, raza y nación en la literatura ecuatoriana: hacia una lectura decolonial)*, pp. 110-132.
- Hidalgo, L. (1990). *Décimas esmeraldeñas. Recopilación y análisis socioliterario*. Visor Libros.
- Mendizabal, I. R. (2012). La lengua y lo afro: de la literatura oral a la oralitura. *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*, (120), 93-100.
- Montaño, J. (2006). Esencias de guaguancó. *Letras del Ecuador*, 184, 6-13.
- Mouraro, L. (1998). La alegoría de la lengua materna. *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, (14), 12-28.
- Pérez, G. R. (2001). *Literatura del Ecuador (400 años)*. Ediciones Abya-Yala.
- Rama, Á. (1998). *La ciudad letrada*. Arca.
- Walsh, C. (2007). Lo afro en la América Andina. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(1), 200-212.
- Zapata, M. (2010). *Manuel Zapata Olivella, por los sendereos de sus ancestros: textos escogidos (1940-2000)*. Ministerio de Cultura.



ORALOTECA

Grupo de Investigación sobre las Oralidades



TE
AMO

LOVE
FOREVER

K+J

€



HOMBRES TONTOS



