

Los pueblos del mar



Vicepresidencia de la
República



Comisión Colombiana
del Océano



Observatorio del
Pacífico Colombiano

CONTENIDO

Presentación	6
Introducción	8
1. La Guajira vista por un marino Capitán de Navío Julián Augusto Reyna Moreno	23
2. Travesía por el delta del río San Juan: naturaleza, etnias e historia Hugo Andrés Araújo A.	39
3. Colonización y descolonización del régimen de representación sobre el territorio y la población afrodescendiente de las Islas del Rosario Carlos Andrés Durán	51
4. El Mar como elemento de resistencia en la defensa del territorio Cuna a finales del siglo XVII Mónica Patricia Hernández	64
5. Clases populares cartageneras: dos mares para un pueblo de un solo mar Andrea Catalina Nensthiel O.	77
6. De Providencia a Colombia: entre los juegos de la memoria y la identidad. Un relato histórico Camila Rivera González	94
7. La gente del pacífico sur: un pueblo del mar Luz Stella Rodríguez Cáceres	116
8. Los Embera y la mar Paulo Andrés Sansón Torres	134
9. Las piangueras en la costa pacífica colombiana Silvana Espinosa Guerrero Carmen Candelo Luís Alonso Zapata Diego Luis Gil Agudelo	160

PRESENTACIÓN

El presente libro es un esfuerzo conjunto de colombianos pensadores del mar; El criterio antropológico e histórico estructurado que se maneja en la gran mayoría de sus textos, está enriquecido por las experiencias personales de sus autores, ya que todos ellos han tenido gran experiencia en el campo, como profesionales, o al menos, han tenido las vivencias de sus narraciones.

Existen dos aspectos relevantes que se deben resaltar como los mejores resultados de estas investigaciones: la pluralidad de pensamiento y la diversidad geográfica de sus narraciones. Estos factores enriquecen el texto y permiten visualizar las costumbres, tradiciones, prácticas, discursos, orígenes, pensamientos y otros aspectos culturales de la gente que forma esos pueblos del mar en Colombia, que nos definen como un Estado pluriétnico y multicultural, como también lo establece la Carta Magna, además ribereño y con una región costera e insular que, gracias a su exhuberancia y a sus habitantes, se constituye en un paraíso entrañable para todos los colombianos.

Hasta hace muy poco tiempo Colombia se consideraba, a sí misma, un país que vivía de espaldas al mar. Sin embargo, con esta, entre muchas otras muestras de cambio de visión oceanopolítica, se debe empezar a hablar del despertar marítimo de nuestro pueblo.

En el presente, Colombia posee una Armada Nacional transparente y respetuosa de los Derechos Humanos, altamente profesional y entrenada para cumplir su misión constitucional; una Autoridad Marítima Nacional, con capacidad tecnológica de última generación, para el desarrollo de la investigación científica en el mar y en las costas, además de competir eficientemente con las capacidades de otros países en el desarrollo de sus funciones como rectora de las actividades marítimas. Tanto, que es líder de muchas de estas actividades en el Caribe y en el Pacífico Suroriental.

De la misma manera, el país ha incrementado la eficiencia de sus puertos en niveles que hace apenas unos veinte años atrás eran impensables.

De otro lado, Colombia forma parte, como miembro antiguo, de organizaciones internacionales relativas a mares y costas, bajo la coordinación de las Naciones Unidas, tales como la Comisión Oceanográfica Intergubernamental –COI, la Organización Meteorológica Mundial –OMM, la Organización Marítima Internacional –OMI- y la Organización Hidrográfica Internacional –OHI, manteniéndose actualizada y vigente en el ámbito internacional, en aspectos marinos.

La academia actualmente está desarrollando programas de pregrado y posgrado, ha alcanzado niveles de maestría y doctorado, en aspectos físicos, químicos, biológicos y geológicos relativos al mar en universidades de la costa y del interior del país.

La industria naval ha alcanzado un nivel de desarrollo tecnológico y de autosuficiencia tal, que le ha permitido entrar al mercado internacional con calidad para ofrecer competitivamente sus productos especializados de desarrollo tecnológico nacional.

El país completo está volcado en un esfuerzo conjunto por su desarrollo marítimo y como muestra de ello, es uno de los pocos países del mundo que ha logrado concertar a nivel institucional nacional un documento de Política Nacional del Océano y de los Espacios Costeros, que ha sido diseñado para servir como carta de navegación, como política de Estado, para alcanzar un pleno desarrollo socioeconómico en el mediano plazo a través del mar; además de involucrar la voluntad política en otros documentos de planeación nacional, tales como los Planes de Desarrollo Nacional y la Visión Colombia 2019, Segundo Centenario.

Las revoluciones bien entendidas y bien ejecutadas han llevado históricamente al desarrollo socioeconómico de los pueblos. Es por ello que se debe manejar adecuadamente la revolución cultural marina que vive Colombia, para que se convierta en plataforma para el desarrollo del país. Esta revolución incluye como su componente más importante el promover la cultura del mar y lograr a través de este proceso el engrandecimiento nacional.

El libro Los Pueblos del Mar trae inmersa una muestra cultural de los colombianos que habitan las costas del Caribe, del Pacífico y de la región insular del nordeste colombiano; permitiendo al lector sumergirse en sus aguas cristalinas y saladas, sentir el calor que quema las pieles de sus moradores o visitantes, degustar su cocina y hasta vibrar con su música; todo esto a través del entendimiento de los orígenes, valores y criterios étnicos que se pueden encontrar en el texto.

Para hacer justicia a los pueblos que no se vean reflejados en este documento, no por falta de interés en ellos, sino por deficiencia de aportes documentales o de financiación para su publicación, la Comisión Colombiana del Océano abre desde ya sus puertas, e invita, a quienes se interesen en aumentar esta colección cultural de la costa y regiones insulares del país, a elaborar sus aportes a la segunda parte de Los Pueblos del Mar y poder así, ampliar el registro histórico de la cultura, que desde el océano ha ido engrandeciendo y llenando de orgullo al país, al hacerlo más importante y cosmopolita, gracias a sus océanos y costas.

Capitán de Navío JULIÁN AUGUSTO REYNA MORENO
Secretario Ejecutivo Comisión Colombiana del Océano

INTRODUCCIÓN

Nara Fuentes Crispín¹

NOTAS PARA UNA GEOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS DEL MAR EN COLOMBIA

Identidad nacional

Para nadie es un secreto que existe una marcada mentalidad andina en Colombia. Esta circunstancia se aprecia, por lo menos, en dos elementos generales. De una parte, una percepción geográfica contraria a las evidentes condiciones físicas que conectan el país, tanto al espacio del Gran Caribe como al Océano Pacífico; de otra, un desconocimiento de los espacios costeros, selváticos o fronterizos. Exceptuando los trabajos de la antropología clásica y de la etnografía, la escasa información acerca de las comunidades insulares y costeras, y la referencia casi nula a las prácticas de dichas comunidades en el imaginario de la identidad nacional es un reflejo de dicha mentalidad.

Por supuesto, el concepto identidad nacional es tan problemático, como las diferentes acepciones de nación, término que usamos aquí en el sentido que propone Hans Konig en su “enfoque nuevo”². Se trata de un enfoque que busca un análisis propio para las naciones latinoamericanas y que puede considerarse como un modelo de crisis. Esta hipótesis resulta adecuada por cuanto, como el autor sostiene, a pesar de la consolidación estatal a final del siglo XIX, Colombia, durante largo tiempo, aún se encontraría en el difícil camino hacia la nación (Konig, 2000, 10).

No sobra recordar que la identidad, asunto muy caro para la consolidación de la gran historia desde mediados del siglo XVIII, fue el faro que motivó a las naciones europeas a la búsqueda de las virtudes que las hicieran únicas y diferenciables entre sí. Por supuesto, como señala Carlos Chiaramonte, este fenómeno repercutió en América Latina, en donde no ha faltado el impulso por la creación de una imagen nacional (2004). Por ejemplo, para el caso colombiano y en lo referente a las prácticas económicas y culturales, desde las últimas décadas del siglo XX se ha intentado unificar cierta imagen identitaria alrededor del cultivo y comercialización del café, hasta el punto que actualmente íconos como Juan Valdés representan al país en algunos eventos internacionales. Ahora bien, la nación, como concepto teórico e imaginario político, ya no se piensa meramente desde la construcción de comunidad alrededor de unas características compartidas y un territorio políticamente demarcado. Al contrario, actualmente se trata de una noción que encierra todo un sentido del reconocimiento de la diferencia, de la participación, y de la integración en lo que autores como Konig denominan un “verdadero proyecto nacional” (Konig, 2000). Desde

1. Estudiante de doctorado en Historia, Universidad Nacional de Colombia. Asesora en Cultura de la Comisión Colombiana del Océano. 2003-2005.

2. El modelo supone que todas las sociedades pasan por crisis de participación, de penetración, de identidad, de legitimidad, de integración y de distribución.

este punto de vista, el espíritu de este texto apunta a señalar que las discontinuidades y diferencias a las cuales los discursos identitarios nacionales restan importancia, reclaman un espacio en la construcción del relato geográfico nacional.

Chiaramonte advierte que la historia de las naciones contemporáneas intenta despojar al concepto de nación y de nacionalidad de su presunto carácter natural para instalarse en el criterio de su artificialidad, esto es, de su carácter de construcción histórica o invención (2004, 29). Dicha artificialidad pone en cuestión el carácter esencial del territorio como garantía de un sentido nacional y con ello, ideales como el de la soberanía. En el caso colombiano, por ejemplo, muchas zonas marginadas se alejarían de su pertenencia a la nación en la medida de la incapacidad del Estado colombiano para consolidar, controlar y asegurar el territorio nacional como obstáculo para el logro de sus ideales (Serje, 2005, 106). Esto podría ilustrarse muy bien con el choque existente entre la identidad nacional y el reclamo por parte de muchos de los raizales de las islas de San Andrés y Providencia de que les sean reconocidos sus lazos culturales con Centroamérica y Jamaica. Constituye un reto, el pensar la isla de Providencia como pueblo de pescadores cuya memoria y percepción de la identidad se han configurado históricamente en una tensa relación con el Estado central, una especie de resistencia y a la vez la necesidad de vincularse a la nación³.

Si consideramos que, desde diferentes enfoques, el territorio es el espacio sobre el cual se fundamenta la consolidación de una nación; la pertenencia histórica de comunidades que manejan el espacio marino y costero se ubica, a veces coincidentalmente, en espacios en donde el control del Estado no es una de las constantes que garantiza la cohesión nacional. Podemos apreciar como los indígenas Cuna tuvieron un enorme dominio de los espacios costeros al final del siglo XVII como un mecanismo de resistencia contra el dominio español. Este dominio, en palabras de Mónica Hernández ⁴, creó una frontera para los españoles a través de las demostraciones de belicosidad hacia ellos, con lo cual poco a poco se fue ganando una autonomía territorial en la zona norte del Chocó y Darién a través del comercio con extranjeros y del control de la salida al Mar por el río Atrato. Las medidas que los españoles tomaron rara vez fueron suficientes, puesto que la cultura que se había consolidado en esta zona constituyó un obstáculo para la autoridad española. En el caso de la Guajira, estamos frente a un espacio de difícil control para las autoridades imperiales, aún a fines del periodo colonial, dado el amplio flujo del comercio de los indígenas con portugueses, ingleses y holandeses. Las etnias Wayú a finales del XVIII apropiaron allí su territorialidad, y estos, en el resto del Caribe, desarrollaron estrategias de resistencia frente a la dominación española, estrategias que tienen una íntima y fascinante relación con el espacio. Actualmente, el desierto de la Guajira es un territorio que, tomado en su conjunto, es fronterizo desde el punto de visto geopolítico entre las vecinas naciones de Colombia y Venezuela⁵. La Guajira permite resaltar la importancia de su situación como frontera y en su geografía, el uso de los recursos marinos y costeros derivados de la especial relación entre el mar y el desierto.

3. Cf. Rivera, *supra*, cap. 6.

4. Cf. Hernández, *supra*, cap. 4.

5. Es bien conocida la cuestión limítrofe colombo-venezolana sobre los cayos Monjes, en el Golfo de Maracaibo, cuestión que arranca desde los tratados a inicios de 1800.

Ahora bien, es claro que la identidad como ejercicio implica un criterio selectivo y que sería pretencioso querer sintetizar el espíritu de la afortunada diversidad colombiana. Por ello, la publicación de *Los Pueblos del Mar*, no sigue un estricto criterio de inclusión regional o de otra naturaleza, y menos pretende ser un agotado inventario. Acaso podría decirse que prima cierta mirada desde una perspectiva poscolonial, en cuanto su crítica al carácter homogeneizante de la Identidad como acuerdo alrededor de ciertas condiciones que permiten diferenciar la esencia de las naciones. Esto, entre otras razones, porque algunos espacios geográficos quedan relegados en la construcción del gran discurso nacional que describe elementos geográficos representativos. Para autores como Homi Bhabha (2002, 22) por ejemplo, la propuesta de una cultura nacional se arraiga en los criterios de homogeneidad, modernidad y progreso con lo cual grandes relatos, como capitalismo, clase o nación, no proveen un marco suficiente para la identificación cultural de la diferencia, dado que excluyen criterios de interesante naturaleza como el sentido de pertenencia dado por una relación con el entorno natural. Para este autor, lejos de la idea de unidad nacional, la diversidad cultural pasa a ser el objeto y sujeto del conocimiento; la diversidad empieza a ser usada como una categoría. También, del otro lado de la vía de la identidad nacional, nuevas miradas desde la identidad local como las de Mohamed E. Affaya, destacan que la identidad cultural se refiere también a un “conjunto de maneras de pensar, de actuar, y de sentir en la triple relación con la naturaleza, con el hombre y con lo absoluto”; en este sentido, se reconoce una identidad a las comunidades pues es en ellas en donde se estructuran las actividades del hombre en su triple relación: “con la naturaleza, con la sociedad, con lo trascendental” (Affaya, 1998). El asunto es que la homogenización que hace posible la construcción de una “geografía de la nación” prioriza una cierta imagen de la naturaleza que si pudiéramos traducir al lenguaje estético sería en justicia para el caso colombiano, una imagen tropical, salpicada de tonalidades, variaciones y matices, posiblemente en un tono barroco similar al usado por los primeros cronistas. Lo cierto es que, desde una mirada metafórica, pudo ocurrir que el recurso al paisaje andino hubiera operado -como debió operar muy tempranamente para nuestros ilustrados neogranadinos de finales del período colonial- como la promesa de una imagen de naturaleza homogénea y estable, óptima para la realización de los ideales propios de un proyecto de nación.

En cierto sentido, la participación del paisaje marino y costero en el paisaje nacional al que hacemos referencia es de data reciente y ha estado vinculada, en buena medida, a las dinámicas del turismo comercial. Allende estas lógicas, que un autor como Edward Said no dudaría en enmarcar dentro de cierto “occidentalismo”, y de los esfuerzos aislados tanto de la antropología como de la geografía humana, los pueblos que tradicionalmente han tenido un contacto especial con el espacio marino y costero colombiano no han integrado discursos que trasciendan de lo local a lo nacional de manera importante; dado que, entre otras cosas, muchos de estos pueblos habitan espacios ubicados en regiones que han sido estigmatizadas como salvajes u olvidadas. En un reciente trabajo, Margarita Serje señala que muchos espacios de nuestra geografía han sido descritos, diagnosticados y caracterizados por parte de los grupos que, a nombre de la nación, han desempeñado el papel de definir el conjunto de prácticas a través de las cuales se ha buscado integrar estos lugares al proyecto nacional (Serje, 2005, 23); estas lógicas sin duda, y aquellas referidas a un pensamiento civilizador, han provocado una dinámica de

exclusión. Del mismo modo, el brasilero Milton Santos, en su liderazgo de una geografía humanista, ha destacado la importancia que se debe dar a los pueblos con prácticas aisladas del discurso nacional o de un deseo civilizatorio, pues considera que de lo contrario, se caería en un discurso mecanicista que excluye a los actores individuales, esto es para el autor, una “geografía sin hombres”.

Una tarea pendiente es, entonces, la búsqueda de nuevas posibilidades teóricas o de lectura de nuestras realidades geográficas que permitan, desde sus orillas, irnos acercando a las comunidades que nos interesan. Algunos autores por ejemplo, se refieren al derecho a significar desde la periferia del poder autorizado, con lo que se socava el peso de la tradición; el reconocimiento que otorga la tradición sería sólo una forma parcial de identificación, pues acepta que existen otras temporalidades culturales (Bhabha, 2002, 19). Otros autores como Yifu Tuan (1980), autor citado por Ovidio Delgado como punta de lanza de una geografía humanística, señalan que además de la lógica de la oportunidad económica con que se promocionan los espacios, cobra importancia el peso de la relación afectiva que se ha tejido en el lugar. El espacio constituido por los lugares marcados por la intención humana, sus valores y su memoria son los temas introducidos recientemente por la norteamericana Anne Buttimer (En Delgado, 2003). Este planteamiento conduce a la idea de que incluso la ubicación y la propiedad sobre un territorio no serían acaso iguales de importantes a la memoria sobre un espacio vital en el cual no se habita permanentemente. Un caso emblemático es el de comunidades como San Basilio de Palenque, cuya identidad con el espacio costero consiste en el desplazamiento diario de muchas de sus mujeres desde el municipio hasta las playas de Cartagena en un trayecto de una hora. La imagen poética de la mujer palenquera recorriendo diariamente la playa nos habla de esta memoria. La pertenencia afectiva de esta comunidad por el espacio costero muestra que el uso de una categoría, como la presencia espacial o el afecto sobre determinado territorio, no sólo es válido sino que resquebraja las categorías clásicas sobre las que se construyó el saber geográfico. Esta comprensión de la dimensión social en las relaciones espaciales se empezó a gestar desde autores como David Harvey, quien llamó la atención acerca del reconocimiento del valor que tiene el entramado cultural simbólico que incluye el lenguaje y los sistemas de creencias en la geografía (En Delgado, 1980, 87). Las valoraciones que los pueblos, como los costeros, tienen de sus espacios encuentran un ejemplo en la importancia que le ha dado a la movilidad del pueblo Wayú, pues esta condición que no ha deteriorado sino por el contrario propiciado su dominio histórico sobre la franja costera Guajira.

Autores como Arturo Escobar, hablan de un “espacio vital”, esto es el espacio habitado, un espacio en donde es posible hacer de una relación del hombre y la naturaleza. Es interesante que esta noción se haya aplicado a los espacios ribereños y marinos en un concepto de “espacio acuático”, en el cual se manifiestan una variedad de factores climáticos, geográficos, marítimos que tienen un impacto en la constitución de la vida cotidiana. Esta lectura la encontramos, lejos de todo determinismo, en Ulrich Oslender quien no cree que los factores acuáticos determinen las acciones humanas de forma definitiva, sino que propician el desarrollo de distintas formas de convivencia entre sus habitantes y el espacio. Desde el discurso legal, por ejemplo, el uso de la categoría de baldío dentro de las políticas territoriales, anula estos espacios vitales como lo muestra el siguiente

testimonio: “De los años sesenta para acá el gobierno empezó a decir que eso era baldío: lo baldío es sin gente, tierra de nadie” (Oslender, 1999, 37-42). El entrevistado aquí hace una crítica de la denominación de baldío como un lugar que no es productivo en términos económicos. Las referencias a tierras baldías del Pacífico se relacionan aquí con la ignorancia acerca de las formas de relación de las comunidades con el entorno. Esa es la forma de convivencia que Oslender destaca como el sentido de pertenencia, la identidad con el espacio, el momento en que el habitante del espacio afirma: “Realmente yo tengo una tierra que es de mis bisabuelos. Allí trabajo mi abuelo, trabajó mi papá, y ahora estoy trabajando yo. Es así. Y allí yo me muero y ya pa’otra generación” (Cortes, 1999, 133).

Lo no representado

Las ideas de progreso y desarrollo en la construcción de la identidad geográfica nacional no han favorecido, al menos para el caso colombiano, el rol de los espacios marinos y costeros en los grandes discursos. Intentaremos argumentar este planteamiento desde aquello que no ha sido representado en el discurso nacional y la idea de la civilización.

En *Civilización y violencia*, Cristina Rojas hace un análisis del régimen de representación en el discurso nacional (2001, 27); en Colombia, esta representación tiene que ver con un deseo de civilización que invalida aquello que no es civilizado. Pero no solo es violento el no representar, sino la imagen con la que se representa; la nación se vincula a la idea de una narración que sustenta la construcción de una identidad. Pero, en palabras de la autora, esa narración no está exenta de priorizar categorías, compatibles con el colonialismo ilustrado. Es así como la naturaleza del discurso nacional encarna cierta violencia al desconocer la diferencia, o al “interpretar lo diferente desde una posición de privilegio”. Lo que se cuestiona es el orden que impone una visión particular de la naturaleza y de la naturaleza de las cosas.

Siguiendo la dirección de trabajos historiográficos como los de Alfonso Múnera, se podría decir que durante la independencia de la Nueva Granada del Régimen Español, se empieza a consolidar cierto régimen de representación pero no ciertamente desde la claridad de unos proyectos regionales. Si un momento importante para la definición de la nación fue dicha Independencia, por cuanto el ambiente intelectual ilustrado reforzó cierta imagen de las regiones frente al reto de la civilización, en esta imagen lo inhóspito, la presencia de población salvaje y la ausencia de condiciones naturales para el progreso, eran elementos retóricos que pudieron haber sido usados con referencia al espacio costero. Estos elementos retóricos debieron haber reforzado un imaginario referido al territorio marino y costero el cual poseía características distintas a las del interior, no solo topográficas sino culturales; este circuito de percepciones empieza a completarse con el surgimiento de la República en el siglo XIX, pues se trata de un periodo de legitimación de una visión sobre la naturaleza y la realidad de las regiones marginales y de frontera y de los desafíos, ventajas y obstáculos que estas representaron para un proyecto viable de nación viable.

La representación en el proceso la formación de las identidades, permite comprender la exclusión y el desafortunado lugar de la diferencia. Las relaciones de exclusión y el establecimiento de las diferencias jerárquicas establecen la definición de la propia identidad

y de las relaciones de antagonismo (Rojas, 2001, 78). Esto provoca una reflexión acerca de la fuerza del discurso identitario nacional y su exclusión de prácticas o comunidades que no reúnen ciertas condiciones ideales. Pero ello se traduce también en una exclusión del proyecto económico; en el caso de las comunidades negras que habitan en las zonas costeras por ejemplo, la idea de defender sus territorios para lograr el reconocimiento de sus derechos a vivir de forma diferente es una constante.

El criterio de civilización

Refiriéndose al entorno del mar Mediterráneo, Fernand Braudel (1983) propuso que la historia puede escribirse desde las lógicas propiciadas por el espacio geográfico, el cual adquiere una condición de sujeto histórico, en cuanto genera una historia particular del hombre y su relaciones con el medio; una historia lenta en el fluir y construida con base en “insistentes reiteraciones y ciclos reiniciados” (Braudel, 1997). Ahora bien, el recurso a la idea de un espacio marino que genere una identidad cultural, dudosamente es propicio para abordar nuestros espacios costeros, dado que los pueblos de los mares colombianos no han consolidado una “personalidad histórica” por diversas razones; entre otras, la constante aparición de rupturas y no de reiteraciones en la zona, a partir del denominado descubrimiento de América. En el período comprendido entre 1492 y 1985 (Sandners, 2002), evidentemente un período de muy larga duración, lo que existe en el Gran Caribe es un espacio de conflictos. Las expresiones pueblos del mar, o de la montaña, o de la sabana, parecen tan paradigmáticos como aquellas de civilización, pero se trata de expresiones ambiciosas para la historia colombiana dado el impacto que en su cultura tradicional tuvieron la conquista y la colonización. Desde esta perspectiva, la memoria de las discontinuidades en los litorales Caribe y Pacífico colombianos, no ha sido aún evidenciadas.

Las ideas de Braudel acerca de la identidad nacional y del espacio como sujeto de la historia, se corresponden con las ideas de civilización en la medida en que el territorio es apropiado por las prácticas económicas que definen una cultura y en una perspectiva de más larga duración, una civilización. En términos generales, el concepto de civilización es referido a aquellas sociedades que han alcanzado un alto grado de desarrollo; también al conjunto de las condiciones del progreso. En el primer sentido, Fernández Armesto asocia este concepto de civilización a un área, grupo o periodo que se distingue por una continuidad en sus formas de vida o de pensamiento (2002, 24). Teóricamente ciertas continuidades definen una civilización, una religión, una ideología o una lengua, priorizando elementos como particularidades tecnológicas o agronómicas. Desde allí, las prácticas de comunidades costeras podrían relacionarse más con un sentimiento de arraigo que con el desarrollo de una cultura material. El concepto de civilización supone también el sentido evolutivo con que la economía clásica propone unas fases para referirse a la relación del hombre con el espacio; recolección, caza, pastoreo, agricultura, etc. Es la forma en que las ciencias sociales califican a las sociedades. En nuestro razonamiento, nos interesa que ninguna de estas secuencias es auténticamente universal, aunque pueden describir algunas fases de la historia de ciertas sociedades; aún más, el criterio de universalidad opaca el ingenio, la creatividad y la particularidad que los pueblos de los lugares más remotos como selvas y desiertos, se resisten a la civilización por diversas

razones: “Por tierra y por mar, en los bordes más desolados de los casquetes polares y en las mayores altitudes, casi no existe un entorno en la tierra en el que no haya habido personas capaces de fundar sociedades” (Ibíd., 48).

Barrera Monroy nos recuerda ese prejuicio según el cual las sociedades nómadas o que se caracterizan por su movilidad, no pueden ser civilizadas; es el sentido que tiene la afirmación de que la civilización comenzó cuando se estableció la agricultura y una forma territorialmente definitiva como base de su organización, sin embargo, ha habido pueblos que concibieron sistemas políticos y económicos importantes sin estos requisitos. Los indígenas de la Guajira estudiados por Barrera llaman la atención por su cultura material:

Los pescadores de tales perlas son los indios guajiros, que dominan en toda aquella costa de mar, desde el Río de El Hacha, hasta cerca de la famosa laguna de Maracaibo. Estos son los pescadores y amos de las perlas. Ellos son los que las venden, los que las llevan al Río de El Hacha, los que en con ellas comercian singularmente con los extranjeros, que con los bergantines aportan a sus playas o recalán en la Bahía Honda. Por perlas que dan reciben estos indios las armas de fuego, los aguardientes, vinos y aún esclavos; de todo lo cual se van proveyendo para hacerse más insolentes, y menos conquistables (Antonio Julián, en Barrera, 2000, 94).

Es aventurado plantear que las comunidades costeras colombianas pudieran conformar una unidad cultural que reoriente los discursos civilizatorios. Se trata de comunidades que han sido ubicadas al otro extremo de un estadio de apogeo en el desarrollo material y del progreso. Pero aún la misma noción de progreso no necesariamente debe implicar una renuncia a la naturaleza; si las prácticas ancestrales, como la pesca artesanal, y otras prácticas en las que prima la convivencia con el mar de las cuales los indígenas nos dan ejemplo, se empiezan a asimilar a una lógica capitalista, como es el caso del turismo indiscriminado, se perdería la perspectiva cultural de la relación con el entorno dado que la lógica de la explotación extrema se aparta de la naturaleza, “[...]como si el ámbito de lo humano no se solapara con el reino animal. Intentan “desnaturalizar” a la humanidad” (Fernández-Armesto, 2002, 28).

En los pueblos costeros del Pacífico y del Caribe es frecuente encontrar en los pescadores la expresión “somos campesinos del mar”. Hugues Sánchez, recurriendo a Tausing, critica el hecho de que la antropología y la historia hablan de “economías campesinas” para referirse a sociedades donde los valores modernos del capitalismo no regulan sus actividades económicas: “Así, la acumulación de capital, el control del tiempo relacionado con la productividad, la vida asalariada y la rentabilidad no hacen parte de su cultura” (Sánchez Mejía et al. 2004, 127). Aún más interesante resulta en esta propuesta que el campesinado o la cultura negra han sido estudiados por la historia dando poca importancia a las actividades económicas que no sean explicables desde ciertas estructuras o instituciones como la hacienda, la plantación o la encomienda que son justamente las claves del sistema de explotación.

Una cultura marítima prehispánica

Las formas comunitarias fueron aniquiladas precisamente en aquella función ética y existencial que permitía la transmisión de una cultura histórica, básicamente oral, sus mitos y sus ritos, así como posibilitaba la conservación de una base material de producción en un sentido económico y al mismo tiempo ontológico, como el fundamento constitutivo de la realidad (Subirats, 1994, 185).

Podríamos afirmar entonces que, en general, la crítica poscolonial recupera el lugar de aquellos elementos dispersos con relación a la identidad nacional. Es posible que las culturas prehispánicas en la Nueva Granada no se correspondan con las categorías occidentales según las cuales sí se puede hablar de una civilización Inca o Maya, esto si se tiene en cuenta que uno de los criterios que ha primado para hacer este tipo de clasificaciones es el de las huellas materiales. Otro ejercicio discursivo del cual no han salido muy favorecidas las culturales denominadas prehispánicas en el territorio que correspondió a la Nueva Granada. Las comunidades de las que nos hablan los autores nombrados tienen el hilo común de definirse porque presentan una especial relación hombre-mar. En el trasfondo de muchas de estas prácticas están las huellas prehispánicas de las cuales puede hallarse alguna noticia en los relatos producidos a la llegada de los conquistadores. Reichel-Dolmatoff afirma que existen vestigios de un importante desarrollo en el comercio marítimo prehispánico (1984, 48). Naturalmente, con el impacto de las acciones de conquista españolas muchas de estas rutas dejaron de ser usadas y se borraron; también de la memoria occidental. Por ejemplo, existen muchos testimonios de que en la Guajira desde el siglo XVI fue muy activa la pesca de las perlas, que la ambición de los españoles terminó por acabar; “Nadaban a somorbujo, criados toda la vida en este oficio [...] muchas veces los pescadores se ahogaban tratando de sacar perlas [...] eran hartos los que morían por los peligros que había [...]” (En Román Bazurto, 116).

En el período comprendido entre 1540 y 1700, la pesca fue un aspecto económico importante en las gobernaciones de Santa Marta y Cartagena, dada la abundancia de fauna marina y fluvial. “Las especies más conocidas eran los sábalos, róbalos, bocachicos, pataloes, bagres y también el caimán y el manatí a lo largo del Magdalena. En Mompox existían pesquerías para su procesamiento” (Borrero Pla en Román Bazurto, 116). Evidentemente, la relación con el mar era un motor de las primeras actividades económicas para este período y por supuesto para buena parte del período colonial; llama la atención que:

La enorme mayoría de descubridores, conquistadores y colonizadores españoles no eran pescadores ni marineros y por tanto siguieron los pasos de Jiménez de Quesada al establecerse en las tierras altas y frías. La mayoría de ellos nacidos en el interior de España, desconocían estas artes. De esta forma se explica que Nicuesa dejara morir de hambre a sus soldados en la costa del Darién y Panamá, donde en ese entonces abundaban peces, langostas y cangrejos (Borrero Pla, 1994, 73).

Nicolás del Castillo Mathieu nos da una idea de la diversidad de estos pueblos: los Tolús, de quienes no se volvió a tener noticias al poco tiempo de llegados los conquistadores; los Mocanas, provenientes de maracapaná y Caracas, o los malibúes e indios flecheros. Este historiador recurre a la expresión “indios de la costa” para referirse a los indígenas que se ubicaban desde el Río Frío por el borde de la Sierra Nevada de Santa Marta. De ellos se tienen pocas noticias dado que el impacto que causó la primera parte de la conquista para la costa Caribe que, a diferencia de la costa Pacífica fue de desplazamiento humano de las costas hacia el interior. Estos indios de la costa “trocaron pescado y sal con los taironas quienes les suministraban oro y ropas, probablemente los guanebucanes hacían lo propio. Los malibú compraban las canoas, que construían los tolús y eran grandes navegantes y comerciantes fluviales (Del Castillo, 1994, 14). Este comercio explica aquello de lo que nos habla el pensamiento ancestral y la cosmogonía indígena, la prioridad de los espacios acuáticos común a diversas comunidades indígenas colombianas. Sugestivo resulta, por ejemplo, que los U’wa ubicados hoy en territorios del Departamento de Arauca y en el norte del Departamento de Boyacá, quienes no conocen el mar, representan el poder de los jefes y sabedores con una caracola marina a través de la cual, afirman que reciben noticias⁶. También las conchas marinas su tamaño y color, se identifican con la jerarquía y el lugar en el grupo (Uribe, 1997). No menos interesante el caso de los Ticuna en Puerto Nariño, quienes actualmente conservan su mito fundacional según el cual: en el mundo chamánico se habla sobre el mar porque los espíritus del agua se transportan. “El mar, dice el chamán, es la puerta de la sabiduría”⁷.

El aprovechamiento por parte de los pueblos prehispánicos de las ventajas ambientales y geográficas nos hacen pensar en unos espacios costeros vitales en los términos de vitalidad como uso y cultura, noción introducida por Arturo Escobar (1996). Otra forma de manifestar esta pertenencia es la correspondiente a la identificación de la apropiación del mar por parte de estos pueblos a través de la navegación, tal como señala Fonseca Truque partir de su lectura de fuentes históricas como las relaciones de Juan de Castellanos o Antonio Julián. El autor destaca que los conquistadores encontraron al momento de su llegada a América, que los indígenas ya usaban las velas en sus embarcaciones y que este uso tuvo influencia en los europeos: “Con esas velas caribes la piragua navegó al norte con vientos alisios del noreste, 600 millas en 76 horas, ocho nudos promedio, lo cual es imposible para velas cuadradas de las que había en Europa” (Fonseca) Con base en autores como Edgar L. Blumster y Sailing, Duncan Haws, quienes afirman que las velas de botalón y el foque no se conocían en Europa antes de 1492 y sólo hasta el siglo XVII se generaliza su uso en los grandes veleros, Fonseca concluye que holandeses e ingleses se fijaron en las técnicas del Caribe para adaptarlas a sus barcos. No sin razón, el autor ubica esa influencia prehispánica en la cultura europea junto a otras de gran importancia como el uso de la hamaca, el hábito del baño diario, la incorporación de alimentos como el chocolate y el maíz, la farmacopea vegetal, etc. En este sentido, se destaca el trabajo de Estela Rodríguez Cáceres, quien nos presenta a los “culimochos”, comunidad que puede caber en el radio de influencia de esta navegación prehispánica: “Blancos de

6. Ver memorias del seminario El Mar visto desde las montañas. Realizado por la Comisión Colombiana del Océano y el Instituto de Cultura y Bellas Artes –ICBA, Tunja, 2004.

7. ENTREVISTA a Roberto del Águila. Puerto Nariño, Amazonas. Mayo 2 de 2003. Realizada por el Capitán de Navío Mario Palacios Moreno y Nara Fuentes Crispín.

piel, negros de espíritu, estos hombres y mujeres del mar permanecieron en las costas después de la abolición de la esclavitud y decaimiento del auge minero colonial”⁸. Luego de explorar los orígenes de los culimochos, la autora profundiza en una identidad particular que echa sus raíces en su habilidad para la marina y la arquitectura naval como legado ancestral heredado de los viejos marinos de Guapi. Sin este legado las posteriores gentes que llegaron no hubieran adquirido un conocimiento del litoral. Como veremos en el análisis, este conocimiento fue aprendido de los indígenas como verdaderas claves de supervivencia en el entorno tropical. A pesar de que en la historiografía colombiana existen importantes trabajos que nos permiten acercarnos a la cultura material de pueblos prehispánicos que tuvieron una relación con el espacio marino⁹, no existe una valoración de los mismos en la construcción de un discurso nacional. Por ejemplo, la navegación nativa a la que nos hemos referido, ha sido opacada frente a la clara importancia que en la historia universal se ha dado para el XVIII a la navegación de altura.

La escasez de fuentes documentales en las que se pueda hallar una valoración de la relación hombre-mar, y del manejo ambiental de los pueblos que encontraron a su llegada los europeos, llama la atención sobre una realidad de nuestra historiografía y es, como preocupara al gran historiador Juan Friede, la imposibilidad de recuperar la visión del indígena en el proceso de Conquista. Como anunciara el historiador Hermes Tovar: “El mundo había sido arruinado y sobre sus cenizas, Occidente se lanzaba a construir una nueva sociedad. La misma que hoy tratamos de explicar a la luz de una complicada red de presencias que no cesan de coser los fondos de nuestra identidad” (1996).

Conocimiento ancestral

Para concluir estas notas en busca de un lugar para los pueblos del mar en Colombia me gustaría proponer, quizá en una cartografía imaginaria y no por ello menos comprensiva de nuestra realidad cultural, que el lugar de la cultura de nuestros pueblos marinos y costeros esté dado desde la orilla de sus aportes en la posibilidad de reconocer el valor al conocimiento ancestral de las comunidades. En la búsqueda de aproximaciones teóricas para las comunidades y prácticas que se marginan de los grandes relatos, hay que destacar, por ejemplo, los aportes de la “geografía humanística”, la cual otorga un lugar especial en el conocimiento geográfico a la experiencia humana. En palabras de Delgado, la geografía humanística es útil a la sociedad en la medida en que le sirve para elevar los niveles de conciencia de las personas como agentes geográficos primordiales.

El geógrafo Yi Fu Tuan analiza las relaciones afectivas de los seres humanos con los lugares, haciendo énfasis en las percepciones actitudes y valoraciones del ambiente, y en las consecuencias de la experiencia estética de los sentimientos de afecto por los lugares. El espacio mítico no es exclusivo del pasado, pues persiste en las sociedades modernas; constituye un contexto de conocimiento impreciso y nebuloso que circunda al conocimiento empírico y estructura el espacio pragmático. La experiencia de las comunidades también consolida unas geografías y en una relación especial con la realidad. Resulta muy valioso para ilustrar esta idea, el trabajo de Paulo Andrés Sansón. Desde la

8. Cf. Rodríguez, *supra*, cap. 7.

9. Véase POLO, Jose; VARGAS, Patricia; WADE, Peter; HERRERA, Martha, entre otros.

mirada de Paul Zumthor quien propone el análisis geográfico desde la unión del hombre y el espacio como fundamento del Territorio, y la idea de que el espacio es apropiado mediante el trabajo, Sansón analiza el caso de pueblo Embera, el cual habita en una histórica disgregación espacial. Los Embera de mar, ubicados en la Costa Pacífica nariñense se definen a sí mismos como una unidad en el plano espiritual y material por su relación con el medio marino y costero¹⁰. La pertenencia con este espacio aparece en uno de los mitos fundacionales. Según el relato, el hijo de la deidad Tachinawe jugaba solo en la playa y preguntó cómo crear la gente.

Sansón arriesga la explicación de que ese mito ocurre en las playas del mar y que si se acepta esa posibilidad es posible que sea el mar quien aprovecha el sueño de Tachinawe para poseerla y dar origen a la gente. Tanto en la cosmogonía Embera como en la de muchos pueblos, la conservación de la naturaleza y la explotación racional de los recursos es vital. No menos valiosa, la investigación de Weilder Guerra sobre el pueblo Wayú. Este pueblo es referido desde los antiguos documentos que datan de la Conquista y de la Colonia por su relación con el mar a través de la pesca de perlas. Pero esta relación con el mar es más trascendente: Pulowi, diosa del mar, madre y creadora, no sólo es la dadora de vida sino que habita en un espacio marino que será también el destino de las almas de los que mueren. En ese mismo sentido no podemos dejar de invocar los trabajos de Weilder Guerra, en los cuales se destaca la relación hombre-mar del pueblo Wayú¹¹: se trata de un testimonio del conocimiento del entorno tanto en el dominio del desierto como del medio marino, al considerar, entre otros aspectos esenciales, que el mar es una especie de siembra en la que se cultiva el alimento y que es a la vez un espacio de vida espiritual.

No es aventurado afirmar que en la consolidación de una geografía nacional, resulta violenta en términos de la representación el desconocimiento de áreas marginales. Resulta igualmente significativo el que en muchas de estas áreas las comunidades se debatan en la pobreza, que a veces obedece a la sobreexplotación de los recursos por las grandes firmas comerciales o a la imposibilidad de obtener la propiedad legal de tierras en las cuales las comunidades han tenido un sentido de pertenencia. En el litoral Pacífico colombiano, la pesca industrial tal como nos lo muestran estos testimonios de pescadores ha tenido un fuerte impacto ambiental:

La vida antes, pues era favorita por lo que había comida en abundancia y con la pesca se conseguía todo lo demás; Claro que pesca debe haber porque viven pescando con todos esos inventos, lo que pasa es que el pescao ta agotao, no da rendimiento es porque lo han acabao los pesqueros con esas armas de pesca; y pa uno no hay ni pa comer. En veces se coge alguno porosito y en vez de botarlo al agua como antes se lo tienen que comer [...] en cambio los pesqueros los cogen en cantidades y ¡buuum! Botan al agua los chiquitos pero muertos ya por que si quedaran vivos las cosas estarían bien (En Wilches et al., 1993).

10. Cf. Sansón, supra, cap. 8.

11. Ver Guerra Weilder. El poblamiento del territorio. Cátedra del caribe Colombiano, 2008.

También son conocidas las denuncias ante el deterioro ambiental y la explotación y la manera como estos factores han generado una violencia que rompe los nexos de los pueblos del mar en la región Pacífica.

Al principio de los años ochenta, comenzó el auge de las camaronas en las zonas de manglar. Los carboneros, los leñateros, los pescadores y las concheras que han desarrollado allí prácticas tradicionales y que han mantenido una relación estrecha con el ecosistema del manglar, de un momento a otro encontraron en los esteros unos letreros que decían “propiedad privada” o “prohibido el paso”. Además del letrero, la gente se encontraba con vigilantes armados. Algunos de los que se atrevieron a transitar por estas áreas fueron heridos o asesinados. La gran mayoría de ellos no entendía por qué les disparaban, ya que no sabían leer ni escribir. De esta manera, las áreas por donde ellos hacían su vida ya eran de propiedad de otros de afuera, quienes ni siquiera conocían el manglar. Ya era prohibido pasar, prohibido estar allí, prohibido trabajar. Y eso fue generando una serie de conflictos, desplazamientos y asesinatos de la gente (Cortes, 1999, 132).

El conocimiento ancestral, después de haber sido considerado por tanto tiempo como marginal al discurso del desarrollo, está siendo retomado para la recuperación del medio ambiente. En un modelo pedagógico autogestional diseñado para temas del mar, se planteó durante el año 2004 un trabajo desde las ciencias exactas, la economía y las sociales. Este modelo usa, por ejemplo, Colegios Navales de la Armada Nacional como centros de apoyo para un trabajo en las regiones. Según Oscar Guarín, se han empezado a encontrar desde el manejo ambiental, que mucho del saber indígena o campesino tenía su razón de ser:

Ellos no eran atrasados como algunos decían. De la misma manera que par a el caso de la selva se ha retornado al manejo indígena, actualmente nuestros pescadores pueden recuperar esos conocimientos que en la práctica no se han desechado por ejemplo, el tamaño de los peces, la influencia de las mareas, los tiempos para pescar, etc. (Guarín, 2004).

Es posible proponer una fórmula retórica en que se reconozcan unas identidades relacionadas con el mar; o la de una nación que, incorporando el aspecto marítimo a su discurso, replantee las representaciones de la historia realista de Cartagena, o la gesta del Orinoco o el período de la Independencia. Puede intentarse una vuelta de tuerca a la construcción de las identidades para evitar que se prioricen ciertos valores compartidos en una gran “comunidad imaginada” como nos propusiera Benedict Anderson. No es oportuno tampoco hablar de Colombia como *Pueblo del café o de la montaña*; tampoco pensamos en una propuesta mesiánica como *Colombia, pueblo del mar*.¹² Sólo intentamos, desde la idea del reconocimiento de los aportes locales y las particularidades comunitarias, dar un nombre al lugar de los Pueblos del Mar en Colombia.

12. Al respecto recomendamos revisar: Chatterjee, Partha. Comunidad Imaginada ¿Por quién? En: Revista Historia Caribe. Vol. 2 (7).

BIBLIOGRAFÍA

BARRERA MONROY, Eduardo. Mestizaje, Comercio y Resistencia; La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII. En: Cuadernos de Historia Colonial. Vol. 6. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH, 2000.

BORREGO PLA, Carmen. La conformación de una sociedad mestiza en la época de los Austrias. En: DEL CASTILLO, Nicolás et al. Historia Económica y Social del Caribe. Ediciones Uninorte y Centro de Estudios Regionales -CERES.1994.

BHABHA, Homi. El lugar de la Cultura. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2002.

BRAUDEL, Fernand. El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

_____. Las ambiciones de la historia. Barcelona: Crítica, 1997.

CAMPOS, Néstor (Ed.). Contribuciones en Ciencias del Mar en Colombia; Investigación y desarrollo de Territorios Promisorios. Bogotá: Red de Estudios del Mundo Marino -REMAR, Universidad Nacional de Colombia, Comisión Colombiana del Océano –CCO, Instituto de investigaciones marinas y costeras -INVEMAR, 2004.

CARMAGNANI, Marcelo. El otro Occidente; América Latina desde la invasión europea hasta la globalización. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Pensar en los intersticios; Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR. Pontificia Universidad Javeriana, 1999.

CORTES, Hernán. Titulación colectiva en comunidades negras del Pacífico nariñense. Bogotá: Giro Editores, 1999.

CHATTERJEE, Partha. Comunidad imaginada ¿Por quién? En: Revista Historia Caribe (2002). Vol. 2 (7).

CHIARAMONTE, José Carlos. Nación y Estado en Iberoamérica; El lenguaje político en tiempos de las independencias. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.

DE CERTEAU, Michel. La escritura de la Historia. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1999.

DEL CASTILLO, Nicolás et al. Historia Económica y Social del Caribe Colombiano. Bogotá: Ediciones Uninorte, Centro de Estudios Regionales CERES, 1994.

DELGADO, Ovidio. Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Red de Estudios de Espacio y territorio -RED, 2003.

FERNÁNDEZ-ARRESTO, Felipe. Civilizaciones: La lucha del hombre por controlar la naturaleza. Bogotá: Taurus, 2002.

FONSECA TRUQUE, Marco Antonio. Lo que los caribe le enseñaron a Europa. En: Revista Nuestra Historia. Tomo I. No. 2. Bogotá: La Cara Oculta.

FUENTES, Nara y GUARIN, Oscar. Taller de recuperación de identidad profesores del Colegio Naval, Coveñas, Córdoba: Comisión Colombiana del Océano, 2004.

GUERRA, Weidler. El poblamiento del territorio. Cátedra del caribe colombiano, 2008.

HERRERA ÁNGEL, Marta. Ordenar para Controlar, Ordenamiento Espacial y control Político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales siglo XVIII. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Academia Colombiana de Historia, Imprenta Nacional, 2002.

KONIG, Hans. Nacionalismo y Nación. En: Cuadernos de Historia Latinoamericana (2000). No. 8. Asociación de Historiadores Latinoamericanos.

LEYVA, Pablo (Ed.). Colombia Pacífico. Bogotá: Fondo para la Protección del medio ambiente José Celestino Mutis, proyecto editorial FEN, 1993.

OSLENDER, Ulrich. Espacio e identidad en el Pacífico colombiano. En: CAMACHO, J. y RESTREPO, E. (Eds.) De montes, ríos; Territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Bogotá: Fundación Natura, 1999.

PARSONS, James. Urabá, salida de Antioquia al Mar; Geografía e historia de su colonización. Bogotá: El Áncora editores, 1996.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo et al. Manual de Historia de Colombia, Tomo I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1984.

ROJAS, Cristina. Civilización y violencia; La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX. Bogotá: Editorial Norma, 2001.

ROMAN BAZURTO, Enrique. Análisis Histórico del Desarrollo Marítimo Colombiano. Cartagena: Armada Nacional de Colombia, 2004.

SANCHEZ, Efraín. Gobierno y Geografía; Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada. Bogotá: El Áncora Editores, 1999.

SANCHEZ MEJÍA, Hugues y SANTOS DELGADO, Adriana (Eds.). Historia, Identidades, Cultura Popular y Música tradicional en el Caribe Colombiano. Valledupar: Universidad Popular del Cesar, 2004.

SANDNERS, Gerard. Centroamérica y el Caribe Occidental; Coyunturas, crisis y conflictos 1503 -1984. Bogota: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

SERJE, Margarita. El Revés de la Nación; Territorios salvajes, fronteras y tierras de Nadie. Bogotá: Ceso, Universidad de los Andes, 2005.

SUBIRATS, Eduardo. El continente vacío; La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna. México: Siglo veintiuno editores, 1994.

TOVAR, Hermes. La estación del miedo o la desolación dispersa, el Caribe colombiano en el siglo XVI. Editorial Ariel, 1996.

TUAN, Yi Fu. Topofilia; Um estudio da percepcao, atitudes e valores do Meio ambiente. Sao Paulo, 1980.

WILCHES, Gustavo, VELÁSQUEZ, Andres, HANSJURGUEN, Meyer. La Costa Brava. En: LEYVA, Pablo (Ed.). Colombia Pacífico. Bogotá: Fondo para la Protección del medio ambiente José Celestino Mutis, proyecto editorial FEN, 1993.

LA GUAJIRA VISTA POR UN MARINO

Capitán de Navío Julián Augusto Reyna Moreno

Mi intención con este relato es mostrar algunas de las experiencias vividas en el mar y costas de la Guajira durante los años 1997 y 1998 durante mi navegación por esas latitudes, y así dar a conocer algunos de los modos de vida de las comunidades que habitan esta región y las relaciones que entablan con el mar; las vicisitudes, alegrías y tristezas de sus moradores, los paisajes naturales con los que conviven y la influencia en sus culturas de grandes industrias como el Cerrejón; así como las situaciones difíciles y dolorosas, que muchas veces, se presentan durante las navegaciones en estas zonas. Con todo esto pretendo mostrar algunos de los rasgos que caracterizan y distinguen la cultura marítima de esta bella región del País, desde la mirada de un marino¹³.

La Guajira es una península de 20848 Km² ubicada al Norte de Colombia, que se adentra en el Caribe¹⁴, bañando sus litorales en 470 Km. de extensión, con aguas frías y agitadas, ricas en peces y mariscos. La misma península se sumerge, escondiendo bajo el mar hidrocarburos y gas natural suficiente para dar energía a todo el país durante años. La habitan unos 681.575 colombianos, de los cuales se estima que el 44.92% son amerindios o indígenas¹⁵; aunque resulta difícil precisarlo porque muchos de ellos viajan entre Colombia y Venezuela con absoluta libertad y no permanecen atados a un solo lugar.

La cultura de los Wayuu, comunidad indígena que habita esta región, es muy particular, su vestuario, alimentación, lengua, danzas, costumbres funerarias y muchas otras prácticas cotidianas son diferentes a las del resto de la población o arijunas, como ellos llaman en wayuunaiki a los demás colombianos que no nacimos en esas planicies de color oro.

Comenzaré mi relato en la Bahía de Cocinetas, en la costa oriental de la Guajira, en la frontera con Venezuela. Allí es común encontrarse con buques de otras banderas que pescan y se acercan a las costas colombianas.

Cuando uno está en esa región trabajando, haciendo investigación o patrullaje para ejercer soberanía en las aguas jurisdiccionales, en muchas oportunidades, uno se encuentra con buques de otras banderas que piden permiso para llegar a nuestras costas. El motivo principal de esto, es que ellos tienen a sus familias en la zona costera colombiana, incluyendo a sus esposas y a sus hijos, esto sucede porque los Wayuu son grupos sociales

13. Los nombres usados en esta narración fueron cambiados para evitar involucrar en ella a personas que, a pesar de formar parte de la misma, no saben de su escritura y que no pueden ser contactadas para contar con su autorización o referencia, por desconocerse su actual existencia o paradero, tras el paso de varios años desde la ocurrencia de los hechos.

14. Ver COLOMBIA. Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Censo General 2005. Bogotá: DANE, 2005.

15. Ver COLOMBIA. Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Censo General 2005. Bogotá: DANE, 2005.

que no están regidos ni limitados por las fronteras políticas que nosotros reconocemos como Estados soberanos, es decir, la frontera que nosotros definimos, para ellos no existe, ellos tienen vía libre para estar, indiferentemente, cuidando sus rebaños de chivos tanto en la Guajira colombiana como en el país vecino, no tienen una nacionalidad definida, simplemente son Wayuu, y viajan abiertamente de un lado de la frontera al otro, compartiendo con sus familias tanto aquí como allá.

En el mar sucede algo similar con los pescadores vecinos que trabajan en el Golfo, algunos de los cuales también son Wayuu o tienen relaciones muy cercanas con ellos. En algún momento, necesitan llegar a ver a sus hijos y esposas que viven en las costas colombianas, por eso Juancho, el Capitán de pesca a bordo del Gaviota I, y algunos hombres de su tripulación se acercaban a la costa, bajaban unas cuantas horas; en algunas ocasiones pasaban una o dos noches, desembarcaban pescado y mercado, visitaban a sus familias y luego volvían a sus faenas en el mar por quince o veinte días, regresaban a puerto Vecino y unos días más tarde volvían a repetir la historia. Según Juancho, esto mismo sucede con pescadores colombianos que visitan a sus familias en el otro país.

Estas son situaciones sociales que no se entienden desde las oficinas en Bogotá, no son aceptables si uno no está teniendo la vivencia en el lugar y se da cuenta de la importancia de que se mantengan estos grupos sociales con identidad propia y única a través de las familias unidas, teniendo claro también que los Wayuu, como ya expresaba, no están definidos por fronteras políticas, a pesar de que son conscientes de que existen dos países, dos Estados independientes y autoridades diferentes que existen oficialmente y con los cuales ellos aprenden a convivir respetuosamente.

Así, los pescadores con documentos de identidad de otro país, pero propios de esas zonas, algunos de ellos Wayuu, saben que cuando tienen que entrar pueden hacerlo por cortos períodos y volver a salir. Este es un hecho que se cumple por fronteras terrestres o marítimas, con o sin permiso de las autoridades respectivas, pues no es un límite válido en la cultura Wayuu, pero lo importante es que va más allá de lo que se alcanza a ver desde un escritorio, en un edificio de cemento de las capitales; estos hechos literalmente traspasan fronteras y tienen tanta fuerza histórica y social que, quizás pudiera revisarse para estudiar la posibilidad de ser considerado como un derecho especial de los moradores de la región, por supuesto, apropiando los mecanismos adecuados para que se respeten, al mismo tiempo, las jurisdicciones respectivas, tratados internacionales y soberanías de los Estados involucrados.

En la alta Guajira hay carencia de agua, las temperaturas son extremadamente altas y las lluvias tan escasas que el terreno está cuarteado casi en cualquier parte que se mire, excepto en las cercanías de algún jagüey o quizás en las alturas de la Serranía de Macuira. Esta condición permitía comparar y demostrar con mucha facilidad que las condiciones del buque que comandaba eran mucho mejores en términos de tener resueltas con comodidad las necesidades básicas de sus tripulantes, lo cual no debe ser leído como que esta última es una mejor forma de vida, de hecho, muchas veces envidié la tranquilidad con que vivían en la península o el desprecio que sentían por el calor, la carencia de agua o las largas distancias.

En alguna oportunidad, visitando a Miriam, una amiga Wayuu que vivía por Parajimaru y que nos invitó a conocer su immaculada casa del desierto, nos mostró cómo realizaba tejidos en su telar familiar y que con él no sólo fabricaba mantas, sino también calzado o guaireñas (wairiina) como se le llama a ese calzado en la región. Uno de los tripulantes del buque, González, que me acompañó a tierra en esa ocasión, quiso llevar un par a su esposa pero no tenían el color que él quería, así que un hermano de Miriam se ofreció a ir a otra casa a buscarlos. Le preguntamos si era cerca porque ya debíamos regresar al buque, él respondió que sí, que era muy cerca y salió a caminar, la espera fue de horas, al término de las cuales finalmente regresó con el encargo, pero para ellos eso era muy poco tiempo y muy corta distancia.

En una ocasión el buque requirió algunos repuestos que fueron solicitados a la Base Naval en Cartagena, los mismos llegaban al día siguiente, pero debido al peligro que ofrecía el mástil del buque meciéndose de lado a lado, el helicóptero de la Armada Nacional que los traía no pudo acercarse lo suficiente, y se hizo necesario desembarcar para recibirlos al tiempo que el helicóptero aterrizaba en la costa. Terminada esta misión, consideré importante reconocer la profundidad, forma y material que conformaba la costa, para saber con mayor precisión qué lugares eran aptos para alcanzar la orilla en otro caso similar al que acabábamos de tener. Estando en este trabajo de reconocimiento recordé el viejo vallenato que habla de Puerto López, un lugar muy cercano a donde me encontraba y que veía inscrito en mi carta de navegación mientras navegaba por allí, esto despertó mi curiosidad por conocer esa población que pudiera haber salido de la imaginación de Escalona.

Cerca de Puerto López hay un caño vestido de manglares, en donde se encuentran algunos cascos de botes grandes y rotos por el tiempo y el abandono; al fondo, un poco más lejos, se ve una calle larga y ancha, de unos 500 metros de largo y 50 de ancho, con casonas un tanto señoriales a lado y lado. Al acercarme, descubrí que las casas poseen garajes amplios, en algunos casos estaban aún cerrados con cadenas y grandes candados oxidados, pero que no podían contener nada porque tenían sus paredes caídas y estaban ampliamente destechados. Dentro de ellos también había uno que otro bote en condiciones similares de abandono a los que había visto en cercanías del pueblo.

Las fachadas, aún completas, tenían ventanas y puertas rotas que permitían atisbar hacia adentro, pero lo único que se podía ver eran historias de tristeza, de desolación y de olvido. El viento silbaba entre los escombros, sobre la calle de arena volaban los espíritus de polvo de aquel esqueleto de cemento y madera.

Al fondo, al terminar la calle y perfectamente centrada, observé una estructura que parecía ser la iglesia. Caminé lentamente hacia ella, tratando de recrear en la mente todo lo que pudo ocurrir medio siglo atrás en aquel lugar ubicado lejos del mundo y habitado por un pueblo del mar con ilusiones. Cuando llegué al final de la calle, noté que la iglesia no tenía techo, se hacía necesario esforzar la imaginación para reconocerla como iglesia, curiosamente era más fácil identificarla desde lejos como tal; la sombra dejada por el Cristo en una pared sucia y derruida, era lo que ayudaba a que mis oídos creyeran escuchar, en medio del silencio, las voces de las señoras grandes, trigueñas y de ojos verdes

respondiendo alguna plegaria del cura en la misa del Domingo, mientras se “*echaban frejco*” con el abanico recién llegado de España, en el buque que trajo la mercancía el día anterior.

Embebido en estos pensamientos, volteé a mirar bajo la perspectiva que me permitía esa posición privilegiada que habían elegido los moradores de Puerto López para construir la casa de Dios, y tuve la impresión de encontrarme en el trance de Escalona cuando escribió la canción que ronroneaba en mi cabeza.

Rodando sobre la arena, arrastrados por el viento como por fuerza de magia, los balones de ramas secas, contruidos por la naturaleza, viajaban veloces haciendo un ruido extraño, parecían no gustar de nuestra presencia y por ello querer escapar de los intrusos. Las sábanas de los fantasmas no se veían, tal vez, estaban escondidos, los imaginaba temblando de miedo por aquella visita inesperada que los asustaba, ocultos detrás de los trozos de muebles de sus casas y por eso no se escuchaba sino al viento que reclamaba al polvo ser el rey del lugar.

Conocer Puerto López bajo las condiciones narradas fue una experiencia intensa y privilegiada, salimos de allí con el sol del atardecer, para regresar al bote cansados y con sed. Horas más tarde, al regresar al buque y después de tomar una ducha refrescante, con la ayuda de algunos tripulantes traté de recordar el vallenato del día y resultó algo así:

“El Almirante Padilla” – Rafael Escalona

“Allá en la Guajira arriba / donde nace el contrabando / el Almirante Padilla barrió a Puerto López y lo dej’arruina’o (bis).

Pobre Tite, pobre Tite / Pobre Tite Socarras / ahora se encuentra muy triste / Lo ha perdido todo por contrabande’a (bis).

¿Y ahora pa’ donde ira? ¿Y ahora pa’ donde ira? / A ganarse la vida el Tite Socarras / ¿Y ahora pa’ donde ira? ¿Y ahora pa’ donde ira? / A ganarse la vida sin contrabande’a.

Barco, pirata, bandido, / que Santo Tomas me crea / Una fiesta le he ofrecido / Cuando un submarino lo voltee en Corea (bis).

Pobre Tite, pobre Tite / La Armada le salió lista / Hombre que ahora está muy triste / Lo ha perdido todo por contrabandista (bis).

El que tiene es el que pierde / eso dice Socarras / ese dicho, no es mi dicho / porque yo Escalona / No he perdido na’a (bis)

Unos pierden porque juegan / Escalona enamorando / Pero el Tite, pobrecito / Lo ha perdido todo por el contrabando (bis)”.

Esa historia cuenta cómo Puerto López fue un poblado con riquezas. En octubre de 1951,

la Armada Nacional envió a su buque, el ARC Almirante Padilla a frenar el contrabando que se paseaba impune por allí, en esa oportunidad cayó, entre muchas otras, la mercancía de Tite Socarrás, quién era amigo de Rafael Escalona, por eso éste lo inmortalizó en su cantar.

Gente amable

En el buque teníamos potentes plantas de aire acondicionado, lo que permitía trabajar cómodamente a lo largo del día, pero además, los desagües de condensación del aire se recogían a través de tuberías que pasaban por las cubiertas y desembocaban en canecas de 55 galones, a las que habíamos recortado las tapas y teníamos ubicadas en la popa; su contenido, como consecuencia de haber sido condensada, era agua fría y completamente cristalina, obtenida del aire marino de la Guajira, que es una atmósfera perfectamente pura.

Esa agua se utilizaba para bañarse, lavar la ropa y actividades secundarias; no era la que consumíamos, está última iba en los tanques de agua potable del buque, con el fin de evitar que por contaminación accidental o voluntaria, pudiéramos tener a la tripulación con dolores abdominales o con una epidemia, la cual bajo las duras condiciones de navegación que teníamos, lejos de una base segura, sin médico, ni la cantidad de medicina necesaria para tratar a 40 hombres, podría resultar mortal a bordo.

En alguna oportunidad conocimos a Carlos, un pescador Wayuu, que se acercaba al buque para vender pescado a la comisión de alimentación o a buscar algo de combustible para sus necesidades básicas; este personaje de unos 50 años empezó a visitarnos cada vez con más frecuencia; se fue haciendo amigo de la tripulación, quienes por supuesto lo invitaban a abordar para que descansara, comiera algo y tomara líquidos fríos. Después de retomar energía en cubierta durante un rato y sin mediar muchas palabras, Carlos desembarcaba para continuar su ardua tarea en un pequeño bote de madera.

Algunas veces, en mi afán de conocer un poco más de esa cultura que me resultaba fascinante, yo lo retenía unos minutos adicionales y le pedía que me enseñara algunas palabras en su lengua nativa, así también fuimos entablando una amistad abierta y sin mayores complicaciones.

Para nuestra grata sorpresa, en la siguiente ocasión que volvimos a la Guajira, un mes después; Carlos, el pescador Wayuu, llevó a Ponchito, su hijo de 10 años, quién encantado a bordo de esta enorme ballena de acero, que tenía un clima propio, capaz de apagarle el calor sofocante que lo agobiaba permanentemente, que además de impecablemente pintada y limpia, estaba llena de comida que él no veía a menudo, frutas, chocolatinas, papitas, gaseosas heladas de diversos sabores o incluso helados de crema; escudriñaba todo con sus vivaces y curiosas miradas exploratorias hasta que descubrió las canecas llenas de agua cristalina y gélida. Sus grandes ojos negros se abrieron y brillaron aún más, por supuesto, para él era un verdadero oasis en medio de aquel desierto candente y de ese mar salado; así que el niño, muy educado, pidió permiso para meterse en las canecas, pero casi sin esperar respuesta se sumergió de cabeza en ellas y jugó alegremente por un buen rato sintiéndose en su piscina personal.

Creo que Ponchito soñó con su experiencia esa noche. Yo, esa misma noche, mientras revisaba la posición del buque y chequeaba el navegador por satélite, casi podía ver sus gestos contándole a su mamá y a sus amigos esa historia difícil de creer, y aun más difícil de repetir. Supongo que hoy, cuando Ponchito debe tener 20 años, recuerda aún con emoción ese día en que su mundo en la Guajira era fresco, lleno de comida y agua fría. Pienso que esta ha sido una de las sensaciones y emociones imborrables que debió haber vivido ese niño, porque su diario vivir era jugar o pastorear chivos en medio de aquel desierto guajiro o acompañando a su padre a pescar.

De esa manera, conociendo gente amable y abierta, o simplemente aprendiendo del mar y manteniendo segura la navegación en el área, pasamos años en las costas de la Guajira, convivimos con sus gentes, tejimos amistades con grupos indígenas, que a medida que nos conocían y confiaban más en nosotros, nos permitían acercarnos más a ellos. Nos invitaban a bajar del buque a descansar del mar, a hablar y departir un rato con ellos; en ocasiones jugando fútbol, en otras contándonos historias. Así supimos de primera mano cómo convivían las parejas, si normalmente no veíamos a los hombres en sus casas, cómo cocinaban el chivo, de dónde sacaban el agua, con qué hacían su maquillaje las mujeres, cómo funcionaban las escuelas y la educación, por qué había casas hermosas de arquitecturas extrañas en medio del desierto, aisladas y con todas las comodidades o en donde tenían sus lugares secretos de pesca los hombres.

Con muchos otros momentos compartidos fuimos aprendiendo a respetar sus costumbres y a entender su cultura. Entablamos amistades sinceras y desinteresadas que sería muy bonito revivir, pero que por la realidad de la navegación y la vida de los marinos, sabemos que es casi imposible de conseguir.

Espectáculos Guajiros

En otras ocasiones navegábamos en la zona norte, cerca de la región de Punta Aguja, Punta Gallinas, Bahía Honda, y en algunas oportunidades en el Puerto del Cerrejón, en donde se exporta una cantidad inconmensurable de carbón, que se extrae de minas a cielo abierto del corazón de la Guajira y que sacan a través de trenes, para llevarlo a la zona más al norte de la península, en donde lo embarcan en buques de 200000 toneladas, es decir, que un sólo buque de estos puede cargar el carbón que cabe en unas cien piscinas olímpicas llenas de ese mineral.

El puerto está especialmente diseñado para su embarque, minimizando la contaminación, ya que se realiza a través de bandas transportadoras y en muy poco tiempo embarcan el mineral negro que va a ser vendido en otras latitudes.

Resulta sorprendente ver cómo, en un lugar con tan poco desarrollo tecnológico, pero de profunda vocación natural y ambiental como es el desierto de la Guajira, contrasta e impactan los niveles de eficiencia y productividad de esta gigantesca industria que mezcla minas y puertos.

Contaban los primeros ingenieros del Cerrejón que alguna vez, al iniciar las operaciones,

años atrás, un indígena fue al Puerto del Cerrejón a cobrar un chivo que había sido arroyado por el tren, mientras pastaba en la vía férrea que comunica las minas de cielo abierto de carbón con el puerto de exportación, la empresa respondió y pagó la pérdida. En adelante, al notar que podía ser una opción de vida, los reclamos por arrollamiento de chivos por el tren del Cerrejón se daban todos los días y en más de un animal, con el consecuente cobro económico por la ofensa de la empresa sobre las comunidades ubicadas en cercanías a la vía del tren.

Con el paso del tiempo situaciones como estas han sido reevaluadas y acordadas con dichas comunidades para que no se vean afectadas las partes del conflicto que esto generaba. Tal vez, la lección que sale de esta experiencia es cómo se adaptan las etnias al desarrollo y cómo modifican sus prácticas y criterios culturales a las necesidades que impone el momento.

Un poco más hacia el oeste, está el Cabo de la Vela, que goza de aguas más tranquilas. En muchas oportunidades cuando el mar estaba muy agitado al norte y noreste de la península, tras llevar 20 o 25 días de navegación dura por el maltrato del mar sobre la tripulación y sobre el equipo, se hacía necesario realizar algún mantenimiento de generadores, propulsores, cambio de aceite u otro asunto técnico, navegábamos hacia el Cabo, descansábamos unas 24 horas, permitía que mi gente tomara nuevamente aire y luego continuaba la navegación. Este tiempo permitía relajar un poco el estrés que produce el permanente estado de alerta por la exigente seguridad durante la navegación, allí podíamos fondear en aguas relativamente seguras, a la vez que aprovechaba para que la gente de mantenimiento revisara equipos y corrigiera las fallas presentadas o ajustara las partes sueltas o reponer aquellas que se habían golpeado accidentalmente, causando daños menores por el violento comportamiento del mar de esa región.

En el Cabo de la Vela existe un poblado un poco más desarrollado, se conseguían teléfonos o algún otro medio de comunicación como los mensajeros. Gracias a estas ventajas, los marinos del buque podían comunicarse con sus familias, reportarse, contarles sus aventuras y enterarse de cómo estaban las cosas en su hogar, en ocasiones hasta actualizarse sobre si ya había nacido el hijo que esperaba su esposa al momento de zarpar y a quién se parecía en sus facciones, lo que llenaba de alegría el ambiente al compartirlo con sus compañeros, o en otras más dramáticas enterarse de la muerte de padres o familiares cercanos, que dejaban el aire dolido y oscuro en la nave por un buen tiempo, en solidaridad con el compañero afectado.

Algo muy bonito de ese lugar es la transparencia de sus aguas, la cantidad de peces, el aire limpio y la poca urbanización que uno encuentra allí. Esta zona se destaca por su paisaje de elevaciones escarpadas y rocosas por el costado que da al mar, mientras que por el costado que da a tierra se encuentran arenas doradas, con menor inclinación y escasa vegetación de cactus. La máxima altura es de aproximadamente 90 metros en el cerro *Kamaichi*¹⁶, o como lo conocemos más comúnmente, Pan de Azúcar.

16. Señor de las cosas del mar; colaboración de mi amigo, el profesor Weidler Guerra, antropólogo nativo de la Guajira.

Después de descansar un poco regresábamos a enfrentar la mar gruesa, muy fuerte, lo que llamamos los marinos, mares tres o cuatro, bajo condiciones normales, que son mares realmente poderosos, con olas muy altas, de frecuencia alta, que golpean repetida y fuertemente el buque y maltratan a los marinos.

En muchas oportunidades, bajo estas condiciones oceanográficas, pasan días sin que se pueda cocinar porque no se pueden poner alimentos en la estufa, pues se vuelven peligrosos proyectiles incandescentes y resbalosos que pueden causar accidentes lamentables, por consiguiente, nadie puede consumir un alimento caliente. Se subsiste día a día sólo con una fruta y agua, en estos casos duele la cabeza y el estómago del hambre, o de acidez, o de mareo, cualquiera que sea el caso, el mar no es amable con nadie a bordo. Sólo después de años de este trabajo, cuando ya se vuelve rutina, una buena tormenta, con muchos rayos y sacudidas violentas lo saca a uno de la monotonía y termina resultando en una excitante aventura marinera.

Los marinos nuevos no soportan fácilmente estas críticas situaciones, en muchas oportunidades pasan semanas enteras en enfermería conectados al suero, pues no pueden comer, ni tomar nada, se deshidratan; prácticamente se hace necesario obligarlos a vivir mientras se adaptan a las condiciones, se llega a puerto, o el mar se calma, igual las tres opciones pueden durar semanas y la vida para estas personas se hace infernal.

A pesar de estas situaciones, es muy agradable cuando uno logra adaptarse a todas estas circunstancias, cuando el cuerpo aprende a balancearse en la misma frecuencia de las olas y del buque, cuando esos factores naturales ya no afectan el sueño, ni la alimentación; y cuando otros factores psicológicos y emocionales, como la lejanía de la familia, el encierro y la falta de privacidad, dejan de convertirse en un infierno, para volverse una forma de vida muy especial que se añora, que se quiere y se extraña.

Esta vida da la oportunidad de apreciar fenómenos naturales preciosos que no podrían ser observados en otras regiones del país o del mundo, pues es muy difícil encontrar otros lugares con esas condiciones, con esa transparencia en el cielo. En noviembre de 1998, tuvimos la oportunidad de observar una lluvia de pléyades o de leónidas, es decir, una lluvia de millones de estrellas fugaces, que se llaman así porque parecen venir de la constelación de Leo. Durante tres noches seguidas caían cientos de estrellas fugaces cada minuto, era como ver una película en la cual caen estrellas de la imaginación de algún director de cine extravagante u observar la pantalla de un computador que tiene protector de pantalla de viaje por el espacio.

El espectáculo era absolutamente maravilloso. Si uno quería pedir mil deseos, lo podía hacer, pero resultaba más difícil imaginar el siguiente deseo que dejar pasar 100 o 200 estrellas antes de hacer la petición mental; de cualquier manera, el cielo nos cumplía los deseos de ver espectáculos realmente fuera de lo común, que dejarían huellas imborrables en las mentes de estos hombres de mar. Yo me preguntaba dos cosas: Cómo interpretarían los Wayuu este fenómeno que tenían la fortuna de ver y cómo el resto de colombianos, en las ciudades, podíamos perdernos este espectáculo que nos ofrecía gratuitamente la naturaleza.

Hoy, muchos años después, entiendo que los Wayuu tienen criterios ancestrales muy claros frente a la astronomía y que este fenómeno igual que muchos otros, los explican con ideas teológicas de la naturaleza; pero aún no entiendo por qué en las ciudades se-

guimos, cada vez más, perdiéndonos fenómenos como este. Los Wayuu son tan sencillos y claros en asuntos tan complejos como una lluvia de Leónidas, que hoy me resulta más fácil entenderlos a ellos que a los demás ciudadanos del mundo, en donde la naturaleza no la vemos porque el smog o el cemento nos la tapa.

Los astrónomos explican que este fenómeno se da cada 33 años cuando la órbita del cometa Tempel-Tuttle, coincide con la orbita de la Tierra y casi un año después del paso del cometa, la Tierra atraviesa su cola, viaje que dura aproximadamente tres días y por eso la duración de la lluvia de estrellas. Explican además que los meteoritos chocan contra la atmósfera terrestre a una velocidad de 44 millas por segundo y que a menudo dejan huellas de humo.

Así es el cielo en esos lugares, el cielo en el mar es el mismo que vemos desde la tierra, pero en tierra uno no tiene la oportunidad de ver esos eventos, porque las luces de las ciudades lo esconden, porque la contaminación cubre la atmósfera; en cambio, en ese lugar, el cielo es absolutamente oscuro, hermoso y la naturaleza permite brindar espectáculos maravillosos.

En aquel cielo también se pueden apreciar perfectamente los eclipses solares. El 26 de febrero de 1998, durante una nueva singladura, tuvimos la oportunidad de presenciar justo sobre nuestras cabezas el paso del astro rey, cuando fue intersectado por la luna de las 14:30 horas de ese día en Colombia, y nuevamente se pudo observar, con absoluta claridad, gracias a que el cielo es completamente abierto y no hay luces que contrasten, ni edificios o árboles que obstruyan la visión. (Figura 1).

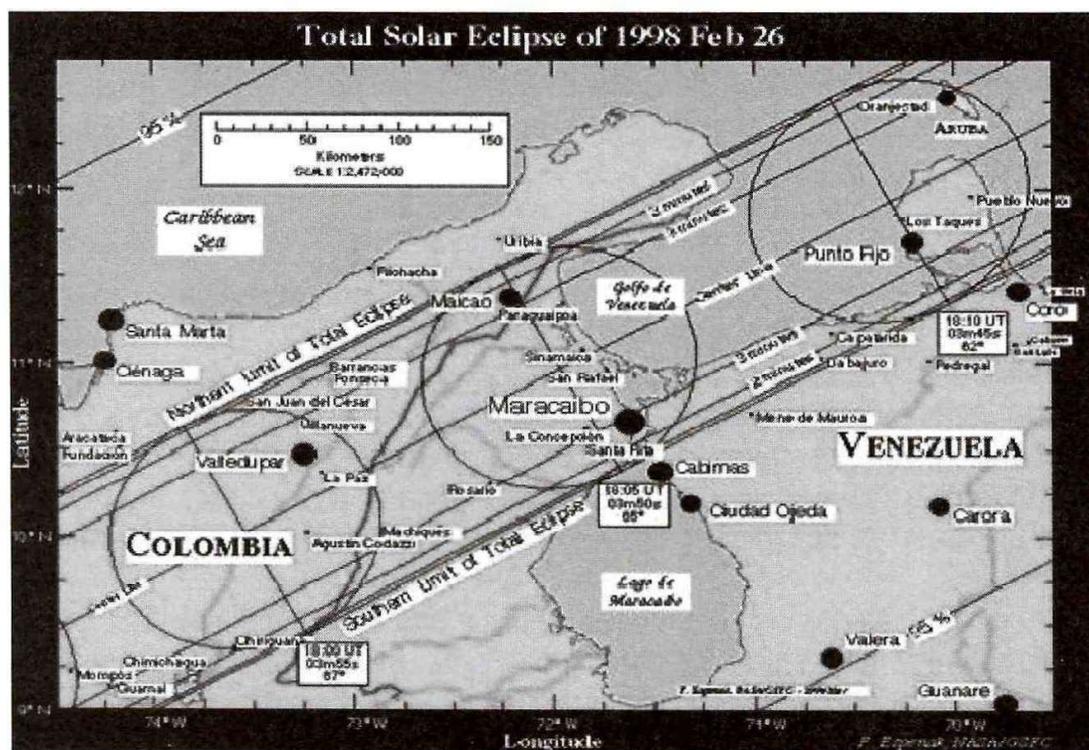


Figura 1. En este mapa se puede apreciar cómo el ARC Providencia, buque en el que navegaba, estaba exactamente en el eje del paso del eclipse total de Sol (simbolizado con la estrella), del 26 de febrero de 1998.

Fuente: <http://pwp.etb.net.co/win789ws/eclipse-sol.html>

Ver un eclipse total de sol es una experiencia única. Los colores del día se tiñen completamente de un verde indescriptible, para este texto decidí llamarlo verde boreal, esperando, con eso, acercarme de la mejor manera a la imaginación de quienes lo lean e intenten descifrar el verde de las auroras boreales.

Los animales reaccionan a este fenómeno de forma extraña, en el de 1998, las gaviotas se acercaron al buque buscando refugio porque sintieron que se acercaba la noche, a pesar de que era apenas un poco más de medio día, otras buscaron refugio en el mástil, en las chimeneas y en diferentes partes de la superestructura del buque. Cuatro minutos después, cuando la Luna volvió a dar paso a la luz solar, las aves marinas que habían descendido del cielo y los peces nocturnos que desorientados habían subido a la superficie a encontrarse con la luz de la Luna, parecían no tener claro si debían regresar al cielo y a las profundidades del océano cada uno de ellos, o debían quedarse algunos minutos más para entender de qué se trataba este nuevo truco de la naturaleza.

Momentos tristes

Esas experiencias son definitivamente las más bellas que le brinda a uno la navegación, pero no le dejan olvidar que allí también se viven situaciones muy duras y en ocasiones hasta trágicas.

En alguna oportunidad que estábamos patrullando recibimos una llamada de un buque norteamericano que nos envió un SOS; nos encontrábamos navegando en la costa Este y nos pidió que navegáramos hacia una latitud mucho más alta, teníamos que alejarnos bastante de la costa colombiana, tal vez unas 100 millas al nor-noreste de Punta Gallinas. Debíamos realizar un rendez-vous con otros buques, un buque holandés, el buque norteamericano que nos había enviado el SOS, y por supuesto el A.R.C Providencia, nuestro buque, que representaba a Colombia en esta operación humanitaria.

Nos informaron que buscábamos un buque que había salido de Aruba o Curazao para Venezuela y que había perdido comunicación unos tres días atrás. No había sido posible ubicarlo en el mar y no se había reportado a su agente marítimo, como debió haberlo hecho para control y seguridad de la navegación, por eso nos reunimos tres buques de tres países diferentes que se encontraban en el área, cada uno realizando su propia operación, pero ante esta emergencia, debíamos abandonar lo que estuviéramos haciendo y apoyar la operación de búsqueda y rescate, o BYR como se llaman esas operaciones.

Durante 48 horas navegamos en patrones de búsqueda bajo condiciones muy agresivas de mar, lluvias muy fuertes, tempestades que nos mecían a su voluntad y olas de 4 metros de altura. Al tercer día las condiciones oceanográficas mejoraron durante el amanecer y siendo quizás las 05:45 horas, cuando apenas estaba despuntando el alba y el mar estaba más tranquilo, Guzmán, el vigía de babor, reportó un contacto difícil de identificar, a la deriva, en la superficie del mar. Alcancé a divisar desde el puente de mando del buque, un elemento blanco y amorfo, no podía entender de qué se trataba.

A medida que nos acercamos pudimos identificar que se trataba del buque que está-

bamos buscando, pero que las olas lo habían volteado, estaba el casco invertido, por eso resultaba difícil de entender su forma. Entre más cerca estábamos, más detalles podíamos captar. Observamos un banco de delfines, unos 100 o 150 delfines que se encontraban alrededor del casco invertido; cuando nos aproximamos con cautela para no colisionar contra restos del buque, los delfines salieron saltando en dirección opuesta. Se escuchó la orden “parar máquinas” y empezamos con las maniobras de arriada del bote Zodiac para acercarnos aun más, pero con mayor delicadeza y poder verificar con buzos si quedaban sobrevivientes, cosa que por instinto y experiencia, todos lo sabíamos, bajo ese escenario, resultaba muy difícil.

En el buque la tripulación estaba sobre la borda buscando algún signo de vida, pero permanecíamos callados, solo se escuchaban las órdenes al timonel y las respuestas del mismo para confirmar que había copiado correctamente. El silencio era, desde ya, un respeto por los marinos del naufragio que no veíamos y por lo tanto asumíamos muertos. Yo bajé en el Zodiac, con otros dos buzos y el motorista, para verificar cómo estaba la situación en detalle, ahora buscábamos sobrevivientes o cadáveres en la parte interior del naufragio, pues en superficie definitivamente no había.

Cuando llegamos hasta el buque se me vino a la mente, como por arte de magia, la película de lo que debió haber ocurrido y cómo debió haber sufrido la tripulación que perdió su buque en esas condiciones tan difíciles de mar, con las tormentas monstruosas que habíamos tenido durante las noches anteriores. Observé que había un cabo tendido en la parte inferior del buque, es decir, como el casco estaba invertido, la quilla quedaba en la superficie y el cabo la bordeaba, venía desde la proa (desde la parte de adelante del buque), hasta amarrarse en la propela (en la hélice). La vivencia era espantosa. Mis visiones continuaban y podía ver cómo los ocupantes habían intentado poner una línea de vida para asegurarse al casco y poder estar allí aferrados en esas difíciles condiciones, tratando de sobrevivir, guardando esperanza mientras llegaba la ayuda. Sin embargo, la vida no les dio la suerte de que los buques que los estábamos buscando los encontráramos con anterioridad.

Mis visiones seguían, los veía agotados, con las manos llagadas por la sal y el roce con el cabo para evitar caer, pero la debilidad causada por el hambre, el Sol y los golpes inclementes del mar, los fueron lanzando uno a uno al agua, y se fueron ahogando o terminaron bajo el poder de predadores marinos.

Revivirlo fue bastante triste, mientras pensaba en todo eso nos encontrábamos armando los equipos de buceo, nos dimos la señal para tirarnos al mar sincronizadamente y pasar revista al interior del buque. Iniciamos la inmersión y nos llevamos una sorpresa: el casco estaba solo, entendimos que tal vez al voltearse el buque, quizás por una ola muy grande, el impacto había sido tan violento que se había desprendido toda la superestructura. Del motor quedaban muy pocas cosas, había muy pocas partes internas del buque aferradas al casco, todo estaba despedazado, los equipos y estructura, al igual que sus tripulantes habían sido vencidos por la furia de Neptuno y arrastrados hasta las profundidades del mar.

Encontramos cuero de vaca, esto lo utilizan los pescadores como carnada para las nasas, para capturar langosta, tal vez esos cueros, que dejan en estado de putrefacción para que con su olor fuerte atraigan más a los peces, fueron los que habían atraído a los delfines, ahora entendíamos por qué estaban ahí, en tal cantidad, en el momento que llegamos.

Teniendo clara esta situación dimos la información a los buques y helicópteros que ya habían recibido nuestro primer informe de posición y estaban llegando a la zona, les comunicamos qué era lo que habíamos encontrado. Lamentablemente no hubo sobrevivientes, no hubo ninguna persona que pudiéramos encontrar viva; nos enteramos después, por la compañía naviera, que habían fallecido unas 14 personas, o sea, las que sabían que iban embarcadas porque estaban registradas en el puerto de zarpe, es posible que fueran más, y que no tuvieran documentación de ellas. Así terminó nuestra labor humanitaria.

Unos minutos después llegó un buque de la Armada colombiana, recogió algunas de las cosas que quedaban allí para regresar a Cartagena a informar los resultados de la operación. Nuestro buque recibió órdenes de continuar con nuestras operaciones.

Es triste, pero al igual que el mar nos regala momentos alegres, sabemos que la muerte lo ronda, esa es la vida del marino, uno sabe que tragedias como esta pueden suceder mientras se vive en un buque, que son las condiciones del mar y que es parte de la vida junto a él.

Riquezas mineras y energéticas

En otra oportunidad, un poco más al sur del Cabo de la Vela, en donde se encuentran las Salinas de Manaure, nos enviaron del Centro de Investigaciones Oceanográficas e Hidrográficas para que realizáramos un trabajo de hidrografía, en donde debíamos permanecer por al menos un mes.

Para llegar a Manaure, por tierra, desde Riohacha, es necesario atravesar el desierto de la Baja Guajira. Inicé mi viaje a las 11 de la mañana, después de haber indagado como podía llegar a Manaure. Me recomendaron tomar una camioneta cuatro puertas, consejo que decidí seguir al pié de la letra, pues la otra posibilidad era un bus destartalado que podía usar el doble de tiempo y muchas paradas.

Salí de Riohacha junto con otros viajeros desconocidos, con los que ya al momento de arrancar sumábamos exceso de pasajeros, eso me dejaba intuir que si el camino en las calles medianamente pavimentadas de Riohacha ya resultaba tortuoso, en medio del calor del desierto y tras varias horas de viaje iba a terminar tan ajetreado como por mar.

Efectivamente, después de un rato muy corto, la camioneta inició la travesía por el desierto y definitivamente no aminoró la velocidad con el cambio de estado de los caminos, es decir entre el pavimento y la arena, pero también es cierto que el desierto en verano, lo permite, pues es muy plano, tiene mucho polvo, pero la camioneta completamente

cerrada y con aire acondicionado era una bendición, cerré los ojos y agradecí en silencio a quién me dio el consejo de tomar este medio de transporte.

Curioseando por la ventanilla pude observar cómo los indígenas caminan por esa inmensa extensión de arena caliente vestida ligeramente con cactus y dividivi. Ellos no pierden su rumbo a pesar de lo parecido y homogéneo de cada metro cuadrado del paisaje. Caminan descalzos o con calzado muy básico por el desierto, bajo un fuerte sol y con temperaturas de 40° centígrados; viajan con escasa ropa, con una mochila donde llevan algo de comer y seguramente un poco de agua, con sólo esos elementos y mucho conocimiento atraviesan sus dominios.

Unas 2 horas después de salir de Riohacha llegamos a Manaure, allí debía encontrar en donde establecerme. Manaure era en ese entonces un caserío pobre, solitario, sólo había unas pocas cuadras habitadas y un galpón muy grande en donde se almacenaba su principal producto económico y pertenecía a la Concesión Salinas de Manaure del Instituto de Fomento Industrial (IFI). Allí me encontré con mi equipo de trabajo, ellos me enseñaron la casa del IFI que nos habían facilitado como oficina de trabajo, bodega de equipos y lugar de descanso.

Al día siguiente, muy temprano, salimos a trabajar. Buscamos cómo meter al mar la lancha especial para hidrografía que había llegado por tierra desde Cartagena, y después de que lo hicimos la abordamos para calibrar equipos e iniciar la batimetría y explorar las profundidades de la plataforma continental, o al menos la parte de ella que se encuentra frente a Manaure.

Iniciamos el trabajo desde lo más cercano a la costa hasta unas 20 millas náuticas costa afuera; recorriendo palmo a palmo el fondo oceánico, haciendo líneas de sondeos acústicos, paralelas y muy juntas una de la otra, con pocos metros de separación entre ellas, de esa manera pudimos producir una carta de navegación que detallara la topografía del fondo marino, para que los buques que llegaran a embarcar la sal del muelle, pudieran ingresar por el canal y operar con absoluta seguridad.

Con ese trabajo que estábamos realizando Colombia podría ampliar sus exportaciones de sal para beneficiar con mayores regalías a los habitantes del lugar que son quienes la producen y quienes deben beneficiarse mayormente.

Manaure tiene unas características geográficas y meteorológicas que lo hacen el lugar ideal para que por la formación natural de charcas costeras inundables con agua de mar, sometidas a altas temperaturas y fuertes vientos, evaporen el agua dejando en el fondo gruesas costras de sal pegadas al suelo. Posteriormente esa sal la arrancan, la desconchan de la tierra con picas y palas. Inicialmente hacen unos montones de sal pequeños y luego la van metiendo en sacos para llevarlos en la tarde a la gran pirámide blanca en donde se procesa adecuadamente para el consumo humano y realizar su comercialización industrial. Estas charcas se extienden por kilómetros a lo largo de la costa.

Justamente, estas condiciones meteorológicas que benefician a la región con alta pro-

ducción de sal son también las responsables de que hacerse a la mar resulte tan duro para los marinos, lo que por supuesto hace de sus gentes grandes navegantes y expertos en sortear situaciones particularmente difíciles en el mar.

De esa manera, operando día tras día durante todo un mes, sin días de descanso, fuimos realizando la investigación. Cuando estábamos más alejados de tierra, a unas 10 millas náuticas, pudimos observar en la costa una enorme y resplandeciente pirámide blanca que nos transportó en un viaje imaginario al antiguo Egipto, de acuerdo con lo que nos cuentan los arqueólogos, en el momento en que el faraón estrenaba sus monumentos eran perfectamente pulidos y pintados de blanco; regresando a la realidad entendimos que se trataba de la montaña de unos 30 o 50 metros de alto, y 50 o 60 metros de diámetro en donde se apila la sal que extraen los Wayuu que habitan la zona costera centro-oeste de la Guajira, que habíamos dejado atrás al momento de zarpar.

Cada día íbamos trabajando y enterándonos más de cómo se vive en esa región. Fue así como observé que las mujeres Wayuu pasean en bicicleta o burro para llevarle la alimentación a sus esposos o hijos que trabajan en las charcas de sal, les llevan algo de comer, algún refresco e incluso les ayudan a cargar la sal en las bicicletas o en el burro. Estas mujeres van con sus mantas guajiras de múltiples colores y tonalidades, cubriéndose del sol, pero como cosa muy especial encontraba uno, a estas indígenas con la cara pintada de negro, como si fuera un maquillaje especial; en medio de la curiosidad decidí preguntar de qué se trataba, por qué se pintaban así y con qué lo hacían. La respuesta fue que se pintaban para proteger la piel de su rostro de los rayos del sol, para ello empleaban un hongo que se produce en las zonas de matorral desértico, es un hongo negro que se mezcla con sebo de chivo, con él forman una crema que se aplican todos los días en su cara.

Siendo testigos de este arduo trabajo es más fácil entender por qué el Sol y el viento cura las pieles de estos indígenas, sin desconocer que la sal también hace su trabajo de quemado y deshidratación. Cada día los interrogantes sobre su cultura se aclaran más, se entiende por qué su dureza externa, pero su corazón amable, por qué las mantas de sus mujeres, por qué las caras pintadas y los sombreros o pañuelos en las cabezas, poco a poco se va entendiendo el por qué de esta particular cultura y se va creando una relación cercana con la gente maravillosa que la representa.

Nuestros días en el mar terminaban a las 18 horas aproximadamente, porque debíamos lavar los equipos y procesar los datos, lo que concluía normalmente a las 21 o 22 horas. Cuando llegábamos de navegar completamente exhaustos y asfixiados por el calor nos arrojábamos al mar para refrescarnos un poco, pero debido a la poca profundidad que hay en la zona y a todos los fenómenos climatológicos, el agua del mar resultaba casi tan caliente como la atmósfera, por lo tanto con esta práctica no se hacía mucho; era prácticamente igual estar dentro que fuera del agua, la temperatura del mar también nos asfixiaba cada segundo que permaneciéramos en él.

En algunos momentos la existencia se hacía insoportable, todo lo que se tocara estaba ardiente; si uno apoyaba la mano en un equipo de los que tenía a bordo lo sentía canden-

te; si tocaba el timón estaba completamente caliente; tomarse una gaseosa que hubiera estado sin refrigeración, porque por supuesto en la lancha solo teníamos una nevera de icopor pequeña que no tenía capacidad para aguantar todo el día refrigerada, era como tomarse un tinto con sabor a soda. La sed era agobiante y no había como calmarla.

Buscábamos un poco de agua fresca para quitarnos la sal que nos había quedado del día de trabajo, porque las olas que nos salpicaban al evaporarse nos deshidrataban. Antes de caer exhaustos en la cama íbamos a la plaza del pueblo por algo de tomar y comer. Allí encontrábamos la Iglesia, el banco, algunas casas, y en un costado, un kiosco en el cual vendían jugos de fruta fresca, piña, papaya, níspero, Zapote y melón, seguramente costaba mucho trabajo llevarlas hasta allí, pero era reparador hallar un oasis de frutas y hielo.

Debíamos reconocer el esfuerzo que hacían las personas por mantener el buen servicio, pues no había energía permanente para fabricar hielo o mantener los alimentos conservados y frescos, por lo que aumentaba aun más el placer de tomarse esos jugos que venían en grandes cantidades. Un balde de plástico con los que juegan los niños en la playa constituía el envase; lo increíble de todo era que debido a la constante deshidratación, uno podía tomarse, literalmente, dos o tres baldes de jugo, uno tras otro, sin que el cuerpo realmente se sintiera satisfecho, ni siquiera el estómago podía sentir que había recibido suficiente líquido. Dábamos un par de vueltas más por la plaza, hacíamos una llamada telefónica desde Telecom, que era el único lugar de comunicaciones que había, y luego nos íbamos a los cuartos del IFI a planear el trabajo del siguiente día y a intentar descansar.

Cuando quitaban la energía eléctrica sentíamos cómo perdía lentamente las revoluciones el abanico y sus aspas cortaban cada segundo menos el aire, con un sonido en agonía que abría espacio al silencio absoluto. Empezaba entonces nuevamente el tormento de fuego que emanaba del techo de la casa, el ambiente parecía tan denso que la gravedad no posaba como plomo candente sobre nuestros cuerpos y nuestras caras. Algunas veces sentía ganas de levantarme a caminar para refrescarme un poco, pero cuando pisaba el suelo con los pies descalzos lo sentía igual de fogoso que el aire o que la cama o como recordaba el mar del atardecer, era impresionante, también en la casa lo que tocáramos estaba muy caliente, era una sensación que le queda a uno grabada con el mismo fuego en el cerebro y que le dejaba perfectamente clara la idea de lo duro que es vivir en aquella región.

Con el tiempo el cuerpo termina acostumbrándose, pero sin duda lo que se vive allí es muy intenso, muy fuerte, son unas sensaciones muy particulares. Esto me hacía pensar en la situación inversa, es decir qué pasa con los guajiros que deben salir de su terruño para ir a estudiar o a vivir al frío de la capital, cómo pueden enfrentar no sólo temperaturas de cero grados centígrados o menos, sino la carencia de oxígeno, la falta de humedad, la falta del mar o de sus desiertos dorados.

Pensé que, seguramente, salir de esa región para establecerse en otros lugares fríos del país, debe ser una situación terrible de soportar, pero a la que tal vez, con el tiempo, terminan también adaptándose y entrañándola, como entraño yo hoy viviendo en Bogotá toda la Guajira y sus encantos.

Todos los días nos levantábamos a las 5:00 de la mañana para alistar el equipo y salir nuevamente a trabajar a eso de las 6:00, a recorrer nuevamente toda esa extensión de mar y regresar en la noche a repetir la rutina. El trabajo no podía detenerse, siempre había que estar activo y si se presentaba algún inconveniente con los equipos, había que corregirlo sobre la marcha y seguir trabajando, continuar navegando, continuar midiendo, la meta era reconocer la plataforma continental de Manaure y eso fue exactamente lo que hicimos.

Terminando allí nos desplazarnos hacia el Sur, a Dibuya, para realizar trabajos similares pero más cortos y un poco más cerca de la costa, o en lagunas costeras donde se veían animales exóticos como flamings, babillas y muchas aves de diferentes especies que con su belleza equilibraban las carencias que sintiéramos.

De regreso en el buque tuve la oportunidad de realizar nuevamente investigaciones en mar abierto cubriendo el área de Chuchupa, en donde se encuentran las plataformas de explotación de gas natural, esto es relativamente cerca de Riohacha, a unas 20 millas náuticas, pero suficientemente lejos para no poder ver la costa desde allí.

Es increíble saber que en esa plataforma que se extiende frente al departamento de la Guajira, a pesar de encontrarnos tan retirados de la costa, mediamos profundidades que no superaban los 30 metros, el fondo del mar allí tiene una pendiente muy pequeña, lo que facilita la instalación y mantenimiento de las dos gigantescas estructuras metálicas que sostienen el sistema de extracción de gas natural.

De este lugar se extrae el gas y se lleva por un sistema de tubos (gasoducto), que atraviesa el departamento y se irriga por el resto del país, llevando bienestar a muchos hogares colombianos. No importa qué tan lejos esté, es un recurso generoso de la tierra, es un proceso que facilita el trabajo en nuestras vidas, facilita el transporte con los carros que utilizan este combustible, facilita la alimentación permitiéndonos cocinar los alimentos y facilita muchas otras actividades industriales que emplean el gas para hacer más económicas y eficientes sus operaciones.

Me pregunto si toda la Guajira y su gente recibe el mismo beneficio de este producto que recibimos los demás colombianos, me pregunto si no debemos estar agradecidos con nuestros hermanos guajiros por compartir sus riquezas con nosotros, por compartir la belleza de su tierra color oro con todos los demás compatriotas, me pregunto si no valdría la pena al menos ser concientes de estos puntos que he mencionado a lo largo de mi narración, para visualizar algo de lo que aporta este departamento a nuestro país.

Con este documento quise dar a conocer, sólo una pequeña parte de lo que aprendí a respetar enormemente a través de mis experiencias como marino, la Guajira y su gente; compartirlo con aquellos que no han tenido el privilegio de pasear por estas tierras bañadas de mar y mejor aún, sembrar la inquietud de visitar, conocer y reconocer este maravilloso pueblo del mar.

TRAVESÍA POR EL DELTA DEL RÍO SAN JUAN: NATURALEZA, ETNIAS E HISTORIA

Hugo Andrés Araújo A.
Magíster Estudios Marítimos
Universidad de Malmö - Suecia

Navegar por el río San Juan es rememorar una historia de opresión y libertad, una lucha constante entre la ambición del oro y la dominación de otros seres humanos. Iremos navegando río arriba describiendo la maravilla de sus recursos, llegaremos al encuentro con la comunidad Papayo de la etnia Wounaan y la población negra de Docordó; tendremos la oportunidad de reconstruir un fragmento de la historia de las comunidades chocoanas invisibles a los ojos de la mayoría de los colombianos, que constituyen un Estado a parte, gracias a la riqueza de estos territorios que alguna vez causaron la esclavización de los ancestros de sus habitantes; compartiremos algo de su lucha y miraremos al futuro desde su perspectiva ribereña.

San Juan arriba

El paso por las bocas del San Juan no es fácil, hay que entrar en la máxima marea, grandes olas golpean la costa y rompen en los bajos de arena los cuales cambian a merced de la corriente, hay rompientes y arrecifes en las bocas del norte, un lugar fácil para encallarse o naufragar. Estamos en una travesía con destino a la población de Docordó, hay que llevar utensilios y suministros para el personal médico que trabaja en la brigada de salud, recoger a los médicos y enfermeras al final del día, para regresar con ellos hasta Buenaventura. El barco sube por el estuario, se divisan varados en los playones troncos secos de grandes árboles quebrantados por la fuerza de la corriente y el paso de los años como viejos habitantes de un mundo solitario, impasibles rastrojos hechos madrigueras de cangrejos y ocasionalmente de aves migratorias, el agua va cambiando su color, a veces lentamente, en ocasiones se corta bruscamente, el verde marino del Pacífico se torna en un tímido marrón claro para luego transformarse en el ocre arcilla que se desprende de sus riveras a lo largo de 350 kilómetros.

Los territorios del delta son un espacio compartido, un corredor de naturaleza y paisajes sobrecogedores, donde las comunidades indígenas y negras (o afrocolombianas como algunos autores sugieren llamarlos por su procedencia) que lo habitan se acompañan como seres despojados de su cultura y tierra. Estos grupos comparten una parte de la historia, una historia común de opresión y usurpación en beneficio de la riqueza de otros. El trabajo y sufrimiento de sus ancestros forjó fortunas en lugares lejanos. Hoy en día, como sus mismos habitantes lo afirman, la tierra de la riqueza sigue siendo la más pobre entre los pobres.

Si se pudiera navegar hasta el nacimiento del río, se encontraría que brota del cerro

Caramanta en la cordillera occidental de Colombia; sus antiguos pobladores lo llamaban Docharamá, que significa Río Grande. Recorre unos 410 kilómetros, drenando una hoya de 15189 kilómetros cuadrados con 130 afluentes. El valle del San Juan es rico en oro y platino; alcanza en algunos lugares hasta 10000 milímetros en precipitaciones, lo que lo convierte en una de las regiones más lluviosas del mundo. Además, transporta un caudal promedio de 2721 metros cúbicos por segundo (Comisión Colombiana del Océano, 2001). Desemboca formando un delta de varios brazos -cinco principales- a lo ancho del cabo en el Océano Pacífico. El estuario del San Juan se caracteriza por mareas superiores a los tres metros, llegando a un amplio intercambio de aguas dulces y salobres, característica que propicia el desarrollo de abundantes bosques de manglar. Estas particularidades hacen que la región del San Juan sea una de las áreas con mayor diversidad biológica del planeta y un amplio escenario de criadero para peces, moluscos, crustáceos y aves. La desembocadura del San Juan presenta grandes playones de sedimentos, que son constantemente moldeados por las mareas y una fuerte deriva litoral de dirección predominante norte-sur. La topografía del área es accidentada y se caracteriza por tener densas selvas ricas en maderas exóticas y una gran cantidad de especies de mariposas. Además, se registra un total de seiscientos especies de aves, lo que significa el 20% de las presentes en todo Sudamérica (Colombia. Ministerio de Ambiente, 2001).

Continuamos navegando. Ya dentro de la cuenca del brazo San Juan, a su entrada, se distingue el Choncho, comunidad negra, una vez próspera y comercial, hoy semidesierta por la migración de sus habitantes y los embates de la erosión costera. Pasan las horas y se ven algunos caseríos afrocolombianos y otros indígenas, predominantemente de la etnia Wounaan.

Estas comunidades componen poblados pequeños, ubicados en forma paralela a las riberas de los ríos y sus tributarios, con leve a mediano impacto, sobre los recursos naturales del bosque, los ríos y el mar. La subsistencia de estas comunidades se realiza por medio del comercio fluvial y cultivos familiares de yuca, maíz, caña de azúcar, papachina, arroz, papaya, badea, chontaduro y plátano; se crían de manera doméstica cerdos y gallinas; también es importante la caza realizada con perros y armas, se utilizan flechas, bodoqueras o escopetas, los animales predilectos son las guaguas (cerdos salvajes), dantas (venados) y armadillos; la pesca es importante, destacándose la marina, las especies predilectas son la corvina, el sábalo y el camarón.

Hay que subir de revoluciones el motor del barco, pues la corriente del río aumenta, ya debe estar bajando la marea. Aparecen las ruinas de lo que dicen fue un aserrío. Ahora la selva lo consume, las enredaderas carcomen las viejas paredes de tabla y remontan el techo, el muelle ha desaparecido; da la impresión de estar abandonado hace años, cuando en realidad sólo unos meses han pasado desde que se marcharon los trabajadores. Empieza a atardecer, en la vuelta de la isla García Gómez baja la metrera ¹⁷. Don Pepe, el capitán, un mulato curtido se asoma por la borda para saludar -¡Adiós, Compadre!- ¿Cómo va esa subida, Capi? Navegamos hasta las once de la noche, hay cuarto

17. Nombre regional dado a las embarcaciones de madera de construcción artesanal y bajo calado, aptas para la navegación fluvial, y que transportan los suministros para las poblaciones ribereñas en el Pacífico.

creciente y buena iluminación, desde que zarpamos esta mañana de Bahía Málaga no ha habido inconvenientes, el río se ha portado bien, así que no hay prisa. Amarramos el barco al tronco de un árbol y a dormir.

El estruendoso cantar de miles de aves nos despierta después de un aguacero de cuatro horas. Son las seis de la mañana, zarpamos, hace algo de frío, es un placer mirar el cielo mientras desayuno sobre cubierta, cientos de colores aparecen entre nubes bajas, el sol surge tímido y la niebla se dispersa poco a poco; seguimos el lento avance río arriba, se ven de vez en cuando casas y pequeños poblados, la mayoría indígenas. A la una de la tarde llegamos a una isla con cantidades de aserrín en sus orillas, un antiguo aserradero. Desde luego, tiene un pequeño caserío, hay una muchacha lavando ropa en la orilla, nos mira retraída, sonriéndose, como extrañada por no recibir la esperada lluvia de halagos, los galanes locales no son tímidos; sonrío y se levanta, da vuelta y se va; gira coqueta para mirar a un marinero que se anima a piropearla, los tripulantes hacen algarabía, esa es la calidez de los negros del litoral. Los indígenas son mas introvertidos a primera vista, pero luego de cruzar un par de palabras entran en confianza, son buena gente, hospitalarios y alegres.

Los Papayo Wounaan

A las cinco de la tarde hacemos escala forzosa en la comunidad Papayo. Los motores necesitan mantenimiento, en la maniobra de atraque nos reciben varios hombres en canoas, con un remo en una mano y en la otra una botella de biche, la levantan en señal de invitación a la bebida. El biche, es una especie de aguardiente de caña nativo, muy popular por estas tierras. Hay fiesta, los indígenas celebran la construcción de la Gran Maloca; una bella edificación de trescientos metros cuadrados montada sobre pilotes y descubierta en sus costados, con gruesas vigas de cedro que sostienen el techo realizado con miles de hojas de palma y sin una sola puntilla de acero, llevan ocho meses edificándola, hay razones para celebrar. Llegan las nueve de la noche, los motores están listos pero llueve a cántaros, no será posible zarpar hasta que pase el aguacero, la visibilidad es muy baja. Aparece en el barco uno de los jefes del cabildo, me ofrece un trago, estamos invitados a la fiesta, le digo que no, que ya nos toca irnos, me insiste que nos quedemos un rato, aparento dudar, bueno, igual no podemos zarpar, así que ¡será un placer! -le digo-

Los Papayos están emparentados con la etnia Wounaan. Hasta el siglo XVII, los territorios Waunaan, Emberá y Cuna se mantuvieron relativamente autónomos sin dominación del imperio español, pero los indígenas contaron con la mala fortuna de que los españoles descubrieran que estos ríos producían grandes cantidades de oro, lo cual dio lugar a su esclavización y causó su posterior huida del territorio.

Los tripulantes disfrutaban de la fiesta, yo hablo con otro de los miembros del cabildo, están orgullosos de la maloca, él me habla de su amigo el Capi Orobio, un amigo común juradoceño, que por aquellas cosas del destino se fue al Caribe y regresó al Chocó con vestido blanco de marino y con un carisma excepcional.

Los ancestros de esta tribu, hace 400 años, seguramente no imaginaron que el encuentro con los españoles cambiaría su historia para siempre. El Nuevo Mundo fue para los colo-

nizadores españoles la posibilidad de enriquecerse fácilmente. Además del saqueo de las *tumbas indígenas durante las expediciones, también explotaron los aluviones auríferos*, lo cual condujo a la introducción de campamentos. El hallazgo de depósitos dio lugar a colonias que explotaban las vetas por períodos prolongados, facilitando su colonización y asentamiento.

En 1518 Pascual de Andagoya encontró el río Docharamá al cual le cambió el nombre por el de San Juan en honor a Juan el Bautista; pero fue hasta 1536 que se supo de la explotación aurífera que podía ofrecer la región. En 1573, los invasores españoles salieron hacia el valle del río San Juan, pero fue a partir de 1640 que el Distrito Real de Minas de Nóvita en el alto San Juan, se hizo preponderante en la producción aurífera (Arocha, 1998).

Desde el mismo momento en que ingresaron los españoles a territorio Emberá y Wounaan, hubo resistencia, compuesta de dos fases:

[...] una que va desde los primeros contactos en el siglo XVI hasta 1640, momento en que, según los españoles, los indígenas fueron pacificados. En este período, los nativos hacen la guerra. La segunda fase comienza a principios del XVII y se prolonga hasta finales de siglo. La gente enfrenta, además de las armas de los conquistadores, dos nuevas invasiones: la espiritual, conducida por los misioneros, y la corporal que dejó marcas de viruela y castigos (Maya, 2000).

Miles de indígenas murieron. La diezmada población tuvo entonces que cambiar de táctica y pasó de la resistencia a la huida.

La fiesta Papayo continúa, los indígenas beben biche por cantidades, lo pruebo, es fuerte. Las danzas indígenas se realizan en grupos al ritmo de tambores, las que bailan son las mujeres que llevan los pies descalzos, los pechos descubiertos, collares de chaquiras y faldas sencillas de colores vistosos llamadas parumas. Forman círculos y se agitan con la música, saltan y mueven la cabeza, danzan un paso ceremonial, algunas se retiran ocasionalmente para beber un sorbo de biche. Los hombres vestidos de pantalón de dril, camisa y zapatos, observan desde los costados del recinto, charlan animadamente, beben biche por cantidades, se divierten, ríen, a veces tratan de discutir pero “no hay bronca”. Se escucha de pronto el sonido ronco de una planta eléctrica, hay dos gigantes-cos parlantes que empiezan a sonar a ritmo de vallenato, los maneja un negro tan grande como los parlantes mismos, viene desde Buenaventura y es primo hermano del líder comunitario de Cabeceras, me dice el cabildante: “*la fiesta parece mejorar*”. El jolgorio es general, llega comida: arroz, yuca, pescado y carne de guagua servida en hojas de plátano.

África tierra lejana

Continúa lloviendo, el encargado de los parlantes se une a la conversación, se llama Justiniano, tiene una visible cadena de oro, la observo. Es oro de Guapi, porque por aquí ya no lo consigue tan fácil, cosa que no sucedía hace 300 años.

Por el año de 1580 la población indígena del Pacífico era insuficiente para explotar las minas y el Distrito Minero de Nóvita en el San Juan no fue la excepción. Los españoles continuaron encontrando oro pero no tenían ya indígenas para explotarlo. La solución, entonces, consistió en deportar nativos africanos esclavizados para explotar el oro americano. Por esta misma época se produjo el llamado primer ciclo de la minería debido a su auge en los ríos Nus, Nechí y Magdalena en el caribe (Arocha, 1998), “de los dos millones de negros desgajados de la madre África, miles fueron traídos como esclavos para el mazamorreo del oro” (Quiñones, 1996). En Cartagena de Indias, por la misma época, entró en acción la Santa Inquisición, cuyas víctimas predilectas eran los negros bozales¹⁸ acusados de conjuros y hechizos contra sus amos esclavistas, porque el hecho del maleficio a los amos fue considerado como un cimarronaje simbólico e instrumento de libertad espiritual. Algunos esclavizados optaron por la huida y establecimiento de aldeas fortificadas o palenques, de los cuales subsiste el conocido Palenque de San Basilio en los Montes de María, cerca de Cartagena. Aunque los palenques continuaron extendiéndose a lo largo de los valles del Cauca y Magdalena, fueron fuertemente reprimidos por expediciones militares españolas.

El segundo ciclo de la minería concierne a la región pacífica en las cabeceras de los ríos Atrato, San Juan y Telembí, donde hacia el año 1640 fue traída una gran cantidad de mano de obra esclavizada para cubrir las demandas de obreros en los distritos de Zitará, Nóvita y Barbacoas (Arocha, 1998). Por la misma época se fue gestando la construcción de grandes haciendas en el Valle del Cauca, razón por la cual, una gran cantidad de esclavizados fueron a parar a estas tierras. Para mantener el control sobre los esclavizados se realizaron regularmente rotaciones entre las dos regiones con el fin de separarlos evitando posibles complots (Friedemann y Arocha, 1986), pero al igual que en la región Caribe hubo fugas y asentamientos en palenques, como el caso del Palenque Castigo cerca de Tumaco.

Debido a la escasez de bozales por la gran demanda de las plantaciones en Cuba, Brasil y Estados Unidos, la mayoría de esclavizados eran niños y jóvenes criollos (comúnmente llamados Muleques). Hecho que afectaba los intereses de los tratantes africanos y por supuesto del gobierno español, razón por la cual, una gran cantidad de jóvenes fueron llevados de contrabando principalmente por la vía menos controlada, subiendo por el río Cauca para luego pasar al San Juan (Colmenares, 1991).

Se sabe que hubo algunas disputas por el control de los esclavizados. Algunos amos del distrito de Nóvita en el río San Juan adoptaron la estrategia de permitir la estabilización de núcleos familiares o reproductivos, generalmente unas pocas mujeres y varios hombres, con el fin de contar con suministro constante de personal, así se establece en la comunidades mineras esclavizadas un concepto de familia poligámica (Romero, 1995). Posteriormente las autoridades civiles y eclesiásticas brindaron algún tipo de protección y concedieron derechos a los esclavizados, lo cual facilitó el proceso de manumisión, figura legal que permitía otorgar cartas de libertad a los esclavizados por medio del pago de grandes sumas de dinero a los amos.

18. Nombre dado a los nacidos en África y deportados al Nuevo Continente en calidad de esclavizados.

En este contexto se gestó el proceso de automanumisión que permitía a los esclavizados trabajar los domingos y feriados para comprar sus propias cartas de libertad. Mucho sufrieron que padecer estos nuevos americanos para poder obtener su liberación, en cabal cumplimiento de las leyes que no constituyeron, pero que lamentablemente los regían.

Una vez libres tomaron el apellido de los amos, así que los Ewe o Akan bien pudieron pasar a llamarse Castilla o Reyes. Inicialmente se asentaron en regiones cercanas como el bajo Atrato, el Baudó y la zona costera del río San Juan, para luego proseguir su dispersión a lo largo de la costa Pacífica (Ibíd).

Con las guerras de Independencia, la abolición de la esclavitud y los conflictos internos del siglo XIX, los afroamericanos recuperaron su libertad, se establecieron en comunidades que copiaron el modelo de la administración dominante, fueron reconocidos, aunque con una pobre o nula atención del Gobierno Central. Se realizaron elecciones, campeonatos de microfútbol, investigaciones antropológicas y hasta brigadas médicas, pero esto no fue suficiente para impulsar su propio desarrollo económico ni para cubrir las necesidades básicas de la población.

Vecinos y compañeros

A las dos de la mañana cesó el aguacero, la noche clara muestra la luna en el zenit, la fiesta Papayo continúa, ya nadie baila pero la charla es entretenida; hombres y mujeres comparten el mismo lugar cerca del fogón, el vallenato continúa y los festejantes aún tienen la noche por delante para celebrar la construcción de su imponente maloca, nos despedimos de los anfitriones; insisten en que nos quedemos, que lo mejor está por venir, pero no se puede, nos quedaríamos toda la semana pero hay que zarpar, nos esperan. Queda la comunidad atrás, a tres vueltas del río aún se escucha el sonido de acordeones fiesteros en medio de la noche fresca e iluminada.

Navegando llega la luz del día, con la acostumbrada neblina y serenata de aves cantantes. A medida que subimos hay más comunidades, todos los poblados se distribuyen a lo largo del río en pequeños caseríos. A dos vueltas de la división del brazo Cacagual tomamos el brazo Cabeceras bajando. Hacia las nueve de la mañana arribamos a Docordó, el poblado que, como algunos otros del San Juan, se distingue porque la comunidad negra habita en un margen del río, mientras que la indígena se ubica al frente en el otro costado, aunque a todas horas del día hay canoas pasando de una orilla a la otra llevando continuamente alimentos, artesanías o niños a la escuela.

Los médicos esperan los suministros, la población se acerca a recibirnos con ansias. Llegan primos, tíos, hermanos, cuñados, toda la población pertenece a unos cuantos grupos familiares; así que la diversidad de apellidos no es mucha. Las comunidades negras establecen grandes parentelas que pueden abarcar regiones completas (Romero, 1995). El gobierno de las comunidades negras se lleva a cabo por medio de elecciones de líderes comunitarios y alcaldes en los municipios principales. En el caso de los indígenas hay una marcada identificación con la comunidad, "no sólo por sus apellidos, sino también,

por el lugar donde habitan, por el cabildo que los gobierna y en algunos casos por ciertas características propias de su comunidad, como es el caso de Pichimá con sus tejedoras de Werregue, Docampadó y Siguirisúa” (Benhur, 2000). La convivencia en caseríos es reciente, realizada más a conveniencia de misioneros, educadores o gobernantes que de los mismos indígenas, lo cual ha traído algunos problemas de saneamiento ambiental por acumulación de desechos. Los indígenas, han establecido cabildos para elegir autoridades que los representen tanto al interior como externamente.

Los ritos de las comunidades negras son predominantemente católicos, pero en algunos lugares existe una mezcla con sincretismo africano, expresado en los cantos funerarios y celebraciones rituales. El negro se identifica y expresa a través de su religión, la cual está presente en todos los aspectos de la vida. Las comunidades católicas del Pacífico y las Antillas conservan (muchas veces inconscientemente) a los Orishas africanos en sus celebraciones y tradiciones (Zapata, 1982). Por otra parte, el sistema ritual de los indígenas Waunaan se basa en el Ewandama o principio creador; el Jaibaná es el curandero y sacerdote quien hace de mediador con el mundo de los espíritus. El universo espiritual de las comunidades es rico y preserva ante todo una relación armoniosa con la naturaleza.

Cabe destacar que ambos grupos poseen una economía de subsistencia basada en pequeños cultivos. Además de la caza y la pesca, hay actividades económicas externas que varían de un grupo a otro. En los Waunaan se destacan las artesanías de palma werregue de las cuales obtienen fibras textiles teñidas con achote y barro. Los hilos flexibles de werregue se enrollan hasta constituir un cesto llamado coca, “piezas de gran riqueza formal, figura en revolución y medio de expresión gráfica de las imágenes del universo perceptual interior y mítico de la cultura Waunaan” (Aguilar, 2000). Los afrocolombianos por su parte, se dedican al comercio y oficios técnicos; también a la atención de pequeños establecimientos de servicios para suministro de combustible o salones de juegos y diversiones.

Entre los dos grupos, como es normal, se presentan algunas disputas, pero sin llegar a situaciones conflictivas extremas. Aunque no son muy frecuentes, existen uniones interétnicas entre personas, principalmente hombres negros y mujeres indígenas. Sus descendientes, frecuentemente llamados *cholos*, se acoplan sin problema a cualquiera de las dos comunidades. En general hay colaboración entre grupos, muestra de eso es el compadrazgo, una figura de apoyo mutuo entre afrocolombianos e indígenas, donde se establecen normas de convivencia e intercambio comercial.

A la brigada médica asisten por igual indígenas, negros y mestizos de varias comunidades cercanas: Cuellar, Cabeceras, Palestina, Charambirá, San Antonio y Togoromá entre otras. Todos necesitan vacunas, medicamentos, apósitos, pomadas; las muelas se dañan sin importar si se es negro, indígena, blanco o mulato; llegan pues, personas de toda la región chocoana del San Juan. La falta de acceso a la salud no es un mal exclusivo de esta región sino de todo el departamento del Chocó a lo largo y ancho de su geografía.

Podemos decir que el departamento del Chocó y especialmente el delta del San Juan es un orgullo para el país en medio de su riqueza biológica, mineral y étnica. También podemos decir que es la región cuyo aislamiento físico y gubernamental, pobreza, mortalidad

infantil y analfabetismo figuran entre los más elevados del mundo (Jimeno, 1995). Las comunidades reclaman constantemente sus derechos. Muchos puntos podrían tocarse en este aspecto, destacándose algunos como: el deterioro frente a los efectos de una economía capitalista, la degradación de ecosistemas marinos y costeros, la explotación forestal intensiva, la insatisfacción de las necesidades básicas, la falta de reconocimiento a la propiedad colectiva del territorio, las prácticas inadecuadas de producción, la proliferación de cultivos ilícitos y la presencia de grupos armados al margen de la ley, entre muchos otros.

Las comunidades indígenas y negras han causado hasta ahora poco impacto ambiental debido a su escasa tecnificación e industria, pero la economía extractiva de madera devasta extensiones considerables de selva cada día, estimándose que el 58% de la madera talada en el país proviene de esta región (Myar, 2001); tampoco se escapan de esto los recursos minerales. La economía de extracción genera inconformismo que se suma a la aculturación liderada por los medios de comunicación, principalmente los canales privados de televisión. Este inconformismo desemboca en graves problemas sociales como vandalismo, prostitución y narcotráfico, pero el peor de todos los males es la violencia.

La distribución del territorio y el reconocimiento igualitario por parte del gobierno han sido temas de constante reclamo por parte de estas comunidades, aunque se han realizado importantes avances como el presentado en el artículo 55 transitorio de la Constitución Política de 1991, que dos años después originó la Ley 70 de 1993 y que regula los derechos sustanciales de la titulación colectiva para las comunidades negras. En este contexto legal, se estableció que debía realizarse un estudio para determinar la asignación de territorios a las comunidades negras que ocupan las “tierras baldías” en las zonas rurales ribereñas de la cuenca del Pacífico (Colombia, Constitución Política, Cáp. 8, Art. Transitorio 55). Aunque la Constitución y la ley han facilitado el camino para las comunidades ribereñas, hay todavía muchos casos que quedan por resolver.

La globalización y *el e-commerce*¹⁹ favorecen a mucha gente, pero no es el caso de las comunidades del Chocó. Como ejemplo, podemos comparar el precio de una coca de werregue de 25 centímetros en la orilla del San Juan. Esta artesanía normalmente es cambiada a los indígenas por productos básicos: arroz, aceite, combustible o telas, en el mejor de los casos, es pagada por los comerciantes de artesanías a un valor promedio de 10 dólares. El producto está listo, lo que cuenta es el transporte y la intermediación comercial, en Bogotá o Medellín. La misma artesanía en un almacén cualquiera aumenta su precio un 500%, que ya es bastante, pero esta misma artesanía colocada en una galería de los Estados Unidos o distribuida vía e-commerce cuesta alrededor de 280 dólares (“handmadegallery”, 2004), o sea, que aumenta su precio unas veintiocho veces, el 2800%.

Hoy día, existen instituciones estatales y privadas que buscan igualdad de condiciones sociales y económicas para estos pueblos, pero aún existe mucho trabajo por realizar; la marginalidad de los pueblos indígenas es bien expresada por ellos: “A más de quinientos

19. Comercio electrónico ejercido principalmente vía Internet, que constituye una estrategia de la globalización que brinda la posibilidad de adquirir productos en cualquier lugar del mundo.

años después de la conquista europea de lo que hoy es Colombia, los pocos indígenas que hemos sobrevivido todavía vivimos al margen de la sociedad y somos los más pobres de los pobres, los pueblos más desposeídos” (Instituto de Investigaciones Ambientales de Pacífico).

Anhelos

La brigada médica termina, son las cinco de la tarde y es hora de zarpar, los habitantes de las riveras despiden la embarcación con alegría, deseándonos pronto regreso. Fue un día fructífero para ellos y para nosotros. La vida regresa con su cotidianidad. Para algunos, el regreso a la ajetreada vida de las ciudades; para otros, el río, la selva, el comercio o las artesanías, lo único que anhelan es desarrollar sus actividades en paz y ser tratados con dignidad y respeto, ya que las acusaciones de violación de Derechos Humanos son constantes en este territorio santuario de biodiversidad. La Organización Regional Indígena Emberá Waunaan (OREWA) denuncia constantemente a organismos nacionales e internacionales la violación de sus derechos por parte de los grupos ilegales armados del conflicto colombiano (“Etnias de Colombia”, 2003).

Los miembros de las comunidades negras también son víctimas de la violencia marcada. Al verse en el fuego cruzado y en medio de intereses económicos, no encuentran más salida que recurrir al desplazamiento forzado, teniendo como destino los grandes centros urbanos; lugares en donde aparentemente no llega el alcance de los violentos, pero donde desafortunadamente no alcanza ni la comida ni el techo para ellos. Al negro lo quieren seguir despojando de sus tierras e identidad siglos después de su partida, continua con su marcha sin rumbo, tratando de encontrar una tierra prometida fuera del horizonte de las vastas llanuras africanas.

Es irónico decir que en la tierra de la riqueza del oro y los recursos naturales hay tanta pobreza. Es alrededor de esa riqueza que se genera la violencia, por ello las masacres ocurren alrededor de los grandes proyectos mineros, madereros y viales, en una región que no hace honor a su nombre: Pacífica.

El sentimiento de rechazo a la violencia e injusticia es compartido, como se expresa en el manifiesto de la Agenda XXI de los Pueblos del Pacífico: “Soñamos con una región, unas comunidades y unos territorios sin violencia, sin grupos armados, resolviendo las diferencias con las ideas, las palabras, tal como lo hacemos en nuestras comunidades” (Instituto de Investigaciones Ambientales de Pacífico).

El sol cae. Pienso en las gentes que quedan atrás. No creo que la resistencia indígena y negra contra el dominio extranjero haya terminado, actualmente se vive en su forma más cruda, los castigos físicos han sido remplazados por el olvido, la discriminación y la violencia armada; ya no son españoles de armadura de hierro súbditos del rey, sino grupos armados de colombianos que no ven más salida que la violencia sin tregua.

Pero estos pueblos se resisten a seguir siendo desposeídos en su propio territorio. Hay esperanzas de mejora, ya que en las últimas décadas organizaciones nacionales e internacionales de Derechos Humanos y grupos étnicos del Chocó han tomado las he-

ramientas legales para hacer valer sus derechos. Aún hay mucho por recorrer, pero se han logrado importantes avances, como los artículos 7, 10, 68 y 70 de la Constitución Nacional, y el ya mencionado artículo 55 transitorio, convertido en Ley 70 de 1993, que también creó la Cátedra de Estudios Afrocolombianos.

El Decreto 804 de 1995 reglamenta la Educación de los Grupos Étnicos bajo los criterios de: "integridad, interculturalidad, diversidad lingüística, participación comunitaria y progresividad" (Colombia. Ministerio de Educación Nacional, 1996). La etnoeducación es un componente fundamental en el desarrollo y perspectiva de estos habitantes, que poco a poco se va estableciendo, "se propone explorar otros espacios de las diferentes formas que tienen todos los grupos humanos de concebir el mundo, de interpretar la realidad y producir conocimientos, que tienen a su vez, sus propias maneras de transmisión, recreación y perfeccionamiento" (Colombia. Ministerio de Educación Nacional, 2001).

Oscurece en el delta del San Juan, grandes gotas caen golpeando la cubierta metálica del barco, en los caseríos tenues luces de lámparas de petróleo alumbran pequeñas siluetas humanas que viven una vida sencilla, pero que no pueden permanecer pasivos viendo cómo el mundo a su alrededor cambia y cada vez hay menos espacio para ellos. Ewandama y Waliyú²⁰ día a día cumplirán su sentencia para que el anhelo de equidad y paz se forje en esta tierra de biodiversidad.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, Cielo. El tejido en las tribus indígenas de Colombia: Unidad y diversidad. Tomo I. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

AROCHA, Jaime. La inclusión de los Afrocolombianos ¿Meta inalcanzable? En: MAYA, Adriana. Geografía Humana y de Colombia. Tomo IV. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998.

COLOMBIA. Constitución política de Colombia 1991. Bogotá: 1999.

-----. Ministerio de Educación Nacional. Cátedra de estudios Afrocolombianos: Lineamientos curriculares. Bogotá, 2001a.

-----. Ministerio de Ambiente. El medio ambiente en Colombia. En: Estrategia Nacional de cooperación Técnica Internacional para el sistema nacional Ambiental. Bogotá, 2001.

COMISIÓN COLOMBIANA DEL OCÉANO. El océano en las ciencias naturales y sociales: Espacio vital en la evolución de la humanidad y de Colombia. Bogotá: cassa Creativa, 2001.

COLMENARES, Germán. Los esclavos en la Gobernación de Popayán, 1680-1780. En: MAYA, Adriana. Geografía Humana de Colombia Tomo VII. Región pacífica. El Pacífico colombiano. Diverso y plural. Publicación Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango.

FRIEDEMANN, Nina y AROCHA, Jaime. De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá: Planeta, 1986.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES AMBIENTALES DEL PACÍFICO. Encuentro de líderes del Pacífico mesa de trabajo de los pueblos indígenas del Chocó. Sueños de los indígenas del Chocó. Reunión étnica Agenda XXI.

JIMENO, Myriam, SOTOMAYOR, María lucia Y VALDERRAMA, Luz María. Chocó: Diversidad Cultural y Medio ambiente. Bogotá: Fondo FEN Colombia. 1995.

MAYA, Adriana. El Pacífico colombiano. Diverso y plural. Colección Geografía Humana de Colombia Tomo VII. Región Pacífica. Publicación Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango.

MAYR, Juan. Estrategia nacional de cooperación técnica internacional para el sistema nacional ambiental.- Ministerio de Ambiente. Bogotá, 2001.

QUIÑONES, L.; TENORIO F.; HERNÁNDEZ H. Gracias a Dios y un poquito al diablo, Cuentos, rondas, historias y vivencias de la costa pacífica. Pasto: Fondo mixto de cultura de Nariño, 1996.

ROMERO, Mario. Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano, Siglos XVI al XVIII.

Cali, Editorial Facultad de Humanidades. Universidad del Valle, 1995.

SÁNCHEZ, Enrique, ROLDÁN, Roque y SÁNCHEZ, María Fernanda. Derechos e identidad: Los pueblos indígenas y negros en la Constitución Política de Colombia, 1991. Bogotá: Disloque Editores, 1993.

VILA VILAR, Enriqueta. Hispanoamérica y el comercio de esclavos: los asientos portugueses. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1977.

ZAPATA, Manuel. Claves mágicas de América. Bogotá: Editorial Plaza y Janés.1982.

ZULUAGA, Francisco. Guerrilla y Sociedad en el Patía: Una relación entre clientelismo político y la insurgencia social. Cali: Editorial Facultad de Humanidades Universidad del Valle, 1993.

COLONIZACIÓN Y DESCOLONIZACIÓN DEL RÉGIMEN DE REPRESENTACIÓN SOBRE EL TERRITORIO Y LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE DE LAS ISLAS DEL ROSARIO ²¹.

Carlos Andrés Durán
Politólogo, Antropólogo; Magíster en Antropología.
Universidad de los Andes

En este artículo quiero identificar las relaciones de poder que se han establecido en las Islas del Rosario y el juego político entre los actores presentes en este archipiélago del Caribe Colombiano. Para ello, indagaré cómo estas relaciones han generado y generan un conflicto en el régimen de representación con respecto a las imágenes que se construyen sobre la población isleña y el territorio insular. Este régimen de representación permite la naturalización de las diferencias entre colonizadores y colonizados, es decir, entre aquellos actores provenientes del interior del país (actores estatales, organizaciones no gubernamentales, dueños de casas de recreo, empresarios turísticos y visitantes) y la población afrodescendiente que actualmente habita las Islas del Rosario. Igualmente, indagaré por las formas de resistencia que, a manera de movimiento social, se han generado en la isla para resignificar este régimen de representación y transgredir dichas relaciones de poder. Finalmente, concluiré reflexionando sobre las dificultades inherentes a los intentos por descolonizar el poder, llevados a cabo por los movimientos sociales.

La distribución del territorio y la población

El Archipiélago de Islas del Rosario y San Bernardo para el imaginario nacional existe como un destino turístico paradisiaco, por ser un lugar aislado de la ciudad, por sus playas vírgenes y por una biodiversidad marina y terrestre que merece ser visitada. Lo que a simple vista se puede conocer de este conjunto de islas es lo siguiente: hoteles de alta calidad (y altos precios), mansiones en las costas, islas privadas, yates suntuosos y lanchas veloces, Playa Blanca en Barú y el Oceanario de San Martín de Pajarales, donde se pueden conocer especies marinas vivas. Estos últimos dos lugares son los únicos destinos posibles para el turista del común que, estando en Cartagena, quiera conocer el archipiélago por un día. Estas imágenes, de por sí excluyentes, no contemplan otro elemento constitutivo de las islas: la población que las habita durante todo el año. La mayoría de la población de las islas es afrodescendiente y habita en Isla Grande; unos 800 habitantes, sin contemplar la población flotante a causa del turismo.

De ser un territorio que a principios del siglo XX era poblado por pescadores y agricultores afrodescendientes originarios principalmente de Barú, Isla Grande es ahora un lugar de encuentro entre los hijos de estos pobladores, que se autodenominan nativos, y miembros de la elite nacional, que desde la década de 1970 escogieron las costas de esta

21. Para conocer con mayor profundidad los temas y argumentos planteados en este texto, el lector puede remitirse a mi tesis de maestría, que fue publicada por Ediciones Uniandes bajo el título *¿Es nuestra isla para dos? Conflicto por el desarrollo y la conservación en Islas del Rosario*, Cartagena, 2007.

isla como destino turístico, lo cual implicó la compra y apropiación de terrenos costeros para la construcción de mansiones y hoteles. Así, el mapa de posesiones de la isla es el siguiente: en el perímetro costero hay propiedades privadas de continentales (magnates nacionales y extranjeros, narcotraficantes, políticos, celebridades, hoteleros, etc.), y en el perímetro interno está el territorio de los nativos, quienes, con casas de madera y pequeños cultivos, han habitado la isla de manera dispersa, aunque desde hace unos años algunos lo hacen de forma nucleada en el pueblo Orika, fundado en el 2001 como estrategia política de la comunidad afrodescendiente para arraigarse en el territorio, unificar a la población y fortalecer su identidad colectiva como movimiento social. En este proceso la comunidad se ha organizado como Consejo Comunitario Afrodescendiente con el objetivo principal de buscar el reconocimiento como minoría étnica y acceder a la titulación colectiva de su territorio, el cual es definido por la legislación nacional como “Baldío Reservado de la Nación”. Aunque esta condición impide cualquier tipo de posesión o titulación individual o colectiva sobre el territorio insular, a tal punto que los dueños de casas de recreo se vieron obligados en el 2006 a concertar con el Estado la firma de contratos de arrendamiento, la comunidad afrodescendiente, en cambio, ha demandado dicha condición y actualmente cuenta con una acción de tutela que está siendo revisada por la Corte Constitucional.

La presencia Estatal en las Islas del Rosario siempre ha sido esporádica, aunque esta situación ha mejorado a raíz del proceso de expropiación de los predios insulares, que han forzado al Estado a buscar mayor control sobre la zona, así como iniciar el proceso de implementación de prestación de servicios públicos básicos. Este archipiélago pertenece a la localidad Turística y del Caribe Norte del Distrito Turístico de Cartagena de Indias. Sin embargo, la presencia de autoridades distritales es escasa y se limita únicamente a la prestación de servicios de educación y salud a la población local. Las Islas no cuentan con ningún tipo de programa de saneamiento básico para la adecuación de servicios de energía y acueducto, y mucho menos con alcantarillado. En el caso de las casas de recreo y los hoteles, estos cuentan con plantas eléctricas, posas sépticas y tanques de almacenamiento de agua lluvia privados. En el pueblo de Orika, en cambio, no existe ninguna infraestructura para prestar estos servicios, de tal manera que existen problemas de salubridad por el manejo inadecuado de residuos y excretas. El pueblo cuenta con una planta eléctrica que nunca ha entrado en funcionamiento y, en el caso del agua, ésta es recolectada individualmente de agua lluvia de los techos de las casas o comprada a aguateros que la extraen –clandestinamente en la mayoría de los casos- de los tanques de almacenamiento de las casas de recreo. En las temporadas de verano suele haber sequías que obligan a llevar agua potable en buques cisterna para recargar estos tanques.

Por otra parte, la institucionalidad del Estado colombiano cobra presencia a través de sedes de instituciones del orden nacional, entre las cuales se destacan la Armada Nacional, la Guardia Costera, y la Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales (UAESPNN) del Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. Esta última, conocida anteriormente como INDERENA, ha hecho presencia desde 1977 en todo el Archipiélago por medio de la creación del Parque Nacional Natural Corales del Rosario y San Bernardo, con el fin de proteger y conservar la biodiversidad marina y terrestre de esta región.

Aunque estas tres instituciones tienen sede en Isla Grande, su misión en los tres casos es la vigilancia del área marina circundante. En razón de ello, y dada la ausencia de un puesto de policía en las Islas del Rosario, se puede afirmar que tanto la resolución de conflictos como la seguridad interna del archipiélago, dependen en gran medida del Consejo Comunitario Afrodescendiente.

Para suplir esta ausencia de presencia institucional, algunas organizaciones no gubernamentales y fundaciones sociales del sector privado han ido ganando espacio y legitimidad entre la comunidad afrodescendiente. Entre ellas se destaca la labor de Fundación Marina, con proyectos de educación ambiental, investigación comunitaria, maricultura y pesca artesanal; y de Fundación Surtigás, que apoya el proceso organizativo del Consejo Comunitario, ha apoyado en el mejoramiento de la infraestructura del Centro Educativo y el Centro de Salud, apoya a jóvenes líderes con becas educativas y asiste a la comunidad en la exigencia de atención y servicios básicos a la Administración Distrital. Ambas organizaciones han sido partícipes del apoyo al Consejo Comunitario en todo el proceso de solicitud de titulación colectiva. Aún cuando su apoyo ha sido bien recibido por la comunidad, en la relación que establecen con ella persiste cierto paternalismo, especialmente en aquellos programas de asistencia por medio de donaciones.

Las relaciones de poder en Islas del Rosario: lucha por el régimen de representación

En la breve descripción anterior se pueden identificar varios elementos que dan cuenta de las relaciones de poder que en los últimos 50 años se han generado en las islas.

Por una parte, se denota un proceso al que denomino recolonización de las Islas del Rosario, ya que pasaron de ser territorio agrícola de los baruleros que tenían sus fincas de coco allí, a convertirse en lugar privilegiado de las elites nacionales, quienes vieron en las Islas un territorio prístino y disponible para ser civilizado y explotado turísticamente. Civilizar las Islas del Rosario significó una transformación radical del paisaje, ya que estos pioneros iniciaron procesos de urbanización construyendo casas totalmente equipadas, paredones y espolones para contener el oleaje, tumbando manglar y secando lagunas para hacer playas.

Las relaciones sociales también se transformaron en el proceso de civilización del Archipiélago, en la medida en que con la llegada de estos actores del continente se impuso un nuevo régimen laboral, de tal modo que muchos de sus habitantes se vieron forzados a convertirse en capital humano e insertarse definitivamente en la economía turística como mano de obra no calificada.

El escenario que surge con la bonanza de la venta de lotes, la construcción de casas de recreo y el desarrollo turístico, ofrece unos fuertes contrastes entre las personas más adineradas del país (incluyendo narcotraficantes, que hacia la década de 1980 también construyen sus casas de recreo) y la población afrodescendiente, que queda ubicada en la pirámide social como pobre y, por ende, necesitada.

El proceso de compra de las Islas por parte de estas elites estuvo marcado por la construcción de relaciones paternalistas de blancos a negros, de tal manera que al venderle

el predio, el negro ingresaba también a ser parte de la servidumbre como empleado de la casa de recreo. En otros casos, la recolonización implicó el desplazamiento de la población isleña, que al vender sus terrenos a las élites, se fue a vivir a Cartagena a buscar un mejor porvenir con el dinero obtenido. Sin embargo, muchos de ellos se gastaron el dinero y se vieron forzados a volver a vivir a Barú o a las Islas, en la casa de algún pariente. Esta población, que además es atraída por la bonanza turística, comienza a habitar el interior de Isla Grande y a vivir del *rebusque* entre la pesca, los trabajos esporádicos y las ventas ambulantes al turista.

A partir de esta situación se puede ver cómo las diferencias económicas se han establecido mediante la universalización del sistema capitalista, que a su vez ha creado una división racial-sexual del trabajo entre naciones y grupos sociales (Wallerstein, 1999). La diferencia entre propietarios “blancos” y trabajadores negros se ha configurado a partir de las relaciones que, desde la conquista, se crearon en América para justificar la dominación blanco-europea. El control capitalista del trabajo, por medio de la división racial-sexual del mismo, trae consigo la perpetuación de la colonialidad del poder en el mundo moderno (Quijano, 2000). Así, en una isla en la que antes habitaban negros y negros dedicados a una economía de autoabastecimiento, con reglas de interacción social propias, a la llegada del capitalista continental se generan las dinámicas raciales-sexuales necesarias para la imposición de este sistema.

La colonialidad del poder es la que naturaliza la supremacía de los blancos-mestizos sobre los negros en la isla. Quienes antes eran dueños y señores de las Islas, cuando llega el colonialismo interno se convierten en dominados al aceptar su inserción en la economía capitalista: la venta de sus predios, a pesar de prometer riqueza, perpetúa la diferencia colonial cuando se ven forzados a convertirse en mano de obra de los nuevos dueños del territorio (Mignolo, 2000). Dicha diferencia se concreta cuando se aplica la lógica del turismo: el habitante urbano ve las islas como un paraíso terrenal, donde no se trabaja sino que se disfruta, mientras que la población y el territorio están a su disposición para explotarlo económicamente o, sencillamente, para la contemplación estética. La diferencia colonial facilita el proceso de colonización interna, ya que no se requiere hacer uso de violencia física para dominar la población y el territorio. La compra de predios y la inserción de la población a la economía capitalista se facilitaron cuando las diferencias que se produjeron bajo el régimen esclavista en la Colonia naturalizaron la condición subalterna de ser *negro*.

Ser nuevamente colonizado implica para el negro dejarse subsumir por la violencia simbólica que imponen los blancos continentales con su poder económico, lo cual implica aceptar la inferioridad, reflejada en relaciones serviles determinadas por la división sexual y racial del trabajo. Los hombres se dedican a vigilar los predios, construyen y reparan las mansiones, y los que tienen espacio y tiempo de sobra, se dedican a la agricultura, a la pesca, o a negocios propios como el transporte marítimo. Estas actividades económicas las hacen en los ratos libres y cuando los dueños no están. Las mujeres, por su parte, se dedican a la limpieza de las mansiones y, cuando asisten los dueños, a cocinar y lavarles la ropa; el tiempo restante lo dedican al cuidado de los hijos.

Cabe aclarar que no todos los negros logran vincularse directamente a estas relaciones laborales con los blancos colonizadores. Para muchos, trabajar para ellos representa más un privilegio que un desprestigio debido a las comodidades que reciben: agua, casas en concreto o ladrillo, luz eléctrica y televisión, y un salario esporádico.

Esta noción de privilegio está enmarcada en la imposición generalizada del discurso del desarrollo (Escobar, 1996) y en la violencia simbólica que trae consigo la estetización del paisaje desarrollado (Rodríguez, 2002). Casas estilo Dinastía, que reproducen la estética de las mansiones de las celebridades en Miami (que antes sólo se podían ver por televisión), junto con hoteles completamente equipados para la recepción de turistas provenientes de diversos lugares del mundo, son la representación simbólica y física del discurso del desarrollo, en este caso, el desarrollo turístico. Esta representación es violenta en la medida en que transforma drásticamente el espacio físico, cuando se contrasta con la arquitectura local. Paisajes que antes eran escasamente intervenidos por los negros, ahora son domesticados con edificaciones con todos los servicios necesarios para tener una habitación igual de cómoda a la de la ciudad.

El papel de los negros en el proyecto desarrollista es el servilismo (como se describió anteriormente) o la invisibilidad. La invisibilidad significa quedar relegado a los márgenes del desarrollo, que en este caso, es el interior de Isla Grande, con todas las dificultades económicas y la ausencia de infraestructura pública para tener una vida digna. Cabe destacar que el interior de Isla Grande, por ser ajeno al proceso de civilización de las costas y, por ende, ser considerado salvaje, ha sido construido históricamente a partir de las representaciones negativas que Occidente ha tenido sobre la naturaleza como hostil y generadora de terror. Así, en las relaciones de poder que se generan en el proceso de re-colonización de la isla, los territorios internos son considerados por los continentales como sitios peligrosos, feos y no aptos para el desarrollo turístico (y para los turistas), de tal manera que se busca en lo posible negar su existencia. Primero, porque son terrenos que por no estar cerca de la costa, no son tan valiosos, es decir, porque al turista del común le gusta el mar, no la gente y el bosque. Segundo, porque el bosque y las lagunas de manglar con olores fétidos, al ser espacios no domesticados, le generan miedo al colonizador-turista y sólo sirven como botaderos de basura, lo cual los hace estéticamente más feos. Tercero, porque en estas zonas habitan negros, que por ser diferentes y dominar ese *aterrador* espacio físico, pueden robar y violar a los turistas que se atrevan a visitarlos. Éstas, cabe aclarar, son las imágenes que promueve el turismo sobre sus vecinos nativos.

La invisibilidad no sólo se construye históricamente mediante la negación de la historia de estos pobladores o la discriminación espacial; ésta también está dada por el abandono estatal, entendido como una forma de negar la existencia de una población que ha llegado a ser considerada invasora²² de este territorio. Ante la falta de atención estatal,

22. Cuando se fundó Orika, Cardique le abrió un proceso de investigación a Ever de la Rosa, presidente del Consejo Comunitario de Islas del Rosario, por haber liderado la invasión de un terreno que es considerado "baldío reservado de la nación" y por el daño ambiental cometido por la tala de 45000 m² de "vegetación correspondiente a bosque seco tropical de regeneración secundaria" (Resolución 0488, Cardique, 2001). Para la comunidad negra, la fundación de Orika no fue una invasión, sino una reubicación de las familias que se encontraban viviendo dispersas en el interior de Isla Grande.

la comunidad negra residente de Orika ha buscado por todas las vías construir un tanque para almacenar agua lluvia, evitar la escasez en períodos de sequía y abastecer a todos sus habitantes. No obstante, las autoridades ambientales, específicamente la UAESPNN, prohíben dicha construcción, basándose en la Resolución 1424 del 20 de diciembre de 1996, “por la cual se ordena la suspensión de construcciones en el área del Parque Nacional Natural Los Corales del Rosario, en las Islas del Rosario, en los demás cayos, islas o islotes ubicados al interior de los límites del Parque y en las islas y bajos coralinos que conforman, el Archipiélago de San Bernardo”. Pero dicha actitud es contradictoria, ya que mientras les prohíben el acceso al agua, en abril de 2008 la UAESPNN le entregó a una cooperativa perteneciente a la comunidad la concesión del predio La Cocotera (expropiado por el INCODER en agosto de 2006) para la administración de servicios ecoturísticos. De tal manera que el Estado genera fuentes de empleo y justicia social pero, a la vez, impide acceder a un bien básico para la subsistencia, como lo es el agua potable.

Otras familias de la comunidad negra también se han involucrado en negocios de ecoturismo y restaurantes, pero a partir de capital propio y sin ningún tipo de ayuda por parte del Estado. Estos negocios, aunque incipientes, representan una fuente de ingresos para la comunidad y se han convertido en competencia para los hoteles y restaurantes pertenecientes a personas y empresas del continente. Los hoteles -hay 7 en la isla- prefieren contratar operarios desde Cartagena, debido a que éstos suelen ser más calificados. La población nativa que no logra vincularse laboralmente con los propietarios continentales, busca sustento indirecto del turismo (son ecoguías de la isla, manejan lanchas, hacen y venden artesanías o comidas típicas) o siguen dedicándose a las actividades económicas tradicionales: la pesca, la agricultura y la producción de carbón de leña. La vinculación indirecta con la economía turística no es totalmente segura para los nativos de la isla, ya que la clientela es esporádica y, además, los hoteles hacen lo posible porque los turistas no salgan de sus instalaciones, por la imagen de inseguridad y por el interés de mantener a su clientela gastando su dinero únicamente allí. Como estos negocios locales se han convertido en una amenaza para los hoteles, sus administradores recurren a infundir el miedo en lo salvaje, con desinformación sobre lo que sucede afuera de sus instalaciones. De manera que, como lo plantea Arturo Escobar, el desarrollo tiende a excluir su objeto más importante: la gente (Escobar, 1996, 94).

El colonialismo interno, al crear un espacio diferenciado económica y racialmente en la isla, ha generado lo que Radcliffe y Westwood (1996) han llamado “Geografías de Identidad”²³, las cuales, “dada la mutua interrelación entre socialidad y espacialidad, [...] se conciben según la raza, el género y la clase social. La racialización de las geografías de identidad ocurre a través de la asignación de grupos racializados hacia áreas determinadas, en las imaginaciones colectivas de los ciudadanos” (Radcliffe y Westwood, 1996, 51). La geografía de identidad no sólo construye la imagen que los habitantes de la isla

23. “Son los sentidos de pertenencia y las subjetividades que se constituyen en (y que a su vez actúan para constituir) diferentes espacios y sitios sociales. [...] Se personifican a nivel personal, a partir de biografías individuales y esquemas interpretativos. [...] Son geografías vivas a través de las cuales las relaciones sociales cotidianas, las materialidades técnicas y las formas discursivas hacen y deshacen las identidades. Igualmente las geografías de identidad se constituyen en las esferas de la imaginación y la representación”.

han socializado, sino que también construye la imagen que a nivel nacional e internacional se tiene de ésta. De manera que, en las relaciones coloniales generadas a partir de los intentos de domesticación de la isla, surgen dos formas diferenciales y contrapuestas, aunque retroalimentadas, de imaginar el territorio: una hegemónica y una subalterna.

La visión hegemónica es la impuesta por los colonizadores, en la cual el discurso y la estética desarrollista priman para invisibilizar a los pobladores nativos y sus territorios y así generalizar la imagen turística y comercial de un paraíso domesticado apto para todo aquél con el capital económico suficiente para ir a perpetuar la colonialidad del poder y disfrutar unas bellas vacaciones. Ésta es la versión hegemónica, que es la imagen que a nivel nacional se ha construido en torno a las Islas del Rosario ²⁴, como se planteó al principio de este artículo.

La visión subalterna contiene una imagen distinta de las Islas. Sus habitantes las asumen como espacio físico para la subsistencia y espacio simbólico para la reproducción cultural, de manera que la tenencia de territorio resulta necesaria para la residencia, las relaciones sociales y la producción de alimentos. La misión principal que tiene el Consejo Comunitario de las Islas del Rosario es buscar la titulación colectiva de su territorio, reconocimiento que es posible gracias a la Ley 70 de 1993 y que el Estado colombiano se ha negado a realizar. Por ello, apoyados por movimientos afrocolombianos, abogados y académicos, en la actualidad cursa una tutela de esta comunidad en la Corte Constitucional para revisar la negación de sus derechos ancestrales sobre el territorio.

Dicha defensa tiene que ver también con un valor que trasciende las dificultades de agua, luz, alcantarillado, etc., ya que la comunidad negra residente en las Islas las define como un lugar donde se puede convivir tranquilamente, sin las amenazas de la ciudad y del continente (conflicto armado, inseguridad, ruido, alto costo de vida, etc.). Aunque estas dos versiones contrastan con una tercera, que es la que impone la colonialidad del poder, donde los subalternos se ven a sí mismos como un elemento negativo en la isla, por su pobreza, generalizada por la presencia física del desarrollo, por la sobrepoblación, por la precariedad de sus viviendas y por la contaminación de desechos sólidos que no sólo producen, sino que también reciben de las mansiones y hoteles aledaños. Esto último, hace que muchos jóvenes de la isla, al verla atrasada y con pocas posibilidades para el desarrollo económico, prefieran irse a Cartagena a emplearse y vivir allá.

El solapamiento y contraposición de estas dos visiones de la isla, la hegemónica y la subalterna, constituye lo que Cristina Rojas (2001), siguiendo a Foucault, denomina régimen de representación:

Un régimen de representación emerge de la interacción entre [los] actores y sus contextos, y supone la presencia de actores luchando por su reconocimiento. Es un espacio de reconocimiento intersubjetivo y un espacio de deseo en tanto el sujeto depende del reconocimiento de otros sujetos (Rojas, 2001, 29).

24. Debo aclarar que, cuando volví de la isla, al comentarle a mis allegados sobre la existencia de la comunidad y mi relación con ella, lo primero que se les vino a la cabeza fue preguntar: ¿allá vive gente?

La diferencia en el colonialismo interno generado en la isla produce dos tipos de sujetos: el colonizador, que en el sistema-mundo es víctima de la “doble conciencia colonial” (intento de parecer magnate de Miami pero no serlo), y el colonizado, que se identifica por su condición de subalternidad con discursos contradictorios sobre su propia identidad. En toda relación colonial, la imagen que el colonizador construye del otro no sólo cobra efectos de realidad en ese otro (Said, 1978), sino que también genera resistencias en la forma como el otro trata de definirse a sí mismo dentro de la nación (Bhabha, 1994). Cuando el subalterno busca hablar por sí solo, respondiendo a la misiva de Spivak (1994), y reconstruir una identidad positiva en sí y para sí (Gros, 2000), entra en juego una lucha simbólica que tiene por objeto desechar el régimen de representación impuesto por la colonialidad del poder mediante el reconocimiento positivo de su identidad (Taylor, 1993).

La lucha por modificar el régimen de representación que impone una imagen negativa de los isleños y su territorio es, en sí misma, una lucha por el reconocimiento e, igualmente, una lucha por modificar la forma hegemónica de concebir la realidad, de manera que constituye una forma de descolonizar el régimen de representación que invisibiliza a la población y su territorio y, a su vez, la somete a relaciones laborales determinadas por el racismo-sexismo.

Los intentos descolonizadores del régimen de representación, en el caso de Isla Grande, se originan en organizaciones comunitarias a las que incluiré dentro del concepto de movimiento social. Los movimientos sociales deben verse, no sólo como “luchas por la supervivencia” o luchas por “las necesidades básicas”, sino también, como luchas culturales por la producción de significado y como formas colectivas de producción cultural (Escobar y Álvarez, 1992, 320). Estas luchas, en el caso del Consejo Comunitario de Islas del Rosario, avanzan silenciosamente, “a pasos de gato” como diría Ulrich Beck (1997), ya que comienzan por una toma de conciencia por parte de la comunidad con respecto a la supresión del complejo de inferioridad, pero tienen por objeto consolidar una organización política comunitaria fuerte, que además sea reconocida a nivel regional y nacional.

Aunque este proceso de organización no ha sido espontáneo, porque en él han intervenido funcionarios de la UAESPNN, organizaciones no-gubernamentales, antropólogos, abogados y líderes afrocolombianos, se destaca el interés de los líderes y miembros de la comunidad por cambiar la mala imagen que se tiene de ellos y su territorio. Este proceso busca que los habitantes nativos generen un sentido de pertenencia hacia las islas, de manera que se fortalezcan las organizaciones comunitarias y logren articularse con el turismo de la zona. Así, apoyados por la UAESPNN y algunas ONG`s y fundaciones, se han creado organizaciones como: Isla Limpia, grupo de mujeres que recoge las basuras de la isla; el grupo de Eco-Guías, jóvenes que hacen recorridos a los turistas alrededor de la isla; y el grupo de artesanos, que busca vender sus productos a los turistas. Recientemente también se creó la cooperativa de mujeres para la administración del eco-hotel La Cocotera, en Isla Grande.

Todas estas organizaciones han servido para la consolidación del Consejo Comunitario Afrodescendiente de las Islas del Rosario. Uno de los actos simbólicos más represen-

tativos de la gestión de esta organización fue la fundación de Orika. Este acto, criticado y denunciado por las autoridades ambientales, constituye un reflejo claro de lo que se busca como movimiento social: luchar por la subsistencia al conseguir un lugar fijo de residencia y luchar por la producción de significados culturales, al erigir un espacio visible en el mapa, que además da cuenta de una vida comunitaria organizada y racional.

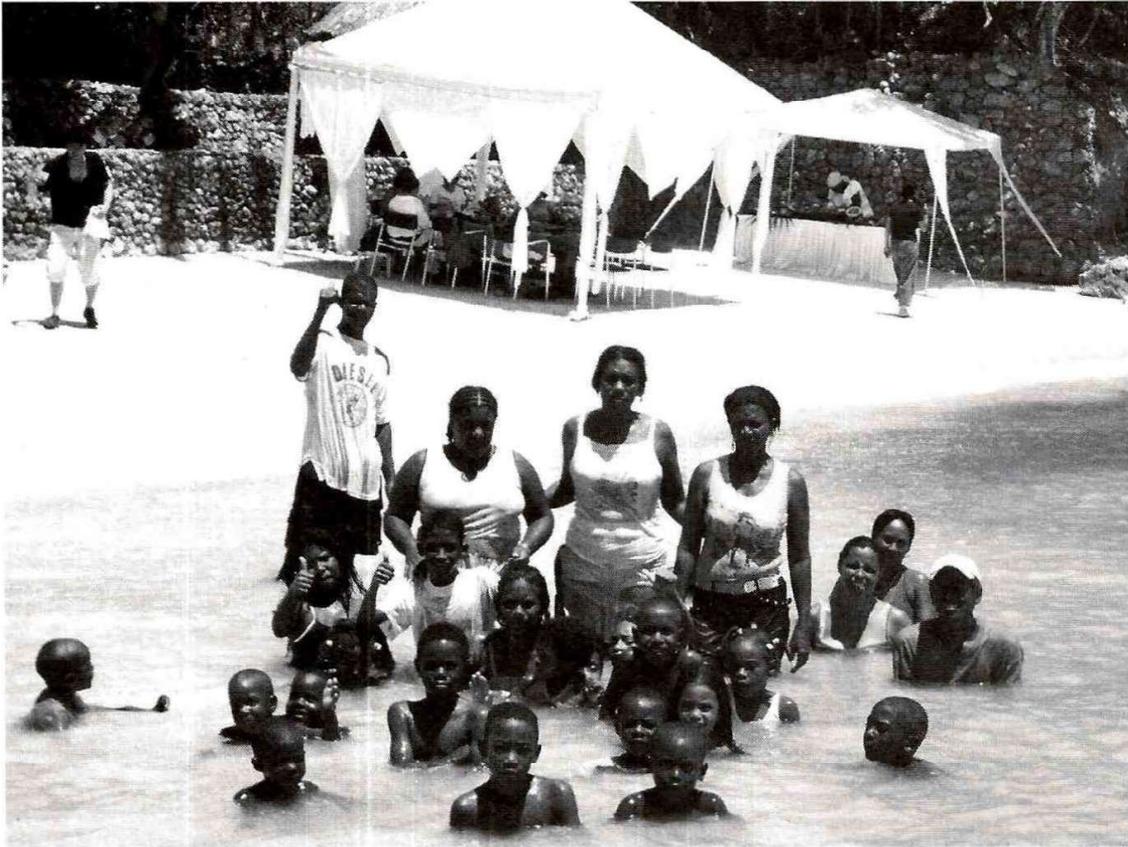
En este proceso de movilización social se destacan varios elementos que cabe resaltar dentro de la lucha por transformar el régimen de representación impuesto de manera colonial sobre el territorio de la isla y sus pobladores. El primero de ellos, constituirse como un actor político en proceso de fortalecimiento, de modo que, en su condición de subalternos, los habitantes tengan voz y sean visibles tanto en las Islas como en la Nación colombiana. Uno de los actos políticos más significativos logrados hasta el momento por el Consejo Comunitario es haber interpuesto una acción de tutela ante la negación de la solicitud de título colectivo por parte del INCODER en 2006. Aunque dicha tutela fue negada en dos instancias anteriores, los líderes de la comunidad buscaron apoyo en otras organizaciones afrocolombianas, en la bancada afrocolombiana en el Congreso, en los partidos políticos y en la academia, para lograr que la tutela fuese revisada por la Corte Constitucional argumentando la violación de derechos fundamentales a esta comunidad. En caso de lograr una respuesta positiva por parte de la Corte, más allá de ser un logro político y una reivindicación histórica, estaríamos presenciando la primera titulación colectiva en el Caribe colombiano, lo cual implicaría un buen ejemplo a seguir por parte del resto de organizaciones afrocaribeñas.

Pero el fortalecimiento organizativo también trata de insertarse en las dinámicas del turismo, ya que mediante las cooperativas la comunidad busca asegurar el sustento de las familias de la isla, e igualmente, cambiarle la cara para el desarrollo de proyectos de ecoturismo, en el marco de los discursos ambientalistas propugnados por la UAESPNN y por las ONG y fundaciones. Para ello, la higiene de la isla y de sus habitantes es un imperativo. La recolección de basuras, la utilización de uniformes por parte de los ecoguías, la creación de eco-hoteles que sean atractivos y cómodos para el turista y la fundación de un pueblo siguiendo los arquetipos coloniales (plaza rodeada por las familias más importantes y cuadrícula para ordenar las casas), representan intentos por racionalizar las actividades de los habitantes e, igualmente, lucir como una comunidad moderna y civilizada. Así, tratan de superar la subalternidad insertándose al discurso moderno de desarrollo, es decir, buscan pertenecer al régimen de representación, pero a la vez, transformarlo en cuanto a la imagen negativa de sí mismos que éste les proporcionaba.

Cabe aclarar que estos intentos automodernizadores no necesariamente determinan que este movimiento social reifique la colonialidad del poder. La condición subalterna también implica poseer una cultura diferente a la de los colonizadores. Esta cultura representa el elemento de lucha simbólica del movimiento social de la isla. El intento de hacerla visible mediante las artesanías, la comida típica, la música, las relaciones comunitarias y el discurso de la relación armónica con el espacio físico (pesca artesanal, separación de desechos, reciclaje, etc.), constituyen elementos de negociación frente a la cultura del blanco ciudadano.

Un caso claro de resistencia cultural es el picó (equipo de sonido de alto voltaje), ya que, además de constituir un espacio de reunión de los habitantes de la isla entorno a la música *champeta*, es también una respuesta al ruido producido por las plantas eléctricas de las mansiones y los hoteles. El alto volumen del picó, que suele molestar a los turistas, es una forma de decirle a los colonizadores “aquí estamos, esta es nuestra cultura, la de ustedes también nos molesta”, generando así la necesidad de buscar espacios de diálogo entre los poseedores-hoteleros y la comunidad negra.

En síntesis, esta lucha material y simbólica, a pesar de reproducir los discursos coloniales y desarrollistas, busca también formas alternativas de insertarse a la modernidad por la vía cultural, de manera que se cumple con lo que Gros (2000) define como la necesidad de “ser diferente para ser moderno”.



La toma de las playas del Hotel San Pedro de Majagua. Fotografía tomada por Hugo Alberto Camargo. Isla Grande, Isla del Rosario, Cartagena. Enero de 2007.

CONCLUSIONES

¿De qué habla el subalterno? ¿Será que para poder hablar debe hacer mimesis con el colonizador? ¿Qué tendría de original el subalterno para no reproducir los discursos del colonizador? Esta serie de preguntas, que de cierta manera parafrasean a Spivak (1994), sólo se pueden contestar si se contemplan las condiciones de reproducción de la colonialidad del poder en una sociedad, que en el caso actual, es una sociedad globalizada, con una economía de mercado capitalista que atraviesa todos los rincones del mundo y, por ende, reproduce su sistema de dominación racista-sexista. En los contextos democráticos actuales –patrocinados por el imperialismo del sistema capitalista- el subalterno puede hablar, es más, se celebra que el subalterno hable, cuando se declaran naciones y democracias multiculturales y se “acepta” la diversidad mediante derechos especiales a grupos minoritarios.

El problema es que el subalterno no tiene nada que decir diferente a su necesidad de participar activamente en los medios de producción, pero como el sistema capitalista reina y se sostiene sobre la división racista-sexista del trabajo a nivel mundial, su participación en los medios de producción no puede sustentarse en la condición de subalterno, ya que termina por reproducir este sistema. De manera que los intentos por descolonizar el poder sólo se harían efectivos si todos los que la modernidad-colonialidad ha creado como subalternos se desligasen de esta condición mediante luchas por la producción de significado. Aún así, dada la persistencia del sistema-mundo capitalista, estas luchas suelen ser cooptadas y tergiversadas por el mismo sistema.

Tal es el caso del movimiento social que se ha producido en Islas del Rosario: su interés organizativo tiene que ver con la necesidad de participar en los medios de producción, la economía turística; pero, al querer participar en estos, termina por reproducir la imposición discursiva de la colonialidad del poder. La imposición discursiva es la del desarrollo económico de la isla traducido en bienestar para los isleños que logren participar del desarrollo. Pero, al aceptar la participación en el desarrollo y dejarse moldear por este discurso, los habitantes de la isla, en lugar de cambiar las relaciones de poder existentes marcadas por el racismo-sexismo, terminan por aceptarlas al buscar el sustento mínimo para vivir. De manera que la única alternativa posible para el subalterno es re-construir una identidad positiva para sí, de modo tal que lo desligue de la condición de subalternidad engendrada por la diferencia que le da cabida en la modernidad-colonialidad. Esto, traducido al caso de la comunidad negra de las islas, significa suprimir el estigma que les han impuesto por ser negros y, en esta medida, luchar contra o no dejarse afectar por la violencia simbólica que a diario ejercen los visitantes urbanos y los dueños de casas de recreo y hoteles.

BIBLIOGRAFÍA

BECK, Ulrich. La reinención de lo político. En: BECK, Ulrich, LASH, scott y GIDDENS, Anthony. Modernización Reflexiva. Barcelona: Alianza, 1997.

BHABHA, Hommi. The location of culture. London: Routledge, 1994.

DURAN, Carlos Andrés. ¿Es nuestra isla para dos? Conflicto por el desarrollo y la conservación en Islas del Rosario, Cartagena. Bogotá: Uniandes – CESO, 2007.

ESCOBAR, Arturo. La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del discurso del desarrollo. Bogotá: Norma, 1996.

ESCOBAR, Arturo y ÁLVAREZ, Sonia. The Making of social movements in Latin America: identity, strategy and democracy. Boulder Westview Press, 1992.

GROS, Christian. Políticas de Etnicidad. Bogotá: ICANH, 2000.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: LANDER, Edgardo. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: FLACSO, UNESCO, 2000.

RADCLIFFE, Sarah y WESTWOOD, Sallie. Rehaciendo la nación: Lugar, identidad y política en América Latina. Quito: Abya-Yala, 1996.

RODRÍGUEZ, Ileana. Banana Republics: feminización de las naciones en frutas y de las socialidades en valores calóricos. En: NOUZEILLES, Gabriela. La naturaleza en disputa: Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina. Buenos Aires: Paidós, 2002.

ROJAS, Cristina. Civilización y Violencia: La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX. Bogotá: Norma, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Buenos Aires: CLACSO, UNESCO, 2000.

SAID, Edward. Orientalism. New York: Vintage Books, 1978.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. ¿Can the subaltern speak? En: WILLIAMS, Patrick y CHRISMAN, Laura. Colonial discourse and postcolonial theory, a reader. New York: Routledge, 1994.

TAYLOR, Charles. Multiculturalismo y la política del reconocimiento. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WALLERSTEIN, Immanuel. La cultura como campo de batalla ideológico del sistema mundo moderno. En: CASTRO, Santiago. Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica

de la crítica poscolonial. Bogotá: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar. Universidad Javeriana, 1999.

EL MAR COMO ELEMENTO DE RESISTENCIA EN LA DEFENSA DEL TERRITORIO CUNA A FINALES DEL SIGLO XVII

*Las olas del mar se están moviendo con espuma;
el curandero está mirando el lugar; él es el curandero.
Las olas del mar casi lo alcanzan;
el curandero está mirando el lugar; él es el curandero.
Las olas del mar están resplandeciendo con blancura,
como la de la garza; las olas del mar se están blanqueando; él es el curandero.
Los cocoteros del mar se están doblando en el viento;
el curandero está mirando el lugar.
Las manzanas de los cocos del mar están brillando en el viento;
el curandero está mirando el lugar [...] ²⁵*

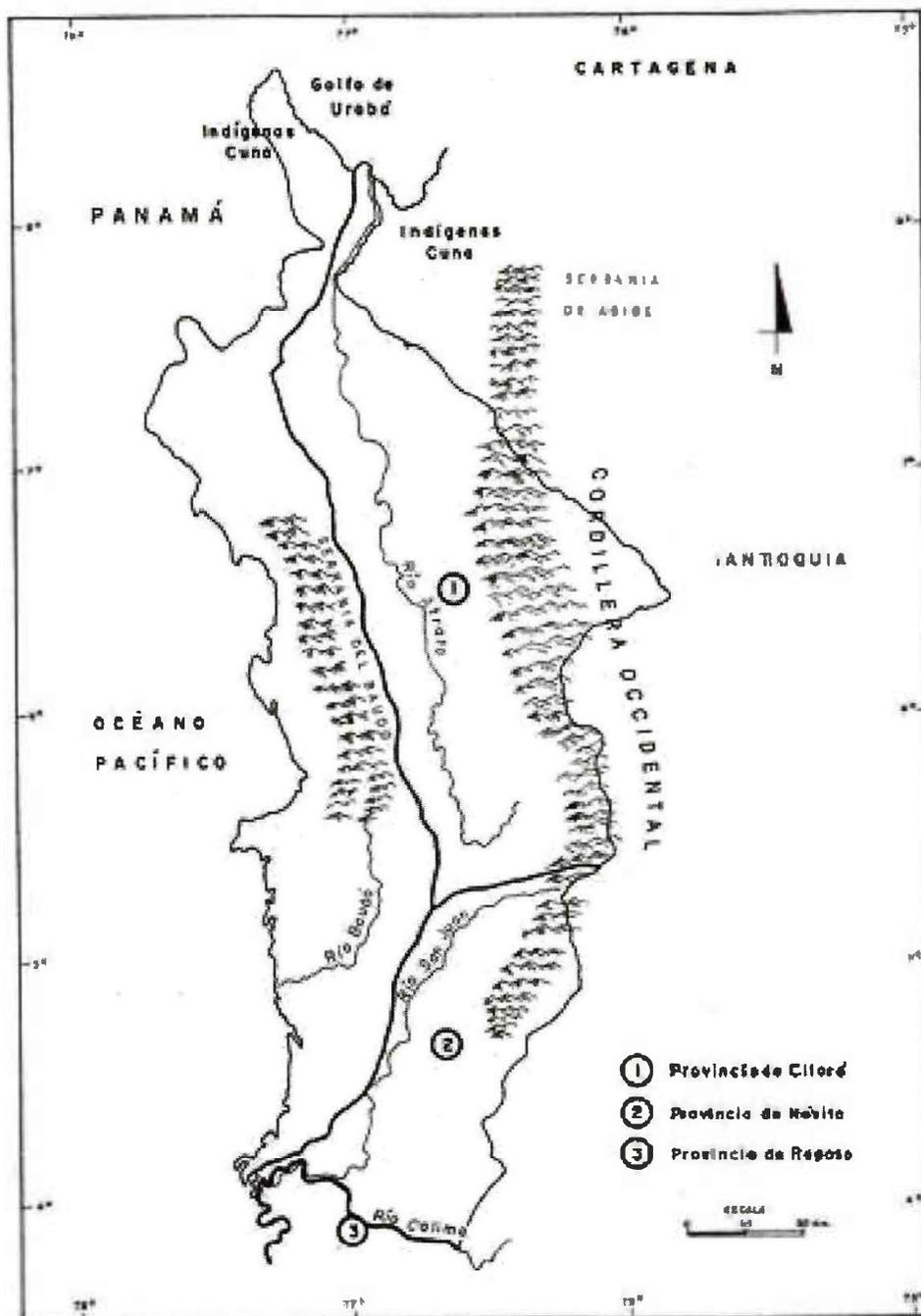
Mónica Patricia Hernández
Historiadora
Pontificia Universidad Javeriana

Este texto pretende mostrar la relación de los indígenas Cuna con el mar durante el período final del siglo XVII como un mecanismo de resistencia contra el dominio español. Los indígenas Cuna se constituyeron como un pueblo que marcó la creación de una frontera para los españoles, en tanto se mostraron siempre como indígenas belicosos hacia ellos. Así, buscaron mantener su dominio territorial en la zona norte del Chocó y en la zona del Darién, que incluye la actual Panamá. Para ello mantuvieron tratos con comerciantes de otras nacionalidades y controlaron la salida al mar por el río Atrato, impidiendo la circulación de españoles por la parte norte del río, a través de ataques y robos a aquellos que desafiaban la hegemonía Cuna en esta zona.

Esta fuerte defensa de su hegemonía territorial llevó a que los indígenas Cuna establecieran estrechas relaciones con los colonizadores no españoles, lo cual permitió que incluso se considerara establecer colonias de otros países europeos en la provincia del Darién. Esto pone de manifiesto la importancia del contacto marítimo entre los Cuna y los ingleses, franceses y escoceses, no solamente en términos comerciales sino sociales y políticos, pues estas relaciones permitieron a la comunidad indígena reforzar su resistencia al control español.

25. Fragmento de la Canción para la locura que, según William Ospina (2000, 55), hace parte de la tradición actual de los Cuna.

Mapa 1 Provincias de Nóvita, Citará y Raposo.



Fuente: JIMÉNEZ, Orián. El Chocó: Un paraíso del demonio, Nóvita, Citará y el Baudó, siglo XVIII. Descripción superficial de la provincia del Zitará, con sucinto relato de sus poblaciones, establecimientos de minas y ríos de mayor nombre. En: CESPEDESIA. No. 45 - 46. Suplemento No. 4 (enero-junio, 1983), p 445.

En este texto se presentará la forma en que el mar se convirtió en elemento de resistencia a través de tres momentos que, si bien no necesariamente fueron sucesivos, sí permitieron la consolidación de lo marítimo como un principio de gran importancia en la rebeldía Cuna. El primero de estos momentos, es la consolidación de la frontera Cuna,

con todo lo que implica el establecimiento de una frontera, es decir, tratando de enfatizar en qué tiempo se construyó ésta en el Chocó, pues el texto se centra en el dominio Cuna en el norte de este territorio, así, este momento será analizado partiendo de lo ocurrido principalmente en esta parte del territorio indígena, señalando que éste comprendía unos límites más extensos hacia el norte. El segundo, es el momento de consolidación del territorio Cuna, sus mecanismos de defensa y las prácticas específicas que se tuvieron en cuenta para su construcción. Por último, la forma en que los elementos anteriores permitieron a los Cuna establecer una relación con los colonizadores europeos mediada por el mar y su relación con él.

La participación de los Cuna en el establecimiento del Chocó como frontera interna

Tanto los estudios históricos como los de otras disciplinas que se han ocupado del Chocó, se refieren a este espacio como una zona de frontera. Sin embargo, sólo algunos de ellos aclaran lo que este concepto significa para el contexto chocoano.

En este sentido, para Germán Colmenares la frontera en el contexto de la Nueva Granada es “un espacio que confina con otro, ambos replegados sobre sí mismos” (1997a, 27). Según el autor, este espacio depende de las posibilidades de apropiación económica que presente la zona de frontera, posibilidades que dinamizan la relación de los grupos sociales con el espacio.

Esta definición es retomada por Patricia Vargas en su texto sobre los Emberá y los Cuna, en el sentido de que a partir de la dinamización de las posibilidades, las fronteras se constituyen como espacios de “transición entre dos o más territorialidades” (Vargas, 1993, 39). La frontera para esta autora se constituye como un espacio en donde dichas territorialidades se encuentran enfrentadas o en procesos de negociación, lo cual depende de la respuesta de los nativos a las avanzadas de otro grupo social que intenta establecerse en su territorio.

Sin embargo, el Chocó fue una zona habitada por distintos grupos y su condición de frontera tiene sentido si se mira esta característica particular. Los Cuna funcionaron con un criterio de apropiación del espacio marcado por la necesidad de resistir al dominio español. Así, como un territorio apropiado desde varios criterios y sujeto a prácticas de territorialidad y a procesos de territorialización, el Chocó funciona como frontera en el sentido de un espacio compartido en el que se sobreponen dinámicas sociales diferentes.

La dinámica que se constituyó en la parte norte del territorio chocoano, estuvo definida más por el tipo de frontera al que hacía referencia Patricia Vargas, aquel en el cual se encuentran dos tipos de territorialidades en constante disputa. Sin embargo, esto se convirtió en uno de los elementos que hizo del Chocó una frontera interna, entendida de una forma totalmente distinta.

El concepto de frontera interna más que descriptivo de la situación del Chocó, se convierte en un concepto operativo en tanto que, según Clara Inés García las fronteras internas

vistas como espacios compartidos buscan una propuesta de estudio opuesta al enfoque clásico sobre la frontera “dedicado al estudio de cada grupo y cada cultura por separado” (2003, 50). De acuerdo con esto, se buscaban unidades de homogeneidad de las características culturales propias de cada grupo.

Esta nueva propuesta se dirige entonces a las relaciones interculturales como elemento articulador de los estudios sobre fronteras internas, por ello el concepto de zonas de contacto resulta pertinente para evaluar estas nuevas posturas. Sin embargo, las zonas de contacto no son solamente territorios en disputa. De acuerdo con la posición de Bernardo Leal, las zonas de contacto se constituyen como territorios de construcción del subalterno, pero de un subalterno activo frente al poder hegemónico y que tiene influencia también en la configuración de su espacio (Leal, 2003, 99-119).

El estudio de espacios que se configuran como fronteras internas, privilegia este tipo de zonas en las cuales se construyen diferencias a partir del carácter relacional de construcción del espacio y de territorio. La frontera se asume como el límite que marca la diferencia, pero ésta no es su única acepción. Es muy importante destacar que este concepto se refiere también a la zona de contacto e interacción entre grupos culturales distintos y así, como una zona de reconfiguración de las identidades de forma relacional.

Esta noción permite hacer visibles los procesos de construcción de las identidades culturales en un campo de relaciones interculturales. De esta forma, se deja de lado una perspectiva etnocéntrica según la cual la frontera se construye en el espacio que no es conocido por el grupo dominante, lo cual invisibiliza a otros grupos en la medida en que no son controlados y articulados, para el caso estudiado, al régimen colonial.

El nuevo enfoque sobre el concepto de frontera permite hacer visibles a los grupos no hegemónicos presentes en el espacio colonial, como en el caso de los indígenas Cuna. Se puede pensar incluso, que la frontera interna se constituye como un espacio en el que se pone en duda el poder hegemónico de la corona sobre espacios y poblaciones no españolas.

Este aspecto que constituye al Chocó como una frontera interna del régimen colonial neogranadino, incluso en el sentido descriptivo, lo hace un espacio distinto, una franja del territorio apropiado por la corona española que se muestra diferente a la mayoría del espacio de la Nueva Granada, en donde las relaciones jerárquicas fuertemente establecidas se reflejaban, entre otras cosas, en la configuración del espacio.

Consolidación del territorio Cuna, prácticas de defensa del territorio Cuna frente al dominio español en el norte del Chocó

En el Chocó, tanto los reales de minas como los pueblos de indios, se encontraban en manos de aquellos pocos españoles que habitaban las provincias chocoanas y que eran reconocidos como autoridades (corregidores, comerciantes e incluso misioneros). Esta situación daba cuenta de la condición de frontera del Chocó. Asociados entre sí por la necesidad de abastecimiento, los dos tipos de asentamientos se vieron afectados por la

inestabilidad de la economía minera (Colmenares, 1997b, 118-119). Allí se dieron procesos de adaptación de la población al sistema colonial, en los que la imposición de este tipo de asentamientos dio cuenta de formas convergentes de apropiación de un espacio y así, de construcción de territorio. Fue en este contexto, por la relativa autonomía de la población no española, que implicaban las condiciones particulares del Chocó que tuvieron lugar más ampliamente las prácticas que configuraron el territorio Cuna.

Las prácticas más representativas de los Cuna frente al intento español por controlarlos, fue su constante aparición en el río Atrato para impedir que los españoles incursionaran hacia el norte y tuvieran paso al Océano Atlántico. La persistencia de los indígenas Cuna por defender la parte del Atrato que habitaban, se convirtió en una de las causas del cierre del tránsito por este río mediante el cual los españoles se comunicaban con Cartagena²⁶.

En este sentido, las prácticas de éste grupo indígena tuvieron una fuerte incidencia en las medidas políticas y administrativas tomadas por la diligencia colonial, pues la permanente resistencia Cuna obligó a las autoridades coloniales a emitir una Cédula Real según la cual se ordenaba a los españoles abandonar los fuertes del Darién y los existentes en los ríos de la vertiente del Pacífico (Torres de Arauz, 1974, 38-39).

En el Chocó, tanto los procesos permanentes de configuración de identidades como los de construcción de territorios, se dieron a través de prácticas que coincidieron en espacios compartidos, por lo cual se produjo por parte de la población que habitaba los asentamientos (en este caso los asentamientos impuestos como reales de minas y pueblos de indios) una apropiación de hecho del espacio habitado, que sobrepasó la etapa del poblamiento. La posibilidad de que prácticas como las que ejercieron los Cuna en la defensa de su territorio tuvieran lugar, se debió parcialmente a la ausencia relativa de control y al hecho de que la población no española fue mayoritaria en dichos asentamientos. En esta medida, las prácticas de apropiación del espacio de indígenas y negros no fueron prácticas hegemónicas, aunque afectaron de alguna forma los propósitos de los españoles, como se señaló antes.

Estas prácticas, entre otras, se convierten en la forma en que los grupos que comparten el espacio del Chocó, se apropiaron de éste. Al llevar a cabo prácticas que le proporcionaban sentido cultural a determinado espacio, éste era apropiado. De acuerdo con Michel de Certeau, las personas llevan a cabo prácticas del espacio que, analizadas desde la cotidianidad, se constituyen en la forma de resistir a los espacios impuestos o dominantes. Así, dichos espacios adquieren sentido cultural. Según este autor, los espacios impuestos se manipulan por parte de los grupos minoritarios, lo cual, menciona de Certeau, tuvo mucha importancia en el período colonial para los grupos indígenas (2000, 29-39). Los espacios a los que se les proporciona sentido cultural son entendidos como espacios que adquieren dicho sentido al estar asociados a prácticas pertenecientes al

26. Sobre el cierre del comercio por el Atrato, Eric Werner menciona que se produjeron varios intentos de solucionar el problema que representaron los indígenas Cuna y sus alianzas con los ingleses por vía legal, así que se expidieron varias Cédulas Reales que buscaban cerrar el tránsito de toda clase por el río Atrato (Werner, 2000, 85).

complejo cultural de un grupo humano; espacios como la casa, los espacios públicos, entre otros, representan este tipo de lugares que pueden ligarse directamente con prácticas de territorialización²⁷.

Como en este caso se evalúan espacios en disputa de territorialidades, los espacios con sentido cultural que se estudian están formados por aquellos que se convirtieron en puntos estratégicos para la defensa de la territorialidad Cuna. Por ello se toma el mar como uno de estos espacios, adquiriendo sentido cultural en la medida en que no solamente fue un escenario de las relaciones con países europeos distintos a España, sino que fue también el elemento que medió esta relación y que permitió el establecimiento de vínculos de diversos tipos con dichos países y así permitió a los indígenas Cuna tener elementos de respaldo para resistir al dominio español.

Cómo se convierte el mar en un elemento de resistencia: Los Cuna y los colonizadores no españoles

Para el estudio de éste último momento, es necesario realizar un acercamiento a las fuentes históricas sobre el grupo indígena de los Cuna, ubicado entre el norte del Chocó, el Golfo de Urabá y todo el territorio del Darién continental, territorio compartido por los actuales países de Panamá y Colombia, que para la época colonial pertenecieron a la Nueva Granada. Fue precisamente su ubicación, lo que hizo que la situación con el mar fuera eventualmente tomada como una ventaja, a pesar de que al parecer los grupos Cuna no tuvieron, antes de la llegada de los españoles, actividades sistemáticas de transporte y comercio marítimo (Morales Gómez, 1992).

Esto ocurrió sin embargo, a partir del siglo XVII, pues estratégicamente el Darién se constituyó en uno de los puntos estratégicos que permitió el acceso a los dos océanos. Por ello fue un punto importante de apropiación para los colonizadores tanto españoles como extranjeros. Por otro lado, la salida al mar permitía llevar a cabo prácticas de contrabando para obtener ganancias económicas que financiaban la resistencia de los Cuna quienes, alejados del dominio español, no podían establecer ningún tipo de relación comercial legítima.

En 1698, cuando se empezaba a consolidar la ocupación española en el Chocó, se cerró la navegación por el río Atrato, castigando a quienes desobedecieran la Cédula Real que reglamentaba dicha prohibición incluso con la pena de muerte²⁸.

El cierre se debió a factores como la necesidad de evitar el contrabando con extranjeros y los ataques tanto de éstos como de los temidos indígenas Cuna (Sharp,

27. Un ejemplo de ello es una imagen o icono sagrado, que tiene un sentido cultural para el grupo al cual pertenece. Sin embargo, no se estudia la imagen sino que ésta toma importancia para el estudio del territorio en la medida en que “alguna de sus cualidades dependiese de su ubicación en determinado lugar. En este caso nos encontramos con que un espacio concreto había sido investido con un significado cultural propio, en relación con una situación” (García, 1976, 26).

28. Sobre el castigo de pena de muerte: “Relación del estado del virreinato de Santa Fé, que hace el Excmo. Sr. D. Pedro Messia de la Cerda a su sucesor el Excmo. Sr. D. Manuel Guirior. Año de 1772” (Colmenares, 1989, 138). También en la “Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, que hace el arzobispo de Córdoba a su sucesor, el excelentísimo señor don Francisco Gil y Lemos (1789)” (Ibíd.: 458).

1976, 10). Sin embargo, durante el siglo XVIII hay constantes denuncias sobre la imposibilidad de evitar los ataques extranjeros e indígenas, ya que el pueblo de Murri, que se estableció junto a la Vigía del Atrato, no presentaba las condiciones necesarias para defender el territorio de la gobernación; Moreno y Escandón señala que:

El expresado seno o golfo, llamado comúnmente del Darién, según demuestra su situación geográfica en el plan, recibe diferentes ríos que desaguan a él, y entre ellos el nombrado del Darién, Chocó, y más regularmente de Atrato, cuyo curso trae su origen de las expresadas provincias, de modo que con facilidad, introducidas las embarcaciones mayores en el golfo, se navega en otras inferiores hasta lo interior de dichas provincias, y particularmente hasta donde está colocada la Vigía nombrada de Atrato y pueblo Murri, por cuya vereda repetidas veces e inmoderadamente se han introducido los indios de la nación Cuna, causando robos y muertes a los españoles e indios reducidos; sin que se encuentre dificultad para que lo mismo ejecuten los extranjeros, gobernados con mejor dirección, fuerza e industria de la que permite la rusticidad de los indios [...](En Colmenares, 1989, 176-177).

En la “Descripción de la provincia del Zitará”, realizada en la década de 1770, se puede encontrar una descripción de la pobreza de dicha Vigía que, junto con el temor a los indígenas Cuna, facilitaba las condiciones para las entradas enemigas por el Atrato:

[...] a este mismo lado se halla, a la misma orilla del Atrato, la casa nombrada vigía: esta es de tan débil construcción como lo puede ser uno de los tambos de los indios. El capitán que la ocupa, nombrado por su cabildo, aunque soldado veterano, de espíritu y expediente no puede sin embargo oponer la menor defensa a los insultos de incendios, muertes y robos, que han solido ejecutar en este paraje los infieles enemigos cunas, porque ni el terreno, las armas ni los seis indios del pueblo de Murri que le acompañan se lo permiten, pues si se atiende al terreno se advierte sumamente bajo y encerrado, entre materias las más combustibles, cual es la paja y palma tan fácil de incendiarse como lo es el tirarle una sola flecha encendida; las armas son unos siete u ocho fusiles, de los cuales apenas suelen estar corrientes la mitad, bien que de nada serviría que los demás lo estuviesen, por que los indios bujeros que acompañan al capitán, con solo oír el nombre de Cunas, zambullen a el agua o saltan al monte y dejan a aquél aislado y solo (CESPEDESIA, 1983, 443-444).

Las constantes sospechas de alianzas de los indios Cuna con extranjeros no fueron infundadas, pues se tiene evidencia documental y etnográfica de la entrada de extranjeros más o menos desde 1680. Incluso se supo de la fundación de una colonia escocesa llamada Nueva Caledonia en 1699 ubicada en la costa panameña sobre el Caribe, justo después del actual límite con Colombia (Torres de Arauz, 1974; Prebble, 1968). (Mapa 2). Aunque Nueva Caledonia tuvo una existencia aproximada de tan sólo dos años, representó uno de los mayores riesgos de entradas extranjeras a las provincias del Chocó y por allí a las de Antioquia. Jorge Morales menciona que las relaciones entre Cunas y

escoceses fueron amistosas en la medida en que los segundos, a diferencia de los españoles, no pretendían que los Cuna se dedicaran a trabajos forzosos, llegando a ascender a un indígena del Darién al cargo de Capitán al Servicio de Escocia (Morales, 1992, 72; 1995, 193).

De esta forma, uno de los momentos más difíciles para los españoles en este sentido fue cuando los escoceses, aliados con los indígenas Cuna tomaron posesión del Darién en dos fases distintas: primero, en 1698 llegó una avanzada compuesta por buques de guerra y transportes. Reconociendo la posición estratégica del Darién llegaron hasta la bahía de Anachacuna el treinta de octubre. Si bien los españoles se apresuraron en atacar a los escoceses fueron vencidos por éstos últimos. Allí fundaron Nueva Caledonia que, sin embargo, empezó a decaer por el abandono de los ingleses, sumado a la mala organización y a los estragos que el clima húmedo de la zona causó sobre los europeos. Entonces la colonia fue abandonada, tras muertes casi diarias de los colonizadores, en 1699.

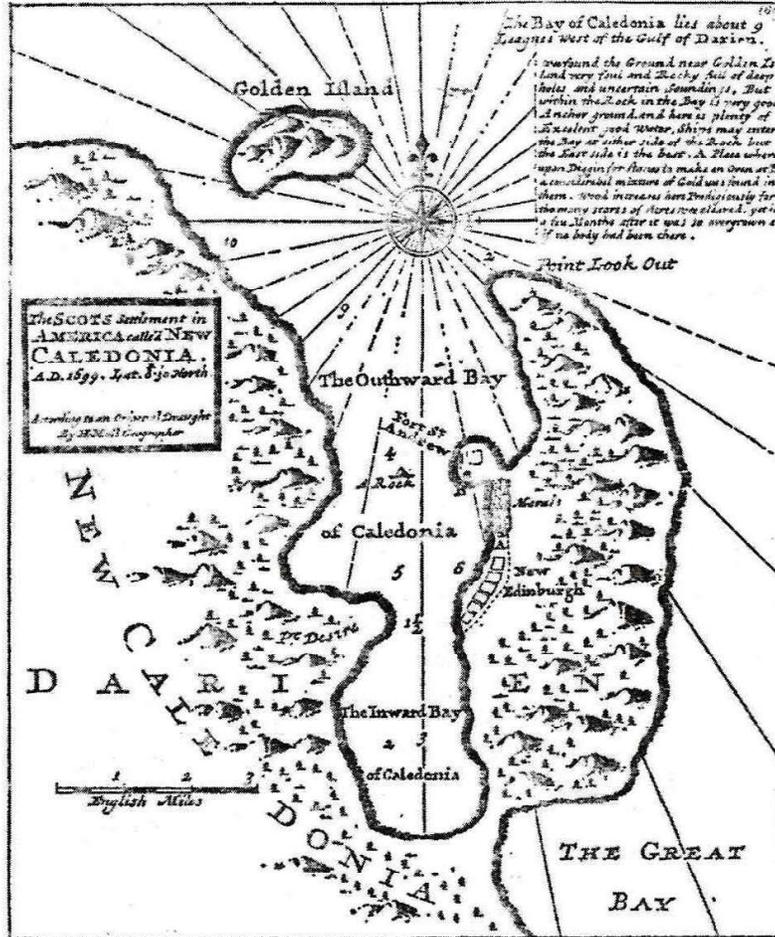
Sin embargo, un insistente capitán Campbell inició una expedición motivado por las noticias del triunfo escocés sobre las tropas españolas. Dicha expedición llegó a la colonia escocesa cuatro meses después de que ésta había sido abandonada y se encontró con un panorama desolado como principal huella del abandono. El capitán decidió quedarse y fue nombrado jefe del ejército escocés en la colonia. Al poco tiempo España reunió sus fuerzas para atacar a los colonizadores escoceses nuevamente, pero esta vez sí los venció. Los escoceses se retiraron voluntariamente, no sin antes solicitar que los indígenas Cuna, sus principales aliados, no fueran maltratados después de su partida. La administración española respondió a esto, que por ser los indígenas vasallos del rey, sólo a él le correspondía decidir sobre su trato²⁹.

Más adelante, un documento de 1766 muestra que en un enfrentamiento entre indígenas Cunas y el capitán de la Vigía del Atrato, al mando de algunos indios éste resultó muerto, lo cual incrementó en gran medida el temor que tuvieron españoles e indígenas sometidos a los Cuna. Así, las prácticas de los Cuna³⁰ tuvieron una fuerte incidencia en las medidas políticas y administrativas tomadas por los administradores coloniales, pues la permanente y violenta resistencia obligó a las autoridades a emitir una Real Cédula según la cual se ordenaba a los españoles abandonar los fuertes del Darién (Torres de Arauz, 1974, 39-39).

29. La información extractada de fuentes inglesas por la cual se reconstruye la historia de la Nueva Caledonia se encuentra en su mayoría en Torres de Arauz, 1974, 26-30.

30. A. G. N. (Bogotá), Colonia, Miscelánea, 107, f. 801r. Sobre entrada de indios Cuna y alianzas de ellos con extranjeros ver también: A. G. N. (Bogotá), Colonia, Miscelánea, 72, ff. 215r.-222v., A. G. N. (Bogotá), Colonia, Miscelánea, 101, ff. 348r.-370v. y 380r.-388r., A. G. N. (Bogotá), Colonia, Miscelánea, 107, ff. 961r.-962v.

Mapa 2 Colonia Escocesa en el Darién 1699.



Fuente: PREBBLE, John. *The Darien Disaster*. London: Secker & Warburg, 1968, p. 263³¹.

El cierre del Atrato afectó muy fuertemente a la gobernación del Chocó y a los habitantes españoles de las provincias de Nóvita y Zitará. Esta medida implicó serias dificultades en el abastecimiento de herramientas para el trabajo en las minas y de alimentos y bienes para los mismos habitantes, quienes, según Moreno y Escandón, tuvieron que “mantenerse con el cuero de las petacas”³². De acuerdo con Sergio Mosquera, el cierre hizo que dichos productos se fueran encareciendo, provocando, con el paso del tiempo, una fuerte crisis que a finales del siglo XVIII llegó a su punto más extremo:

En la segunda mitad del siglo XVIII, y como resultado de aquel cierre, las provincias del Chocó se hundirían en una profunda crisis económica que afectaría todos los sectores, en especial el minero. Muchos dueños de esclavizados se retiraron de la región al sentir amenazado su capital por los

31. En el mapa aparece New Edimburg, sin embargo, en la bibliografía consultada sobre los asentamientos extranjeros en el territorio de los indígenas Cuna no se encontró referencia al respecto.

32. Ver Estado del Virreinato de Santafé, Nuevo Reino de Granada, y relación de su gobierno y mando, p. 183.

altos costos de mantenimiento de las cuadrillas, y dieron paso a la proliferación de pequeños esclavizadores con cuadrillas compuestas por un bajo número de esclavizados (Mosquera, 2002, 102).

La Relación de 1780 hecha por el Capitán de Ingenieros Juan Jiménez Donozo hace referencia también a las dificultades que se presentaban por esta razón, que redundaron en la pobreza en que vivía la mayoría de sus habitantes:

Sin embargo, que en estas provincias corren manantiales de oro, están por desgracia sus habitantes en la última miseria, pues no bastando cuanto oro sacan para pagar los costos de las minas, tanto por lo demasadamente caro de los comestibles y demás cosas necesarias para la vida humana, forzosamente son muy pocos los que tiene que comer, y casi todos parecen confundidos y envueltos en su oro y su miseria, a excepción de alguna docena de mineros que a fuerza de industria, trabajo y fortuna, se les conoce algún caudal³³.

Todo esto llevó a que finalmente en 1784 se reabriera la navegación por el río Atrato (Sharp, 1976), aun cuando ya no había mucho que hacer frente a la crisis económica en que se encontraban las provincias de Nóvita y Zitará. Los problemas que tuvieron los españoles para controlar la parte baja del río Atrato y las medidas que se tomaron frente a esos inconvenientes demuestran la necesidad que tuvieron los pobladores de origen español de controlar este espacio estratégico. La capacidad de controlar el bajo Atrato significaba por una parte una forma de evitar las incursiones extranjeras y proteger los dominios de España en América. Por otra parte el control de esta zona permitiría someter o al menos mantener a raya a los indios Cuna. Pero también el hecho de que los españoles hubieran podido manifestar su territorialidad en el bajo Atrato, hubiera significado la posibilidad tanto de abastecerse de alimentos y herramientas, como de tener el monopolio del comercio que allí tuvo lugar y que quedó parcialmente en manos extranjeras.

Estas medidas que los españoles tomaron debido en gran parte a las actuaciones de los indígenas Cuna, nos permiten retomar las fuentes con las cuales se reconstruyen dichas actuaciones. Reina Torres retoma fuentes de los viajeros ingleses como recursos valiosos para la reconstrucción de las costumbres históricas de estos grupos; según esta autora los autores ingleses y escoceses -que la historiografía y las fuentes hispanas denominan "piratas"- establecieron estrechas alianzas con los indígenas Cuna, sobre todo los que ocupaban la zona norte de la provincia del Darién, porque buscaban aprovechar la mencionada posición estratégica.

Los Cuna encontraron en ingleses, escoceses e incluso franceses, aliados económicos, políticos y militares para resistir las entradas españolas a su territorio. Patricia Vargas señala que esto constituyó un obstáculo creciente para las autoridades españolas, pues se vieron forzadas a enfrentarse a finales del siglo XVII con representantes de otros países por mantener el control de este territorio.

La información encontrada en estos textos resulta útil, en este apartado, por dos razones

33. Ver Relación del Chocó, o de las provincias de Zitará y Nóvita, p. 227.

principales: por una parte, permite establecer un contexto histórico general en el cual ubicar la problemática que tuvo lugar en el momento de la fundación de Nueva Caledonia; por otra parte, proporciona la información acerca de cómo se construyeron historiográficamente los indígenas Cuna como un grupo rebelde ante el dominio español.

Esto se evidencia cuando se evalúa su aparición en las fuentes inglesas como indígenas amistosos, mientras que en los documentos escritos u originados en España siempre fueron indígenas belicosos. Todo esto nos permite entender desde qué puntos de vista se realizó esta construcción, y evaluar el lugar de producción que se constituye como una forma de representación de la alteridad que significó para los españoles un grupo resistente a su dominio como el Cuna. Todo esto posibilita hacer un acercamiento a la forma como los Cuna establecieron su relación con el mar, la cual, al parecer fue cambiando a medida que éste se convirtió en un factor que reforzaba la alianza con los ingleses, franceses y escoceses, quienes entraban con el propósito de comerciar mercancías, para lo cual el transporte marítimo y el establecimiento de puertos aliados era indispensable.

Para Marta Herrera (2002), este grupo marcó siempre una frontera para el establecimiento español, situación que, según Reina Torres fue aprovechada por los ingleses para tomar el control de esta situación y establecerse en el territorio del Darién. Así, se constituye la colonia de Nueva Caledonia, que si bien, tuvo una duración máxima de dos años y fue duramente repelida por los españoles, fue una demostración de hasta dónde podían llegar los Cuna en su afán de resistencia al poder español.

La persistencia de los indígenas Cuna por defender la parte del Atrato que habitaban, se convirtió en una de las causas del cierre del tránsito por este río mediante el cual los españoles se comunicaban con Cartagena. Así, la hostilidad de los indígenas y su necesidad de defender su territorio y su acceso al mar se constituyó como una práctica de apropiación espacial y de resistencia ante el hostigamiento español.

Marta Herrera y Patricia Vargas nos muestran cómo esta característica convirtió al espacio ocupado por los Cuna en una zona de frontera para la ocupación española, en este punto se entiende la frontera como un límite de la ocupación, un espacio al que los españoles no pudieron acceder plenamente durante la colonia. De esta forma, territorios con salida al mar fueron aprovechados por un pueblo que, como se señaló antes, no tenía una particular inclinación por el comercio marítimo.

Con la información presentada en este artículo es posible señalar la forma en que el mar se instituyó como un espacio de resistencia complementario a las prácticas de los indígenas Cuna durante el período colonial español. Por la situación particular de las provincias de Nóvita y Zitará, que conformaron la gobernación del Chocó durante el siglo XVIII, los indígenas Cuna pudieron ejercer su resistencia, encontrando en el mar el espacio en el cual se apoyaron por la facilidad de comunicación y contacto con grupos extranjeros, para ejercer dichas prácticas.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos del Archivo General de la Nación (Bogotá)

I. Sección Colonia

Miscelánea: 72, 101, 107

Bibliografía Contemporánea

COLMENARES, Germán. Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada. Tomo I. Vol. 134. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular, 1989.

-----, Historia económica y social de Colombia 1537-1719. Tomo I. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1997a.

-----, Historia económica y social de Colombia. Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800. Tomo II. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1997b.

DE CERTEAU, Michel. La invención de lo cotidiano: Artes de hacer. México: Universidad Iberoamericana, 2000.

Descripción superficial de la provincia del Zitará con sucinto relato de sus poblaciones, establecimientos de minas y ríos de mayor nombre, En: CESPEDESIA. No. 45-46. Suplemento No. 4, enero-junio 1983, pp. 425-448.

GARCÍA, Clara Inés. Enfoques y problemas de la investigación sobre territorios de frontera interna en Colombia. En: GARCÍA, Clara Inés. Fronteras: Territorios y Metáforas. Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2003.

GARCÍA, José Luis. Antropología del territorio. Madrid: Taller de Ediciones Josefina Betancor, 1976.

HERRERA ÁNGEL, Marta. Ordenar para controlar: Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII. Bogotá: ICANH, Academia Colombiana de Historia, 2002.

JIMÉNEZ, Orián. El Chocó: Un paraíso del demonio, Nóvita, Citará y el Baudó, siglo XVIII. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2004.

LEAL, Bernardo. Los esclavos en el Chocó, vistos a través de documentos judiciales del siglo XVIII. En: VI Cátedra Anual de Historia. Ernesto Restrepo Tirado: 150 Años de la abolición de la esclavización en Colombia: Desde la marginalidad a la construcción de nación. Bogotá: Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe, Fundación Beatriz Osorio Sierra Aguilar, Convenio Andrés Bello, Museo Nacional de Colombia, 2003.

MORALES GÓMEZ, Jorge. Los indios Cuna. En: CHÁVEZ MENDOZA, Álvaro. Geografía

humana de Colombia. Tomo IX. Región del Pacífico. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. 1992.

------. El convenio de 1870 entre los Cuna y el Estado colombiano: Sentido de una acción de resistencia. En: Revista Colombiana de Antropología. Vol. XXXII (1995) Bogotá: p. 185-195.

MOSQUERA, Sergio. Los procesos de manumisión en las provincias del Chocó. En: MOSQUERA, Claudia, PARDO, Mauricio y HOFFMANN, Odile. Afrodescendientes en las ameritas: Trayectorias sociales e identitarias. Bogotá.

OSPINA, William. América Mestiza: El país del futuro. Bogotá: Villegas Editores, 2000.

PREBBLE, John. The Darien Disaster. London: Secker & Warburg, 1968.

SHARP, William. Slavery in the spanish frontier. Oklahoma: Oklahoma University Press, 1976.

TORRES DE ARAUZ, Reina. Etnohistoria Cuna. Panamá: Instituto Nacional de Cultura, 1974.

VARGAS, Patricia. Los Emberá y los Cuna: Impacto y reacción ante la ocupación española, Siglos XVI y XVII. Bogotá: CEREC, ICANH, 1993.

WERNER, Eric. Ni aniquilados ni vencidos: Los Emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español, Siglo XVIII. Bogotá: ICANH, 2000.

CLASES POPULARES CARTAGENERAS: DOS MARES PARA UN PUEBLO DE UN SOLO MAR

Las comunidades son expresión también de la cultura donde se conforman. Para nuestro caso cartagenero son portadores en su vida interior de una ecología marina. En ella se aprende a mirar el horizonte más allá de las murallas. A saber esperar, como esperan los pescadores la buena pesca. A no salir a navegar en la borrasca. A desahogarlo todo sin aguantarse nada. Entre chiste y chiste, entre gozadera y gozadera se le va mamando gallo a la vida para poder superar los reveses con buena cara, aún con alegría³⁴.

Andrea Catalina Nensthiel O
Historiadora
Pontificia Universidad Javeriana

Las dos Cartagenas y lo popular cartagenero

Dos visiones opuestas de Cartagena han caracterizado a la ciudad desde la segunda mitad del siglo XX. Cada una de ellas promovida desde lugares distintos y respondiendo a diferentes motivaciones, han ayudado a que exista en nuestro imaginario la idea de Cartagena como una ciudad de realidades opuestas y separadas, en las que la exclusión de unos y el racismo de otros se encuentra manifiesto pero silenciado.

Quizás por esto, es que el interés central de este artículo es mostrar cómo estas realidades tan opuestas para muchos, se entremezclan y conviven, en la media en que unos y otros se necesitan tanto a nivel económico para sobrevivir, como a nivel cultural y social para autodefinirse y mantener sus respectivas identidades. Cartagena es encantadora y no solo por ser de manera tan evidente, un lugar de realidades múltiples, sino porque desde su vivir nos explica un poco el ser colombiano, nuestras diferencias, nuestros contrastes, nuestras fortalezas y sin duda nuestras debilidades. Cartagena con sus dinámicas sociales y culturales, bien podría llegar a ser un diagnóstico de la realidad nacional.

La primera realidad que se conoce de Cartagena es la que la sitúa como uno de los centros turísticos más importantes del país, con reconocidas playas, una arquitectura colonial y republicana que llama la atención por generar un ambiente romántico, importantes hoteles, un destacado centro de convenciones, un reinado anual que reúne alrededor de la belleza femenina a grandes industrias como: la de la moda, la belleza, la música, la alimentación, los medios de comunicación, un festival de cine que le otorga un aire de ciudad promotora de la cultura e infinidad de lugares especiales que motivan el turismo, a tal punto, que en los últimos años la ciudad se ha convertido incluso en el lugar predilecto para la celebración de matrimonios de la farándula nacional, pues, ¿qué lugar podría pa-

34. ALDANA, Efraín, S.J. Visión Cristiana del Mundo Mágico Religioso en Cartagena. En: DÍAZ DE PANIGUA, Rosa. Cartagena Popular Aproximación al Análisis Sociocultural. Cartagena: Centro de Cultura Afrocaribe, 1994.

recer mejor que Cartagena? Esta Cartagena normalmente ha sido llamada la Cartagena blanca, la Cartagena de elite, la Cartagena de los ricos.

La segunda realidad de la ciudad ya no patrocinada por los medios de comunicación -al menos de que se de una catástrofe natural como una gran inundación- ni las agencias de viajes; sino por las Naciones Unidas, diferentes organizaciones no gubernamentales, en algunos casos organismos de la iglesia, y diferentes trabajos académicos que buscan promover el desarrollo y buscar salidas a la pobreza, es la Cartagena que ha sido llamada la Cartagena negra o mulata, la Cartagena popular, la Cartagena pobre.

No obstante, esta Cartagena a pesar de sus problemas económicos y sociales, que sin duda deberían recibir mayor atención de organismos gubernamentales y de todos aquellos que en muchos casos derrochan en la otra Cartagena negándose a involucrarse con esta otra realidad que ven pero prefieren ignorar, es también una ciudad feliz, que huele a ron y fandango, en la que hay alegría y rumba, ganas de vivir a pesar de las dificultades, belleza y amor que se encuentran más allá del corralito de piedra y sobre todo una manera de vivir el mar que está más allá del entretenimiento, pero que también se relaciona con éste, a partir de la necesidad de sobrevivir, de interactuar con el medio y de encontrarle un goce a la vida.

La mayoría de los estudios que se han hecho sobre la Cartagena popular suelen enfatizar en la pobreza y en las condiciones materiales que no permiten la calidad de vida de estas poblaciones. Y me refiero a ellas en plural, porque en muchos casos se ha llegado a considerar que lo popular es un todo homogéneo que responde a los mismos intereses y necesidades, dejando de lado el hecho de que lo popular, como lo han propuesto desde hace años muchos científicos sociales, como Zoltan Kodaly, “no debe verse como algo uniforme, como un todo homogéneo, pues se dan variantes fundamentales que tienen relación con la edad, la condición social y material, la religión, el lugar de origen o el sexo” (En Burke, 2001, 69).

De este modo, es importante aclarar que este artículo no se refiere a la clase popular cartagenera, sino a lo popular cartagenero, y es difícil definirlo ya que no se le puede limitar de manera precisa, como tampoco, se puede definir de manera exacta la cultura popular más allá de entenderla “en sentido negativo, como cultura no oficial, la cultura de los grupos que no hacen parte de las elites, de las “clases subordinadas”, que están formadas por multitud de grupos sociales más o menos definidos” (Burke, 2001, 29).

Es por esto, que vale la pena recordar que aunque lo popular cartagenero está compuesto principalmente por lo negro y lo mulato, también posee otra clase de elementos, ya que como lo expone Rosa Díaz de Panigua:

Es el cartagenero una mezcla de razas y culturas que van desde los indígenas caribe, hasta la paisa, mezclada de los migrantes que han llegado en los últimos diez años, pasando por la española de diferentes regiones, la africana de diversas tribus, la sirio-libanesa, la mezclada de la provincia rural de la zona Caribe, etc. (1994,77).

Esta diversidad de lo popular cartagenero merece ser reconsiderada para no caer en lec-

turas simplistas que hacen del pueblo un todo que se caracterice por oponerse a la elite, sino lecturas que nos permitan comprender que tanto lo popular como las elites están colmados de pluralidades y no siempre se encuentran en constante enfrentamiento, sino que en muchos niveles interactúan, se relacionan, comparten y hasta se prestan elementos culturales que luego son apropiados; y es que, dado que la cultura es algo complejo, es imposible formular una lectura de un espacio como Cartagena y su mar en el que se encuentran múltiples realidades sociales, culturales y humanas a partir de oposiciones y diferencias tajantes sin tener en cuenta los préstamos y diálogos.

Entonces, la idea de desarrollar este trabajo a partir de fuentes orales que nos permitieran por medio de conversaciones, con algunos de los sujetos sociales que pueden ser comprendidos como miembros de las clases populares cartageneras, lleva implícita la necesidad de comprender, más allá de las pistas que pueden darnos, las condiciones de la vida material -que por lo general nos hablan de pobreza, desigualdad y falta de inversión estatal hacia los sectores populares-, la manera como estos hombres, mujeres y niños comprenden su ciudad y su mar, las dinámicas que alrededor de estos espacios existen y la forma en que dichas personas se adaptan a ellas y las adoptan.

Pueblos del mar y clases populares: multiplicidad de visiones y democratización de la memoria y el presente

El hecho de que se hable de los pueblos del mar en Colombia suscita muchas ideas. Por un lado, la necesidad que como colombianos tenemos con relación a nuestro territorio de comenzar a generar conciencia de que nuestro país no consiste solamente en el mundo Andino y que en el Caribe y el Pacífico, en nuestras costas y mares, también hay territorio y poblaciones colombianas que vale la pena integrar a nuestros discursos históricos y sociales. Debido a la manera como se organizó el proyecto nacional desde finales del siglo XIX, y por la forma como se elaboró la historiografía colombiana hasta hace unas tres décadas, estos territorios y sus poblaciones habían sido excluidos del imaginario nacional.

La Constitución Política de 1991, a partir de la concepción de que Colombia es un país multiétnico y multicultural, contribuyó a que se generaran mayor número de investigaciones sobre la diversidad nacional, que permitieran reformular nuestra identidad a partir de estos parámetros más allá del mundo Andino. En este proceso no solo se rescataron nuevos territorios, sino también nuevos agentes sociales. Es así como buscando para un país tan variado como el nuestro una identidad nacional más pluralista y menos exclusivista, se han empezado a desarrollar desde estamentos gubernamentales, estudios sobre comunidades afrocolombianas, indígenas, mulatas y demás grupos étnicos que afortunadamente han empezado a ser parte del proyecto nacional.

Es por esto que hoy es posible realizar un trabajo como éste, en el que una ciudad del Caribe que siempre ha sido recordada por la importancia de sus elites a nivel social y político, las maravillas de la pintura, la música y la poesía que ha inspirado, su importancia como puerto económico y como ciudad cosmopolita en el período colonial y su desarrollo turístico en el último tiempo, sea estudiada desde la visión de las clases populares y de la cultura popular.

Por lo cual, pretendo que las voces de la Cartagena popular sean rescatadas, sacadas del anonimato, se les otorgue un lugar de expresión que les permita contar cómo ven su ciudad y como se relacionan con su mar. Ese mar que muchos han denunciado es un mar blanco y de ricos, pero que al oír las voces que se expresan desde los sectores populares se puede saber que es también un mar de negros, mulatos, palenqueros y todos aquellos que hacen parte de lo popular cartagenero.

Permitir que los sectores populares hablen de su mar y darles un espacio como esta publicación para hacer posible que la gente los escuche es una oportunidad de reforzar sus identidades, de mostrar como ellos son un pueblo del mar y se integran con el paisaje en que desarrollan sus vidas, y es que como lo propone Jacques Le Goff:

Compete en efecto a los profesionales científicos de la memoria, a los antropólogos, a los historiadores, a los periodistas, a los sociólogos, hacer de la lucha por la democratización de la memoria social uno de los imperativos prioritarios de su objetividad científica... La memoria, a la que atañe la historia, que a su vez la alimenta, apunta a salvar el pasado solo para servir al presente y al futuro. Se debe actuar de modo que la memoria colectiva sirva a la liberación, y no a la servidumbre de los hombres (1991, 183).

Aunque podría parecer idealista, espero que las opiniones de aquellos que tan amablemente colaboraron con esta investigación, permitan democratizar nuestro discurso histórico y nuestra memoria, haciéndonos concientes de que la Cartagena mulata no es solo un espacio víctima de la pobreza, sino lleno de riqueza cultural, que vive el mar y lo explota, que hace parte de esta ciudad tanto como la Cartagena blanca o rica, que sin duda necesita de mayor atención, pero que existe y vale la pena que sea reconsiderada y narrada como parte de la riqueza cultural de nuestros pueblos del mar, ya que no solo marineros y comerciantes son hombres de mar, sino también, vendedores ambulantes, cocheros, taxistas, palenqueras, pescadores y demás personas que diariamente se relacionan con la playa, el océano, y su brisa.

Las opiniones de estos sujetos no están escritas en periódicos, revistas o libros, no las encontramos en la publicidad o en la Cartagena que muestran los medios de comunicación durante el Reinado Nacional de la Belleza, tampoco se encuentran de manera explícita en las investigaciones sobre la pobreza de la ciudad y sus condiciones de educación y servicios públicos. Es por esto, que las entrevistas que se realizaron, desde la metodología de la historia oral, buscaron en todo momento más que enfatizar en las condiciones económicas de las clases populares de la ciudad, o en datos que puedan ser verificables, centrarse en lo que la escuela de los Annales llaman la experiencia vecu, la experiencia vivida, es decir, el discurso que una comunidad posee sobre ella misma y su pasado, que hace posible que sean las clases populares las que escriban su propia historia (Bound, 1997, 74).

Las voces de algunos representantes de los sectores populares trazaron en las entrevistas las rutas para comprender de qué modo para ellos en Cartagena coexisten dos ciudades y dos mares, que son experimentados y explotados de maneras diferentes, pero que les otorgan el privilegio de ser un pueblo de mar.

Las clases populares cartageneras y el turismo: encuentros y desencuentros

Muchos de los estudios que se han hecho sobre Cartagena han mostrado al turismo como la principal causa de las marcadas desigualdades sociales que se viven en la ciudad. No obstante, no se puede dejar de lado que Cartagena durante el período colonial se caracterizó por tener una elite blanca reducida y cerrada y una mayor cantidad de población perteneciente a las demás castas, y que ésta desproporción entre clases altas y bajas se ha prolongado hasta nuestros días, al respecto Humberto Triana comenta que:

La relación escrita con motivo de la toma de Cartagena por los franceses en 1697 señala que en dicho año, la ciudad contaba con veinte mil habitantes, de los cuales, cuatro mil eran españoles puros y el resto mestizos y esclavos [...] 82 años después en 1779 la clase baja urbana aumento en un 9.5% y la alta disminuyó en la misma proporción [...] la elite blanca se convirtió poco a poco en un grupo tan cerrado [...] Para 1969, la clase baja y la clase media baja, ocupan el 81.7% de la estructura social (1974, 50-57).

Por otro lado, y aunque sin duda a la industria turística cartagenera le sentarían bien ciertas reformas, vale la pena recordar que, gracias al turismo viven muchas de las personas que conforman las clases populares cartageneras. Sin embargo, el problema del turismo es complejo, en la medida en que si bien es cierto que debido a las actividades turísticas es que se tiene la visión de que Cartagena se ha dividido en dos ciudades; una privilegiada por el Estado y otra abandonada por el mismo, es claro que ésta es una visión simplista, pues independientemente de la inversión económica estatal, la ciudad esta constituida por distintas realidades, y con algunos pesares y reveses, las clases populares cartageneras se integran a esa industria turística que no les ha dado las mejores condiciones de vida, pero de la que dependen y a pesar de las limitaciones, que deberían ser menos, han aprendido a explotar.

Lo que quiero decir es que, no se pueden negar los efectos negativos que desde la segunda mitad del siglo XX ha traído el turismo para las clases populares cartageneras, como lo expone Raúl Panigua:

El turismo, como uno de los sectores de punta en la generación de empleo y para el disfrute del propio cartagenero, ha sido una actividad espontánea y desordenada que ha desarticulado la relación de los cartageneros con sus semejantes, con su espacio, ha alterado sus pautas culturales, ha reducido sus niveles de ingresos, desbalanceando el acceso a servicios públicos y disminuyendo su nivel de vida (1994, 104).

Pues sin duda, la construcción de la infraestructura turística de la ciudad a partir de los años setentas y hasta bien entrada la década de los noventa, ha llevado a que la instalación de servicios públicos y mejoras de la ciudad se centren en determinadas zonas, destinadas al disfrute de los visitantes y no al mejoramiento de la calidad de vida de los habitantes regulares, lo que ha causado procesos de despojo, marginación y discriminación para la población cartagenera popular.

Al respecto, Raúl Panigua nos recuerda el desplazamiento de los habitantes de los barrios Pekín, Mundo Nuevo, y Boquetillo establecidos entre las murallas y el mar, a lo largo

de lo que hoy es la avenida Santander en la zona de Canapote, que fueron alejados de sus residencias y sus lugares de trabajo, incrementando la mala calidad de vida, en especial, lo relativo a la salud, por las precarias condiciones ambientales de la nueva zona poblada y el desplazamiento que las construcciones modernas de Bocagrande causaron a la población nativa que no poseía títulos sobre estas tierras, en especial pequeños pescadores.

Asimismo, no se debe olvidar que el hecho de que la industria turística trabaje por temporadas, genera condiciones laborales inestables para los cartageneros y en algunos casos malas condiciones salariales. Además, la creación de estos espacios turísticos ha causado también la pérdida de áreas de recreación como el Muelle de los Pegazos para tomar el jugo *para* o y ciertas playas para el baño de mar que ahora son destinadas a los turistas (Panigua, 1994, 117-122)

No deseo desmentir las ideas acerca de cómo el turismo ha afectado a las clases populares cartageneras, pues sería absurdo, ya que en las voces mismas de aquellos que colaboraron con estas entrevistas se expresan desacuerdos con la manera como se da y se regula el turismo en Cartagena, por ejemplo, comentaba Enrique Márquez San Martín, quien trabajó un tiempo en la playa como vendedor ambulante que:

[...]era un problema con los soldados y los policías que decían: 'no, tienes que buscar un permiso, para poder estar aquí -en la playa-, por la seguridad del turista y todo eso [...] pero es que, sacar los permisos quita mucho tiempo y por eso yo tuve un problema con la ley, si no fuera por eso yo me hubiera quedado vendiendo cosas en la playa porque a mí eso me gusta muchísimo, y resulta que es que allá aunque el sol este caliente no se siente, mierda, la brisa y todo eso, lo que más me gustaba era no sentir el calor con la brisa y no darme cuanta si estaba el sol caliente porque se siente el aire fresco que viene del mar [...]'³⁵

Y además de esta clase de problemas que impiden el desarrollo espontáneo del comercio por parte de los sujetos pertenecientes a las clases populares, también encontramos situaciones como las que describe el cocinero de un hotel:

El turismo que viene a Cartagena está conformado por las excursiones y la gente de clase media alta y clase alta, todos van a Bocagrande y alquilan un apartamento entre cinco y seis personas, allí se reúnen y cada vez que vienen se esconden y así les sale más económico.³⁶

Esta clase de turismo, que podría catalogarse como privado, afecta sin duda la economía de la ciudad y la de las clases populares que sacan menor provecho del turismo, pero

35. ENTREVISTA con Enrique Márquez San Martín, sl, sf. Todas las entrevistas y el trabajo de campo de este artículo fueron realizados por Nara Fuentes Crispín y Oscar Guarín en Cartagena, diciembre del 2004; con el apoyo del Centro de Investigaciones Hidrográficas y Oceanográficas -CIOH.

36. ENTREVISTA al cocinero sl, sf.

igual deben asumir la presencia de los visitantes a nivel de servicios públicos, seguridad y uso de las playas.

No obstante, es importante no mirar únicamente desde este ángulo -cierto pero no único- la relación de las clases populares cartageneras con el turismo, pues el problema quedaría reducido a una lógica de abusadores Vs. abusados y aunque aparentemente esta dinámica existe, también vale la pena considerar que, como lo expone Jorge Nieves Oviedo:

Hoy es generalmente aceptado que lo popular se refiere a lo subalterno, sin entender que signifique pasividad sometida; más bien se prefiere pensar que se trata de formas de existencia sociocultural a veces cómplices, a veces resistentes, a veces en negociaciones complejas con lo hegemónico, esto es, acciones, representaciones, iniciativas, pasividades, que reaccionan de manera diversa de acuerdo con las circunstancias y contextos concretos, por lo que atribuir existencia esencial a lo popular, constituye, al menos desde una perspectiva epistemológicamente crítica, una ingenuidad difícilmente excusable en el pensamiento contemporáneo vigente (1999, 9).

De este modo, si abrimos un poco la mirada también encontramos como en las relaciones entre los turistas y las elites con las clases populares se entablan negociaciones que permiten que el cartagenero de los sectores populares comprenda mejor la manera de entender y explotar su ciudad y su mar; así hallamos en las entrevistas comentarios acerca del buen uso de la playa que hacen los turistas como por ejemplo: *“es el turista el que pasa el día en el mar; los cartageneros deberíamos aprender más de la educación que en muchos casos tienen los turistas”*³⁷; o la importancia del turismo de Cartagena para la economía de la región como: *“la relación de Palenque con el mar se encuentra en que la playa hoy, es como una gran parte de la economía que se necesita, un treinta o cuarenta por ciento de la economía de Palenque se debe al mar, en el mar se vende cerveza para los turistas, se hacen masajes, se venden frutas, dulces y gafas”*³⁸.

Asimismo, las clases populares cartageneras encuentran en las playas frecuentadas por los turistas, lugares que siendo ajenos a sus costumbres culturales los sorprenden y les dan una visión más amplia del mundo, que les permite revalorar sus costumbres a partir de ese encuentro con el otro que es el visitante. Es interesante como Enrique Márquez San Martín recuerda la impresión que le causaba ver como las mujeres visitantes disfrutaban del mar y de la playa:

Mi hermano lleva más de treinta o cuarenta años trabajando en la playa, yo le dije que quería conocerla, él me llevo y me pase todo el día bañándome, después yo le dije que me dejara quedar a trabajar y él me dijo que no porque era muy costoso, entonces [...] mierda, yo lo que quería no era trabajar sino quedarme en la playa, yo no quería hacer plata porque lo que yo pedía me lo daban, sino que yo quería estar allí, porque lo que pasa es

37. ENTREVISTA con Enrique Márquez San Martín, sl, sf.

38. Ibid.

*que aquí en Palenque el cuerpo de las mujeres es muy reservado, pero en la playa uno veía una mujer en tanga, así en cuero, eso fue grandísimo pa' mí, que nunca había visto eso en Palenque, no joda [...] porque resulta que aquí cuando uno pregunta por donde nace uno le dicen que por el sobaco, entonces, había mucho misterio, mucha reserva, y la playa era un lugar donde uno descubría muchas cosas*³⁹.

Los sectores populares cartageneros a pesar de la invasión que ha tenido la ciudad de personas provenientes de otras regiones del país, que intenta explotar el capital turístico de la ciudad se sienten dueños de sus calles, conocedores de su pasado, propietarios de su mar y en estas relaciones con los de afuera, refuerzan sus identidades locales a partir de las prácticas que la competencia económica alrededor de la industria turística les impone, así por ejemplo comenta el cochero:

*El oficio de cochero lo empezamos con mis cuñados, y unos vecinos [...] cuando empezamos solo había ocho coches por aquí, ahora hay sesenta y ya uno sabe como es el regodeo y las vueltas, hay un poco de cocheros que no son de acá los han traído unas señoras de Montería, no son de Chambacú -la tierra de los cocheros- y esa gente ¡no!, ellos dicen que uno no gusta de ellos pero no es verdad, no es porque trabajen como uno sino porque esto es para cartageneros que sí conocen todo por aquí, en cambio ellos te pasan por aquí y no te pueden decir que paso en esa casa, ¿sí me entiendes?*⁴⁰

Las clases populares cartageneras: un pueblo de mar entre el trabajo, la diversión y el saber

Otro aspecto interesante que se vislumbra en las entrevistas, sobre las clases populares cartageneras y su relación con el mar, consiste en el hecho de que más allá del turismo y las labores que con fines económicos éstas personas realizan en las playas y cerca al mar, que los llevan a relacionarse con su entorno a partir del deseo de cubrir sus necesidades materiales, también, existe una relación con el mar que se da a nivel de diversión y entretenimiento, en el que determinadas playas se convierten en espacios de socialización y esparcimiento, en marcada oposición con otras playas que son exclusivamente espacios de trabajo. En esta diferenciación de espacios que se da con relación a las playas, se siente fuertemente la existencia de las dos cartagenas.

Y es que la manera cómo las clases populares se desenvuelven dentro de “las cartagenas”, nos muestra como a través de la playa, el mar y el ordenamiento de la ciudad podemos analizar las construcciones sociales, políticas, históricas y culturales que se encuentran inscritas en el manejo que se le da al espacio. Como lo plantea Mauricio Rojas Bernal:

La ciudad puede ser vista como una clave de acceso para entender di-

39. *Ibíd.*

40. ENTREVISTA a Elías Blanco -cochero- sl, sf.

námicas más profundas que subyacen a su realidad física [...] El espacio mismo puede ser visto como manifestación directa de la arquitectura social y de las relaciones de poder; en el espacio mismo, quedan plasmadas las huellas de la dinámica histórica correspondiente y de las realidades sociales, políticas, económicas y culturales que permitieron el surgimiento y consolidación de determinada civilización y, a su vez, determinaron su vida práctica y también sus percepciones antropológicas y morales (2003).

El mar de Cartagena desde el período colonial con el comercio, hasta nuestros días con el turismo, se ha caracterizado por ser un lugar custodiado por el poder, el hecho de que el potencial económico de la ciudad haya recaído durante tanto tiempo en el mar, ha generado de alguna forma, que la relación de las clases populares con el Océano, sea especialmente a nivel de trabajo. Acerca del período colonial Alfonso Múnera comenta que:

De acuerdo con el censo de 1778, Cartagena tenía poco más de trece mil habitantes, sin incluir aquellos que vivían fuera del sector amurallado. La ciudad amurallada estaba compuesta por cuatro barrios llamados: Santa Catalina, San Sebastián, Nuestra Señora de la Merced y Santo Toribio, y; por un arrabal llamado Getsemani. Diferente al modelo de segregación urbanística de las ciudades andinas, en las cuales las tendencias eran a que la población libre se distribuyera en los barrios según los oficios y la pertenencia a determinadas clases sociales, en Cartagena vivían indistintamente blancos, pardos y negros; comerciantes, artesanos y esclavos, todos en el mismo barrio ... Aunque en Santa Catalina que era el barrio más importante y más cercano a la Bahía vivían negros y esclavos, la población de estas castas aumentaba en dirección opuesta al mar (1998, 90-91).

Entonces, entendiendo que lo popular no se puede pensar como un sometimiento pasivo, puesto que se ha demostrado que genera mecanismos de resistencia para sobrevivir en medio de la opresión y entabla diálogos con lo hegemónico, vale la pena reconsiderar que desde los tiempos coloniales los sectores populares se han movilizad con relación al mar según lo cerca o lejos que desearan estar del poder. Tal vez por esto, el establecimiento de palenques se hacía alrededor de ríos y otras fuentes de agua, pero lejos del mar, cerca al cual se encontraba el control. Ahora, estos sectores siguen manteniendo determinadas moviidades ya no con relación a la cercanía o lejanía del mar, como sí a la elección de determinadas playas, que les permiten mezclar entorno al mismo mar, dos espacios distintos, uno en el que trabajan y otro en el que disfrutan y encuentran elementos propios de su cosmogonía.

De este modo, podemos ver en las dinámicas que entablan las clases populares cartage-neras con su mar, cómo éste es claramente una muestra de que, “en un espacio coexisten paralelamente un sinnúmero de realidades ambivalentes y definitivas [...] se evidencia la emotiva superposición de realidades, de imágenes, de sonidos y de seres humanos que transitan sus sueños, sus anhelos y sus vivencias por los espacios que les son propios y que están impregnados de su pequeña y siempre conmovedora humanidad” (Archiva,

1997). Y es que en este mar, que según las playas es sinónimo de trabajo o goce, pasan su vida hombres, mujeres y niños que sin duda son habitantes de mar.

El espacio es simbólico para las comunidades, y a pesar de lo muy exclusivista y blanco que se ha mostrado el mar de Cartagena, encontramos en las voces de estos sujetos pertenecientes a los sectores populares un goce con relación al mar, pero también una manera de comprenderlo y vivirlo que los define como cartageneros, como pueblo del mar y no como simples visitantes o turistas para los que el mar es tal vez más lujo que diversión. Para las clases populares cartageneras el mar es sinónimo de rumba, comida y belleza, por eso, la manera en que lo viven y lo gozan en contraposición con lo que normalmente ven en el turista, es una forma de reiterar su identidad con relación a aquellos que aunque visitan y usan su mar, no son sus poseedores.

Por ejemplo, en el relato de el cochero se puede ver cómo hay una apropiación de la playa a partir del goce que se siente al visitarla, pero también a partir de la regulación de los precios de los productos, de la clase de comida que consumen y que aunque en muchos casos preparan y venden para los turistas hace parte de su patrimonio gastronómico y por lo tanto de su cultura.

Asimismo es muy interesante ver como se destaca la generosidad del mar, que permite la abundancia de comida y por lo tanto, la abundancia de hijos. El mar se entiende claramente como una fuente de vida, de alegría y de alimento, pero en este caso lejos del trabajo, como cuando se habla de las playas de Bocagrande, pues como lo comenta el cochero: “en Marbella la gente se siente dueña y no empleada de la playa”.

Allá donde esta el aviso azul, si volteas para dentro del mar, vas a ver a los pescadores, de ahí hasta la punta aquella, tu vas a ver pura vaina cartagenera, la gente ahí hablando, los pelaos bailando champeta, son un vacile las playas, tu allá encuentras pescado elegante que en el nativo te valen ochenta o setenta mil pesos, aquí consigues el mismo pescado frito con yuca a seis mil pesos y comen dos personas; sierra, pargo rojo [...] pura comida criolla de la que come uno acá. Es por eso que uno tiene bastantes hijos porque uno come bastante comida criolla y [...] (se ríe) luego se pone a tirar, el mar tiene que ver entonces con que uno tenga tantos hijos. Y es que uno consigue con cinco mil pesos pescado elegante para tres días, es muy raro cuando pasa una semana y uno no come pescado, yo no se los ricos pero uno por acá si come así, a uno le gusta mucho tener contacto con el mar, yo a veces vengo al mar no más a comprar pescado y aunque ya haya comprado el pescado, vengo no más a ver. Chambacu queda aquí al doblar, de ahí se va a pie a Marbella, ya por aquí no pueden pasar los carros, esta es la playa de nosotros los pobres, los ricos se bañan en Bocagrande, aquí va a encontrar un poco de morenas bacanas, peladitas en mini falda vendiendo pescado. En Chambacu y en la Boquilla, allá están los verdaderos pescadores de Cartagena y Marbella es la playa criolla, allá va

la gente de los barrios pobres de Cartagena, pagan su busecito para irse a bañar allá y llevan su olla de arroz y su pescado [...] ⁴¹.

Esta manera de ver y disfrutar su mar y su playa como mecanismo no solo para apoderarse de su entorno sino para diferenciarse de las elites y los turistas, no solo lo expresa el cochero, sino también Jorge Iván Gonzáles, quien prefiere ser llamado Mickey Mouse, comenta que:

Marbella, es la playa de nosotros los pobres, Bocagrande es la playa de los ricos, usted en Marbella se encuentra pura gente como yo, con sancocho, pescado, arepa de huevo, arroz con coco, bailando champeta, vallenato, pura gente criolla; si se va para Bocagrande, encuentra puro rico, por eso, uno nunca va a esas playas solo a las de Marbella, si vas un domingo vas a ver como vive la gente, sabroso, alegres con puro bocachico, vas a ver a los nativos, a los criollos, como nos bañamos allá. Es el mismo mar pero tu encuentras otra gente, la cultura criolla, la gente negra como yo, vas a ver como es que nosotros vivimos el mar; la gente de los barrios pobres que viene con su parche, con su música a bailar en el mar, nosotros vivimos la fantasía del mar, el mar que se abre para que uno se bañe bien adentro y no como en Bocagrande que ves la gente montando en aparatos con chalecos salva vidas, allá son puras motos acuáticas para ir a pasear con la novia. El plan de uno es estar con la familia y las motos son los neumáticos para flotar ⁴².

Así, las clases populares cartageneras se relacionan con su mar en las playas de Marbella, Chambacu y la Boquilla, como un ser viviente, que les da alimento, que los acoge cuando quieren disfrutar, que les proporciona entretenimiento y en el que se encuentran llenos de abundancia, y es que estas descripciones nos llevan en muchos casos a pensar en lo subjetivos que pueden ser los términos de pobreza y calidad de vida, pues si bien es claro que estos sectores deberían recibir mayor atención, promoción y financiamiento del Estado, también es cierto que su alegría está muy presente, que su calidad de vida existe a pesar de la falta de servicios públicos o de viviendas de mejores condiciones, estas personas han aprendido a disfrutar, soñar, vivir, recibir y reír junto a su mar y a pesar de que la oposición entre las dos cartagenas conlleve a una multiplicidad de realidades en las diferentes playas de la ciudad, es claro, que las clases populares cartageneras no han renunciado a su mar y tienen claro como vivirlo.

Es imposible desligar al mar de los procesos sociales, culturales, políticos y económicos de las clases populares cartageneras si tenemos en cuenta que como lo plantea Germán Mejía:

La vida social está inscrita en el espacio y el tiempo. Está hecha de acción sobre el medio y la interacción entre los hombres. Pone en relación seres que, para sobrevivir deben tomarle prestado al medio circundante,

41. ENTREVISTA con el cochero, sl, sf.

42. ENTREVISTA con Jorge Iván Gonzáles, sl, sf.

los víveres, la energía y las materias primas que les son indispensables (2000,10).

Las clases populares cartageneras han sabido aprovechar su mar, convertirlo en una fuente de alimento, trabajo y diversión. Paul Claval dice que: “poder algo, es ser capaz de realizarlo. En una primera acepción, el análisis del poder es el de la gama de acciones que uno sabe manejar para modificar el medio, explotarlo y sacar de él lo necesario para la vida” (1982, 11). De este modo, aunque el mar cartagenero puede parecer dominado por las elites y la industria turística, es claro, que las clases populares cartageneras poseen un poder sobre el mar, puesto que lo conocen y lo explotan y saben desde sus propios conocimientos sacar lo necesario de él para vivir.

Así por ejemplo, la narración de Pedro, taxista, sobre las posibilidades de buena pesca con relación a las condiciones climáticas y a otros factores, nos muestra la forma como estos sujetos de las clases populares de Cartagena se reafirman como pueblos del mar, en la medida en que dentro de sus saberes tienen el capital para sacar provecho del Océano, que es sin duda, un espacio esencial del medio con el cual se han encontrado en interacción.

También había veces en las que uno salía a pescar y no cogía nada, le iba mal toda la noche, porque el pescado también tiene sus épocas, dependiendo de la luna que influye mucho, cuando la luna esta saliendo el pescado se desorienta mucho, la luz de la luna les duele y por eso ellos se recogen, a los chiquitos les están saliendo los dientes y no pueden comer, entonces el pescador no puede pescar porque los pescados no pican. Cuando llueve es que se sale mucho a pescar porque el agua se refresca arriba y salen los pescados, y ahí si que se puede pescar con raya, porque cuando el agua esta caliente arriba ellos -los pescados- no salen porque esta más fresco allá abajo. Cuando uno ve un cardumen grande de pescados y de pronto se espantan es porque por ahí hay un pescado grande y los corretea. Y también se sabe que al pescado que pica con la carnada le gusta el camarón, con eso si que consigues mojarra y mero que son ¡sabrosos!⁴³

Asimismo Pedro, lejos de convenciones turísticas y superficiales que han llevado a pensar que el mar se ve hermoso cuando se encuentra el agua clara y esta calmado, logra destacar la belleza del mar de Cartagena porque lo conoce, sabe como se pone el agua según lo que esté sucediendo en el interior del Océano y al ser conciente de la riqueza que el mar alberga es capaz de entender sus variaciones, la manera como los que viven de él lo cuidan y la bondad que el mar alberga en su abundancia, entonces la belleza no se queda solo en lo que se ve, sino que trasciende a la complejidad de lo que sucede y a la bondad de lo que da.

El mar de Cartagena es el más bonito porque cambia de color, a veces tu lo ves así, marrón, porque tiene que estar revuelto con la arena, no es por la

43. ENTREVISTA con Pedro -taxista- sl, sf.

*contaminación de la bahía como cree la gente, otras veces, tu lo ves azulito y tranquilito y, otras veces, se pone verde. Tiene que ponerse marrón porque tiene mucha corriente y eso lo hace estar revuelto con la arena y con todo. La gente que vive del mar si lo cuida y está pendiente de no echarle papeles, ellos cogen su pescado y lo venden ahí mismo en la orilla, el mar es muy grande, todos los días se sacan montoneras de pescado y alcanza para todos, el mar no se cansa.*⁴⁴

El mar en el imaginario popular cartagenero: un espacio de amor, ron y salud

Las clases populares cartageneras encuentran en su mar un lugar propicio para la inspiración, la tranquilidad y el amor. Más allá de lo económico y lo social, en lo cultural, lo simbólico y lo imaginario, el mar ocupa un lugar destacado con relación al goce, la tranquilidad y la salud. Inspira sentimientos placenteros y se interioriza, siendo usado como espacio metafórico por medio del cual los cartageneros de las clases populares expresan, comprenden y personifican el amor y el placer en sus vidas.

El mar narrado por estos hombres cartageneros, es parecido a sus mujeres. Por sus características, es sin duda, la mar, femenino, sensual, reproductivo, inspirador y atrayente. Sus olas y su brisa consienten sus provisiones alimenticias, son muestra de entrega, contemplarlo permite descanso, estabilidad e inspiración. Hablar de la mar y estar cerca de ella recuerda el olor de la tierra, del hogar, de lo propio, de todo aquello que llena de emociones y permite crear. La mar idealizada, se iguala con el amor mismo o con lo que se siente por la mujer amada, al respecto Laidier García comenta que: “el olor del mar es agradable, huele parecido al amor, no te alcanzan las palabras para describirlo, es como cuando te enamoras de una persona, igual no es posible describir el olor del mar solo sentir lo que te produce”⁴⁵.

Entonces, el mar insita el amor en Cartagena, es un lugar de socialización para las parejas, es por esto que comenta Enrique Márquez que: “*A mi me gustaba llevar a la novia mía pa’ allá por la playa*”⁴⁶ y; José Alandete dice: “*el mar es afrodisíaco [...] si hablamos de amor, hablamos de sexo también y muchas personas han sido concebidas en la playa o, bueno, inspirados por el mar porque salen corriendo de la playa para una habitación [...] el olor del mar te invita a un placer que te da vida*”⁴⁷.

Como lo comenta el cochero: la alegría de Cartagena está presente gracias al mar, que con su belleza demuestra como es posible disfrutar la vida sin necesidad del dinero, y es que para el hombre cartagenero de los sectores populares el goce y el éxito se relacionan más con la bebida, la música, los amigos y las mujeres que con la acumulación de dinero. Como comentaba Mickey Mouse: “*la misión de uno es llevar la comida a la casa, no importa si es temporada o no, de ahí en adelante está bien si te queda para ronquito, para otras mujercitas y ya*”⁴⁸.

44. ENTREVISTA con Pedro -taxista- sl, sf.

45. ENTREVISTA con Laidier García, sl, sf.

46. ENTREVISTA con Enrique Márquez, sl, sf.

47. ENTREVISTA con José Alandete, sl, sf.

48. ENTREVISTA con Jorge Iván Gonzáles, sl, sf.

El mar para estos hombres huele a vida, a fandango, a ron y a fiesta, por esto Miguel Moreno comenta que: “*el mar para mi es alegría, amor, distracción; el mar es consejero en los momentos malos y buenos*”⁴⁹, y; el cochero encuentra divertida la siguiente anécdota en la que el mar además de pescado da ron:

*Había un borracho al que le gustaba mucho el ron y una vez le estaba tocando la puerta de la casa a un cachaco para que le vendiera una botella de tres esquinas y el cachaco le dijo -¡no a esta hora no hay ron!-, yo no vendo ron, y le dice el señor -¡h.p. cachaco, que mierda tener que venir a comprarte a esta tienda, ojala el mar muele ron para no tener que volver a comprarte-, yo dije cuando lo oí -¡no joda, que tal el mar moliendo ron!- (se ríe) para pasársela ahí con los amigos*⁵⁰.

El mar para los sectores populares cartageneros es, además, un espacio medicinal. El baño de mar es reconocido por sus efectos para curar la gripe, por lo cual Pedro, -el taxista- comenta que: “*de niño, mi mamá me ponía a hacer buchets de agua salada y eso le afloja la gripa a uno. Yo tenía un primo que nació enfermo y lo bañaban con arena tibia a la orilla del mar y no se curó del todo pero si le sirvió mucho y ahora está mejor*”. Asimismo el cocinero comentó sobre los beneficios del agua de mar para las peladuras de los hongos de las manos y pies.

De este modo, podemos ver cómo el mar es significativo para la cultura popular cartagenera, que lo hace *la mar*, fuente de pasión, amor, diversión y salud. Lo apropia a partir de diversos recursos, lo narra con simpatía y ternura y nos demuestra cómo desde lo más profundo de sus mentalidades individuales y colectivas, el mar o *la mar*, influye su mirada y su modo de vida.

49. ENTREVISTA con Miguel Moreno, sl, sf.

50. ENTREVISTA con cochero, sl, sf.

CONCLUSIONES

Las clases populares cartageneras son un pueblo de mar. Entablan su relación con éste, más allá de los parámetros económicos, de los índices de salubridad pública y de niveles de vida, de la visión que el turismo crea de la ciudad y del modo como es regulado para poder lograr el desarrollo satisfactorio de la industria turística.

Se acercan a su mar desde su alegría, su cosmogonía y su capacidad de hacer frente y resistir a las dificultades que les plantea la vida, es por eso que a partir de éste, más que la desigualdad, narran como gozan y viven el turismo, como el mar es alimento y riqueza en medio de su pobreza, alegría y diversión que no cuesta mucho y que saben disfrutar y sin duda apropian a partir de la importancia que dentro de su cultura tiene el mar para ellos.

Las clases populares cartageneras se caracterizan por su fortaleza, su capacidad para gozar la vida y sus mecanismos de apropiación de un mar que se ha denunciado, es de turistas, blancos y elite. No obstante, merecen mayor apoyo estatal, respaldo jurídico y no simbólico que les otorgue su mar, que les permita trabajar como lo gozan, es decir, en condiciones dignas y sin trabas, que les enseñen a explotarlo desde nuevas tecnologías y a conservarlo y mantenerlo en mejor estado, pues un pueblo de mar no puede vivir sin él y su calidad de vida mejora cuando es más satisfactoria su relación y apropiación de este recurso que condiciona sus vidas.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHILA, Mauricio. La Tradición Oral como Fuente de la Historia. En: SILVA VALLEJO, Fabio. Las Voces del Tiempo: Oralidad y Cultura Popular: Una Aproximación Teórica. Bogotá: Editores y autores asociados, 1997.

BETANCOURT ECHEVERRY, Darío. Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica: Lo secreto y lo escondido en la narración y el recuerdo. En: Hojas Universitarias. No 47 (Abril, 1999).

BOUND, Michel. Posibilidades y Limitaciones de la Historia Oral. En: SILVA VALLEJO, Fabio. Las Voces del Tiempo, Oralidad y Cultura Popular: Una Aproximación Teórica. Bogotá: Editores y autores asociados, 1997.

BURKE, Peter. La Cultura Popular en la Europa Moderna. Madrid: Alianza, 2001.

CLAVAL, Paul. Espacio y poder. México: Fondo de cultura económica. 1982.

CUNIN, Elizabeth. Identidades a Flor de Piel: lo negro entre apariencias y pertenencias. Bogotá: ICANH, 2003.

DÍAZ DE PANIGUA, Rosa. Cartagena Popular: Aproximación al Análisis Sociocultural. Cartagena: Centro de cultura Afrocaribe, 1994.

LE GOFF, Jacques. El orden de la Memoria: el Tiempo como Imaginario. Barcelona: Paidós, 1991.

MEJÍA, Germán. La Historia Oral y la Creación de los Documentos Históricos. En: SILVA VALLEJO, Fabio. Las Voces del Tiempo, Oralidad y Cultura Popular: Una Aproximación Teórica. Bogotá: Editores y autores asociados, 1997.

------. Los años del cambio: Bogotá 1820-1910. Bogotá: Ceja. 2000.

MÚNERA, Alfonso. El Fracaso de la Nación: Región, Clase y Raza en el Caribe Colombiano 1717-1810. Bogotá: Áncora Editores, 1998.

NIEVES OVIEDO, Jorge. Vislumbres del Caribe: Iconografía y Textualidades Híbridas en Cartagena de Indias. Bogotá: Observatorio del Caribe Colombiano, 1999.

PANIAGUA, Raúl. El turismo en Cartagena. En: DÍAZ DE PANIGUA, Rosa. Cartagena popular: Aproximación al análisis sociocultural. Cartagena: Centro de cultura afrocaribe, 1994.

POVEDA, Diana. Algunas Reflexiones sobre la Formación de la Cultura en la Ciudad. En:

Memoria y Sociedad. Vol. 7, No 14 (Abril, 2003) Bogotá.

ROJAS BERNAL, Mauricio. La Incertidumbre de Historiar las Ciudades. La Infinitud de la Ciudad como Objeto Histórico. En: Memoria y Sociedad. Vol. 7, No 14 (Abril, 2003) Bogotá.

SOLANO DE AGUAS, Sergio. Puertos, Sociedad y Conflictos en el Caribe Colombiano, 1850-1930. Bogotá: Observatorio del Caribe Colombiano, Universidad de Cartagena, 2001.

TANÁCS, Erika. El Paisaje: Un Texto para Leer. En: Memoria y Sociedad. Vol. 7, No 14 (Abril, 2003) Bogotá.

TRIANA, Humberto. Cultura del Tugurio en Cartagena. Bogotá: UNICEF, 1974.

Entrevistas

Enrique Márquez San Martín

Cochero

Taxista Pedro

Jorge Iván Gonzáles

Cocinero de Hotel

Laidier García

Miguel Moreno

Juan Carlos Roa

José Alandete

Elias Blanco

DE PROVIDENCIA A COLOMBIA: ENTRE LOS JUEGOS DE LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD. UN RELATO HISTÓRICO

Camila Rivera González
Politóloga
Universidad de los Andes

Volcar nuestras miradas hacia los pueblos del mar e intentar acercarnos, conocerlos y comprenderlos, en la búsqueda por consolidar un proyecto político más inclusivo, democrático y menos torpe; pasa inevitablemente, por recorrer los caminos de su historia. Ésta -la historia- si bien no es un lugar de infranqueables verdades, tampoco es una invención azarosa. Hay hechos que ocurren, hay datos objetivos, hay coyunturas críticas sobre las cuales se van confeccionando las memorias colectivas y, con esto, las identidades de los pueblos del mar.

La memoria es uno de los pilares sobre los cuales se configura la identidad de estos pueblos, entre los que se encuentra la isla de Providencia y Santa Catalina. Es en esa apropiación del pasado, donde se evidencia cómo los providencianos se piensan en el presente, proyectan su futuro, dan sentido a sus luchas, forjan su diferencia, construyen sus imágenes sobre la Colombia Continental y emprenden formas de relacionarse con el Estado.

Por la fuerza que representa la historia en la memoria y la identidad de los providencianos, procederé a sumergirme en el inmenso mar Caribe que nos cobija. Zambullirnos desde el pasado en este azuloso espacio insular, nos permitirá acercarnos a su identidad y entender muchas de las razones por las cuales la relación que hemos llevado, a manera de Estado con Providencia, ha sido una interacción conflictiva de resistencia -pero también de complicidad- a la hora de construir un vínculo nacional más estrecho. Este recorrido submarino también pretende dejar algunas reflexiones y otros tantos cuestionamientos sobre el modo en que hemos imaginado a los isleños, para entonces revisar nuestras propuestas políticas en juego y las que vendrán a proyectarse.

La sociedad de Providencia, inscrita en un territorio de 17 Km² y con menos de cinco mil habitantes, tiene unas particularidades históricas, culturales, sociales, económicas, políticas y geográficas bien distintas a las de cualquier otro pueblo del mar colombiano: voces que me hablaban en *creole* reiterándome una y otra vez su historia y ascendencia inglesa o caribeña; olores salinos traídos por esa brisa refrescante tan característica de los espacios insulares; sabores de un rondón al mejor estilo de la sazón caribeña; hombres de mar que leen el océano como la palma de su mano; mujeres de fortaleza serena y belleza sirena; movimientos corporales al son de unas buenas *Jumping Polkas*, *Schottisches*, o para una buena fiesta, la imponente de las destrezas físicas del *Reggae* o la *Champeta* Caribeña. Lejos de las cumbias y las champetas de nuestra Costa Atlántica o de los cantos sentidos de la región del Pacífico. Lejos de la historia que vivieron estos y otros grupos 'afro' en el continente colombiano: los providencianos, más cerca de la presencia

inglesa y esclava africana, proveniente de otras islas del Caribe, que de los españoles y esclavos que traían por Cartagena o por el Perú. Distantes de nuestra historia oficial, de nuestros héroes patrios como Simón Bolívar, cercanos al Corsario Henry Morgan. Llenos de cantos y sermones bautistas, hermanos de San Andrés y otras islas del Caribe con los que comparten parte de su historia, sus relatos y unos tantos apellidos como Archbold y Hawkins, árboles genealógicos que están por fuera de los Ramírez y Osorio que tanto retumban en el continente Colombiano. Retomemos la historia para entender estas características.

Pero antes de entrar bajo el agua, quisiera hacer una salvedad: si bien hay un tono lleno de emotividad en estas líneas, está lejos de ser un hedonismo estetizante del otro (Zizek, 1998, 157), aquel donde se exotiza al punto en que lo político pierde su entereza entre el goce del folclor y la magnificación superficial de lo distinto. Aquí, no se intenta privar de sustancia ni opacar la diferencia real, política, de esta sociedad. Más bien se trata de reconocer que, lejos de ser homogénea y armónica, está cruzada por intensos y complejos juegos de poder, que inciden profundamente en la continua construcción de este pueblo del mar y en la relación que crea y recrea con la sociedad y el Estado colombiano.

Primeros antecedentes: más cerca de Inglaterra y el Caribe que de España y Colombia (c. 1510-1926)

Providencia y Santa Catalina forman parte del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, junto con los cayos de Serrana, Quitasueño, Bolívar, Haynes, Jhony y Alburquerque, entre otros; están localizadas en el mar Caribe, 100 millas al sureste del Cabo Gracias a Dios en Nicaragua, a 400 kilómetros de Jamaica, a 219 millas de Panamá y a otras tantas 400 millas de Cartagena (Desir, 1991).

Aunque no se tiene claridad del momento exacto en que las islas fueron localizadas (Parsons, 1964), parece que en 1510 los navegantes españoles pudieron encontrarlas casualmente, ya que desde entonces las ubicaron en sus mapas como Santa Catalina. También se dice que en el mismo año fueron descubiertas por los ingleses, quienes las situaron en sus libros con el nombre de *Old Providence* (Cabrera, 1980). Pero su hallazgo no fue significativo en términos de poblamiento, éstas continuaron deshabitadas aunque fueran visitadas temporalmente por corsarios holandeses, escoceses e ingleses, y por los indios miskitos de las costas centroamericanas.

Hasta 1629 se establece un primer asentamiento en las islas por parte de puritanos ingleses, con el objetivo de organizar plantaciones agrícolas. Para esto, llevan mano de obra esclava africana de las islas Tortuga y compran algunos esclavos en veleros holandeses que por allí pasaban (Parsons, 1964, 27). Luego de diez años, deciden acabar con las plantaciones, dado su fracaso financiero (Newton, 1985). Los ingleses reconocen que este territorio funcionaba mejor como base para el comercio legal e ilegal y para el control político y militar de una zona que se disputaban intensamente las potencias europeas. De hecho, España sólo mostró interés por las islas cuando los ingleses fundaron su colonia y empezaron a hostigar con éxito los barcos españoles (Parsons, 1964). A partir de allí, se inicia un período de ocupaciones militares en las que se suceden españoles e ingleses

disputándose la propiedad de las islas, unos por derecho de descubrimiento y los otros por el de colonización (Cabrera, 1980).

Un hecho destacado de la época, es el ataque y la ocupación de las islas por Henry Morgan (1660). Este Corsario estuvo en Providencia hasta 1664 para volver a tomarla en 1670, dado que la isla, geopolíticamente importante, debía ser asegurada a fin de mantener el dominio del Mar Caribe Occidental para la Corona Inglesa (Ratter, 2001, 64). Es importante retomar la imagen de este ilustre pirata inglés, ya que se encuentra arraigada en la tradición oral de los habitantes actuales de la isla, donde Morgan se convierte en uno de los símbolos de la ascendencia inglesa:

La gente de Providencia es descendiente de Morgan y sus marineros. El fue un famoso capitán y pirata inglés. Todos tenían miedo de él y él no tenía miedo de nadie. El capitán camarada de Henry Morgan era Berelski y cuando Morgan dejó las islas para atacar Panamá, Berelski saltó del barco y nadó de vuelta a Providencia. Él cambió su apellido a Robinson, y los Robinson son hoy una importante familia en la isla. Hawkins también era uno de los capitanes de Morgan y la familia Hawkins de aquí también viene de ese Hawkins (Wilson, 1973, 39).

Después de la presencia de Morgan, pasaron casi cien años en los que las islas estuvieron prácticamente despobladas, teniendo como únicos habitantes unos pocos cultivadores blancos y negros que habían quedado allí desde las primeras plantaciones. Éstos recibían periódicas visitas de algunos ingleses y españoles, así como de barcos que se acercaban para abastecerse y de los indios miskitos que iban a pescar y cazar tortugas (Parsons, 1964).

En 1786 Providencia queda bajo el dominio español -momento tardío si se compara con la colonización española de los demás territorios continentales americanos-, lo que conduce a sus habitantes, especialmente ingleses, a pedir autorización al Rey español para permanecer allí y en correspondencia declaran su sometimiento a la Corona Española (Cabrera, 1980, 52). El capitán inglés Francis Archbold, prometiendo cumplir las reglas hispanas, es autorizado para asentarse en Providencia y establecer una plantación esclavista. Le son concedidas algunas tierras en el sur de la isla (Bottom House -o Casa Baja), donde se instala con su familia y sus esclavos traídos de Jamaica. Tal situación es aprovechada por otros cultivadores ingleses y escoceses, quienes siguiendo las mismas medidas, van a instalarse allí. Francis Archbold es reconocido en la historia de Providencia como el gran proveedor de esclavos y por lo tanto como el tronco ancestral de muchos de los actuales habitantes ⁵¹.

A partir de entonces, los cultivadores se dedicarán al algodón, que se comercializaba principalmente en Inglaterra. Esta colonia inglesa, bajo la lejana y borrosa dirección de España, estableció el asentamiento mas reciente, estable y amplio en las islas. La po-

Al momento de la manumisión los amos dieron su apellido a los esclavos que trabajaban en sus plantaciones, y las plantaciones de Francis Archbold fueron las más extensas y productivas de la isla (Desir, 1991).

blación se afianzó hacia 1795 cuando fue nombrado gobernador de las islas el irlandés Thomas O'Neill, quien también juró lealtad a la Corona Española y se propuso convertir la población al catolicismo; objetivo que nunca cumplió (Parsons, 1964). Esto se evidencia en que el castellano no se constituyera en la lengua nativa de las islas: los amos de las plantaciones mantuvieron el inglés y los esclavos su lengua criolla (creole), lengua en la que los esclavos apropian algunos códigos de la lengua dominante inglesa, desarticulando los signos presentes y rearticulando su significado simbólico. Los isleños conservaron el protestantismo traído por los ingleses, sus costumbres y sus estructuras sociales, o las reconfiguraron de acuerdo a las diferentes presencias que los visitaron.

O'Neill fue autorizado para seguir entregando tierras a cultivadores ingleses y escoceses provenientes de Jamaica. Estas decisiones fueron avaladas por la Corona española, pues para ella, las islas estaban muy distantes de las posiciones continentales desde las cuales ejercían su dominio, resultándole más práctico delegar en los nuevos súbditos ingleses el control de esos territorios. Más aún cuando por estos años de cambio del siglo XVIII al XIX se gestaba el proceso de independencia de los países latinoamericanos.

Las plantaciones y el comercio legal no eran las actividades más lucrativas de las islas. Gracias a su ubicación, estos territorios insulares eran importantes lugares de almacenamiento de contrabando, y base para el comercio ilegal en todo el Caribe occidental, Centro y Norteamérica. Sin embargo, las plantaciones fueron muy significativas para la configuración de estructura cultural y social de la sociedad isleña. El sistema de plantación esclavista diferenciaba sus habitantes en razón de su raza y el sector de la isla donde se ubicaban, lo que construyó la siguiente estructuración social: por un lado, la clase alta, rica, distinguida y poderosa; un grupo social que se ubicaba en la zona norte de la isla y se asociaba a los blancos ingleses dueños de las plantaciones, propietarios de las mayores extensiones de tierra y quienes se dedicaban al comercio, se consideraba que éstos poseían un inglés adecuadamente hablado, una buena educación, 'honorables' comportamientos reconocidos por el protestantismo y distinguidas costumbres. Por otro lado, estaba la clase baja, concebida como la inferior y la más marginada; dicho grupo social se ubicaba en el sur de la isla, al lado de las plantaciones y se asociaba con los esclavos negros, la pobreza, la mala educación y el inglés degenerado en una lengua llamada creole (Wilson, 1973).

Dentro de los esclavos había algunos a quienes sus amos les permitían salir libremente a pescar. Tal opción le permitió a este pequeño grupo ocupar una posición privilegiada dentro de los esclavos. Además, cuando estaban en el mar, los amos no podían ejercer el mismo control que ejercían sobre los trabajadores de las plantaciones, lo que hacía que los navegantes cautivos sintieran su libertad y algo de independencia. Esto, sumado a la incertidumbre inherente de la pesca, no permitía a los amos someterlos a un régimen de productividad fijo. Al mismo tiempo, a dichos esclavos les era autorizado tomar una porción de la captura para su subsistencia, brindar otra parte a sus amos y vender la restante, lo que les ofrecía un margen de autonomía económica (Pedraza, 1984). Lo anterior fue creando un alto sentido de individualismo e independencia entre los esclavos pescadores, lo que abonaba su prestigio dentro de su grupo social, a pesar de que fueran rechazados y vistos como poco respetables por los amos blancos.

En 1821 se realiza el Congreso de Cúcuta que ratifica la independencia y el nacimiento de la República de Colombia (Cabrera, 1980). En este contexto, varios isleños junto con los de las islas de Mangle (para entonces parte del país) firmaron voluntaria y válidamente la adhesión a Colombia⁵², lo que llevó a los isleños a constituirse en nuevos ciudadanos uniformes de un Estado nacional en construcción. Además, las autoridades del archipiélago instaladas hasta entonces en Providencia, se trasladaron a San Andrés debido a que allí se encontraba la mayor parte de habitantes.

Sin embargo, la adhesión de las islas a Colombia no dejó de ser un formalismo: las islas quedaron alejadas de las acciones del gobierno y cercanas al Caribe, Centroamérica y los Estados Unidos por la actividad desplegada en torno al contrabando y, en menor escala, a la exportación de la producción agrícola. Además, la impronta original de la cultura inglesa contribuía a reforzar este alejamiento y los lazos familiares y comerciales de los isleños estaban en el Caribe. Y el Estado colombiano dio una convincente muestra de negligencia de sus funciones y precariedad de su presencia en el territorio insular al perder su soberanía sobre las islas de Mangle en 1844 (Pedraza, 1984, 40).

Otro ejemplo de lo recién expuesto es que hacia mediados del siglo XIX los providencianos, por sí mismos, habían logrado cierta prosperidad económica con la intervención comercial de los Estados Unidos (Ronderos, 2001), hacia donde los isleños exportaban naranjas. Los isleños establecieron fuertes vínculos con los norteamericanos, tanto así, que un funcionario público del continente colombiano que visitaba las islas en esta época, decía:

Ellos [los isleños] saben de Wellington y Nelson, de Washington y Lincoln, saben leer la Biblia y escuchan la palabra del Ministro bautista, discípulo de Lutero. En sus limpias y primorosas viviendas tienen cuidadosamente enmarcados los retratos de personajes ingleses, ya reales, ya demócratas; son retratos recogidos de las revistas sajonas que son las únicas que reciben y las únicas que comprenden. Pero por ninguna parte vemos la silueta de Bolívar o el retrato del mandatario de Colombia ¡Que van a saber ellos nada de esto! (Eastman 1988, 69).

Apesar de la bonanza que dio la exportación de naranjas, los estadounidenses descubren la perfecta ubicación de las islas para expandir redes comerciales, afianzar los mercados en Centroamérica y el Caribe y, así, competir con los ingleses. Razón por la cual dejan de apoyar la producción agrícola de Providencia. Esto disminuyó drásticamente la rentabilidad de las plantaciones, haciendo que los ingleses decidieran acabar definitivamente con

52 Al igual que Cabrera, un sector de la actual población raizal considera que la vinculación de las islas a Colombia constituyó un acto libre y voluntario de los pobladores nativos. Esta percepción histórica tiene un peso político considerable en la actualidad al momento de reivindicar la autonomía política del Archipiélago. Veamos la siguiente afirmación hecha por Bill Francis (líder Raizal): “La población nativa es la única que en Colombia puede decir: yo me adherí voluntariamente a Colombia y por tanto merezco un trato que corresponda a esa adhesión espontánea, a la libre determinación de ser o no colombiano” (Cabrera, 1980, 89; Francis en Ramírez y Restrepo, 2001, 56).

el esclavismo. Así, los ingleses antes de 1853, les conceden a los esclavos la mayoría de las tierras del sur, donde solían estar las plantaciones. Varios autores, así como muchos isleños aseguran que casi todos los esclavos se asentaron en el área de Bottom House (Casa Baja), en donde la población “es la más negra y pobre de la isla” (Wilson, 1973).

Una vez liberados, los esclavos configuran una economía de subsistencia denominada *Family Land*. Ésta se gesta en espacios donde existe escasez de tierras y pocas alternativas económicas, como era el caso de Providencia. Allí, la agricultura se estructuró en torno a la herencia familiar de la tierra, donde los hermanos tenían derecho a *cultivar un poquito de todo* (Pedraza, 1984). Sin embargo, tal economía no se logra solamente a partir de la agricultura, se necesita una diversidad de actividades productivas: pesca, navegación, comercio, además del trabajo migratorio asalariado.

La razón de la migración es la incapacidad que tiene la isla de absorber el excedente poblacional, convirtiendo este trabajo en una fuente importante de ingresos. Por eso, hasta hoy en día, muchos isleños se desplazan por largas temporadas a Jamaica, Panamá, Nicaragua, Belice, Gran Caimán, Bluefields, Estados Unidos, Cartagena o Barranquilla, para lograr un ingreso fijo y enviar dinero a sus familias, o para continuar sus estudios superiores (Pedraza, 1984).

La migración, además de tener una función económica incide profundamente en la configuración identitaria de los providencianos, debido a los constantes contactos que afianzan sus lazos con otras sociedades caribeñas, en detrimento de la relación con Colombia, de la cual perciben marginamiento (Desir, 1991). En la segunda mitad del siglo XIX, el Estado colombiano no se interesó por el devenir de las islas, muestra de ello son los múltiples cambios dados a la posición político administrativa de este territorio, donde sus centros eran alejadas ciudades al interior de la Colombia Continental:

Hasta 1868 el cantón de la Isla de San Andrés y Providencia permaneció bajo la jurisdicción de Cartagena. Luego dependió 20 años de Bogotá con el nombre de San Andrés y San Luis de Providencia para regresar en 1888 como Provincia de Providencia al Departamento de Bolívar. En 1912 se creó la intendencia especial de San Andrés y Providencia (Pedraza, 1984, 146).

Es importante atender a este período, porque comienzan a vislumbrarse los estrechos vínculos entre la comunidad de Providencia y otras sociedades del Caribe. Se debe retener el hecho de que el poblamiento de este estratégico territorio, haya sido producto de quienes en sus visitas pasajeras se quedaban en la isla (holandeses, escoceses, ingleses, esclavos africanos provenientes de otras islas del Caribe, indios miskitos, etc.), lo que hace que se comience a crear una comunidad que se apropia de elementos de las diversas presencias culturales que allí se encontraron, como lo evidencia su lengua criolla y el protestantismo. Claro, sin pasar por encima la fuerza que tuvieron en conjunto la presencia inglesa y esclava afrocaribeña, una fuerza que retumba en los isleños cuando avivan su pasado, reivindican su identidad, aluden a su memoria y pregonan su diferencia.

También, el asentamiento que se creó a partir de la llegada de los plantadores ingleses a las islas, arraiga una estructura social fundada en jerarquías y valoraciones diferenciadas en razón de la raza y localización espacial. Tal situación fragmenta la sociedad isleña dando pie a muchos conflictos y discriminaciones que influyen en la manera en que se autoperciben y se proyectan como grupo. Además, aparece la pesca como fuente de subsistencia, motor de liberación y de independencia. Finalmente, se debe mencionar que desde esta época se percibe la presencia de España y la posterior entrada de Colombia como algo lejano y desdibujado y, en contraposición, se teje la cercanía con el mundo inglés, caribeño, centro y norteamericano. En esta percepción, la migración asalariada y el contrabando jugaron un importante papel.

Primeros intentos de soberanía ideológica colombiana: entre la Iglesia y la Escuela (c. 1926-1953)

A medida que corría el siglo XX, se comenzó a tratar de implantar -desde la óptica del Estado Central- una soberanía ideológica en aras de integrar las islas al territorio nacional. Para entonces, el proyecto político que se imponía estaba enmarcado en el discurso de la Constitución de 1886, donde se abogaba por la unidad nacional: ese forjar patria desde la construcción de un sujeto nacional homogéneo que permitiera el progreso y la civilización, haciendo necesario asimilar las culturas indígenas y negras que por su diferencia entorpecían la creación de una unívoca nación blanca, hispanoparlante y católica (Barbero, 2000). Por todo esto, la instalación de la escuela, la iglesia católica y la enseñanza del español, resultaban ser los medios más idóneos para desarrollar tal programa de soberanía y asimilación cultural, pues civilizar e integrar pasaba por castellanizar, alfabetizar y catequizar (Gros, 2000).

Así, en 1926 entra a Providencia la Misión Capuchina con la tarea de dirigir la educación escolar fundada en el catolicismo y el idioma español, de acuerdo al concordato de 1887. En tal concordato, el Estado delega a la Iglesia Católica la función de manejar el sistema nacional de instrucción pública en las regiones periféricas del territorio nacional, en aras de su incorporación (Clemente, 1991). Esto se expresa en la Memoria del Ministerio de Instrucción Pública, presentada al Congreso Nacional en 1923:

Por su raza, su religión, su idioma y sus costumbres, los habitantes de San Andrés y Providencia no han entrado bien por los caminos que pretenden señalar los agentes del Gobierno para buscar un acercamiento espiritual de las islas a nuestra república. En su generalidad, los isleños pertenecen a la raza negra, poco avenida con la blanca, especialmente con la colombiana [...] profesan aquellos, en su gran mayoría, la religión protestante, y los maestros, muchos de ellos también protestantes, tienen que hacer esfuerzos grandes para acomodar su enseñanza a las disposiciones constitucionales y concordatarias; hablan un dialecto especial, degeneración de la lengua inglesa, y este hecho entorpece sobremanera la enseñanza del castellano (Clemente, 1991, 139).

Hasta la entrada de los Capuchinos, la educación había estado en manos de la Conven-

ción de Bautistas del Sur de los Estados Unidos, quienes entraron en 1845 con el objetivo de alfabetizar y catequizar para consolidar el protestantismo y el idioma inglés como forjadores de identidad en las islas. Proceso que no encontró resistencia en las islas dado que los isleños estaban familiarizados con ese mundo de valores. En 1902, entra a Providencia los Adventistas del Séptimo Día, quienes instalaron su iglesia y sus escuelas. Nunca hubo pugnas importantes entre bautistas y adventistas, las riñas comenzaron con la entrada de la Iglesia Católica y sus instituciones escolares (Clemente, 1991). Desde entonces, las iglesias protestantes y sus seguidores (la mayoría de la población nativa), fueron víctimas de la represión lingüística y religiosa promovida por los Capuchinos, puesto que estos dos elementos, lengua y religión, significaban una amenaza para la campaña nacional de colombianización. Los isleños recuerdan cómo, con miras al adoctrinamiento católico, les quemaban sus Biblias, les castigaban por hablar su lengua (Friedemann, 1996) y sobretodo, cómo competían exitosamente las escuelas católicas con las demás, al tener el respaldo del Estado y poder ofrecer una educación gratuita (Clemente, 1991). A lo que se suma que en este proyecto colombianizador se ofrecían becas a estudiantes nativos, para que continuaran sus estudios en el continente colombiano.

Otra estrategia que se utilizaba para la implantación de esta soberanía ideológica era la obligación de hablar español y ser católico para obtener cargos en el gobierno intermunicipal, que empezaba a aparecer como único trabajo asalariado en las islas. Por esta razón, surgieron los *Job Catholics* (católicos por conveniencia), quienes hablaban y pensaban como protestantes, además de conservar sus prácticas bautistas (Parsons, 1964, 116), pero que se hacían llamar católicos para tener mayores posibilidades laborales. Lo anterior permitió el aumento del número de católicos en Providencia hasta llegar a incluir en 1960 al 57% de la población, frente al 37% bautista (Wilson, 1973). Adicionalmente, el idioma español se introdujo en la isla, y si bien es utilizado en las escuelas y actos públicos, el creole es la lengua materna que se usa en la cotidianidad y en las ceremonias de las iglesias protestantes.

También se inicia un programa para incorporar jóvenes isleños a las fuerzas armadas colombianas, lo cual significaba nuevas maneras de salir de la isla y vincularse a las dinámicas de su país. Asimismo, la inversión de capital extranjero en Colombia durante los años treinta, traía más oportunidades laborales en el continente colombiano. De esta manera, los isleños comienzan a migrar a Colombia y a Panamá, ya que con la construcción del Canal se abrían espacios de trabajo en donde los isleños eran apetecidos por su conocimiento del inglés.

La importancia que encierra este período, tiene que ver con la manera como el Estado colombiano ha venido ejerciendo su política de nacionalización de las islas como mecanismo de ampliación y fortalecimiento de su soberanía. Los ideales asimilatorios se sostienen sobre la instalación de una cultura nacional católica e hispanoparlante creando, entre otras cosas, una ambivalente relación de complicidad-resistencia, la misma que, si bien fue vista de manera positiva por algunos isleños, en tanto la enseñanza del idioma podía favorecer las oportunidades de trabajo y de educación en el interior de la Colombia continental, comenzó a gestar ciertos espacios de resistencia entre la comunidad nativa tal como lo señala Clemente:

La política educativa al servicio de la colombianización y ejecutada por los capuchinos, se convirtió en el centro de un conflicto que dio origen a un movimiento de resistencia cultural que tuvo su punto de partida en la gestación de una conciencia de la identidad isleña cuyos referentes se remitían a la historia social y religiosa del archipiélago (1991, 215).

En definitiva, el proyecto de colombianización comenzó a introducir las prácticas religiosas, el uso del castellano, el desempeño de actividades económicas y laborales del continente en las islas. A pesar de tal resultado, el hecho de que los isleños fueran capaces de interiorizar, reconfigurar o adaptar dos o más sistemas de valores como un camino hacia el desarrollo de su sociedad y la construcción de su identidad, ha sido visto como muestra de una personalidad ambigua y fragmentada que da lugar a una imagen negativa del nativo: un individuo colonizado, inferior, el cual puede ser dominado fácilmente al perder sus rasgos tradicionales. Lo cierto es que los providencianos han utilizado las herramientas aportadas por el Estado colombiano como estrategias de movilidad y adaptación, sin abandonar su identidad como sociedad isleña diferente de cualquier otra, ya que esto también les significará estrategias útiles (Ronderos, 2001, 40).

Por último, es importante recordar que el proyecto de nación que entonces procuraba implantarse en las islas, reforzaba las imágenes y estructuraciones sociales que había dejado el sistema de plantación esclavista: la visión de lo negro como algo completamente degradante e inferior, en contraposición al virtuoso mundo de los mestizos en su proyección hacia lo blanco. Visión que contribuye a profundizar las divisiones sociales y los conflictos entre los providencianos: quienes se acercaban a un tono más claro en su piel y vivían en el centro y la zona norte de la isla, eran considerados como los descendientes de ingleses y por tanto dignos de acceder a un trabajo y ser respetados. Mientras tanto, los habitantes de los sectores sur de la isla (Bottom House –o Casa Baja- y Southwest –o Suroeste), eran vistos como la sangre esclava afrocaribeña, razón por la cual eran discriminados y marginados de los espacios de trabajo asalariado que se abrían.

Soberanía por la vía económica: modernización y nuevos conflictos (c. 1953 – finales de los años ochenta)

En este período, los procesos desarrollados en la isla continúan enmarcándose en el discurso nacional de la Carta Política de 1886. Así, van a cruzarse dos procesos inscritos en la consolidación del proyecto nacional: de un lado, la continuación de la soberanía ideológica, y de otro, la promoción de una soberanía económica; aquella de los proyectos de modernización y desarrollo que proponía el Estado al declarar a San Andrés como Puerto Libre.

Hablemos primero de la soberanía ideológica. En Providencia, la instrucción escolar continuó en manos de los Capuchinos, proceso que dio como resultado casi un 70% de la población enfilada en el catolicismo hacia mediados de los setenta. En 1976, se firma un nuevo concordato donde se pasa la dirección de la enseñanza pública al gobierno (Clemente, 1991, 252), iniciándose un tímido proceso de secularización de la escuela. En ese cambio fue crucial el reconocimiento que se da la cultura isleña, al dejar de ver la diversi-

dad lingüística y religiosa como una amenaza (Clemente, 1991, 265). Pero tal bilingüismo se refería al español y al inglés standard, y no al creole. Además, las propuestas bilingües encontraron inmensos tropiezos debido a las excesivas migraciones de colombianos con la declaración de San Andrés como Puerto Libre y, por tanto, a la necesidad de desarrollar la enseñanza pública en español, ya que los continentales no conocían el creole.

Ahora hablemos de los nuevos procesos desatados por el Estado para reforzar los vínculos entre las islas y la nación colombiana. En 1953, bajo el gobierno de Rojas Pinilla, se declaró Puerto Libre a San Andrés, haciendo que la economía se constituyera en una vía importante para el ejercicio de la soberanía debido a los proyectos de modernización y desarrollo que comenzaron a gestarse⁵³. Con las ventajas comerciales y el fomento al turismo, se inicia allí una desbordante construcción de hoteles, almacenes, obras de infraestructura, urbanizaciones y servicios públicos, con el fin de hospedar y abastecer a los turistas y a la oleada de continentales que llegaban con la ilusión de emplearse en las emergentes fuentes de trabajo (Pedraza, 1984). Esto hizo que en pocos años San Andrés se convirtiera en un estruendoso centro turístico y comercial y en residencia de muchos continentales.

A lo largo del tiempo se fue viendo que los resultados de esta estrategia de integración, no resultaba positiva para la calidad de vida de los raizales de las islas⁵⁴: las empresas, el comercio y los cargos públicos fueron apropiados por los continentales y algunos extranjeros -en su mayoría árabes, sirios y libaneses; el progresivo problema de sobrepoblación⁵⁵ disminuyó la calidad de vida de los habitantes y sobre todo de los nativos, quienes al vender varios de sus terrenos, se vieron desplazados a sectores donde las condiciones sanitarias eran inadecuadas, dada la reducida cobertura de servicios (Ramírez y Restrepo, 2001). Además, los raizales se enfrentaron al desempleo, al encarecimiento provocado por la actividad comercial y turística, y al deterioro ambiental, reflejado en la contaminación de las aguas y el manejo inadecuado de basuras. A lo que se le suman los problemas típicos de los espacios turísticos: drogadicción, delincuencia, prostitución (Ramírez y Restrepo, 2001).

Otra de las consecuencias de este proceso fue el deterioro de la cultura raizal, debido a la inmensa influencia de la cultura colombiana con la migración de continentales, la educación escolar en español dentro de los cánones católicos y la introducción de la televisión y

53 Puerto Libre "significa la creación de un territorio al cual pueden entrar y salir libremente mercancías sin el trámite de la nacionalización, lo que permitirá que San Andrés se convierta en un centro de almacenamiento y distribución de mercancías con destino al interior del país o a otros países" (Polo Montalvo en Gorricho, 2001, 22).

54 El termino raizal fue acuñado por los miembros del Movimiento Raizal de San Andrés constituido a fines de los años ochenta para denominar a quienes consideran es el pueblo nativo de las islas.

55 San Andrés se considera hoy uno de los territorios más sobrepoblados del mundo. Según Beate Ratter, esta isla con 26 Km² de superficie, tiene hoy una densidad poblacional de unos 2200 habitantes por Km². Además, conforme al censo piloto desarrollado por el DANE en 1999, en San Andrés menos del 39% de la población es raizal. A esto se suma que estimaciones no oficiales afirman que el total de la población hoy sobrepasa las 70000 personas, donde menos del 25% podrían ser considerados como raizales (Ratter, 2001; DANE, 1999).

la radio transmitida en castellano (Ramírez y Restrepo, 2001). La discriminación religiosa, cultural y racial, junto con los problemas de marginamiento económico, político y social motivaron a los isleños a conformar posiciones radicales que abogaban por la defensa de su identidad cultural y su autonomía. Aunque fueron sectores reducidos los que derivaron en propuestas separatistas, no hay que dejar de tenerlas en cuenta:

En 1965 un memorial firmado por varios isleños fue remitido a la Corona británica solicitando la soberanía de Inglaterra sobre las islas; luego, en 1972 un grupo de isleños residentes en Nueva York, elevaron una petición a la Comisión de Descolonización de las Naciones Unidas para obtener su separación de Colombia bajo la forma de un estado llamado Federal Republic of Old Providence; y en 1977, resurgieron los intentos separatistas con una campaña de propaganda en carros y camiones con consignas que decían cosas como: pueblo ¿cuándo adquiriréis conciencia? (Clemente, 1991).

En los años ochenta se crearon otros movimientos políticos de resistencia, que si bien tenían un tono menos radical, buscaban el rescate de su identidad cultural y el derecho a la autodeterminación. Algunos de éstos han sido: La Asociación de Ingenieros de San Andrés y Providencia, el Islander Civil Movement creado en 1980, el Amplio Movimiento de Reivindicación - MAR - y el movimiento político más conocido en San Andrés Sons of the Soil, creado en 1984 (Ratter, 2001, 136).

Pero ¿Qué tiene que ver todo esto con Providencia? Pues bien, aún cuando esta isla se vio relativamente aislada del proceso desarrollado en San Andrés, los providencianos asumieron una actitud solidaria con sus hermanos isleños y, viendo tan desafortunada experiencia, deciden emprender una posición preventiva hacia una posible repetición de tal escenario en su propia tierra. Por esta razón, algunos providencianos asumen una actitud de rechazo a los proyectos políticos que pudieran venir del continente colombiano.

Sin embargo, no se puede desconocer que gran parte de los providencianos aprovecharon los espacios abiertos en San Andrés; algunos se desplazaron a la isla vecina en busca de empleo, mientras otros pescadores encontraron un mercado al cual volcar su mirada. Esto permitió, que un oficio hasta entonces desarrollado para la subsistencia, se ampliara, se especializara y se fuera convirtiendo en pesca comercial.

Además, los isleños encontraron nuevas alternativas cuando en 1971 se declaran las islas como Intendencia Especial de San Andrés y Providencia con el fin de estimular el turismo y el comercio (Pedraza, 1984). Con esto, el Estado comienza a intervenir de forma clara por medio de la creación de una gran cantidad de entidades públicas y, como es de esperarse, con la consecuente explosión de empleos surgidos de esa misma circunstancia:

En 1953 Providencia fue declarado municipio, en 1966 se instalaron las primeras plantas de luz, en 1976 se organizó en San Andrés la Secretaría de Educación y en Providencia se inicia la construcción del acueducto municipal, año en el que también se regularizó el transporte aéreo. En 1977 se crean varias escuelas y 5to y 6to de bachillerato, en 1978 se inauguró el servicio telefónico y la televisión y durante los últimos años se han introducido en la isla varios institutos descentralizados (Pedraza, 1984, 159).

Sin embargo, para acceder a los empleos continuó siendo muy importante ser católico y hablar en español, razón por la cual el fenómeno de los Job Catholics siguió mostrando su latencia. Esto se percibe en que a los habitantes de Bottom House, en su mayoría fervientes bautistas y desconocedores del castellano, les resultara mucho más difícil llegar a obtener cargos públicos. Por mucho tiempo, siguieron siendo los del centro y el norte, los más educados y con una tez clara, los que se apropiaron de los puestos públicos; situación que continuó marcando una estructuración sociorracial en la cual los de Bottom House eran la población más pobre y marginada y, los de otros sectores, los profesionales empleados y, por tanto, los de mayor facilidad de ingresos.

Con lo anterior, fue evidente que para acceder a tal burocracia era condición necesaria haberse educado en castellano y, por asociación, como católico. De esta manera, en corto tiempo se hizo importante ser católico, hablar español, pertenecer a uno u otro partido político, participar del clientelismo y paternalismo estatales. Quienes lo comprendieron así y se incorporaron al juego, conforman un grupo que vivió a expensas del gobierno y sus instituciones. Esto muestra cómo el Estado colombiano por medio de la integración económica logró penetrar la antes infranqueable barrera que le había impuesto la isla (Pedraza, 1984, 160), haciendo que se fueran modificando los valores, las aspiraciones y la estructura social, económica y cultural de Providencia. Como resultado de este proceso, se creó una fuerte dependencia de algunos sectores con respecto a los empleos públicos.

De este período se desprende que las vías de carácter económico e ideológico para establecer la anhelada integración, como la declaratoria de San Andrés como Puerto Libre, la explosión de trabajos en el sector público en Providencia, junto con la continuación de la imposición del español, la religión católica y las costumbres de los colombianos continentales, no constituyeron soluciones de fondo para producir soberanía. Por el contrario, generaron nuevas tensiones y rechazo de algunos sectores isleños a la entidad nacional, y sobre todo, de la manera como se visualizan ante su país. No es gratuito que la idea de nosotros los nativos – en la que insisten los movimientos políticos emergentes - se vaya oponiendo cada vez más a la de esos *colombianos continentales o pañas*⁵⁶. Es gracias a esta coyuntura que empiezan a re-crearse las fronteras que dividen claramente el *nosotros de los otros*. Sin embargo, vemos que se presenta esa ambigua relación de resistencia-complicidad de los isleños hacia el continente colombiano y su Estado. Pues si bien se generan las tensiones anteriormente mencionadas, también se saca provecho de los espacios abiertos y se van adecuando a las necesidades de sus habitantes.

Además, la continuación del discurso de nación y las prácticas de Estado, donde el blanqueamiento cultural y físico es visto como una virtud, como la mejor manera de ascender en prestigio de acuerdo a la jerarquía nacional; y lo negro como un defecto moral, un sustrato inferior que debe desaparecer (Wade, 1997), sigue recorriendo las memorias isleñas y perpetuando la brecha social, cultural y económica al interior de la sociedad isleña: quienes son vistos como los blancos de la isla son premiados e incluidos en las dinámicas provenientes del continente, mientras que los habitantes de Bottom House y Suroeste,

56. Sobrenombre utilizado por los isleños para referirse a los colombianos continentales, denominación que se deriva de la palabra "Spaniards".

percibidos como los descendientes de esclavos africanos negros, son marginados de los espacios económicos, sociales y políticos y discriminados por los mismos habitantes.

Entre la degradación de la situación y las nuevas formas de reconocimiento: La Constitución de 1991 (década de los noventa s. XX)

Durante los años noventa, la situación de deterioro de las islas se vio seriamente agravada: por un lado, la apertura económica eliminó la mayoría de ventajas del Puerto Libre, con lo que la economía de San Andrés y la calidad de vida de los isleños se vieron más afectadas. De otro lado, el predominio del narcotráfico a comienzos de la década generó una economía ficticia que, con la retirada de la isla de los mayores capos, provocó su caída y el aumento de la recesión. Por último, las políticas neoliberales aplicadas en estos años, provocaron fuertes ajustes fiscales, reduciendo drásticamente la burocracia estatal (Ramírez y Restrepo, 2001). Ésta última situación generó en Providencia una importante reducción en la calidad de vida de sus pobladores, pues la oferta laboral del sector público se había convertido en la mayor fuente de ingresos y movilidad social. Además, la caída del turismo y el comercio en la isla vecina, provocó una disminución en los ingresos de algunos providencianos quienes habían encontrado allí fuentes importantes de trabajo. Todo esto hace que se perciba de manera creciente, el rechazo de los raizales a la entidad nacional, así como el interés de diferenciarse de los pañas con miras al reconocimiento de sus derechos. Veamos las palabras de un líder raizal:

Frente a los pañas que empezaron a llegar aquí nosotros decíamos que éramos isleños; y cuando ellos empezaron a decir que eran isleños, nosotros empezamos a decir que éramos nativos; y cuando empezaron a nacer acá y a decir que eran nativos, entonces nosotros empezamos a decir que éramos raizales. Lo que buscamos con el reconocimiento de esta diferencia es mantener lo nuestro y decidir sobre nuestro futuro [...] Es que aquí la mayoría de los raizales están excluidos de los trabajos, nosotros no cabemos en este sistema [...] ⁵⁷.

El interés por diferenciarse de los colombianos continentales encuentra cabida en los procesos adelantados en la Constitución de 1991. En esta apuesta democrática, el Estado cambia su discurso e imagina nuevas formas de articularse a la sociedad al promover un proyecto de nación *pluriétnico y multicultural* que reconoce y respeta la diferencia, dando especial énfasis a la discriminación positiva como fuente de valoración y derechos de los pueblos étnicos. Así, a los grupos hasta entonces marginados o discriminados por su pertenencia indígena o negra, se les comienza a crear un espacio político propio sobre el cual abogar por sus derechos.

Para desarrollar esta nueva forma de articulación, el Estado necesita un actor étnico claramente constituido, reconocido y legitimado con quien negociar su propia intervención (Gros, 2000, 104). Por eso, los providencianos se ven en la tarea de construir una iden-

57. ENTREVISTA con Juvencio Gallardo, líder del Movimiento Raizal, bajo la corriente del recientemente creado Movimiento KETNA (Ketlina National Association). San Andrés, 29 de noviembre de 2001.

tividad étnica diferenciada sobre la cual fundar sus derechos (Ibíd., 80). Lo que constituye una nueva forma de ejercer soberanía, ya no por la vía de la asimilación cultural sino por el camino de la integración de estos territorios en disputa mediante la construcción de nuevos aliados -allí donde sólo había ciudadanos uniformes.

Pero el discurso étnico estatal ha encontrado dificultades al interior de la sociedad de Providencia, lo cual se relaciona con la historia y los imaginarios que se han tejido allí: la estructuración sociorracial que se plasmó en las islas, el reforzamiento de estas jerarquías y valoraciones sociales por parte del discurso nacional colombiano que pervivió por algo más de un siglo, y los vínculos que generan los isleños con las dinámicas modernas cuando se desplazan a otros países en búsqueda de trabajo, han fundado varias tensiones y formas de rechazo a la propuesta étnica de integración.

Por un lado, las fuertes cargas peyorativas que se dieron por tantos siglos a lo negro y a lo indígena como fuente de salvajismo, atraso y brutalidad, aún perviven en las memorias isleñas haciendo que una buena parte de la población se resista a ser incluida en la categoría étnica, ya que han hecho un gran esfuerzo por diferenciarse de estos rasgos y no quieren ser igualados a *tan inferiores* grupos. Esto hace que vean la apuesta étnica como fuente de discriminación. Recorramos algunas voces isleñas que aluden a esta percepción:

De las cosas difíciles son los profesores nativos que no aceptan que somos un grupo étnico [...] Andan diciendo que esa idea de la ley 70 es discriminación, que porque eso es ponerlos en un lugar inferior a los demás. Y no sólo los profesores, profesionales y viejos también [...] Ese es uno de los grandes problemas, que no nos reconozcamos por esa discriminación, por ese orgullo de sentirnos superiores a lo que somos⁵⁸.

Yo no estoy de acuerdo con eso que somos una etnia, pero eso es ya cuestión de altos mandos, pero yo no estoy de acuerdo con eso de ser indígenas. En primera instancia no tenemos nada de indios, [...] o sea, los indios son salvajes, tienen su cultura diferente, mejor dicho, no estoy de acuerdo⁵⁹.

Por otro lado, el vínculo de esta sociedad con otras consideradas modernas, así como la idea de que lo étnico proviene de lo tradicional y se justifica en un único origen y en ancestralidades milenarias y puras, también ha provocado dificultades para que los isleños se piensen como grupo étnico. Veamos unas palabras que insisten en esta situación:

Nosotros somos una cosa totalmente diferente y particular, tenemos nuestras características culturales, pero también, la gente en Providencia pien-

58. ENTREVISTA con Antonio Archbold, capitán de navío, pescador y líder comunitario, presidente de Coopropesca, consultor del proyecto de reserva de biosfera y miembro de la JUME. Providencia, noviembre 11 de 2001.

59. ENTREVISTA con Rolando Henry, profesor de sociocultura del Colegio Junín. Providencia, 6 de noviembre de 2001.

sa en desarrollo, no piensa como los grupos indígenas, aquí la gente quiere una buena carretera, un aeropuerto moderno y esos requerimientos como que no son propios de un grupo étnico [...] El problema es el concepto de lo étnico, parece que fuera como lo tradicional, lo de una cultura tradicional; y este tipo de culturas como las caribeñas son culturas nuevas, son culturas coloniales que no existían antes, son culturas con muchas tradiciones y descendencias, entonces en el país no tienen el mismo reconocimiento que una comunidad indígena que tiene una tradición ancestral y milenaria y nosotros no somos culturas de ese tipo, por tal razón, eso se vuelve complicado y por eso el Estado nacional de alguna forma no ha permitido que se logre nada, porque nos trata como indios y nosotros tenemos otras expectativas muy diferentes a ellos. Nosotros, aunque tengamos unas características culturales particulares y seamos diferentes, también tenemos requerimientos como el desarrollo y esas cosas, pero la legislación no tiene en cuenta eso. Hasta a nivel internacional los grupos caribeños en un nivel jerárquico están muy por debajo que estas culturas milenarias, no son tan protegidas, no son tan queridas, no son tan tomadas en cuenta ⁶⁰.

Asimismo, la estructuración sociorracial en función del sector en donde se vive, hace que los providencianos se posicionen de manera diferenciada de acuerdo a sus propias vivencias y memorias, lo cual dificulta la posibilidad de imaginarse como una sociedad compacta que reivindica su identidad étnica desde un mismo origen histórico y, a su vez, contribuye a reforzar las fracturas sociales que existen al interior de la isla. Atendamos a la siguiente voz isleña:

[...] aún se ve, pero, anteriormente era muy común que se marcara la diferencia entre la gente al decir 'yo soy de descendencia africana' y otros 'yo soy de descendencia inglesa', es decir, alguna gente de Casa Baja y Sur Oeste dice que ellos sí son negros afrocolombianos y que nosotros acá no, que nosotros venimos de Inglaterra, cuando no es así. Entonces de ahí deriva el problema de pronto por el color de la piel, de la memoria que se tiene de eso⁶¹.

Con el artículo 309 y 310 de la Constitución de 1991, también se hace evidente otro cambio en la manera en que el Estado pretende relacionarse con las islas, pues no sólo se erige a San Andrés, Providencia y Santa Catalina como departamento especial, sino que a su vez, se hace un claro reconocimiento a su identidad cultural y a la necesidad de protegerla y conservar los recursos naturales del Archipiélago. Con esto, aparece una nueva legislación sobre las islas, dentro de la que cabe mencionar dos de ellas.

60. ENTREVISTA con Mark Taylor, antropólogo, Secretario de Planeación Municipal. Providencia, octubre 31 de 2001.

61. ENTREVISTA con Leonida Bush. Licenciada en básica primaria. Representante por Providencia a la Comisión Pedagógica Nacional por Comunidades Negras, Coordinadora Municipal de Etnoeducación, Secretaria del Consejo Municipal de Planeación, Secretaria de la Red Municipal de Mujeres, miembro del Consejo Municipal de Cultura, delegada por la Acción Comunal Municipal a la Asociación y Federación de Acciones Comunales, delegada a la Confederación Nacional de Acciones Comunales por Providencia. Providencia, noviembre 20 de 2001.

Por un lado, el Decreto 2762 de 1991, crea la Oficina para el Control y Circulación de Residentes y Extranjeros (OCCRE), encargada de adoptar medidas para el control de la densidad poblacional en el Archipiélago, con miras a garantizar la conservación de la riqueza natural, así como de proteger la cultura y el desarrollo raizal. Para esto, se restringe la cantidad de tiempo que pueden permanecer los turistas en las islas, se expiden reglas especiales para los residentes y se prohíbe a los continentales comprar terrenos para la construcción. Sin embargo, esto último no se cumple, ya que la venta de tierras y la construcción de casas de recreo, significa empleo y dinero inmediato para los providencianos, lo cuál resulta básico para ellos, dado que las oportunidades económicas en la isla son reducidas (Ronderos, 2001, 58).

Por otro lado, con la Ley 99 de 1993 se crea la Corporación Autónoma para el Desarrollo Sostenible de San Andrés, Providencia y Santa Catalina (Coralina), encargada de la protección ambiental, la generación de investigaciones en pro del desarrollo sostenible y la materialización de las islas como Reserva de Biosfera. Todo esto genera un nuevo discurso y prácticas de conservación ambiental y turismo sostenible para Providencia, dado que allí el estado de los recursos y su riqueza paisajística aún no se encuentran tan deteriorados como en la isla vecina, haciendo que a largo plazo puedan ser fuentes productivas sostenibles de desarrollo para los providencianos. Sin embargo, estas medidas de vigilancia y protección a los recursos naturales, así como la cultura misma de la conservación, han encontrado ciertas dificultades y rechazo para su desarrollo por parte de los providencianos. Ellos sienten que tales reglamentaciones los ponen en una encrucijada: o practican los nuevos valores ambientales pensando que en un largo plazo se verán beneficiados, o continúan las prácticas comunes del uso del medio, con las cuales aseguran su sustento y el desarrollo económico inmediato.

Algunas de las prácticas a las que se hace referencia es a la pesca. Dicha actividad económica tradicional, empieza a ser fuertemente regulada por las entidades públicas competentes, en la búsqueda por disminuir la sobrepesca que comenzaba a presentarse. Sin embargo, cabe preguntarse si este oficio artesanal provoca algún desequilibrio en el medio, o si más bien éste, es producto de la pesca industrial que se desarrolla en estos mares y que como lo afirma Campo, destruirá en menos de diez años lo que las pesquerías artesanales de San Andrés y Providencia no han logrado en varios siglos (1996, 101).

También, cabe cuestionarse si las particularidades de los pescadores, con las cuales leen su realidad han sido retenidas a la hora de legislar. Como se decía varias páginas arriba, una de las características que valoran estos hombres de mar, es la independencia y la libertad que les suscita el desarrollo de esta actividad. Los pescadores nunca han sido dependientes de una institución o jefe ni han tenido que cumplir con las obligaciones y horarios propios de la mayoría de trabajos: salen a la hora que creen conveniente y de la misma manera vuelven, y en este sentido, no están acostumbrados a la regulación de sus espacios cotidianos ni a las formas de ejercer su oficio. Además, es una actividad, que a diferencia de muchas otras, no tiene una restricción territorial muy clara para su ejercicio. Por ejemplo, un campesino tiene unos límites definidos por lo que representa su propiedad, su predio. En cambio los pescadores presentan otra forma de apropiación

del territorio, en la medida en que su construcción espacial no tiene límites en términos de propiedad, el mar no está parcelado, los únicos límites son muy amplios como los son las definiciones limítrofes con los países vecinos.

Asimismo, el carácter impredecible de la pesca es otro elemento que tiene que ver con su forma de vida y que incide en que los pescadores en ocasiones se resistan a cumplir algunas restricciones. La imposibilidad de ellos para prever la captura que conseguirán en una faena de pesca, debido a las múltiples variables biofísicas no controlables (tormentas, marea, vientos, ubicación de las especies, etc.) hace que no puedan planear sus ingresos a mediano y largo plazo. Por eso el pescador vive al día, haciéndose muy difícil el ahorro. Lo que además dificulta mantener algún tipo de reservas para sobrevivir en momentos en que se restringe la captura de ciertas especies. Todas estas características sumadas a la necesidad cotidiana de buscar un sustento y a las escasas oportunidades que ofrece Providencia por su carácter insular, hacen que los pescadores isleños se resistan en muchas ocasiones a practicar los valores ambientales que hoy se plantean como modelo para un desarrollo sostenible.

Este nuevo discurso nacional de reconocimiento cultural y valoración ambiental y paisajística de Providencia también ha fortalecido, en un amplio grupo de población, el sentido de pertenencia con su isla y ha reafirmado la manera de pensarse e identificarse como isleños. El boom del discurso de conservación ambiental, ha dado paso al anhelo por mantener o recuperar los patrones tradicionales de la vida nativa. Con esto, la gastronomía, los bailes, la música, la relación con el mar, la arquitectura, etc., han empezado a cobrar relevancia. Esto tiene un fundamento político y económico claro: los isleños saben que hoy en día las tradiciones pueden ser un importante argumento para su posicionamiento político, así como para el avance de la actividad turística y el desarrollo de su sociedad. La idea de una identidad cultural basada en la conservación y en la tenencia de una forma particular de vida, diferente de la colombiana, puede fundar todos los proyectos, investigaciones y acciones dirigidas a establecer una reorganización más próspera para su futuro (Ronderos, 2001, 53).

Todo esto nos muestra que hasta hoy perdura la compleja relación de amor y odio, de resistencia y complicidad, de tal sociedad insular con la entidad nacional y los ciudadanos continentales colombianos. Algunos isleños aprovechan los espacios que se abren y los apropian, otros los reconfiguran de acuerdo a sus particularidades identitarias y a sus características territoriales, mientras otros las rechazan abiertamente con un tono que no deja de ser desalentador y preocupante para los colombianos continentales y el Estado.

Algunos apuntes finales

Este recorrido marino, intentó poner en evidencia lo compleja que ha sido la relación entre la sociedad de Providencia y la entidad nacional. Una sociedad con una serie de vivencias históricas particulares estrechamente relacionadas con los procesos históricos e identitarios que han vivido otras sociedades insulares del Caribe. Así, se deja de presente que Providencia, lejos de ser una comunidad encerrada entre una colección de ancestros y orígenes, es una sociedad que está abierta a apropiarse, a creolizar, los elementos de

las diferentes presencias socioculturales que han convergido en su territorio (ingleses, escoceses, holandeses, caribeños, españoles, colombianos), para construir lo suyo. Todo un tejido de elementos que los providencianos van resignificando y resimbolizando para estructurarse como sociedad, con lo cual también van surgiendo problemas socioraciales, sectorización de las diferencias, discriminación, marginamiento, esquemas elite/subordinados y desigualdades socioeconómicas.

A su vez, recorrimos las encrucijadas en que continuamente han vivido los isleños de acuerdo con sus procesos históricos y las formas en que el Estado ha tratado de articular este territorio insular a su conjunto. Situación que también ha dado pie para que permanezca la relación conflictiva de resistencia-complicidad con esta sociedad insular. Relación a partir de la cual muchos providencianos han tomado provecho, mientras otros se resisten buscando marcar su diferencia, para entonces reivindicar unos derechos que estén más acorde a la particular y frágil manera de vivir en una isla.

Sin embargo, esto no quiere decir que los nativos sean un grupo fácilmente dominable con una insoportable fragilidad que los hace perder sus rasgos tradicionales, como comúnmente se evoca. Por el contrario, su fuerza está en tener esa versatilidad propia de la identidad de la diáspora. No la diáspora esencial y pura de tribus esparcidas cuya identidad sólo se puede afianzar con relación a una patria sagrada. La diáspora en términos de la heterogeneidad y la forma particular de hibridación, la creolización, dada principalmente por la presencia europea, africana, y colombiana, donde los providencianos se construyen a partir de una dinámica sincrética que se apropia, de manera crítica, de elementos provenientes de códigos maestros de la cultura dominante y los creolizan desarticulando los signos presentes, y rearticulando su significado simbólico. Pero la creolización es lo que constituye su especificidad y a la vez su paradoja, su contrariedad: tratar de representar un pueblo diverso con una historia heterogénea, a través de una identidad única y hegemónica (Hall, 1999, 144), como es la que pide hoy el Estado con su nuevo proyecto nacional de integración étnica.

Claro que la intención de éste texto no es crear un fuerte blindado de certezas y verdades. Algunas cosas se quieren dejar en remojo, a manera de nuevas preguntas abiertas a la discusión sobre las formas en que el Estado hoy intenta vincular a la sociedad de Providencia -ahora abordado como un asunto étnico, a la entidad nacional. Inquietudes que se hacen fundamentales, dada la problemática que se vive actualmente en el Archipiélago y que precisamente tiene que ver con que los pobladores han puesto en cuestión su integración a la Colombia continental.

Si bien la Constitución de 1991 es una apuesta democrática que plantea un giro radical a la manera en que el Estado ha intentado vincular y ejercer soberanía sobre las comunidades lejanas y minoritarias como la de Providencia, esto no quiere decir que la historia haya acabado allí: ¿No será que esta nueva apuesta, al fijar su atención en el tema del reconocimiento - concentrando la discusión en el interior de los grupos étnicos en la definición de sus orígenes y sus particularidades culturales - está distrayendo la solución a los problemas fundamentales que enmarcan este proceso, como lo son la redistribución socioeconómica y a su vez el reconocimiento de los grupos étnicos? ¿No será que el Es-

tado simplemente está creando -mediante la propuesta étnica- nuevos mapas mentales y estereotipos con los cuales imaginar la diversidad de su nación y a partir de ellos estar, como nunca antes, presente en las formas de manejo de sus asuntos internos? ¿Dónde queda entonces su autonomía? ¿Será que la forma en que el Estado está legitimando la etnicidad, bajo el lente de un arraigamiento en culturas ancestrales y esencialismos homogenizantes y armónicos, visibiliza a todas las comunidades que hasta la puesta en marcha de la Constitución Política de 1991 eran excluidas? ¿Será que realmente con la propuesta étnica se está atendiendo a las particularidades y necesidades del amplio espectro de poblaciones que por sus especificidades también podrían considerarse distintas?

Lo que si queda claro es que los habitantes de la sociedad insular de Providencia así se vistan con ropajes modernos, así usen un pantalón y una blusita de la moda globalizada, así canten y bailen con un sentimiento infinito un vallenato, mueven su cuerpo con otro sentido de la corporalidad distinto al de los colombianos continentales. No es gratuito que en el uso oral de su lengua criolla no exista ni futuro ni pretérito y que sólo exista un presente constante donde tampoco se usa el do como se hace en el inglés estándar. Así también son sus vidas, así manejan su tiempo y su espacio. Y todo esto no es una simple antología de particularidades petrificadas, no es una masa sin cantera, es un proceso vital que choca, en algunas ocasiones, con el manejo del tiempo y el espacio que manejamos los colombianos continentales.

Pero no sólo por estas percepciones y formas de manejar su cuerpo, sus miradas, sus gestos, sus afectos, sus tiempos y espacios. También está esa percepción profundamente política de una Colombia muy lejana en el espacio geográfico y en la conciencia profunda de los habitantes, una conciencia bien distinta a los afro de nuestras dos costas. Por eso, no es extraño que los habitantes de estas islas se definan como isleños y secundariamente, como colombianos. Una distancia geográfica y una lejanía afectiva que se siente y que no sólo es construida por ellos mismos sino también por los demás colombianos. Vale la pena presentar un testimonio, un poco dramático, que dice mucho sobre la situación:

Sí, yo estuve en la Modelo por tráfico de drogas [...] eso fue terrible [...] me tocó una de esas guerras que se creaban entre los diferentes patios, entre guerrilleros y paramilitares por apoderarse de todos los espacios de esa prisión [...] yo no entendía nada, mataban y mataban gente, eso eran miles de disparos y gritos [...], era como un infierno que yo nunca había vivido en las islas [...] no sabía qué hacer, corría y corría de un lado para otro y preguntaba y preguntaba qué pasaba, hasta que un preso me dijo que eran los paramilitares que habían descubierto que entre sus aliados había un infiltrado de la guerrilla y que lo estaban buscando para matarlo [...] pero, pareciera que no sabían muy bien quién era porque mataban a quien se les atravesaba sin compasión. En esas me cogieron a mí, imagínese yo que no sé nada de Colombia [...] eran dos manes que me cogieron y me metieron en una celda, me dijeron que pusiera mis manos detrás de la nuca y que me pusiera contra la pared que me iban a matar [...] fue terrible, yo sólo pude decir, en lo que pensaba iban a ser mis últimas palabras, que yo

no sabía nada, que yo era isleño, que yo era de Providencia [...] En ese momento parece que se me hubiera aparecido la mismísima Virgen... los manes me dijeron: "si usted es isleño no sabe nada de lo que pasa aquí, ¿entonces sabe qué hermano? fresco, no lo vamos a matar, pero ¡quítese ese pelo rasta pues si lo volvemos a ver por ahí con ese engendro en su cabeza ahí si que la lleva, no se ponga a pendejar con nosotros!" ¡Usted puede creer! ¡Me salvó la vida ser de aquí de la isla y no saber nada de lo que pasa en mi supuesto país!.

Y es que Colombia, desde allá, es el conflicto armado que no les pertenece, y en ese sentido hace parte de ese país lejano en los mapas físicos, mentales y afectivos de los isleños. En eso se ha convertido la nación colombiana y esa es la percepción mutua que se construye "de aquí para allá y de allá para acá". Con la focalización de la mirada en esta guerra, se han construido también sentidos de pertenencia, paralelamente a otras problemáticas como las de las islas, que hoy resultan fundamentales, pues allí también, si no reflexionamos a tiempo, si no re-creamos las formas en que intentamos vincularnos a ellas, si no atendemos a las trampas -no intencionadas- que quedaron plasmadas en el proyecto étnico de la Constitución de 1991 y la Ley 70, se pueden desencadenar situaciones con tonos separatistas, que perjudicarían aún más los proyectos nacionales. No olvidemos lo que sucedió hace 160 años con las Islas de Mangle y hace un siglo con Panamá.

BIBLIOGRAFÍA

CAMPO, Constanza Patricia, MATSUZAKY, Mepumi Kakoi y SANTANA, Diana Marcela. Legislación ambiental: Caso particular de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Bogotá: Universidad de los Andes, 1996.

CABRERA, Wenceslao. San Andrés y Providencia: Historia. Bogotá: Editorial Cosmos, 1980.

CLEMENTE, Isabel. Educación, política educativa y conflicto político-cultural en San Andrés y Providencia (1886-1980): Informe final presentado a la Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología. Bogotá: Universidad de los Andes, 1991.

COLOMBIA. Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Informe final: registro de población y vivienda (censo piloto): Departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Bogotá: Dirección técnica de Censos, DANE, 1999.

DESIR, Lucia. Between loyalties: racial, ethnic and 'national' identity in Providencia, Colombia. Michigan, University Microfilm Internacional: Ed Ann Arbor, 1991.

EASTMAN, Juan Carlos. Memoria de un visitante: aproximación al Archipiélago de San Andrés y Providencia a fines de 1913. En: Boletín de Historia. Vol. 5. No. 9 (1988). Bogotá.

FRANCIS, Bill. Formación de opinión pública ¿Qué papel están jugando y deben jugar los comunicadores en la situación actual del Archipiélago? En: RAMÍREZ, Socorro y RESTREPO, Luis Alberto. Cuadernos del Caribe. No.2. Voces de San Andrés: Crisis y convivencia en un territorio insular. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales –IEPRI-, Instituto de estudios Caribeños, Universidad Nacional Sede San Andrés, 2001.

FRIEDEMANN, Nina. San Andrés y Providencia: sus derechos étnicos y culturales. América Negra. Expedición humana a la zaga de la América Oculta, No. 12. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1996.

GORRICO, Julia. Rostros de Ébano tras la reserva de biosfera de Seaflower: Educación ambiental para las islas de Providencia y Santa Catalina. Bogotá. 2001. Trabajo de grado (Antropología). Universidad de los Andes. Departamento de Antropología.

GROS, Christian. Políticas de la etnicidad. Bogotá: ICANH, 2000.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. El futuro que habita la memoria. En: SÁNCHEZ, Gonzalo y WILLS, María Emma. Museo, memoria y nación. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000.

NEWTON, Arthur. Providencia: Las actividades colonizadoras de los puritanos ingleses en la isla. Bogotá: Colección bibliográfica del Banco de la República, 1985.

PARSONS, James. San Andrés y Providencia: Una geografía histórica de las islas colombianas del mar Caribe occidental. Bogotá: Publicaciones Banco de la República, 1964.

PEDRAZA, Zandra. We was one family: Recopilación etnográfica para una antropología de Providencia. Bogotá. 1984. Trabajo de Grado (Antropología). Universidad de los Andes. Departamento de Antropología.

RAMIREZ, Socorro y RESTREPO, Luis Alberto. Visiones y proyectos para el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. En: Cuadernos del Caribe. No.1. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales –IEPRI, Instituto de Estudios Caribeños, Universidad Nacional sede San Andrés, 2001.

RATTER, Beatte. Redes Caribes: San Andrés y Providencia y las islas Cayman: entre la integración económica mundial y la autonomía cultural regional. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Sede San Andrés, 2001.

RIVERA GONZÁLEZ, Camila. Old Providence: minoría no armonía, De la exclusión a la etnicidad. Bogotá. 2002. Trabajo De Grado (Ciencia política). Departamento de Ciencia Política.

RONDEROS, Ana María. Providencia isla: un acercamiento al sentido de su identidad. Bogotá. 2001. Trabajo de grado (Antropología). Universidad de los Andes. Departamento de Antropología.

WADE, Peter. Gente Negra: Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Medellín: ICANH, 1997.

WILSON, Peter. Crab Antics. The social anthropology of english- Speaking Negro societies of the Caribbean. New Haven and London: Yale University Press, 1973.

ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: JAMESON, Frederic y Slavoj ZIZEK. Estudios Culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo. Barcelona: Paidós, 1998.

LA GENTE DEL PACÍFICO SUR: UN PUEBLO DEL MAR

*En memoria de
Adalberto Estupiñán y René Estupiñán
Constructores navales de Mulatos (Nariño),
desaparecidos en Buenaventura en noviembre del 2003*

Luz Stella Rodríguez Cáceres
Antropóloga
Universidad Nacional de Colombia

Introducción

Este texto de carácter introductorio pretende despertar en el público general un interés por los pueblos que tienen su identidad anclada en el Pacífico sur, que se definiría por las tierras bajas y costeras de los departamentos de Valle, Cauca y Nariño. El objetivo es destacar, a grandes trazos, algunos de los aspectos socio-culturales de la gente que con sus historias recorre playas, esteros y bocanas, que con sus cosmogonías interpreta el mundo y con sus ritmos danza la palabra, conjura la violencia y canta la memoria.

El objetivo de este escrito es por un lado, resaltar la diversidad cultural y algunos elementos históricos que han definido los contornos de la región y por otro lado, la relación socio-cultural con el mar, intentando acercarse, de cierta manera a la categoría pueblo del mar instituida por el escritor cubano Antonio Benítez Rojo, para distinguir áreas culturales cuyos pueblos se caracterizan por estar inmersas en la naturaleza, en la poética del ritmo y en la estética del caos. Al hablar de ritmo Benítez Rojo se refiere a la emoción, a la primera plegaria, el orden anterior a la palabra, que rige cierto modo de ser de los pueblos del mar. “La cultura de los pueblos del mar es un flujo cortado por ritmos que intentan silenciar los ruidos con que su propia forma social interrumpe el discurso de la naturaleza” (1998, 32).

La motivación para este ejercicio es mostrar la otra cara del Pacífico sur con la que los habitantes de los Andes están poco relacionados. En los textos para la enseñanza de la geografía, se señala con orgullo que Colombia tiene una privilegiada posición en el globo terráqueo al estar bañada por el mar Caribe y el Pacífico. Ambos son mares con carácter histórico atribuido diferenciadamente por la importancia económica y política que han desempeñado en la construcción de la nación.

Sin embargo, la atención que se brinda para ambos mares es diferenciada. Al mar Caribe le ha correspondido más importancia simbólica y por lo tanto mayor interés político y económico. En términos históricos, el Caribe fue la puerta del ingreso para la colonización ibérica a las tierras americanas, mientras que el Pacífico fue *descubierto* y dominado, tras frustrados. Los puertos sobre el Caribe son más antiguos y por su posición geográfica ofrecieron las conexiones comerciales para hacer viables las exportaciones e importacio-

nes con Europa y Norteamérica. Esa circunstancia incidió en que la nación colombiana, en proceso de modernización, le diera la espalda a su costa pacífica⁶². Hoy en día, el lugar que ocupa la región del Pacífico en el imaginario social y la agenda política del Estado es otro muy distinto, pues atiende a un conflicto armado complejo que, paradójicamente, se desata en el momento en que el Estado y diversos actores económicos del desarrollo, el narcotráfico y la guerra reconsideran y valoran la estratégica posición geográfica de la región, sus alternativas de comunicación y la vulnerabilidad de sus habitantes, pero ese es un asunto que mereciendo atención desborda los objetivos que este trabajo pretende.

Este texto destaca la región del Pacífico, porque este escenario ha estado fuera de los elementos que tradicionalmente han definido la identidad nacional. Al restarle valor político y simbólico al Pacífico, el Estado colombiano también le sustrajo importancia a los pueblos indígenas y afrodescendientes que en su mayoría han habitado y transformado con sus prácticas cotidianas esas costas (Friedemann, 1992). Sin embargo, otro plano de gestión ocuparon las llamadas riquezas naturales, las cuales han sido inventariadas y saqueadas desde la Colonia mediante los sucesivos ciclos de extracción de productos naturales y minerales, ejercidos por capitales foráneos que veían en el Pacífico un gran reservorio de recursos explotables y generadores de riqueza para fuera (Restrepo y Leal, 2003).

Esta representación sobre el Pacífico se lee de forma nítida en la Ley 2da de 1959 que mediante la delimitación de *Zonas Forestales Protectoras y Bosques de Interés General*, buscó proteger los suelos, las aguas y la vida silvestre para el desarrollo de la economía forestal. La ley designó a esos bosques un carácter de reservorio para más adelante otorgar el derecho de adjudicar licencias para la explotación maderera y posteriormente minera a varias empresas privadas.

Así concebida, la ley estimaba la región como un espacio vacío, desconociendo sus habitantes –negros e indígenas–, y por lo mismo negándoles derechos de propiedad territorial. De esa manera, en la llamada *Zona de Reserva Forestal del Pacífico*, las tierras no podían ser denunciadas o reclamadas por las comunidades nativas, pues no era espíritu de la ley reconocerle derechos de propiedad a los grupos étnicos que ancestralmente venían habitando ese territorio, sino atraer la explotación extractiva, dando continuidad a las formas históricas de apropiación de los recursos a manos de intereses externos a la región.

Adicionalmente, mediante esta ley el Estado se abrogaba el derecho de hacer sustracciones a la reserva forestal. Para Villa (1998) la sustracción a la reserva fue el mecanismo por el cual se cambiaron la destinación y el uso de los terrenos baldíos y se fueron escribiendo sucesivos capítulos de afectación legal sobre el mapa contemporáneo del Pacífico.

62. Alrededor de 10 millones de hectáreas conforman la costa pacífica colombiana, es decir, 6.2% del territorio nacional. Se extiende desde la frontera con Panamá hasta Ecuador, comprendiendo los departamentos de Nariño, Cauca, Valle del Cauca y Chocó, por unos 1.300 kilómetros y desde la franja costera entre 80 y 160 kilómetros hacia el piedemonte de la cordillera occidental (IIAP, 1997).

A pesar de la importancia económica de Buenaventura y Tumaco como ciudades puerto y de su producción pesquera y maderera, el Estado es ausente y el país andino tiene muy pocas nociones sobre los aportes de ese “Litoral Recóndito” (Yacup, 1934) en la construcción de la nación. Diversos aspectos simbólicos revelan ese lugar marginal que la región ocupa, por ejemplo, la dieta del interior del país carece de pianguas, toyos, jaibas y mariscos, mientras que un buen porcentaje de estos productos marinos son comerciados en Ecuador y sus ciudades andinas como Quito e Ibarra, donde existe gran demanda de esos productos. De otro lado, las ciudades andinas en donde se apetecen frutas como el borojó y el chontaduro, se ignora que estas frutas proceden del andén pacífico.

Los cantos tradicionales del Pacífico, como arrullos, chigualos y jugas, son poco difundidos, en tanto que el currulao, que se danza al ritmo de bomboes, marimba y guasás, y las chirimías chocoanas ocupan lugares discretos en los repertorios y catálogos de la música popular nacional. Evidencia de ese lugar, al menos de la región, es la común confusión suscitada por “Noches de Bocagrande”, composición tumaqueña que enaltece una playa en el Pacífico nariñense y no un lugar en la caribeña Cartagena. La misma negligencia se aplica para artistas de la cultura negra como Caballito Garcés y Pachín Carabalí, sobre los que no existen investigaciones académicas, ni intención alguna de recuperación y registro por parte de los órganos nacionales de promoción a la cultura, a pesar del lugar preponderante que ocupan en el imaginario local. Un papel importante, en ese sentido, viene siendo desempeñado por el Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez, que en el 2008 completó su decimosegunda versión.

De la misma manera, los escritores de la región son otros desconocidos dentro del universo de la literatura nacional, y la que se imparte en los curriculums escolares. Poco conoce el país andino-céntrico de esos otros hijos del mar, que seducidos por las sinuosidades acuáticas celebran los caprichos de la naturaleza, pero que también denuncian la realidad social de sus pueblos. Justo destacar a Rogerio Velásquez, pionero de la antropología en el litoral, Helcías Martán Góngora, el poeta de Guapi, el cuentista chocono Arturo Truque y a Arnoldo Palacios con su narrativa densa (Arocha y Friedemann, 1993). También merece exaltación los esfuerzos de recuperación de la tradición oral emprendida por el antropólogo y poeta Alfredo Vanín.

En general, los referentes colectivos que la mayoría de colombianos tiene sobre el Pacífico son negativos: pobreza, marginalidad, subdesarrollo y analfabetismo (Wade, 1997). Desde la Colonia los cronistas calificaron al Pacífico como un “infierno verde”, hostil, malsano e insalubre, inadecuado para el desarrollo. Más tarde, viajeros y exploradores de la República corroboraron esa impresión al calificar el clima de las tierras bajas como “cálido enfermizo” y “cálido no muy sano” (Codazzi, 1853 [2002]). Desde entonces, esa representación se plasmó y ha continuado propagándose en el imaginario nacional.

En estos días cuando al difundido inventario de desgracias del Pacífico se suma la guerra, cuando la muerte, la desterritorialización y los cultivos de uso ilícito son los nuevos referentes con los que se representa la región, urge narrar otras facetas del Pacífico. No se trata de una mirada estática e idílica anclada en el pasado, más si de describir algunas características del poblamiento que dan a la región su actual carácter cultural.

Pacífico amerindio: 3.000 años de historia

Evidencias arqueológicas señalan que el Pacífico comprendido entre el Golfo de Urabá y Esmeraldas (Ecuador), es habitado desde hace unos tres mil años. Los indicios de poblamiento datan desde el 1100 AC en la Isla Gorgona, mientras que en el Formativo el Complejo Cultural Tumaco - La Tolita, se consolidó entre el 300 AC y el 350 DC. Los vestigios materiales encontrados indican que los primeros pobladores fueron navegantes, y practicaron la agricultura y la minería. Hay vestigios de su apropiación, uso de firmes (bancos de arena) y manglares, desde las bocanas del Río Patía hasta la Bahía de Buenaventura y la desembocadura del Río San Juan en el Chocó (Stemper y Salgado, 1993). La unidad estilística que se halla en varios puntos a lo largo del litoral ha permitido inferir a los investigadores que sin duda el complejo Tumaco - La Tolita, correspondió a una unidad política próspera (Herrera, 1989 en Stemper y Salgado, 1993).

Una de las contribuciones más importantes hecha por los arqueólogos sobre este desarrollo cultural en la región pacífica, ha sido desvirtuar los mitos sobre los límites que el ambiente y el clima de la zona impusieron a las sociedades. Por ejemplo, los desarrollos tecnológicos reflejados en la existencia de suelos antrópicos, es decir, modificados mediante el transporte de sedimentos y limos de aluvión y la fabricación de semilleros (Castaño, 1990 en Stemper y Salgado, 1993) dan muestra de la capacidad de adaptación y de la creatividad con la que esos pueblos respondieron a la incertidumbre ofrecida por ese medio ambiente.

La capacidad de los agropescadores para navegar y la relación temprana con el mar se sugiere a partir del intercambio entre La Tolita, Monte Alto y La Cocotera hasta el bajo San Juan (Bouchard, 1989 en Stemper y Salgado, 1993). La actividad comercial fue intensiva y se desarrolló en dependencia de los factores ecológicos propios del litoral. Con el tiempo se fundó una especialización social basada en la demanda de conchas, productos marinos y materias primas del medio. En el 900 AC existió un complejo conjunto de puertos interconectados para el comercio y el ejercicio de la pesca. En la que hoy es el área fronteriza colombo - ecuatoriana, los pescadores y comerciantes usaron balsas de vela con gran capacidad de carga, capitaneadas por tripulaciones expertas en el manejo de las corrientes y los vientos (Castaño-Urbe, 1989 en Bravo, 1998).

Los investigadores no han logrado consenso para describir los cambios culturales ocurridos entre el período comprendido entre el 800 DC y 1500. Mientras en algunas zonas se evidencia una descentralización del poder y un poblamiento muy disperso para el período tardío, documentos de 1574 describen que para la época, algunas regiones del litoral Pacífico estaban considerablemente pobladas. Sin embargo, la falta de certeza sobre la densidad poblacional para 1492 no ha permitido inferir si el descenso demográfico tuvo lugar antes del contacto o a partir de ese momento (Ramenofsky, 1987, en Stemper y Salgado, 1993).

A pesar de la falta de informaciones, es indiscutible que a partir de la conquista las relaciones de la población indígena con el mar se modificarían drásticamente. Una vez llegaron las espadas y arcabuces de los europeos, éstos declararon como suyo el mar.

Además del aniquilamiento causado por la guerra, las poblaciones sobrevivientes fueron sometidas a la servidumbre y trasladadas de sus poblados originales para el servicio de la empresa colonizadora en el trabajo minero y durante la esclavitud africana para el abastecimiento de esas cuadrillas. Indígenas del Atrato y San Juan (Chocó), fueron trasladados hacia Buenaventura y Guapi a encomiendas manejadas por vecinos de Popayán (Romero, 1992).

A partir de la colonización europea y la introducción de esclavos africanos para la explotación de oro aluvial, se configuró un modelo de poblamiento que llevó al asentamiento de los pueblos indígenas hacia partes más lejanas, como las cabeceras y cursos medios y altos de los ríos, mientras que a partir de la manumisión y la abolición, los afrodescendientes colonizaron a partir de los enclaves mineros la franja costera. Actualmente, en la mayor parte de la región, la relación de los indígenas con el mar y el ecosistema del manglar es secundaria frente a actividades que realizan en el bosque (Bravo, 1998).

Aunque en algunas partes de la costa caucana y nariñense los indígenas aprovechan directamente los recursos que por épocas abundan en las bocanas. Sin que sea una actividad económica principal, los indígenas aprovechan las temporadas de iguanas, tortugas, jaibas y cangrejos sin aventurarse a la pesca en mar abierto. Sin embargo, el débil vínculo entre los indígenas y las artes marinas es suplido por los fuertes lazos que han establecido con las comunidades negras, con quienes han experimentado intercambios de conocimientos, técnicas y productos.

La invasión ibérica

La idea de que el ambiente de las tierras y de las aguas del llamado Mar del Sur eran impropias para el desarrollo y el progreso, debe residir en la ardua y prolongada tarea que significó la empresa de la conquista para los europeos. Si bien el descubrimiento del Mar del Sur ocurriera en 1513 (Almario y Castillo, 1996), el sometimiento de la región fue tardío, tras consecutivos y frustrados intentos en los que además de la resistencia indígena, las condiciones ambientales también significaron considerables obstáculos para el acceso y control, de hecho el control nunca fue total. Mientras que los españoles avasallaron, exterminaron o redujeron a múltiples pueblos en el Caribe y en las tierras altas, en el ahora conocido Pacífico colombiano, los conquistadores fueron muy vulnerables al acoso y ataque de quienes lucharon hasta la muerte por expulsarlos.

La región Pacífica estuvo cerca de doscientos años sin el control de La Corona. En el norte, los conquistadores encontraron la efectiva resistencia militar de los Waunana, Emberá y Cuna, pueblos que aún habitan la región enmarcada por los ríos Atrato, San Juan y Baudó; en tanto que durante el siglo XVI, el sur fue impenetrable a causa de la obstinada y tenaz defensa que ante la invasión española ejercieron los Sindagua. Estos pueblos resistieron y atacaron las avanzadas de los españoles con la incineración de los poblados que éstos iban fundando (Aprile-Gnisset, 1993; Jurado, 1990; Vargas, 1993).

La mayoría de los tempranos asentamientos españoles, en el litoral o en las partes medias de los ríos como Santa María la Antigua del Darién y San Sebastián de Urabá fundados en 1509, fueron literalmente arrasados por esos nativos que en un acto de soberanía, desalojaban una y otra vez a los invasores de sus ancestrales territorios. Es por esta ra-

zón que la colonización española centrada en la minería sólo se consolidó en el Pacífico hasta el siglo XVIII (Vargas, 1993).

El establecimiento definitivo de los invasores europeos, contó con el servicio de las órdenes religiosas (West, 1957). Fueron los franciscanos quienes lograron la “pacificación” de los nativos considerados como salvajes y belicosos. Los sobrevivientes de esas represalias fueron reducidos en encomiendas hasta que fueron desapareciendo. El norte de la empresa colonizadora y de las diversas fundaciones en el Pacífico fue la explotación minera de los ricos yacimientos aluviales de oro de la vertiente occidental de la cordillera occidental.

A mediados del siglo XVII el sistema de extracción minero basado en el sometimiento de la mano de obra indígena tambaleó por la caída demográfica de los nativos, a causa de las guerras, las epidemias y el trabajo forzado (Colmenares, 1976). En cabeza de Fray Bartolomé de las Casas, la Iglesia debatía si era lícito y moral esclavizar a los nativos americanos, pues se presumía que tal vez eran humanos con alma y que por su debilidad natural estaban físicamente imposibilitados para ser esclavos (Obregón, 2002). Las voces que condenaron los abusos contra los indígenas incidieron para que la Corona creara un ordenamiento jurídico que pretendía salvar sus cuerpos de los indígenas de los abusos de los encomenderos⁶³, pero no es menos cierto que también había el interés de conservarlos como tributarios (Pachón, 1980).

El aporte africano

Ante el descubrimiento de ricos yacimientos auríferos, la Corona enfrentó un aciago intrínsculo, pues carecía de mano de obra para su explotación. La solución vino del comercio y contacto comercial que los portugueses establecieron en las costas africanas. De rápida manera, la importación de esclavos africanos se convirtió en la alternativa para sustituir la diezmada mano de obra indígena. El comercio de esclavizados dio a Cartagena el carácter de principal puerto negrero para la Nueva Granada entre 1580 y 1640. La introducción de esclavos africanos para explotar las minas aluviales del Pacífico correspondió a lo que se conoció como el segundo ciclo de la minería, que se inició a finales del siglo XVII. Fue en ese momento cuando se introdujeron Bantués del Congo, Akanes, Mantis - Ashantis, Ibos y Ewé - fones del África centro-occidental (Maya, 1997). La esclavitud fue el determinante demográfico de la actual configuración cultural de la región.

El poblamiento colonial de la región pacífica se caracterizó por un modelo circunscrito a los reales mineros: Zitará y Nóvita al norte, Barbacoas e Iscuandé al sur, en el actual departamento de Nariño. La extracción minera era realizada por esclavos organizados en cuadrillas móviles entre las partes altas y medias de los ríos. El sistema se complementaba con la agricultura que efectuaban los indígenas de las encomiendas y un sistema comercial orientado hacia la obtención de vinos, esclavizados, herramientas, vestidos y otras mercancías consumidas en la extracción del mineral (Romero, 1992).

63. Liliana Obregón cita la tesis de Aurelia Martín Casares (2000) para llamar la atención sobre cómo la esclavitud en América es la continuidad de un fenómeno anterior a 1492 y que no nace de las necesidades económicas de la producción de América. El cambio residiría en una interpretación jurídica sobre quienes portan la condición de esclavo.

Hasta ese momento las zonas colonizadas por los europeos correspondían a los sitios donde se hallaban sus intereses económicos, es decir, los enclaves mineros, en los cursos medios y altos de los ríos. Para la Colonia el mar sólo era la posibilidad del intercambio comercial de los frutos y minerales extraídos de la selva, convertidos en mercancías y las herramientas, telas, licores y demás objetos suntuosos que llegaban desde Europa. Pero paradójicamente, el mar que permitía la comunicación con la metrópoli, representaba a la vez, la amenaza a los intereses de España. Los corsarios y piratas no fueron meros personajes de los mentideros náuticos, sino verdaderos protagonistas que pusieron en jaque el poder de la Corona. No se conformaron con arremeter contra los galeones en altamar, sino que además atacaron importantes puertos en el Pacífico como Guayaquil y Panamá y algunos secundarios como Buenaventura y Tumaco (Olarte, 2003).

Los esclavizados comenzaron a obtener muy tempranamente su libertad por diversos mecanismos como el cimarronaje o la huida. Para el caso del Pacífico minero, la automanumisión tuvo destacada importancia, ésta consistía en el pago por parte del mismo esclavo del precio establecido por el esclavista para obtener la libertad (Romero, 1992; West, 1972). Para reunir el monto requerido, los esclavos trabajaban el día domingo y otros días de celebraciones religiosas, ya fuera en la mina, en los cultivos o cazando en el monte (Whitten, 1992; Romero, 1992).

Poco a poco y sin aún concluir el período colonial, la automanumisión permitió la conformación de un significativo segmento poblacional de “libres” dedicados, además, de las actividades mineras y el mazamorreo a actividades agrícolas, de pesca y de cacería, consolidando tempranos poblados en los ríos o en las costas (West, 1972).

Estos pequeños poblados de *libres* no rompieron radicalmente con las anteriores prácticas y relaciones existentes, pero fueron explorando y colonizando otros ámbitos geográficos y otras actividades productivas, desplazando de manera paulatina, el modelo de poblamiento centrado en el funcionamiento de las cuadrillas mineras. Aunque algunos de los antiguos puntos de poblamiento se han mantenido hasta la actualidad, el modelo centrado en los mismos se fragmentó para dar paso a un proceso de expansión territorial que progresivamente colmó diversos espacios de las tierras bajas del Pacífico colombiano.

Las rutas que siguieron estos movimientos poblacionales hacia los cursos de los ríos y la línea costera, tuvieron como punto de partida los antiguos distritos mineros de Nóvita, Citará y Timbiquí, Iscuandé y Barbacoas. Para el caso del Pacífico sur el flujo migratorio se presentó en dos direcciones: la primera desde Iscuandé hacia la isla del Gallo y otra naciendo en Barbacoas y siguiendo el curso del río Patía hasta la provincia de Esmeraldas en Ecuador (Garrido en Almario y Castillo, 1996, 77). Sin embargo, Robert West (1957) argumentó que otra posible ruta de poblamiento se dio desde el distrito barbacoano hacia los ríos del norte de Tumaco como Chagüi, Rosario, Patía Viejo y Sanquianga.

Como consecuencia, las tierras bajas conformadas por islas, playas, esteros, vegas, bocanas y brazos de ríos fueron los nuevos epicentros del poblamiento. Esta migración inició un modelo de apropiación territorial que no se reducía a los reales mineros, sino en la configuración de diversos asentamientos dispersos sostenidos en la producción

agrícola y pesquera que dieron origen a las actuales aldeas lineales sobre costas y ríos (Aprile-Gnisset, 1993; Mosquera, 1993).

La consecuencia demográfica más importante para el Pacífico, con la paulatina consolidación de un núcleo poblacional conformado por manumisos y cimarrones durante el siglo XVIII y hasta mediados del siglo XIX, fue la migración y poblamiento de las zonas bajas y costeras que hasta ese momento habían sido parcialmente exploradas. Ese poblamiento terminó por acelerarse con la abolición oficial de la esclavitud en 1851 (De Granda, 1977; West, 1957). Es aquí donde comienza una relación más directa y estrecha de los afrodescendientes con el entorno marino y costero, quizá por esto, para muchos de ellos el mar es sinónimo de libertad.

Sin embargo, la relación de los descendientes de esclavos africanos con el Mar Pacífico es más temprana de lo que la historia oficial nos ha permitido conocer. Algo de sorpresa causará saber que fuera Ñuflo de Olano quien descubrió el Océano Pacífico y no su amo Vasco Núñez de Balboa (Friedemann y Arocha, 1995 en Arocha 1997). Ñuflo hacía parte de los conocidos negros de ley, es decir, esclavos letrados e islamizados, muy apetecidos como servidores personales, que arribaban como parte del equipaje de los colonizadores y que muchas veces encabezaron las expediciones de conquista (Maya, 1997).

Respuestas culturales a problemas naturales

El Pacífico se caracteriza por poseer muchos ríos, quebradas y ecosistemas de manglar que conforman esteros. El influjo de la zona de convergencia intertropical determina las condiciones ambientales y climáticas. Durante los inviernos las lluvias pueden alcanzar entre los ocho mil y los diez mil milímetros, de precipitación por año y la humedad relativa es del 89% (Del Valle, 1996).

Frente a los impredecibles cambios del entorno físico, los rigurosos avatares del clima y los repetitivos ciclos que afectan su programación del tiempo, la gente del Pacífico ha respondido con creatividad (Arocha, 1986). Los pueblos que habitan estas tierras bajas, sostienen con los cuerpos de agua que les rodean, una íntima y constante relación que define la vida cotidiana. Los espacios sociales, de interacción económica y producción son de predominio acuático. Ante los caprichos biológicos y geográficos de la región, hombres y mujeres elaboraron un sofisticado sistema de referencias, conocimientos y prácticas colectivas para lidiar con los avatares del entorno. Esa predominancia de lo acuático sobre lo terrestre es otra de las características que Benítez Rojo (1998) les atribuye a los pueblos del mar, sometidos a las impredecibles corrientes marinas, al mundo de las ondas, a la fluidez y a las sinuosidades.

En el Pacífico no hay carreteras. El mar, los ríos y los esteros conforman intrincadas e infinitas redes de comunicación cuyos medios de transporte sólo pueden ser barcos, botes, lanchas, canoas y potrillos. Desde el más mínimo desplazamiento como ir de una orilla a otra, a los lugares de trabajo, a la escuela, hasta los largos trayectos de comercio y abastecimiento a Satinga, Guapi, Buenaventura o Tumaco, se hacen por vía acuática. No en vano la imagen más común y representativa de la región pacífica es una canoa que

convertida en una auténtica chiva náutica recorre caminos de agua, llevando pasajeros, maletas, mercancías y productos agrícolas.

Esta singularidad requiere que a partir de la infancia hombres y mujeres, rivereños o mareños, dominen con habilidad artes y técnicas para movilizarse por el agua e interpreten con acierto los ritmos y señales de la naturaleza. Moverse por las aguas del Pacífico es una actividad diaria que requiere el conocimiento detallado de un entorno en constante cambio. Allí, es común que las aguas de un río cambien el sentido de su fluir: Un río que desemboca en el mar, cambia su corriente hacia el piedemonte dos veces en un día. Los esteros navegables en ciertas horas, de súbito quedan sin agua haciendo imposible el cabotaje, y en el mar surgen “bajos” que por horas impiden el paso. A la vez, esos ciclos regulares se afectan con las épocas de lluvias y veranos que sobre todo influyen para la navegación río arriba.

En las partes altas de los ríos y caños, cuando el agua “se seca”, es decir, que tiene muy poca profundidad, los canaletes o remos se tienen que transformar en palancas para impulsar canoas y potrillos, los cuales se deslizan aprovechando tímidas y serpenteantes corrientes de agua que permanecen entre el barreal. Aún en las condiciones de tiempo más adversas, la canoa es el medio de transporte por excelencia.

Las corrientes acuáticas son el referente en la configuración del espacio social y de residencia, como se anotaba, los caseríos corresponden a hileras de casas mirando hacia el río o el mar. Esa lógica puede responder a criterios prácticos como el transporte y la movilización, pero también a códigos de configuración simbólica, de manejo y de comunicación con el territorio.

El río constituye la principal referencia de tiempo y de espacio; sus movimientos señalan las épocas del año, los ciclos anuales, los momentos oportunos para las conmemoraciones religiosas, las jerarquías en el interior del espacio y en ese sentido su importancia contamina toda la vida social regional (Jimeno et al, 1995). Además de ser la vía de comunicación, el río es decisivo para el desempeño de varias tareas domésticas. Durante los veranos se recolecta el agua para la preparación de alimentos, para el lavado de ropa y para el baño personal, pero en la zonas de influencia de marea, este aprovechamiento sólo se puede hacer con la vaciante, cuando el agua no está salinizada. A las orillas de los ríos en poblados como Guapi en el Cauca o El Charco en Nariño, las escaleras de concreto del puerto son el sitio de reunión de grupos de mujeres que lavan las ropas acompañadas de hijos que juegan incansables en medio de las aguas. El río es pretexto para el encuentro y la comunicación (Friedemann, 1989).

En los poblados costeros, el aprovisionamiento de agua dulce depende de la recolección de las aguas lluvias. En las épocas de fuerte verano el agua para las tareas domésticas se extrae de pozos de agua subterránea, que también son sitios públicos que además del baño y el acarreamiento, permiten la reunión y el intercambio. Sin embargo, los pozos no tienen larga vida, pues en las pujas grandes, la marea los alcanza salándolos, por lo que se hace necesario abrir uno nuevo.

Una de las principales adaptaciones a las condiciones ambientales, es la vivienda. Permanente o provisional, ésta se construye en las orillas a lo largo de los cursos de agua aprovechando los diques aluviales las terrazas y las zonas menos inundables como los bajos o firmes.

Las viviendas son elaboradas con materiales de la región, maderas, guaduas, chontas y mangles. Todas son construcciones palafíticas, es decir, que están hechas sobre horcones, que se pueden elevar entre 0,6 y 1,20 metros sobre el nivel del suelo, con el fin de evitar las inundaciones, la humedad y la acción de predadores y animales salvajes (Valencia, 1990, 3).

Si frente de la vivienda se encuentra el río, generalmente, detrás de ella se ubica la paludera, sitio donde se efectúan todas aquellas actividades que implican la utilización del agua: allí se desvisceran los animales, se lavan los utensilios de cocina y alimentos, se toman baños relativamente privados y se extiende la ropa. Este también es el sitio de ubicación de rudimentarios jardines de frutales y zoteas, espacio femenino por antonomasia, donde se siembran hierbas medicinales, de condimento y aliño y germinan semillas que más adelante van a ser transplantadas en las fincas. La tierra de hormiguero es el sustrato de las plantas sembradas y para evitar las inundaciones y los daños de los animales, las zoteas se construyen elevadas del piso con canoas y potrillos desvencijados, también se usan mates y calabazos, ollas viejas y envases plásticos (Camacho, 2001).

En el Pacífico los comportamientos de las mareas varían hasta 4,5 metros. Los ciclos se componen de dos máximas y dos mínimas que se intercalan a lo largo de un día. Además, las horas de las *llenas* (cuando el agua esta subiendo) y *vaciantes* (cuando el agua esta bajando) se modifican cada día una hora en lo que influye las fases lunares. De acuerdo a éstas hay: *quiebras*, días en que el agua sube poco y lentamente y, *puja*, período de días en que el agua sube más alto, con más fuerza y rápidamente. El movimiento de la marea modela de cierta manera todos los aspectos de la vida diaria, ella condiciona desde del momento para una buena navegación, hasta los horarios de los viajes, el tiempo de pesca y recolección de moluscos y crustáceos y actividades domésticas como el lavado de ropas y recolección de agua. Con razón, el escritor Oscar Olarte (1998) tituló una de sus novelas "Prisioneros del ritmo del mar", para definir con acierto la dinámica a la que se encuentra sujeta la gente.

A lo largo del tiempo los afrodescendientes del Pacífico aprendieron a interpretar las señales que el entorno físico emite. Esa comunicación permitió que la gente creara un conjunto de prácticas y adaptaciones culturales a los ciclos de las mareas, a los ritmos de desplazamiento de los peces, la influencia de los astros y los ciclos de lluvias. Ejemplo de esa comunicación es cómo a partir de indicios como el color de las aguas, su velocidad o salinidad, la presencia de plantas y el sentido que ellas adquieren en los meandros, los conductores de los diversos tipos de embarcaciones determinan tanto el momento de la partida como su orientación (Arocha, 1990, 39).

Esa destreza para interpretar el medio se hace indispensable, no sólo para la navegación, sino también para la pesca, otra de las relaciones directas de la gente con el espacio

acuático. Esta actividad se practica desde el estero y la quebrada hasta el río y el mar abierto. Las diferentes especies de peces son obtenidas mediante un sistema de técnicas y artes que se adecuan no sólo a los requerimientos del medio, sino también, a las épocas de abundancia, escasez, apareamiento y desove de las diferentes especies.

La pesca es una actividad de prominencia masculina que se ejecuta desde el nivel más artesanal hasta el más industrial. El nivel se define a partir de las posibilidades de acceso, la influencia del capital y demandas de consumo, así como el espacio y distancia por recorrer. Según se requiera, existen distintas formas de asociación y organización para la pesca. Una faena a mar abierto con fines comerciales requerirá varios hombres, embarcaciones grandes con motores fuera de borda y gigantescas redes; mientras que una con fines de autoconsumo puede ser llevada a cabo por un sólo hombre de manera artesanal en un estero, no requiriendo más que una línea de anzuelos y una canoa o potrillo.

La pesca en las aguas de los esteros y las bocanas de los ríos se desarrolla con particular intensidad por los grupos que viven cerca al manglar. Los pescadores recorren con sus redes, cabos y espineles, los laberintos formados entre esteros y bocanas con el objeto de aprovechar la diversidad y abundancia ictiológica asociada a los estuarios. Estos espacios se caracterizan por la presencia casi exclusiva de especies vegetales como el mangle que soporta la alta concentración de aguas salobres por la influencia marina. En los manglares, un tejido caprichoso de raíces zancudas se lanzan en múltiples direcciones y su enlazada asociación conforma verdaderos bosques flotantes separados por canales maréales o esteros que se llenan o vacían de acuerdo al ritmo de las mareas.

En las aguas estuarinas se encuentra una amplia gama de peces y los más variados crustáceos acuáticos (Prahl, 1990); estas zonas son de alta productividad pesquera porque cumplen la doble condición de "salacuna - alimentación" de dos de las terceras partes de especies de peces en el planeta, que aprovechan el manglar para el desove y alimentación (Bravo, 1998). La importancia de este ecosistema también es cultural, pues a la vez que es guardería para los alevinos, lo es para los niños que empiezan allí su entrenamiento como futuros pescadores.

Además de favorecer la pesca, las condiciones estuarinas propician actividades como la recolección de crustáceos y moluscos. Millares de cangrejos apodados localmente como barreños, tasqueros, y halachos, o azules de dedos rojos y los amarillos de dedos morados, deambulan entre las raíces del manglar en busca de alimento. Al menor indicio de la presencia de un intruso huyen hacia sus escondites, cuevas de todos los tamaños que cubren los suelos alejados de la inundación repetitiva de las aguas. La dieta local se complementa en ocasiones con pequeños caracoles o piacules y otros mas grandes conocidos como pateburros que adheridos a las raíces del manglar descienden o ascienden ante el ciclo cotidiano del agua. También se practica la cacería de iguanas y de tulicios en la zona de menor influencia marina.

La recolección de moluscos y la captura de crustáceos mediante trampas de algunas especies de cangrejos son actividades efectuadas por niños y mujeres (Whitten, 1992). Múltiples preparaciones son efectuadas con base en ellos: arroz de jaiba, carapachos de

cangrejo, pandados de almejas, cebiches de tasqueros y el infaltable encocado de piangua. Esta última es sin duda alguna, la protagonista de la actividad de recolección femenina. El aprovechamiento de este recurso extraído del lodo del manglar es una muestra más del detallado conocimiento del entorno.

Para hacer la recolección de la piangua, las mujeres salen de sus casas con la vaciante de la marea hacia el manglar. Ellas deben calcular el horario de su salida, de modo que cuando lleguen al sitio de extracción, las aguas se hallan retirado, el barro quede expuesto y puedan conchea con más facilidad. Se trata de una ardua tarea que exige que las mujeres tengan paciencia para soportar los ataques indiscriminados de jejenes y zancudos, mientras hacen malabares de equilibrio para caminar sobre las raíces del manglar y no resbalar. La culminación de la labor debe coincidir con la subida de la marea, que les permite llegar hasta sus hogares sin la utilización de equipos especializados o tecnificados. Esta particularidad permite que las mujeres asuman un protagonismo económico en sus hogares (Arocha, 1986). Sin embargo, esa autonomía está en riesgo, por cuanto esta actividad requiere cada día desplazamientos más largos, dada la escasez de la concha en las inmediaciones de las viviendas. Sobreexplotación, demanda internacional, contaminación y detrimento de las áreas de manglar son las principales causas de su paulatina desaparición.

Además del suministro proteico, el ecosistema de manglar es importante por el abastecimiento de la madera, los postes fabricados con mangle son muy resistentes y se prefieren en la construcción de las casas palafíticas. Finalmente, la provisión de leña para cocinar es otro importante uso doméstico del manglar (Arocha, 1990, 28-29). Pero el manglar no ha sido ajeno a los requerimientos del capital, también fue explotado con fines comerciales, hasta hace pocos años su corteza era demanda por curtientes para extraer tanino para tinturas (Restrepo y Leal, 2003) y miles de hectáreas fueron derribadas con el fin de crear monótonos estanques para la camaricultura en el área de Tumaco (Escobar, 1996).

Algunas áreas aledañas a los manglares son transformadas en zonas de cultivos de coco frutales y caña de azúcar mediante la utilización de redes de zanjas que drenan los suelos, posibilitando así, las condiciones de humedad y de máxima salinidad toleradas por dichos cultivos, mientras que alejados de la influencia marina, y en suelos más consistentes, la gente tiene colinos donde predomina el naidí y la siembra de plátano, cacao, arroz, etc.

En vista de la importancia que los ecosistemas de manglar representan para la supervivencia de los afrodescendientes, algunas organizaciones étnico-territoriales como la Asociación de campesinos del Patía –ACAPA, lucharon por incluir estas áreas dentro de los títulos colectivos otorgados por la Ley 70 de 1993. En un principio el Gobierno Nacional había negado la posibilidad de la inclusión del manglar dentro de la titulación colectiva por considerarlo “bien de uso público”. Sin embargo, los bosques de manglar son el lugar de asentamiento de muchas comunidades negras, las cuales derivan de él su sustento mediante prácticas tradicionales de producción.

Ante esta evidencia, las entidades nacionales con responsabilidades en titulación colectiva y protección de ecosistemas frágiles (INCORA y el Ministerio del Medio Ambiente) suscribieron un acuerdo de concertación con las comunidades negras, reconociendo como lo señala el artículo 21 de la Ley 70, el asentamiento tradicional de estas comunidades en el área de manglar sobre la base de una ocupación ancestral de unos territorios donde están sus poblados y sitios de trabajo y sobre los cuales tienen derecho de prelación para su uso y aprovechamiento sobre cualquier beneficio comercial, industrial, deportivo o turístico.

Culimochos: artesanos del mar y la marimba

El paisaje de Pacífico sur no estaría completo sin mencionar la presencia de los conocidos culimochos. Desde hace más de dos centurias, descendientes de los colonizadores del antiguo distrito minero de Iscuandé, convirtieron a estas tierras bajas del Pacífico en su hogar. Blancos de piel, negros de espíritu, estos hombres y mujeres del mar permanecieron en las costas después de la abolición de la esclavitud y decaimiento del auge minero colonial. En la región son populares las referencias a sus orígenes vascos, de cuyos ancestros cantábricos habrían heredado el arte náutico (Olarte, 1988), otras historias cuentan que son descendientes de vikingos que llegaron antes que los españoles (Vanín, 1997) y otras en las que ellos sólo eran marinos de un gran galeón que iba de Perú a Panamá y que encalló en un estero cuando huían de los piratas. A partir de estas historias que acentúan la diferencia, se creó una identidad particular que enfatiza su habilidad para la marina y la arquitectura naval.

La construcción naval es un conocimiento heredado de los viejos marinos de Guapi e Iscuandé con el que esta gente ha obtenido un reconocimiento a lo largo del litoral. La habilidad de las familias en este arte es, quizá, tan antigua como su historia, y las remite de inmediato al orden de actividades comerciales, navales y marinas desarrolladas por sus ancestros durante la colonia, y en las que siguen siendo, sin duda alguna, hábiles maestros. Pero no sólo son los artífices de cientos de barcos y flotas que navegan por ese mar, también son sus marinos, capitanes y maquinistas.

Concedores de las mareas, flujos y reflujos, corrientes y vientos; los culimochos han establecido su asentamiento en las playas de Mulatos, Vigía y Amarales, pero también en Buenaventura, San Juan de la Costa y Tumaco; sus lazos familiares se extienden hasta Esmeraldas en Ecuador. En estos lugares los culimochos izaron la bandera de su piel, la que mantuvieron invicta evitando uniones familiares con los negros. Hasta hace unos cuarenta años un matrimonio mixto era impensable, y quienes osaban hacerlo eran censurados. La endogamia fue por mucho tiempo un ejercicio llevado con rigor con el fin de conservar un fenotipo, que desde la escala de valores de nuestra sociedad es enaltecido.

No sólo el mar conquistó su espíritu; también las cadencias rítmicas y musicales tan propias de los pueblos negros del litoral inundaron su cuerpo e impregnaron su alma. Constructores de marimbas, compositores de glosas, cantadores de arrullos y bailadores de jugas, los culimochos comparten con el pueblo negro la seducción por el ritmo y la capacidad de hacer catarsis social con la música. Pues el ritmo no está restringido únicamente a la percusión y la música, éste se descompone en varios planos poli - rítmicos,

algunas veces improvisados, otras predecibles, y se halla en la manera de caminar y de expresarse, en los colores, sabores y olores de la comida; el ritmo además de estar en los tambores, se encuentra en las voces humanas, los sonidos de los animales, los ciclos del mar y la naturaleza (Benítez Rojo, 1998, 104).

Fue el ritmo el elemento que permitió la convivencia de dos pueblos enfrentados en la historia de colonial del Pacífico por el color de la piel y las ideologías racistas imperantes pero hermanados por los intercambios culturales, comerciales y espirituales.

Mitos náuticos, y madres de agua

La tradición oral del Pacífico sur está poblada por mitos acuáticos. En general, son espíritus de agua y seres con capacidad de navegar para extraviar de su rumbo a los navieros o para volcar embarcaciones y ahogar a las personas. El mar es el hogar de animales que desde las profundidades del agua despiertan de sus sueños milenarios para devorar pescadores y a la vez, es el espacio sagrado donde actúan los dueños que apaciguan las aguas.

Entre los espíritus navegantes se destaca *El Riviel*. La versión más popular habla de un hombre descreído que osó pisotear y arrojar al mar el santísimo rosario de la Virgen del Carmen. Como purga por su oprobiosa acción fue condenado a no descansar en paz, una vez muerto. Por ello navega solitario en un pedazo de canoa vieja y desvencijada que es su ataúd, en la proa lleva una lucecita que logra desviar a los pescadores y viajeros nocturnos que convencidos de seguir las luces de un poblado, terminan dirigiéndose mar adentro; en otras ocasiones hace brutales embestidas hundiendo las pequeñas canoas y potrillos. Por eso reza la sabiduría popular “si de noche vas a navegar, solo no has de estar”.

Ese adagio también se aplica contra uno de los más ancestrales espíritus: *Las madres de agua* o *antomias*, temidos seres que sólo controlan los jaibanas, los guías espirituales de los indígenas. Ellos conocen y manejan el *jai*, espíritu de todos los seres y elementos de la naturaleza, los cuales son conjurados para propiciar la cacería, la curación, la magia y en este caso, la navegación y las actividades acuáticas, pues las madres de agua acechan entre palizadas y remolinos para hundir navíos abriéndoles agujeros o llevarse los niños al “mundo de abajo” (Olarte, 2003).

El buque Maravelí al mando del capitán Máximo Gris, es otro de los mitos marinos. El inmenso barco negro sale de la oscuridad de la noche impenetrable y desaparece al intentar alumbrarlo, pues en su vientre carga las almas de los hombres y mujeres empautados, aquellos que en vida hicieron pacto con el demonio o el *Indigno*. El Maravelí arriba a los puertos en las horas de la madrugada y entre los gritos desesperados de los condenados, llama a los vivos y recoge a los muertos con pependencias.

Las amenazas no son sólo individuales, hay las que prometen acabar con todo el colectivo. Se dice que las islas de Tumaco se originaron cuando tres ballenas encallaron en

la orilla. Sobre ellas se fue acumulando la arena hasta formar las tres islas: Tumaco, El Morro y La Viciosa. Los habitantes saben que algún día, las ballenas se sacudirán y se irán a lo profundo del mar, llevándose todo con ellas (Vanín, 1997). Ese juicio final que no es el único que intimida con el sometimiento de los hombres a los dominios del mar, pues no lejos de las costas los meros, gigantes como barcos, agitan sus colas para voltear las embarcaciones y tragar de un sólo bocado a sus tripulantes.

Este inventario de seres fantásticos no quedaría completo si omitimos del mar las bondades de las sirenas, bellas dueñas de las aguas profundas donde se levantan ciudades encantadas y el oro resplandece. Ellas enamoran a los hombres con sus cantos y les conceden la virtud de la vida eterna en el delirio acuático (Ibíd.).

Además de estar impresa en el plano simbólico e icónico, la profunda relación de la gente con el río y la mar se refleja también en lo religioso, cuyos elementos rituales se hallan sumergidos en los vericuetos fluctuantes de las aguas. Los santos de las iglesias costeras se caracterizan por sus pericias. Uno andariego es el señor de Callelarga en Napi, quien sin atajo sale a caminar por las orillas de río. Y mientras unos quedan prendados de las aguas, otros salvados de ellas, defienden poblados. El señor del Mar de Salahonda, por ejemplo, fue sacado de las aguas por un pescador con su red. El santo náufrago se hizo milagroso el día en que a principio de siglo pasado, detuvo la gran ola de un mar embravecido que hubiera acabado con las playas, y luego en 1979 repitió la hazaña impidiendo que el maremoto derrumbara Salahonda. Cuando el mar encrespado amenazaba la costa, el Señor del Mar salió solo al frente de la iglesia y desde allí calmó las aguas (Vanin, 1997).

Los santos también navegan, las fechas en que se celebra su día, los santos, las vírgenes y sus niños se ponen sus mejores trajes para festejar en compañía de su pueblo. Entonces, las embarcaciones donde se movilizan también se engalanan con cintas, hojas de palma, flores y papelitos coloridos. Las balsadas son la licencia de santos y vírgenes para pasear sobre las aguas. Acompañados de los bombos y cununos, llegan hasta el sitio de la adoración donde los esperan con *arrullos* sus devotos y fieles (Ibíd.).

BIBLIOGRAFÍA

ALMARIO, Oscar y CASTILLO, Ricardo. Territorio, poblamiento y sociedades negras en el Pacífico Sur colombiano. En: DEL VALLE, Jorge Ignacio. Renacientes del Guandal, Grupos negros de los ríos Satinga y Sanquianga. Bogotá: Universidad Nacional Sede Medellín y Proyecto BIOPACÍFICO, 1996.

APRILE-GNISET, Jaques. La colonización del Chocó. En: Colonización del bosque húmedo tropical. Bogotá: Coa, 1992.

AROCHA, Jaime. La inclusión de los Afrocolombianos ¿Meta inalcanzable? En: MAYA Adriana. Geografía Humana y de Colombia. Tomo IV. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1986.

------. Concheras, manglares y organización familiar en Tumaco. En: Cuadernos de antropología. No. 7 (1990); Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

------. La ensenada de Tumaco: entre la incertidumbre y la inventiva. En: Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia: regiones, ciudades y violencia. Bogotá: Colcultura, 1997.

BENITEZ ROJO, Antonio. La isla que se repite. Barcelona: Editorial Casiopea, 1998.

BRAVO PAZMIÑO, Hernando. Diversidad cultural y manglares en el Pacífico colombiano. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente, 1998.

CAMACHO, Juana. Mujeres, zoteas y hormigas arrieras: prácticas de manejo de flora en la costa pacífica chocoana. En: ARANGO, Jesús Eduardo, GONZÁLEZ, Maribell y LEITON, Mireya. Zoteas: biodiversidad y relaciones culturales en el Chocó biogeográfico colombiano. Bogotá: Fundación Natura, 2001.

GÓMEZ LÓPEZ, Augusto Javier. Geografía Física y Política de la confederación granadina. Vol. I. Tomo III. Bogotá: Colciencias, Universidad Nacional de Colombia y Universidad del Cauca, 2002.

COLMENARES, Germán. Historia económica y social de Colombia 1537-1719. Tomo I. Medellín: Editorial Lealón, 1976.

DE GRANDA, Germán. Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas del sur de la gobernación de Popayán, Siglo XVIII. En: Revista española de la Antropología Americana. Vol. 6 (1971). Madrid.

DEL VALLE, Jorge Ignacio. El medio biofísico de los bosques de guandal. En: RESTRE-

PO, Eduardo y Jorge Ignacio del Valle. Renacientes del Guandal: grupos negros de los ríos Satinga y Sanquianga. Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, 1996.

ESCOBAR, Arturo. Viejas y nuevas formas de capital y los dilemas de la biodiversidad. En: ESCOBAR, Arturo y PEDROSA, Álvaro. Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. Bogotá: CEREC y ECOFONDO, 1996.

FRIEDEMANN, Nina. Negros en Colombia: Identidad e invisibilidad. En: América Negra. No 3 (junio, 1996). Bogotá.

JIMENO, Myriam. Chocó: diversidad cultural y medioambiente. Bogotá: FEN Colombia, 1995.

JURADO, Fernando. Esclavitud en la Costa Pacífica: Iscuandé, Tumaco, Barbacoas y Esmeraldas. Siglos XVI al XIX. Quito: Ediciones Abya-yala, 1990.

MAYA, Adriana. Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810. En: MAYA, Adriana. Los Afrocolombianos Serie Geografía Humana y de Colombia Tomo IV. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997.

MOSQUERA, Gilma. La vivienda en el Chocó. En: LEYVA, Pablo. Colombia Pacífico. Tomo II. Bogotá: Fen-Biopacífico, 1993.

OLARTE, Oscar. Prisioneros del ritmo del mar. Cali: Feriva, 1988.

----- La saga de Juan Sueño. Cómplice del mar y místico de la anarquía Cali: Feriva, 2003.

OBREGÓN, Lilibiana. Críticas tempranas a la esclavización de los africanos. En: MOSQUERA, Claudia, PARDO, Mauricio y HOFFMANN, Odile. Afrodescendientes en las Américas, Trayectorias sociales e identitarias: 150 años de abolición de la esclavitud en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH, ILSA IRD, 2002.

OTERO, Natalia. Los hermanos espirituales: Compadrazgo entre pobladores afrocolombianos e indígenas Emberá en el río Amporá (alto Baudó- Chocó). Bogotá. 1994. Trabajo de Grado (Antropología). Universidad de los Andes.

PACHÓN, Ximena. Los Pueblos y los cabildos indígenas: La hispanización de la cultura indígena. Medellín.

PRAHL, Henry von. Manglares y hombres del Pacífico colombiano. Bogotá: FEN, 1990.

RESTREPO Eduardo y LEAL Claudia. Unos bosques sembrados de aserríos: Historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano. Medellín: Universidad de Antioquia, 2003.

RODRÍGUEZ, Stella. Libres y culimochos: Ritmo y convivencia en el Pacífico surcolom-

biano. En: MOSQUERA Claudia, Mauricio PARDO y Odile HOFFMANN. Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias: 150 años de abolición de la esclavitud en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH, ILSA,IRD, 2002.

ROMERO, Mario Diego. Procesos de poblamiento y organización social en la costa Pacífica colombiana. En: Anuario colombiano de historia social y de la cultura. No. 18-19. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1991.

STEMPER D y SALGADO H. Tres milenios de Historia con base en la arqueología del Pacífico. En: LEYVA, Pablo. Colombia Pacífico. Bogotá: FEN, 1993.

VALENCIA, Emperatriz. Poblamiento y producción en la cuenca del río Baudó. Bogotá: FEN, 1990.

VANIN, Alfredo. Mitopoética de la orilla florida. En: MAYA, Adriana. Los Afrocolombianos: Serie Geografía Humana y de Colombia Tomo IV. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997.

VARGAS, Patricia. Los Emberá, los Waunaan y los Cuna: cinco siglos de transformaciones territoriales en la región del Chocó. En: LEYVA, Pablo. Colombia Pacífico. Bogotá: FEN, 1993.

VASCO, Luis Guillermo. Los Emberá-chami en guerra contra los cangrejos. En: CORREA RUBIO, François. La selva humanizada: Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano. Bogotá: ICANH, 1990.

YACUP, Sofonías. Litoral Recóndito. Medellín: Ediciones Drake, 1993.

WADE, Peter. Gente Negra: Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Medellín: ICANH, 1997.

LOS EMBERA Y LA MAR

Paulo Andrés Sansón Torres
Historiador
Pontificia Universidad Javeriana

Acercamiento a un pueblo ancestral que lucha el presente, con la Memoria como única arma

El presente escrito surge del proyecto que nos propuso realizar la Comisión Colombiana del Océano para que un grupo de investigadores pensáramos *Los Pueblos del Mar en Colombia*. La CCO no quería limitarse a las comunidades cuya interacción con el mar fuese evidente, su pretensión fue la de ampliar el espectro de análisis para encontrar aquellos casos donde el mar jugaba un papel importante en la vida de las personas, así fuese a través de su imaginario. Como la motivación de nuestras investigaciones se ha dirigido principalmente a las culturas indígenas, quisimos hacer la pesquisa de un pueblo ancestral, diferente a los del caribe, que pudiese tener una relación con el mar. Fue así que encontramos al pueblo Embera, comunidad Eperara Siapidara, que habita en cercanías a la Costa Pacífica Nariñense. Sobre ellos y con ellos se llevó a cabo la presente investigación.

Así pues lo que se encontrará en este escrito es una mirada a la realidad presente de un pueblo ancestral, el mar entonces se convierte en una inmensa y hermosa excusa para encontrarnos con los sueños, los mitos, las historias, los miedos y las esperanzas de un pueblo que se niega a ser devorado por las fauces de la modernidad, conjugando luchas reivindicatorias del presente con historias forjadoras de cultura del pasado.

De los Embera es mucho lo que se ha escrito, existen numerosos estudios de su cultura, de su cosmovisión, de su organización social, etc. Sin embargo, la visión que sobre ellos aquí presentamos aporta elementos importantes para conocer su manera de ver y de vivir el mundo del presente, que se configura como legado de su historia y fundamento de su porvenir.

Nuestra fuente de información no se limita a lo que sobre los Embera se ha escrito desde la academia, ni tampoco a la forma en que ellos se piensan desde la selva. Mucho de lo que aquí se cuenta es narrado por un indígena que siente su pueblo en la piel y el alma, pero que además conoce muy de cerca la coyuntura actual de nuestro país. Y es desde nuestras charlas urbanas, en medio del incesante ruido de los autos siempre en afán y del pesado aire capitalino, que nos recrea la memoria de su pueblo.

Nuestra fuente oral se llama Higinio Obispo (*Chorro* le llaman en su comunidad y quiere decir lagartija –así le dicen por lo flaco). Él es un indígena Embera que trabaja en la oficina para los Derechos Humanos de la Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC. Su rol, en medio de un país sumido en una guerra que cobra la mayoría de sus

victimas de entre aquellos que más condenados al olvido se encuentran, es decisivo para que nosotros entendamos el sentir de este pueblo.

Es por eso que hemos concebido el presente capítulo como un canto a la mar, como una proclama a la memoria, como una estocada al olvido, como un homenaje a la vida. Con nuestras fuentes orales, escritas y visuales contamos una pequeña historia de un pueblo con mucha y muchas historias. Un pueblo que trabaja para mantener viva la esencia de su cultura frente al arrollador embiste de la sociedad moderna. Un pueblo que lucha por preservar la vida en una nación que, muchas veces, traduce su idea de progreso en exclusión y muerte. Un pueblo, que como los demás pueblos indígenas del país, se cansó de ser tenido en cuenta por el número de vidas que le aportan a las estadísticas de una guerra que para ellos no tiene ni sentido ni corazón; y que a través del canto de su memoria le cuenta al mundo que existen, que están vivos.

Como el espacio del que disponemos es limitado, hemos debido hacer una selección de lo que consideramos más importante para ser contado en estos momentos, en este lugar de enunciación. Dejaremos pues, para un estudio ulterior más completo todos aquellos aspectos de la historia de este pueblo que nos han conmovido pero que no alcanzamos a incluir.

El presente capítulo comienza haciendo un breve planteamiento de algunos de los problemas teóricos que encontramos al escribir sobre una comunidad indígena en el presente. Posteriormente se hace una reseña acerca de quiénes son y dónde están los Embera, para luego abordar la relación existente entre ellos y el mar.

A manera de conclusión se hace referencia a la lucha política que vienen desarrollando y a la forma en que han apropiado un discurso occidental para defenderse de occidente.

Queremos agradecer a la Comisión Colombiana del Océano por el gran esfuerzo que han realizado para llevar a cabo esta importante publicación que pretende reivindicar aspectos monumentales de nuestra historia, de nuestra identidad, que a pesar de su grandeza e importancia muchas veces pasaban desapercibidos, como el mar y como los pueblos olvidados también del mar.

Evocando mar y Selva desde las calles de la capital

No se puede hacer historia, si el historiador no llega a establecer algún contacto con la mente de aquellos sobre los que escribe.
Edward Carr

Haciendo caso a esta recomendación del historiador inglés Edward Carr, quisimos que el eje de este escrito sobre los Embera fueran las palabras de uno de sus protagonistas. En la voz de Higinio reconocemos la voz de su pueblo, el legado de su memoria, y para llevarlo al papel acudimos a la historia oral que con la madurez que ha alcanzado en las últimas décadas, representa una herramienta importante para la comprensión de un pueblo cuya principal fuente de comunicación es la palabra viva.

Somos conscientes de todas las limitaciones que la utilización de este tipo de historia

conlleva, sobre todo frente a la academia ortodoxa que ve en peligro la cuestión de la veracidad. Sin embargo, esto no significa un obstáculo real ya que “la verdad más significativa que se descubre a través de la historia oral es la *verdad subjetiva*, una verdad que está en el corazón del comportamiento humano. Lo que piensa o siente la persona es una parte fundamental de cualquier historia” (Satin, 1986, 136).

En nuestro diálogo con Higinio pudimos experimentar una historia oral que descubre al sujeto en el examen de la vida cotidiana, es testimonio y es vida. La historia oral y la historia escrita responden a dos tipos de narrativa, cada una de ellas construye representaciones de la realidad. Las historias que tradicionalmente se han conocido como mitos, refieren según convenciones culturales acontecimientos y procesos históricos (Vargas, 75). Por estas razones, la voz de los protagonistas se convierte en nuestra principal fuente de verdad.

Otro aspecto importante para el desarrollo de este escrito es saber las diferencias que existen entre una u otra narrativa, ya que no sólo nos sustentamos en la narrativa oral. Dice Le Goff que en la sociedad hay dos tipos de historia: la de la memoria colectiva y la de los historiadores, sin embargo, el historiador como perteneciente a un grupo determinado, también pertenece a esa memoria colectiva que muchos han llamado mítica y anacrónica.

El historiador, se supone, debe corregir esa mentalidad, darle veracidad y objetividad a los acontecimientos que estudia, tiene que ser imparcial; pero el historiador no puede ser objetivo puesto que su obra se basa en hechos, éstos no son revividos sino reconstruidos. Así la objetividad no depende de los hechos. El historiador debe decir lo que él cree es la verdad.

En este caso consideramos historiador a nuestra fuente oral porque es él quien revive a través de sus historias lo que para su pueblo es la historia; como lo expresa LeGoff: “la historia no debe ser considerada como una rama del conocimiento sino una herramienta para comprender el mundo”; y de eso trata este escrito: de un intento por comprender ese mundo indígena para el cual el significado de las palabras y de las cosas es diferente al nuestro, aunque consideremos a éste último como único y verdadero.

Por ejemplo, algunas escuelas de pensamiento en occidente consideran que la historia consiste en un cuerpo de hechos verificados (Carr, 2001, 70); mientras que el concepto de historia para los indígenas es algo muy diferente. A partir del trabajo que hemos desarrollado con algunas comunidades ancestrales del país (Sionas, Kofanes, Emberas, Anwuhacos, Wiwas y Carare), podemos decir que su concepto de historia es distinto por dos razones principales: primero porque tienen otra percepción del Tiempo, segundo porque tienen otra manera de aprehender el Conocimiento. Habiendo diferencia en estos dos factores determinantes del concepto de *historia*, desde el hegemónico pensamiento occidental, es lógico que desde el pensamiento ancestral de los pueblos indígenas la historia signifique o se perciba diferente.

No vamos a profundizar en estos conceptos ya que el adentrarnos en cada uno llevaría un extenso estudio, remitimos al lector al texto del autor que sirvió como tesis para obtener el título de Historiador: La Memoria del Humilde Corazón. Un acercamiento a la viven-

cia del Tiempo en la cultura del Yagé (Universidad Javeriana, 2006) Ahí se desarrollan ampliamente los conceptos de tiempo e historia en las culturas indígenas.

Siendo concretos podemos decir que el tiempo para los indígenas no es percibido de manera lineal (pasado-presente-futuro), sino más bien (cercano al concepto de Vico) se lo concibe como una espiral, que es un símbolo de movimiento y eternidad, presente de varias maneras en la naturaleza (cadena de ADN, yema de los dedos, ombligo, corona, galaxias etc.) y donde lo que existe es el presente, el aquí y el ahora donde se configura la eternidad; el pasado va adelante, es lo que los guía como pueblo, en el pasado está su origen, sus raíces, lo que los configura como seres existentes en el mundo hoy, sus raíces son su presente. Y su futuro está atrás porque conociendo quiénes son y de dónde vienen saben perfectamente hacia donde van, qué es lo que va a suceder, es decir, pueden ver el futuro, esa es la visión.

El conocimiento no lo aprehenden de libros o escuelas, de ahí obtienen información que es diferente. Los indígenas son lectores de la naturaleza, lo que llaman *Escritura Sagrada*, como se sienten parte del todo son capaces de comprender su lenguaje; aprehenden de las plantas, de los animales, de los ríos, de las nubes y aún de las rocas, porque todo tiene espíritu y hace parte del Gran Espíritu al que todos estamos vinculados (Tachiracuna, para los Embera); entonces si necesitan aprehender conocimiento hacen la lectura de la naturaleza que lo guarda ó acuden directamente a la fuente del mismo a través de plantas sagradas como el *yagé*, conocido como *pildé* entre los *Embera*.

A partir de esa percepción y vivencia del Tiempo y del Conocimiento los indígenas llaman Memoria a lo que nosotros llamamos historia. Y esa Memoria es la Historia de la Vida.

La memoria para este pueblo, como lo muestra Higinio, puede manifestarse a través del relato de vivencias y percepciones, tanto del mundo material como del espiritual, que dan cuenta de su origen y justifican la razón de ser de su pueblo en el presente.

De las dos concepciones de historia, de los dos tipos de conocimiento ¿cuál es más verdadero o más válido? Aquí no pretendemos plantear una lucha epistemológica, simplemente tomamos de un lado y del otro lo que mejor nos conviene para dar cuenta de la relación que el pueblo Embera mantiene con el mar.

¿Dónde están los Embera? Un solo pueblo unido en la dispersión?

El gesto que relaciona las 'ideas' a unos espacios es precisamente un gesto de historiador.

Michael De Certau

Paul Zumthor reconoce que "la unión del hombre y del espacio es el fundamento del territorio, espacio civilizado de aquel que, mediante su trabajo, se lo apropia, creando un derecho. De este modo, el territorio es al mismo tiempo condición y resultado de la existencia terrenal" (1994, 77).

Para esta investigación es muy oportuno el concepto que da Zumthor, porque ahí tiene cabida la concepción de los indígenas sobre el territorio. Para él, como para el indígena, la construcción del territorio se lleva a cabo en la larga duración y en estrecha relación con las tradiciones culturales y la memoria de las sociedades que habitan el espacio "hay

un secreto enterrado en el territorio, *cuya* importancia atestiguan los antepasados legendarios. El territorio contiene la historia de los hombres que lo han hecho y que viven en él. Tácitamente, la están narrando; los ancianos se acompañan a este ritmo y la verbalizan. Los jóvenes aprenden de ellos que el territorio es relato. Un territorio implica memoria larga: los topónimos marcan sus puntos de referencia” (Zumthor, 1994, 78).

Hablar de los Embera, es hablar de diversidad con criterio de unidad. En la actualidad los Embera o Emberá (palabra que en español traduce gente), se encuentran ubicados en el territorio de tres países, Panamá, Colombia y Ecuador; y en Colombia, donde está la gran mayoría, según datos oficiales se encuentran dispersos en 11 departamentos de la siguiente forma:

En Antioquia Embera Katio – Chami	13.589
En Bolívar Embera Chami	78
En Caldas Embera Chami	10.420
En Caquetá Embera Chami	437
En Cauca Embera Siapidara	2.590
En Córdoba Embera Katio	2.024
En Chocó Embera	29.439
En Nariño Embera Siapidara	882
En Putumayo (hace tres décadas) Embera Chami	1.346
En Risaralda Embera Chami	7.951
En Valle del Cauca Embera Siapidara	3.426
Para un total de 72.186 Embera repartidos en el centro y sur occidente de Colombia ⁶⁴ .	

Geográficamente podemos ubicar a los Embera divididos en 5 grupos dialectales en las siguientes áreas: “Alto río Atrato; Noroeste antioqueño y Córdoba; Alto río San Juan; Medio río Baudó y afluentes Catre y Dubasa, Costa del Pacífico entre las bocas del río San Juan y Cabo Corrientes; Región de la costa al sur de Buenaventura: ríos Saijá, Satinga y Saquinga [...] Se reconocen como Chamíes los que viven en Caldas y Risaralda, Katíos, los que viven en Antioquia y Córdoba mientras que los chocoanos son conocidos como Cholos” (Varini, 2000, 26).

Siguiendo las investigaciones de Mauricio Pardo, podemos dar cuenta de la disgregación espacial de los Embera de una manera más reducida pero igualmente valiosa, porque toma en consideración factores socioeconómicos; a través de esta perspectiva se pueden diferenciar dos áreas: Las gentes de río (Embera dobida): río Atrato, Baudó y Darién panameño; Las gentes de montaña(Embera eyabida): Alto río San Juan, noreste antioqueño, altos ríos Sinú y San Jorge, río Garrapatas en el Valle del Cauca, sur antioqueño y asentamientos dispersos en la cordillera occidental. Y nosotros referenciamos una tercera área: Las gentes de mar: ubicadas en la costa pacífica nariñense.

A esta altura, podemos tener una idea de la ubicación espacial de los Embera, pero de seguro no está claro si todos pertenecen a una familia común, si estuvieron concentrados anteriormente ni los motivos de tan extraña dispersión territorial.

Todas las fuentes que hemos utilizado para esta investigación concuerdan al afirmar que

64. Fuente: DNP-UAEDT. Listado. Base-Guía Etnográfica de Colombia, 1998.

el Embera es un solo pueblo, que su lengua pertenece a la familia lingüística Chocó, y que con anterioridad a la llegada de los españoles se hallaban concentrados en lo que actualmente es el departamento del Chocó “los límites territoriales de esta nación comprendían las cuencas medias del río Atrato y San Juan, a la vez que los afluentes orientales del río Baudó” (Ulloa, 1992, 97) tenían unidad como pueblo, compartiendo relaciones a nivel económico, social y espiritual.

Debido a dicha separación los Embera en la actualidad tienen características regionales propias, a causa de las diferencias geográficas y climáticas, y al grado de interrelación que hayan tenido con la sociedad blanca. No obstante, estas diferencias no les han impedido mantener su unidad en el plano espiritual y material, esta es su manera de relacionarse con su entorno; “por lo tanto, puede hablarse de los Embera en general por encima de las particularidades regionales, haciendo sólo la salvedad para la diferenciación, de acuerdo con las condiciones del medio geográfico que habiten, en Embera de río y Embera de montaña” (Ulloa, 1992, 100), y en el caso que nos hemos propuesto investigar: Embera de mar.

Ahora vamos a mostrar el desarrollo de una inquietud teórica que surgió al indagar por los motivos de la dispersión territorial de los Embera, ya que nos encontramos versiones muy diferentes. Son las dos narrativas que anteriormente mencionábamos, la versión de la memoria, de lo ancestral; y la de la razón, del pensamiento occidental.

Un hecho dos historias

Mi dialecto simboliza mi relación a un espacio
Michel de Certeau.

Hay algo que estos dos sistemas de pensamiento comparten, y es la necesidad de preguntarse por el pasado, en este caso por un hecho concreto. La diferencia radica en la manera como construyen dicho hecho histórico.

Aún sabiendo que la antropología al igual que la historia son ciencias de indicios y que la construcción de conocimiento por parte de esta comunidad indígena también da como resultado indicios (como señalaba Febvre: el hombre no se acuerda del pasado; siempre lo reconstruye), es importante resaltar que ambas formas de conocimiento van detrás de la aprehensión, en el presente, de ese hecho del pasado.

En ambos sistemas de pensamiento debemos distinguir cuidadosamente el hecho como acontecimiento histórico objetivo, por una parte, y el hecho como su representación mental en el conocimiento, por otra (SCAF, 1974, 273). La diferencia está en que las representaciones mentales del hecho que se hagan desde la lógica occidental serán diferentes a las representaciones que desde su sistema de pensamiento hagan los indígenas.

Otro aspecto en común es que en ambas epistemes los hechos de la historia nunca nos llegan en estado puro, ya que ni existen ni pueden existir en una forma pura: siempre hay una refracción al pasar por la mente de quien los recoge (Carr, 2001, 67) llámese investigador, llámese Jaibaná (nombre dado por los Embera al chamán de la comunidad).

Históricamente se han menospreciado las formas de conocimiento que no se ciñen a los patrones impuestos por la modernidad; sin embargo, aquellas concepciones que consideramos, de alguna manera, inferiores están fundamentadas en lógicas muy similares a las utilizadas por el sistema occidental de pensamiento, y sobre las cuales nuestra propia cientificidad se ha justificado.

Por ejemplo es difícil negar, como dice Carr, que si hablamos de historia antigua, la barrera que separa los hechos históricos de los que no lo son desaparece, porque los pocos hechos conocidos son todos ellos históricos; y los consideramos como tal. Del mismo modo una comunidad indígena, de acuerdo a su sistema de valores y creencias, decide qué acontecimientos convierte en hechos de su historia, en propiedad de su memoria. En los cuales la barrera que separa sus imaginarios de su realidad y su mundo espiritual de su mundo material, desaparece.

Esta investigación nos da la oportunidad de narrar con un caso concreto esa discrepancia existente entre dos sistemas de pensamiento. Ya que desde la academia se explica la dispersión territorial del pueblo Embera de una manera muy diferente a la manera como es explicada por Higinio quien representa su comunidad.

De acuerdo a los estudios en etnohistoria, realizados por los reconocidos académicos en el tema de los Embera: Camilo Hernández, Elsa Ulloa y Patricia Vargas, el motivo de dicha dispersión fue la presión ejercida por la colonización, que en sus distintas versiones y desde hace más de cinco siglos ha transgredido la autonomía y libertad de los diferentes pueblos nativos de América, acabando con algunos y diezmando o dispersando otros.

Así lo expresa Elsa Ulloa: “en lo que antiguamente estaba organizado en un territorio amplio y unido a través de las relaciones sociales de diferente orden, se inició el proceso de colonización que fue fraccionando y segmentando el territorio Embera” (Ulloa, 1992, 97). Temporalmente, estos sucesos se manifestaron en plena colonia: “A comienzos del siglo XVIII, entre 1718 y 1730, se fundaron nuevas poblaciones en el alto San Juan y en el Atrato, incentivándose la colonización aurífera y motivándose el cimarronismo o huida de los nativos a zonas selváticas aún más apartadas. Los Embera expandieron así su territorio hacia el bajo Atrato y Costa Pacífica en 1750, desterrando a otros indígenas habitantes de dicha zonas” (Ulloa, 1992, 93). Provocando enfrentamientos de los Embera no solo con los conquistadores invasores, sino con los pueblos vecinos de otras etnias, debido a dichos conflictos interétnicos y enfrentamientos con la administración colonial se dispersaron en pequeños grupos en la llanura costera y vertiente cordillerana. Hernández añade otro elemento que justifica la reacción que tuvieron los Embera de descentralizar su territorio:

Entre los siglos XVII y XVIII, muchos Chocó (Emberas y Waunan) emigraron a áreas fuera de las de su original residencia, tratando de evadir los tributos y los trabajos forzados”, y da cuenta del rumbo que tomaron los primeros Embera desplazados de la Historia “grandes migraciones se dieron a fines del siglo XVIII hacia territorios abandonados por los Cunas en los siglos XVI y XVII en el lado pacífico del Darién (Hernández, 1995, 98).

La colonización en América presenta diversas facetas, a veces aparece disfrazada de uniforme del imperio español; a veces toma forma de explotación irracional de recursos naturales en nombre del progreso; a veces esa colonización viene disfrazada de hordas de comunidades religiosas queriendo imponer sus creencias a los pueblos con espiritualidades milenarias; a veces se disfraza de guerrillero o paramilitar para quienes el territorio significa control sobre el miedo y la muerte; o se disfraza de Estado colombiano que envuelve a los indígenas en los problemas que no puede resolver, como lo señala Ulloa: “La realidad política del país también afectó a la nación Emberá, pues la violencia de 1950 contribuyó aún más a la dispersión de esta etnia hacia Panamá y al incremento de la población en el Baudó y costa Pacífica” (1992, 99).

Esta es la primera versión que explica históricamente la separación del pueblo Embera que dio origen a nuevas etnias con características propias pero aun ligadas a un pasado común. La segunda versión es tomada directamente de las palabras de Higinio Obispo, quien pertenece a la etnia Eperara Siapidara, ubicada en la costa pacífica nariñense.

La Versión de la Memoria

Para Higinio la razón por la cual se dispersaron los Embera es clara, o por lo menos así lo expresa: fue una orden directa de Tachiracuna, su dios.

Bien, de acuerdo a la narración de nuestros mayores, de nuestros sabios, de los Jaibaná y la Cachiná [...] nosotros realmente el imperio fuerte es la selva del Chocó, especialmente en la playa de Pizarro, allí se dio origen a cinco familias grandes, o sea, lo que hoy llaman las familias Embera que son Katío, Chamí, Epera Siapidaara y los Wounan. Pero luego, después de una situación de redistribución del territorio, por orden del Yanacue (Él es el dios o el creador), algunas familias se trasladan un poco al norte, ocupando el actual departamento de Antioquia, Caldas, Risaralda y norte del Valle y gran parte de los Embera se quedan y ocupan el Chocó, o sea, quedan en el mismo imperio, la misma selva donde se dio el origen.

Otros nos trasladamos al sur; como en este caso la familia Epera Siapidara que ocupamos en la actualidad la costa del departamento del Valle, Cauca y Nariño. Yo soy del departamento de Nariño, municipio Olaya Herrera, costa nariñense.

De acuerdo al censo del 1994, los Epera Siapidara comprenden 680 habitantes, principalmente en los municipios de Olaya Herrera y el Charco, hacia las cabeceras de los ríos Tapaje, Saquihonda, Satinga y Saquianga. Se denominan a sí mismos Epera Siapidara. Epera es voz aborígen para designar a la gente, ra es un morfema para indicar plural, sía es el nombre de la lengua, *pidara* es un reportativo. Hablan pede que es su lengua materna.

Esta comunidad tiene una organización social donde hombres y mujeres desempeñan papeles importantes, por ejemplo, Tachi nawa (nuestra-madre) es la máxima jefe espiritual y los Jaibanà o Jaipanà como los llaman los Epera, son los chamanes de la comunidad

encargados de comunicarse con los espíritus que están presentes en los tres espacios en que se divide el cosmos. Hacemos especial referencia a esta comunidad por ser la que se encuentra en más estrecha relación con el mar y a la que pertenece nuestra fuente oral.

Ésta como todas las entrevistas que se realizan en este texto están transcritas tal y como fueron contadas, tratando de respetar las entonaciones y sin omitir palabra alguna, ya que como dice De Certau “mi dialecto simboliza mi relación a un espacio”.

Esta doble apreciación sobre un mismo hecho nos revela, por un lado que los dos tipos de conocimiento (el de ellos y el de nosotros) están fundamentados en lógicas diferentes. Por otra parte, denota una forma de usar el discurso como medio de resistencia a la influencia de occidente, Higinio con seguridad ha leído y conoce las versiones históricas producidas por la academia, sin embargo, escoge la versión que le dieron los ancianos. La escoge y cree en ella, por eso la vuelva a contar.

Así se refiere Higinio sobre las dos lógicas de conocimiento:

La gran diferencia es que el hombre blanco tiene su forma de ser; una lógica diferente a la lógica nuestra. Tienen una ciencia, lo cual también nosotros tenemos otra ciencia; que tienen métodos diferentes y procedimientos diferentes que es cierto.

En lo que hay una gran diferencia es que no hay una visión colectiva en el hombre blanco, es muy individualista y muy materialista, en eso nos diferenciamos mucho. O sea, siempre piensa solo individual y no una construcción de vida conjunta donde haya dignidad, donde haya justicia, donde haya democracia; entonces esa es una gran diferencia.

De hecho que otra forma de diferencia son nuestros idiomas; nuestra visión de ver el mundo, es una gran diferencia; nuestras costumbres; nuestra visión religiosa. Entonces todo eso son diferencias marcadas entre las diferentes sociedades que habitamos en el mundo.

Es posible que sea la arrogancia que caracteriza al hombre de occidente, la que nos separa tanto del tipo de sabiduría pregonada por los indígenas. Pensamos en términos de desarrollo que muchas veces es sinónimo de dominación y explotación y se mira con desdén cualquier aporte de los pueblos que se encuentran *incivilizados o salvajes*, desconociendo su ciencia, su desarrollo. Los indígenas se sienten parte de la naturaleza y de ahí se deriva su respeto por ella, mientras que el hombre occidental se siente dueño de ella y su necesidad de dominarla no permite que la pueda respetar.

Lo que queda claro es que con ambos sistemas de pensamiento, con una y otra narración, podemos confirmar el origen común de los Embera y su segura disgregación de su territorio de origen en algún momento de la historia, por una u otra razón.

El origen para los Embera

Para las comunidades aborígenes el mito tiene un mayor significado que el que pudiera tener para nosotros, así creamos entender su significado. Para un indígena el mito es

una fuente primaria que da cuenta de su memoria, es una de las formas que su pueblo utiliza para compartir y comprender las percepciones del mundo que han tenido durante milenios.

Mito y realidad se funden en una amalgama que fusiona lo vivido, lo percibido y lo imaginado, donde la fantasía explica la realidad y la realidad hace lo propio con la fantasía. Al final realidad y fantasía serán historia, serán memoria, muy similar a la nuestra donde la realidad y la imaginación son inseparables, sólo que para los indígenas no es más importante la una que la otra, los dos elementos se convierten en la prueba de su paso por la tierra, los dos elementos rinden cuenta de su pasado, en su presente.

Para nosotros el conocimiento del pasado enseña a no repetir errores ya cometidos, para los pueblos ancestrales la historia de hoy se construye volviendo a vivir el pasado, pero según las condiciones del presente. “Nosotros queremos progresar y ello significa una permanente ruptura con lo que ha ocurrido. Los indígenas están atentos al pasado, porque en él encuentran la fuente de continuidad de su manera de ser” (Ulloa, 1991, 20).

Lo anterior nos ofrece mayor claridad de lo que significa el tiempo para los indígenas, tal como lo habíamos anunciado. Preguntarle a un Embera por sus orígenes, es preguntarle por su concepción del mundo, la cual determina su manera de interpretar su relación con otras comunidades y con la naturaleza. En la narración de los orígenes del pueblo Embera, encontramos el significado del agua, del mar, de su idea de desarrollo.

Según cuenta el mito al principio nuestro planeta se encontraba solo, sin animales, sin seres humanos, sin agua, en forma de un desierto. Mucho después apareció un mujer llamada Tachinawe en una playa llamada Baudó (hoy Pizarro) situada en la desembocadura del río Baudó, en el departamento del Chocó. Ella se alojó en esa hermosa playa y así pasó mucho tiempo hasta que se dio cuenta de que estaba embarazada. Entonces Tachinawe se preguntó: “en ningún momento he tenido relaciones con un hombre para estar embarazada” De modo que ella siguió con esa inquietud hasta que se conformó con lo que le había sucedido” (Unicef, 2003, 12).

El mito que encontramos en este texto y que escribe las tradiciones orales de los indígenas continua hablando del niño que tuvo Tachinawe, que se llama Tachiakhore quien se la pasaba jugando en las hermosas playas, hasta que se aburrió de estar tan solo y le preguntó a su mamá: *“Mamá, ¿Por qué estamos solos? Si estamos solos, por qué no buscamos la forma de crear gente igual a nosotros, porque yo me siento muy triste cuando paseo por la playa”*.

Para los Epera Siapidara la creación, el primer nacimiento, ocurre en las playas a orillas de la Mar. Desde esa visión es el mar como sujeto activo de la vida quien aprovecha el sueño de Tachinawe para poseerla, y como fruto de este acto de amor universal dar origen al creador del hombre.

Su dios que crea a los hombres a su imagen y semejanza, iguales a nosotros – dice-, si bien ostenta todo el poder no es todo poderoso porque necesita de los hombres para no sentirse triste, así como los hombres necesitan de él para existir. Así comienza una

relación hombre-dios que se fundamenta en la reciprocidad y el respeto “Tachinawe le contestó: “no te preocupes, hijo, por tener compañía. Te pido solo un favor, ten cuidado cuando tengamos gente y si por algún motivo alguien no obedece tus consejos, no lo castigues; Tachiakhore le contestó: ‘No, mama, yo no lo castigaré, lo perdonaré. Lo único que necesito es tener gente para que nuestro planeta no este solo” (Unicef, 2003, 14).

Llama la atención la similitud de este relato con algunos relatos de la tradición judeocristiana: primero, en la concepción de Tachiakhore no media la presencia de un hombre, así como la concepción del hijo del hombre es fruto de la gracia del Espíritu Santo, y la Virgen María, símbolo de maternidad, al saber que iba a tener un hijo se asombra de la misma manera que lo hizo Tachinawe: *‘en ningún momento he tenido relaciones con un hombre para estar embarazada’*.

Por otra parte, al igual que Dios hubo de soplar para darle vida al muñeco de barro que acababa de hacer, así mismo Tachiakhore después de seguir unos pasos indicados por Tachinawe dijo: ‘Terminé el trabajo que me ordenaste’. Entonces Tachinawe dijo: ‘Ahora, a las doce de la noche ve a la parte de abajo de la playa y grita tres veces’. Así lo hizo Tachiakhore y apareció mucha gente, las latillas de palma se convirtieron en personas, todas de color negro”.

Luego Tachiakhore estuvo contento y formó a la gente en tres filas y les colocó apellido y así se originaron los cinco grupos étnicos que son: Eperara siapidara, Werrepidara, Sitapidara, Nobitapidara y Nonamaara.

Se comparte la idea del verbo hecho carne, el espíritu manifestado en el soplo, en la palabra creadora de vida; por eso la palabra del indígena y sus mitos también son creadores, creadores de cultura. Desde el pensamiento indígena la palabra tiene poder, es sinónimo de vida; así lo expresa un indígena guaraní del Brasil:

Para el tupi-guaraní, ser y palabra, ser y lenguaje, son una sola cosa. La palabra que designa ser es la misma que designa palabra. *Ayvu*: Alma y sonido. La propia palabra tupi significa sonido-en-pie. Nuestro pueblo distingue al ser como tono de una gran música cósmica, regida por un gran espíritu creador, el cual llamamos *Namandu-ru-eté* o *Tupa*, que significa el-sonido-que-se-expande. El ser humano es visto como una vibración, un acto pulsante. Es a partir de ahí que comienza la relación del tupi-guaraní con la palabra. Uno de los nombres de alma es *neeg*, que también significa *habla*. Un *payé*⁶⁵ es aquel que emite *neeg-porä*, aquel que emite bellas palabras. No en el sentido de retórica. No. El *payé* es aquel que habla con el corazón. Porque habla y alma es una sola cosa. Uno es lo que uno habla. Es por eso que los guaraní-cayowá, por desilusión de esas relaciones con los blancos, prefieren replegar su palabra-alma. Se ahorcan. Porque la garganta es la morada del ser (Assuncao, 2002, 117)

El Origen de las razas para los Embera

Desde el mito de origen extraemos un bello relato que explica la forma en que surgieron

65. El equivalente Jaibaná o sabedor.

las razas: “según nuestro mito, desde el principio hasta cierto tiempo todos éramos pobres y del color negro. Nuestro dios verdadero le dijo a sus hijos que se levantarán temprano que iba a crear una laguna con agua bendita para que se bañaran en ella. Cuando llegó la hora todos estaban dormidos; los primeros que se levantaron fueron los blancos, luego los indígenas y de último los negros” (Unicef, 2003, 17).

Este relato tiene un destacado sentido histórico: es la interpretación de un grupo de indígenas de la historia de la humanidad, donde los blancos han estado encima de indígenas y negros, quienes han sido los más explotados de todos.

Sin embargo, este tipo de interpretaciones no es realizada por ellos, somos nosotros los que, desde la academia, nos atrevemos a deducir ese tipo de interpretaciones; igual es nuestra labor como historiadores ya que, como lo expresaba Carr, “la interpretación es la savia de la historia”, por lo menos de la nuestra; quizá los indígenas no necesitan interpretar, porque su historia misma es una interpretación, solo que creen en ella como nosotros creeríamos en una verdad.

Los Embera, solo explican la existencia de esas tres razas con una simple y poderosa historieta hecha memoria colectiva: “Los primeros en meterse a la laguna fueron los blancos. Cuando se tiraron los segundos ya se estaba secando la laguna, entonces solamente pudieron mojarse con la mano, por eso el indígena es de color canela. Por último los del tercer grupo solamente alcanzaron a lavarse las manos y los pies, por eso los negros tienen solamente las plantas de los pies y las palmas de las manos blancas” (Ibíd.).

Así como en este mito de origen se encuentran elementos de otras culturas posteriores al mismo (los negros llegaron a América con los Españoles), en nuestro mundo moderno es difícil encontrar historias puras o que no tengan influencia directa o indirecta de otros pueblos, por eso insistimos en hacer referencia a aspectos del mito donde notamos cierta similitud con narraciones propias del cristianismo, que está muy arraigado a nuestra cultura; por ejemplo, después de la celebración que Tachiakhore y los hombres tuvieron durante un mes *danzando cultura*, viene un acto de desobediencia por parte de los primeros hombres, que implicó una condena eterna para los demás “Así fue, empezaron a bailar la cultura pero les dio sueño y se quedaron dormidos. A la hora exacta gritó Tachiakhore si estaban despiertos, pero solo contestaron algunos animales como la culebra. Si la gente hubiera cumplido nosotros aún viviríamos en ese territorio, moriríamos y luego resucitaríamos, volveríamos a tener vida” (Unicef, 2003, 17).

Existe una similitud de discursos en las ideas de muerte y resurrección, pero aparecen unas diferencias esenciales que identifican rasgos propios de una cultura, por ejemplo, existe la intervención de la serpiente, pero al contrario de ser una personificación o animalización del mal es un símbolo de sabiduría, fue de las pocas que obedeció los consejos de Tachiakhore.

La Cosmogonía Embera

Para empezar a comprender la cosmogonía de los Emberá, debemos comenzar por entender lo que para ellos significa el espacio vital del mundo:

Al igual que la mayoría de los pueblos en América, tenemos una concepción de mundo como una visión integral, donde todos los componentes de la naturaleza cumplen una función determinante en el ciclo de la vida. Para los Epera todos los seres tanto vivos como no vivos poseen espíritu o Chimía y, como tal, establecen un plano de igualdad incluso en lo humano (Unicef, 2003, 24).

En palabras de Higinio:

Nosotros hablamos mucho de la relación con los otros seres. En nuestro caso desde nuestro origen todos los árboles tienen nombre, porque al inicio del origen, al inicio de la creación todos éramos personas humanas, por eso a nosotros nos gusta colocar mucho apodo. Por eso incluso hasta ahora a veces a uno no le dicen por el nombre propio, sino por el apodo que le dan, o sea, le ponen nombres de animales, de árboles, de plantas, de aves; bueno cantidades de nombres que le colocan a veces, pero esos eran los nombres propios prácticamente.

Con esa igualdad perciben, viven e interpretan el mundo, razón por la cual entran en choque con las estructuras de pensamiento que les impone occidente, donde la igualdad es remplazada por la idea de superioridad del hombre, del súper hombre.

De dicha búsqueda del equilibrio y la igualdad nos habla Higinio, es su cosmogonía basada en el respeto a la naturaleza: *“Para nosotros no hay seres inertes. Todos son seres vivos, así sea la piedra [...] entonces por eso el gran respeto [...] de respeto por una parte pero también de solidaridad de comprensión, entonces cada vez que vemos esta situación conflictiva por la explotación de nuestros recursos, pues es como si nosotros estuviéramos muriendo físicamente. Esa es la razón de ser de nuestro respeto”*. Del mismo modo interactúan con ese cosmos, no lo trasgreden sin sentido; para acceder a los recursos del medio natural tienen que cumplir una serie de normas y mantener y establecer un estado de armonía con dichos espíritus.

Entrándonos un poco a lo que es la cosmovisión nuestra, nosotros manejamos tres espacios importantes. Un espacio que es el espacio del dios sol, que es como lo que ustedes llaman el espacio cielo pues que es algo sobre natural también; ese espacio es ocupado por el dios sol y la diosa luna y otros seres espirituales que existen allí –este espacio se llama Akhore Euha.

El otro espacio es el espacio de abajo, es el espacio de los Tapanos. –nosotros en nuestra lengua decimos espacio de Atau Áramoora Euha en donde viven otros seres que son iguales a nosotros pero no se alimentan, solamente huelen, huelen la comida, no se alimentan. Se alimentan del olor, entonces son también otros seres importantes.

A través de estas narraciones es posible sumergirnos en los intersticios de este maravilloso mundo similar al nuestro pero habitado por seres que se nutren del aroma, que se dividen en buenos: los que saludan a Tachiakhore cuando pasa y malos: los que le dan la espalda y levantan las nalgas, no lo saludan. Otra característica de los Tapanos es que no mueren: tienen una laguna con poder para resucitar a los muertos, lo cual nos indica cómo para los Embera el origen de la vida en cualquiera de los espacios cósmicos se da en el agua. Cuenta Higinio que el dios sol se la pasa en los dos espacios, cuando acá es de día, abajo es de noche y cuando el sol está allá acá es de noche. Del mundo de abajo nacen a este mundo los ríos o fuentes de agua. Es del mundo de debajo de donde viene el agua.

Y el otro espacio -continúa su narración Higinio- realmente quizás el más importante es el espacio de la tierra, el espacio donde estamos ubicados en la actualidad. Ese espacio a su vez tiene dos espacios importantes para nosotros: el espacio de la cabecera de los ríos que nosotros decimos Tachi Ehua –que a su vez se divide en lo cultivado(Ehua pia) y lo no cultivado(Ehua Cachía)- y el espacio de las bocanas de los ríos o raíz de los ríos. Entonces en ese espacio hay otros seres espirituales que son manejados especialmente por el Jaibaná o en nuestro caso, pues, el Jaipana; que tiene relación constante con los seres espirituales. Donde están ubicados, son sitios estratégicos por la diversidad de plantas medicinales que existen en ese espacio tanto en la cabecera de los ríos como en la bocana de los ríos. Y por eso, así no estemos allí constantemente es un espacio de hábitat donde se relacionan constantemente los diferentes Jaipaná en el caso de los Eperá.

El espacio de la tierra además tiene su importancia porque es el espacio donde se siembra, es el espacio de procreación del mismo Epera, es el espacio, yo diría donde se procrea la cultura también. Uno ve de que en nuestro idioma tiene mucha resonancia con la situación de la selva, o sea, todo el significado de las palabras tiene que ver mucho con la connotación de la selva, con la pronunciación misma del sonido de la selva, por eso es importante el espacio territorial.

Cada uno de esos espacios tiene sus mitos y es en ellos donde realmente se conoce la importancia de esos espacios.

Otra similitud entre esta cosmogonía y la occidental, ellos tienen la idea de un infierno (To kharra) que está situado en la desembocadura de los ríos o bocanas, en el mar; es el lugar donde se encuentran el agua y el cielo, está habitado por los espíritus de las personas que en vida han sido malas; también están los espíritus de los angelitos (abortos en el agua) quienes apartan las palizadas (palos formados a partir de los cabellos de la madre) para que el río no se atranque.

Se hace evidente en su discurso la influencia que los colonizadores han ido dejando en su cultura, sin embargo, cuando estos elementos son aprehendidos por los Embera, son

adaptados a sus propias creencias, se hace una traducción cultural, para que la influencia externa no se convierta en enajenación de lo propio. “Toda manifestación espiritual racionalizada está ajena de dogmas” (Varini, 2000, 35).

Control ambiental, algo por aprender

Los Embera manejan un criterio de sostenibilidad ambiental, explotan moderadamente un territorio hasta que el territorio pueda sostenerse, luego lo abandonan para dejar descansar la tierra. La circularidad conceptual, está presente en su modo de entender el ciclo vital y la existencia de la cosas; así mismo se refleja en sus composiciones arquitectónicas y en su organización social.

Todas las narraciones Embera tienen un común denominador: una unidad entre todos los componentes de la naturaleza –donde se incluyen ellos mismos-, en una idea general de vida como desarrollo armónico entre las componentes terrenas y sobrenaturales (Varini, 2000, 33).

Como lo expresa Higinio para los Embera existe una racionalidad a la hora de explotar la naturaleza:

Nosotros explotamos con el concepto real de la racionalidad, nosotros solamente cogemos lo más útil y lo más necesario, o sea, no explotamos en cantidad, sino lo necesario para el diario, más que todo para el diario. Por eso pescamos pero dejamos también que crezcan los peces o que los animales vivos abunden; porque se piensa en una racionalidad de futuro, porque siempre hemos venido pasando esos recursos de generación en generación sin terminarlos, sin destruirlos totalmente; esa es la visión que se tiene.

Para los Embera el espacio vital corresponde a algo más que el simple ámbito en el cual están dadas las condiciones físico-climáticas de un ecosistema, se puede hablar de una dimensión más compleja en donde conviven otras dimensiones, un verdadero hiperespacio en donde la memoria ancestral y la peculiar forma de interacción entre elementos vivientes define un espíritu del lugar ese espíritu adquiere una connotación sagrada, no son dueños de la tierra, sino usufructuarios de la creación, para ellos posesión no implica privacidad, los terrenos pertenecen a la comunidad y el uso de ellos por parte de las familias se respeta sin excepción.

“Mantener un equilibrio dinámico con la naturaleza les garantiza la existencia equivalente a la de sus próximas generaciones” (Varini, 2003, 37); este concepto de solidaridad, de disfrutar y cuidar la tierra para los que vendrán, lo explica con sencillez y fuerza Luis Evelis:⁶⁶ “Cuidar a los que vendrán, lo que los antiguos han cuidado para nosotros. Por eso dañar la naturaleza significa dañarnos nosotros mismos. Es como morir”. Y cuando están hablando de morir no es en sentido figurado, para los indígenas su territorio es sagrado y defenderlo implica proteger su cultura, su memoria, su vida.

66. Actual presidente de la ONIC y miembro de la comunidad Embera del Chocó.

Es por eso que le damos toda la importancia a las narraciones de nuestras fuentes orales, porque su voz está viva y la forma en que se expresa la memoria ancestral, a través de ellos, es historia y también es Nuestra Historia. Como lo expresa Andrea Nensthiel, en este mismo libro, la memoria individual y la memoria colectiva se funden en la narración, en especial cuando el sujeto cuenta su historia de manera impersonal, para recaer luego sobre su propia experiencia; de estas dos memorias nos valemos para hacer historia, los gestos y actitudes nos ponen en contacto con la vida cotidiana del ayer. Recoger la historia oral es fabricar un valioso documento histórico.

El Pacífico, espacio de reivindicaciones y poesía

Es importante descubrir la manera en que este pueblo se apropia y se adapta al nuevo territorio que se ven forzados a ocupar; porque “la obra de una sociedad que modifica según sus necesidades el suelo en que vive es, como todos percibimos por instinto, un hecho eminentemente histórico” (Bloch, 2000, 29).

La manera en que pasan de ser un pueblo de montaña a ser un pueblo que vive a orillas del mar, determina mucho de lo que actualmente son como cultura; entonces hablaremos del lugar al que fueron a parar: el Pacífico, territorio cobijado por el mar, de largas costas vestidas con selvas húmedas, gentes de todos los colores y seres reales y míticos. Hablaremos de los imaginarios que el pueblo colombiano del interior, tenía o tiene, de la costa pacífica, incluida aquí la visión de muchos académicos.

Contrario a esta forma univocal en que la hegemonía nacional trató de construir la imagen identitaria del Pacífico, al interior de la selva, en lo más profundo de la manigua y los esteros, el Pacífico así mismo se reiventaba, no sólo como sujeto social e histórico, sino también como región con capacidad y responsabilidad de sí misma (Sánchez).

Según el artículo Las Imágenes Culturales del Pacífico de Jhon Antón Sánchez: en los albores de la modernidad aún el país nacional imagina al Pacífico como algo uniforme, un territorio exótico, misterioso, miserable y selvático. El Pacífico solo existe cuando se puede explotar el medio natural.

Esta imagen se origina desde la colonia,⁶⁷ pero toma fuerza a raíz del fracaso de nación que intentaran los criollos en el siglo XIX. “A través de los tiempos la construcción de la imagen cultural del Pacífico ha tenido que atravesar la brecha de invisibilidad, racismo y discriminación que históricamente dejó el proyecto de nacionalidad colombiana basado en la ideología del mestizaje como símbolo identitario colombiano”.

Por tales razones se va cercando a las diferentes comunidades que cohabitan en esta extensa región, se les van imponiendo condiciones de aislamiento que dificultan su incorporación al proyecto de nación, o simplemente al Estado social de derecho que es

67. En efecto, Colombia heredó de la colonia las secuelas de una democracia racial que intentó construir un proyecto de ciudadanía nacional basado en el lenguaje homogenizante de lo mestizo como sustrato de la diversidad cultural nacional (blanco-criollo, indígena – negro-esclavo), ignorando la posibilidad que por fuera del centro andino, a quien correspondía la imagen de lo mestizo, se podría construir un modelo identitario diferente (Jhon Antón Sánchez).

Colombia; “de este modo el Pacífico y sus habitantes se obligan a sobrevivir en este proyecto cultural basado en la construcción de identidad nacional a partir de la negación y la homogenización de la identidad de los otros, los otros excluidos, los pobres, los periféricos, los indígenas y los afrocolombianos”.

Al Pacífico colombiano se le ha negado la oportunidad de ser una alternativa para impulsar el desarrollo del país, además de haberse agredido por la intención y acción colonizante ‘de la hegemonía nacional al tratar de interpretar el fenómeno de la identidad del Pacífico solo desde el plano del exotismo, el folclore y las manifestaciones populares’.

De este modo el Pacífico durante el siglo XX es imaginado como un extremo del país altamente lluvioso, mal sano, pobre y sobre todo muy folclórico. Para el país nacional el Pacífico solo era importante en el plano de las representaciones imaginarias típicas: currulaos, chirimías, danzas, tradición oral, ritos de la muerte, fiestas populares, brujería y rudimentarias economías locales, campesinas y baldías (Sánchez).

Los Embera, después de sufrir los rigores que implica un exilio, se ven ubicados en un territorio que les ofrece armonía natural para echar raíces y desarrollarse como pueblo, pero que a la vez los excluye del contexto nacional, para quienes en la mayoría de los casos son solo gente exótica y a veces interesante para ser estudiada.

Aunque en las anteriores narraciones de Higinio y del pueblo Embera ya se dejan sentir algunas olas de su mar, es a través de este hermoso mito, condimentado con discurso político, como narran el origen del mar, del agua en general. Nos cuenta Higinio:

El caso de cómo apareció el agua. Narran los mayores que antes en la creación no había agua; entonces por eso el dios sol colocó un árbol grandísimo que en nuestra lengua se llama Moo. Y era el que contenía el agua, era el árbol del agua. Y puso a una persona cuidando ese árbol, a que no le pasara o le sucediera algo malo. Ese personaje se llama Gezá. Gezá era el que cuando las demás personas le iban a pedir agua, entonces él les daba, pero últimamente él se volvió como mezquino, se aburrió de tanto darle agua a los demás, entonces se estaba volviendo dueño del árbol, dueño del agua.

Entonces se iban a quejar las demás gentes donde Tachiracuna y le decían que Gezá mezquinaba mucho el agua; ya no les quería dar, sí les daba, les daba poquitico. Entonces un día Tachiracuna ya aburrido, ya cansado de escuchar tantas quejas fue y les dijo a los ancianos que se reunieran, y que cogieran sus hachas y fueran a tumbarlo, a tumbar el árbol, el árbol del agua.

Cuando escucharon la orden de Tachiracuna toda la gente de la comunidad se fue a tumbarlo y como el árbol era grandísimo, en el día no lo pudieron tumbar, sino que lo dejaron picado y medio tajado. Entonces narran los

mayores que cuando fueron al otro día a ver, nuevamente estaba sanito el árbol como que si no le hubieran pegado ni un hachazo.

Entonces decidió la gente trabajar día y noche para poder tumbar el árbol; como no lo pudieron tumbar ya cansados como a media noche dejaron a dos: al oso perezoso y al mico para que lo abrazaran y cubrieran, y así que no se sanara el árbol. Y al otro día nuevamente fueron y vieron que ellos estaban patas arriba porque el árbol cada vez iba sanando, iba sanando y entonces la gente nuevamente se reunía para tumbarlo y buscaron más gente [...] entonces pudieron tumbar el árbol.

Y ya cuando cayó el árbol. La raíz se volvió el mar, las hojas se volvieron lagos y lagunas, el tronco se volvió el río más grande, las ramas más pequeñas se fueron volviendo ríos y algunas de las ramas más chiquitas riachuelos; entonces así apareció el agua.

En la narración de sus mitos encontramos aspectos esenciales de su cosmovisión: el origen del agua, que es vida, es un árbol; el árbol de la vida que también lo encontramos en la Biblia, en el libro del Génesis. Su simbología está presente en la mayoría de culturas del mundo, para algunas simboliza la conexión con la tierra y con el cielo: como es arriba es abajo. En el mito de los Embera ellos son partícipes del surgimiento del agua, a través de su unión y su trabajo acabaron con la mezquindad y llenaron la tierra de un pedazo de cielo. Las venas y el útero de la Madre Tierra, que para ellos son los ríos y lagunas, tienen su origen en el árbol de la vida que los hombres ayudaron a derribar para que toda la tierra se nutriera de su savia.

Luis Evelis, nos cuenta que anteriormente los Embera estaban más cerca al mar, pero los fueron empujando poco a poco hacia montañas y selvas, cada vez más adentro. Dice Hernández: "Los Embera abandonaron temporal y parcialmente la costa debido al hostigamiento ejercido por españoles y piratas. Si es acertada esta aseveración histórica, es posible que la ocupación del litoral pacífico por parte de los indígenas haya sido anterior al siglo XIX" (1995, 16).

Esta idea la respalda el Taita Orlando Gaitán, último sobreviviente del pueblo Carare que lleva en su memoria la memoria de sus ancestros y la recrea a través del uso del yagé, planta sagrada y de conocimiento en algunas culturas del Amazonas. El Taita Orlando manifiesta que el hecho de que ahora se encuentren indígenas compartiendo su sabiduría en las ciudades obedece a un retorno a los lugares de origen, según él con la llegada del conquistador muchos pueblos indígenas se vieron obligados a desplazarse a lugares apartados como las selvas, y hace algún tiempo son muchas las comunidades que poco a poco regresan al lugar de donde eran originarias.

La Mar que alimenta y nutre

Desde el origen, desde el nacimiento, los Embera han manifestado su devoción y respeto por el agua, por la vida, por los mares como fuente de alimento, de alimento para el espíritu y para el cuerpo, o para el olfato en el caso de los Tapanos:

Para nosotros es fundamental el agua porque aparte de alimentarnos; de los pescados que tienen los ríos y los mares, también los Jaipaná manejan espíritus dentro del agua, madre de agua se llama eso Tuicana en nuestro idioma; es importante porque si algo se contamina o se seca iríamos perdiendo nuestras costumbres y la misma visión cultural, por eso el agua es de suma importancia, por eso somos gente de río de todas maneras. Epera Dobida eso quiere decir personas de río o gente de río.

El mar ejerce una fuerte influencia en las costumbres gastronómicas de este pueblo, lo cual se evidencia en las etapas en que los migrantes se van acercando de nuevo al mar: el poblamiento fluvial ribertino se conservó en los grupos que migraron a las cuencas del Pacífico, pero integraron a sus recursos de alimentación algunos productos del mar.

Concluyendo este punto Higinio nos dice:

De acuerdo a nuestra espiritualidad en el mar hay unos seres diminutos que están en el mar desde la creación del mar; son quienes rodean los otros seres que habitan allí; tienen esa relación constantemente y son como los guardianes de la mar, esos seres hacen que esa basura que llega, nuevamente la arriman, la llevan.

Son seres que siempre están pendientes de todo en el mar. Tienen relación con las aves y con todo lo que existe por ahí. Eso referente a la mar en materia espiritual.

Ya en materia de lo que significa en nuestro caso, la pesca que tenemos constantemente en la mar y las cacerías en las bocanas ha sido una situación de economía de trueque, con los otros compañeros negros, o otros que habitan en esas zonas.

Anteriormente cuando habitaban los Eperá nativos, antes de la situación de la colonización, pues siempre se ha tenido una relación fuerte de trueque en materia de economía; o sea, de arriba de las cabeceras bajaban los plátanos y entonces la gente de la mar, le daban coco, pescado, bueno otras cosas que existen ahí. Por eso es de suma importancia las bocanas, los mares.

Por tal motivo los Embera, tienen identificada la dieta a seguir en cada etapa del desarrollo, así se encuentran los animales de mar que no debemos comer durante el embarazo: la raya (los niños nacen muy grandes y se sufre en el parto); la tortugaña; el toyo (por ser un pez roñoso hace que los niños se vuelvan roñosos y sufren el parto); la guaña (igual y los niños se sienten ahogados al nacer); el tulisio o babilla (niños nacerán grandes).

Y claro la dieta de cuidados incluye los animales de mar que podemos comer durante el embarazo: Canchimala, Gualajo, Cholito, Alguacil, Ñato, Bagre (se puede comer de medio cuerpo para abajo), Barbeta, Palometa, Pargo, Lisa y Mungil (Cataño, 2002, 16).

El embarazo tiene una connotación importante para la gente Embera, las diez lunas de

gestación determinan aspectos de la vida futura de la criatura; por esta razón los cuidados que se tienen van desde el plano físico hasta el espiritual y mítico; “Nosotras las mujeres embarazadas, no debemos dormir cuando está tronando y relampagueando, especialmente si es de noche, pues nuestros niños y niñas nacerán locos” (Cataño, 2002, 17).

Las mujeres están siempre pendientes de las recomendaciones que les hacen sus autoridades ancestrales, respecto al cuidado de la vida que llevan en sus entrañas, por eso dicen que cuando hay rayos y relámpagos, las madres no debemos dormir boca a arriba “porque el rayo puede hacer sexualidad.” De esa manera las mujeres han desarrollado un complejo código de comportamiento durante el embarazo, en el que están pendientes de su interacción con toda la naturaleza, rayos, arco iris, eclipses, el propio cuerpo etc.

Así mismo aparece un cuidado que tienen las madres que involucra el lenguaje: ‘no debemos pronunciar palabras malas porque nuestros niños o niñas nacerán enfermos o saldrán con algún fenómeno.’ En una lección de convivencia y respeto a la otredad, las madres Embera nos enseñan que durante el embarazo no debemos hablar mal de otra persona, criticarla o utilizar un mal vocabulario, como pronunciar ‘Netuara’ (diablo) ‘porque el dios, Tachiakhore, nos castigará y nuestros niños o niñas nacerán con lo mismo que nosotros criticamos.’ Esto muestra un aspecto esencial del pensamiento en el espíritu, las palabras tienen poder y saben que si le hacen daño a alguien se están haciendo daño así mismos, lo sienten en conciencia porque se saben y se reconocen conectados con todos y con todo.

Luego, viene el nacimiento, que también está minuciosamente codificado, por ejemplo, cuando nacen los dos primeros hijos “disparamos una escopeta, 3 tiros si es barón, 1 tiro si es mujer;” además deben hacer mucho ejercicio en el embarazo para que nazcan con habilidades; y por último tienen definida la posición en que se atenderá el parto “las mujeres para poder dar a luz, debemos colocarnos de la siguiente forma: de rodillas y prendida a una tira que va amarrada a una viga de la casa; así podemos sujetarnos y hacer fuerza para facilitar que nuestros niños y niñas nazcan” (Cataño, 2002, 19).

Saltamos a una cuarta etapa en el desarrollo, entre 7 y 11 años (Warra Tawara, niño grande) donde van aprendiendo labores y cultura cada vez con un mayor grado de complejidad, en esta época ya conocen el calendario agrícola y con un bello ritual se hacen baños en luna llena para su desarrollo mental.

La idea de las prácticas culturales, está bastante desarrollada por los Embera, para ellos es la manera de ejercer control social, solo que en ellos este control no se ejerce de manera coercitiva, sino propositiva, su código, al llevarlo al papel, lo han titulado: *‘Algunas normas de comportamiento y de control social dadas por los mayores, las mayores y las autoridades tradicionales, a través de consejos, durante el ciclo de vida y los procesos de formación del hombre y la mujer Eperara Siapidaara’*.

Del solo título inferimos el respeto por la sabiduría de la mujer y la sutileza de los mensajes; esta clase de código no finaliza con un tajante: *comunicase, publicase y cúmplase*; simplemente se aconseja desde la sabiduría que otorga la memoria y la tradición, y por

lo general los consejos siempre son escuchados. Cambian la lógica del castigo, por la lógica de la comprensión.

A través de esta clase de control social, los Embera regulan todo el ciclo vital de su pueblo armonizándolo con los ciclos vitales de la naturaleza: “cuando se van a coger plantas o animales para realizar la ombligada debemos pedir permiso a los animales o a las plantas; explicándoles para qué se cogen y cómo se van a utilizar” (Cataño, 2002, 35). Una planta muy utilizada con fines curativos por los pueblos indígenas es la ortiga, para ellos es una planta muy querida que lleva en sí misma la memoria de nuestra enfermedad; cuando la arrancan le agradecen porque ella entrega su vida para darnos vida a nosotros y de ese modo le dicen que un día ellos entregaran su vida para que ella vuelva a ser. Ese pensamiento lleva en sí el concepto de lo que conocemos como *comuni6n*.

Hasta aqu4 hemos trasmitido lo que del mar nos han contado, por lo menos en este primer acercamiento con este ancestral pueblo. Para los Embera la mar es la vida puesto que guarda en s4 misma los principios universales que rigen a los seres en la Tierra.

La mar es movimiento constante, sus olas son las ondas que comunican todo el universo entre s4 como un tejido, como la m4sica. La mar nos enseña de su conexi6n con los astros, con la luna que le imprime su danza m4gica y permanente, nos recuerda que la mujer tambi6n tiene parte en ese ciclo en esa danza. As4 mismo todos los humanos que b4sicamente somos agua, somos una parte de la mar porque de ah4 surgimos y porque tambi6n nos movemos con los astros a trav4s del universo. La mar es la maestra, la Mar es la Madre de la vida. Y eso los Embera si que lo saben.

Escuchar la voz de la Memoria

Como dice Croce: toda historia es historia contempor4nea (En Carr, 2001, 66). Porque por remotos temporalmente que nos parezcan los acontecimientos as4 catalogados, la historia se refiere en realidad a las necesidades presentes y a las situaciones presentes en que vibran dichos acontecimientos. La historia consiste esencialmente en ver el pasado a trav4s de los ojos del presente y a la luz de los problemas del ahora. Por esos problemas en que se ven envueltos en el d4a a d4a, es que una comunidad ind4gena como los Embera se interesa por la historia esperanzados en que el pasado les de herramientas de comprensi6n que les haga m4s f4cil subsistir en un pa4s que se les hace extrao pero cuyo territorio es parte de su propio ser.

De ah4 se deriva la importancia de escuchar y conocer c6mo ellos cuentan su historia y entender que, “para los ind4genas el poder es una construcci6n colectiva.

Hablar de los pueblos ind4genas del ahora nos implica inevitablemente hablar de Justicia, que desde el pensamiento ancestral es el restablecimiento del Orden, de la Ley de origen, del Derecho Mayor; es en pocas palabras recuperar la armon4a, el equilibrio que le fue entregado a los hombres en el comienzo y que sin ninguna duda hemos perdido, por ello el indio de hoy proclama:

Hemos sufrido la guerra que se vive en el país, recibimos la presión de los grupos armados que no aceptan que somos autoridades indígenas que ejercemos el control de nuestros territorios y que trabajamos por defender nuestra autonomía. Por la guerra que estamos viviendo levantamos nuestra bandera por la vida y la dignidad de los pueblos indígenas. Que nuestro silencio se convierta en un solo grito: unidad, territorio, cultura y autonomía.

Hablamos de política desde la ética, una ética que va de acuerdo al ideal de historia que aspiramos que nuestro país utilice para reconstruir su pasado, es decir; una historia que tenga responsabilidad en sus discursos, conciente de la gran influencia que ejerce dentro de la sociedad ya que tiene la capacidad dual de dividir o de unir una nación.

Una historia con una insaciable búsqueda de la verdad en lo no dicho (lo que avergüenza); que no construya sobre ideales sino sobre reales; una historia que reivindique, pero no sectorialmente sino que nos reivindique a todos como nación como pueblo colombiano, sin maniqueísmos que dividen, pero sí con actitud autocrítica. Una historia que siempre busque la verdad, la que sintió todo un pueblo, todo un pueblo. Una historia basada en justicia y verdad, en verdad y justicia, que sea el aporte de los historiadores para construir –entre todos- la paz.

Según Higinio los derechos humanos de los pueblos indígenas son vulnerados; ya sea por acción o por omisión, o lo que es aún peor, por acciones camufladas de inocentes o producto del azar; a los indígenas los agreden grupos armados de extrema izquierda, grupos armados de extrema derecha, de ahí su propuesta valiente y ejemplarizante de hacer la conocida pero poco difundida Resistencia Pacífica pero contundente, con la que se niegan a ser partícipes de un enfrentamiento armado absurdo y por demás ajeno.

Lo más grave es que las formas de hacer violencia, de seguir explotando a los indígenas son múltiples y se siguen manifestando como lo reseña Elsa Ulloa:

La proliferación de escuelas de corte religioso, el aumento de emigración de individuos de varias zonas del país a los territorios Embera y una serie de proyectos institucionales que amenazan sus territorios, como la base militar que había en Málaga, la carretera panamericana, el canal interoceánico, la explotación de minerales y recursos naturales como la pesca, las maderas, las hidroeléctricas y represas - caso Urrá y Urrá II (1992, 99).

Cuando se le pregunta a Higinio sobre su percepción del Estado dice:

Nosotros vivimos, de todas maneras pertenecemos al Estado, somos parte de la sociedad también. Sin embargo, hay que hablar más que del Estado de los gobiernos de turno que no ven, por los derechos que poseemos en nuestro caso los indígenas, ni ven realmente que nosotros podamos aportar dentro de un Estado desde nuestra filosofía, desde nuestro pensamiento, es algo que realmente se ha negado. Y así todo lo de los demás derechos,

a vivir en paz, a vivir dignamente; a estar de acuerdo a nuestro pensamiento, a nuestros usos y costumbres y a decidir por nuestros propios medios y a mirar el desarrollo de acuerdo a nuestra expectativa, a la visión cultural y a nuestro espacio. Entonces se empieza a negar todos esos derechos, lo cual es un revés para nuestras aspiraciones de pervivencia dentro de este espacio y tiempo.

Apropiando discursos

Como hemos dicho los indígenas tienen que apropiarse de un discurso occidental para ser escuchados por aquellos que ejercen el poder, por ejemplo, esto fue lo que respondió Higinio cuando le preguntamos sobre la historia:

La historia es importantísima, llámese pueblo Eperá, llámese pueblo Nasa, llámese pueblo Guambiano, o sea cualquier pueblo indígena, para cualquier pueblo indígena en Colombia y en Latinoamérica es importante el pasado, lo que se llama la historia porque es la que tiene la memoria, cómo se ha ido viviendo y que se ha ido haciendo en cada época; lo que en la visión occidente se llama la visión de desarrollo de cada época. Nosotros lo miramos desde esa óptica de ver que la humanidad, así se esté procreando pero que vaya teniendo su dignidad y que cada una de esas personas vaya aportando a la sociedad, a la construcción colectiva. La historia además nos muestra cómo proyectarnos hacia el futuro; qué es necesario empezar a trabajar o realizar para que la gente viva bien, para que la gente en cada uno de sus espacios ejerza su visión cultural, su economía y que la sociedad sea justa. La historia es importantísima para mirar el presente y de esa manera conjugar el pasado y el presente y proyectarse hacia el futuro, cómo se quiere vivir y qué es lo que se quiere seguir haciendo.

Por todo lo anterior es por lo que Higinio no se levanta cada mañana y sale a pescar en el manglar o a contarle todas las historias a sus hijos, sino que se levanta y camina sobre la séptima y la Jiménez llegando a su escritorio a escribir cartas a gentes de todas partes del mundo con la esperanza de que los escuchen y hagan algo para que no los sigan matando. Su lucha es por la memoria que es la que le da el sentido a su vida, a la vida de su pueblo.

CONCLUSIÓN

Un llamado al Estado, a la academia, a los medios de comunicación para que no hagan con los indígenas, lo mismo que hace el hombre con la naturaleza: la venera en discursos sabe de su importancia pero igual la acaba; dice que una especie está extinguiéndose y aun así sigue comerciando con su vida. Lo mismo que habla de los indígenas, de la importancia del respeto a su autonomía, anualmente se escriben decenas de libros por parte de académicos, exaltando sus valores y tradiciones culturales; y sin embargo, los siguen explotando, los siguen ignorando, los siguen matando.

Cuando era muy niño, escuchaba en medio del compartir cotidiano que el mundo podía destruirse si llegara a estallar una guerra nuclear, eran los ecos de la guerra fría percibidos desde la periferia y filtrados en el colectivo, eran los ochenta. Sin embargo, más allá de entender o siquiera interesarme por política internacional o historia, recuerdo que me impresionaba mucho la capacidad destructiva del ser humano, y hago énfasis en lo de ser humano, porque para la época no entendía de ideologías, es más ni siquiera distinguía actores o nombres, era un simple y natural asombro, que se asombra con el mundo que se le revela. No me cabía en la cabeza que el hombre pudiera acabar con toda la vida en el planeta en que yo habitaba, como no me cabía en la cabeza la idea de infinito. Si, era un niño.

Pero la guerra fría se acabó, y con ella los murmullos y temores de que el mundo pereciera en un enfrentamiento nuclear; sin embargo, el asombro de la capacidad destructora del hombre sigue vigente, solo que ahora los murmullos de la sociedad, de la academia y medios de comunicación no suenan en términos de guerra fría. Ahora el hombre está destruyendo el planeta con certeza, no sólo con bombas, sino también con el calentamiento, el envenenamiento de ríos y montañas, la extinción de especies, la desaparición de selvas y bosques. Es claramente otro discurso, con un plazo algo mayor, pero con un desenlace seguro, que corrobora mi asombro por la capacidad de auto y mutua destrucción del ser humano.

Si todo lo anterior es sinónimo de civilización y desarrollo, giro mi mirada sobre los pueblos que aun son denominados por algunos como salvajes -por no tener el desarrollo de placeres y la satisfacción de necesidades innecesarias que han alcanzado los hombres de occidente- y recuerdo las palabras de Higinio; *“pertenecemos a lógicas de vida diferente, somos de mundos distantes.”*

Giro mi mirada y me pregunto cual es la verdadera sociedad civilizada, ésta que con asombrosa inteligencia pone al hombre en el espacio en una carrera no se a donde, en su afán de dominarlo todo. O aquella que sin tecnología le ha encontrado más sentido a su humanidad y a su papel en el planeta al que vienen a respetar y a perpetuar a través del eterno canto de su memoria.

BIBLIOGRAFÍA

BETANCOURT ECHEVERRY, Darío. Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica, Lo secreto y lo escondido en la narración y el recuerdo. En: Hojas Universitarias. No 47 (Abril, 1999).

BLOCH, Marc. Introducción a la Historia. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BRAY, Warwick. Cruzando el tapón del Darién: Una visión de la arqueología del Istmo desde la perspectiva colombiana. En: Boletín del Museo del Oro. No. 29. (1990); p. 3-51. Bogotá, Banco de la República.

CARR, Edward. ¿Qué es la historia? Ariel, 2001.

CATAÑO, Luz Stella (Comp.). Ciclo de vida y procesos de formación desde prácticas culturales, en las comunidades indígenas Eperara Siapidara de Nariño y Cauca. Universidad del Cauca, asociación de cabildos indígenas eperara siapidara de nariño, grupo de estudios en educación indígena y multicultural –GEIM- Unicauca, 2002.

DELGADO, Ovidio y MONTAÑEZ, Gustavo. Espacio, Territorio y Región: Conceptos básicos para un proyecto Nacional. En: Cuadernos de Geografía, Vol. VII. No. 1-2. (1998); p. 120-134. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

DOMÍNGUEZ, Camilo. Espacio y poder: Geografía Política de territorio. En: VIECO, Juan José, FRANKY, Carlos Eduardo y ECHEVERRI, Juan Álvaro. Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones y Programa COAMA. Universidad Nacional de Colombia, 2000. p. 163-168.

FEBVRE, Lucien. Combates por la Historia. Barcelona: Ariel, 1986.

GALINDO CÁCERES, Luis Jesús. Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación. México: Editorial Addison Wesley Longman, 1998.

GUBER, Rosana. La etnografía: Método, campo y reflexividad. Bogotá: Norma, 2001.

GUHL, Ernesto. La región Colombiana del Pacífico (Segunda Parte). En: Revista Javeriana, Vol. 51, No. 253 (1959); Bogotá. p. 202-212.

HERNÁNDEZ, Camilo. Ideas y prácticas ambientales del pueblo Emberá del Chocó. Bogotá: CEREC, 1995.

MENDIOLA, Carlos. Distinción y relación entre la teoría de la historia, la historiografía y la historia. En: Historia y Grafía. No. 6 (1996); p. 171 – 182.

OSLENDER, Ulrico. Espacio e identidad en el Pacífico colombiano. En: EDUARDO Restrepo y CAMACHO, Juana. De montes, ríos y ciudades. Bogotá: Fundación Natura. 1999. p. 25-48.

ROMOLI, Kathleen. El alto Chocó en el siglo XVI. En: Revista Colombiana de Antropología. Vol. XIX (1975); ICANH.

----- . El Alto Chocó en el Siglo XVI: Las Gentes. En: Revista Colombiana de Antropología. Vol. XX (1976); Bogotá. ICANH. p. 25-78.

SAMUEL, Raphael. Historia Popular y Teoría Socialista. Barcelona: Crítica, 1984.

SCHAFF, Adam. Historia y Verdad. México: Grijalbo, 1974.

STAIN, Steve, La historia oral y la creación de los documentos históricos. En: Universitas Humanísticas. Vol. 15, No 26 (Jul- Dic, 1986).

TOPOLSKI, Jerzy. Metodología de la Historia. Madrid: Cátedra, 1982.

THOMPSON, Edward P. Miseria de la Teoría. Barcelona: Crítica, 1981.

ULLOA, Elsa Astrid. Los Emberá. En: Geografía Humana de Colombia. Tomo IX. Bogotá: ICANH, 1992.

UNICEF. Naturaleza y territorio: Cosmovisión, sistemas productivos y medicina tradicional Eperara Siapidaara. Popayán: UNICEF Colombia, 2003.

VARINI, Claudio. Hábitat Arquitectura y Entorno de Emberá y Waunaan. En: Geografía Humana de Colombia. Tomo I. Bogotá: ICANH, 2000.

VASCO, Luis Guillermo. El tiempo y la historia entre los indígenas Emberás. El Espectador, Bogotá. 1991 11 de agosto; Magazín Dominical.

WERNER, Erik. Extracción de oro: Encuentro de Emberá, Afroamericanos y Europeos en la cuenca del Atrato, Siglo XVIII. En: VARGAS, Patricia. Construcción territorial en el Chocó. Bogotá: ICANH, 1999.

----- . Ni aniquilados ni vencidos: Los Emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español, Siglo XVIII. Bogotá: ICANH, 2000.

WEST, Robert. Las tierras bajas del Pacífico colombiano. Bogotá: ICANH, 2000.

ZUMTHOR, Paul. La medida del mundo. Madrid: Cátedra, 1994.

LAS PIANGUERAS EN LA COSTA PACÍFICA COLOMBIANA: INVESTIGACIÓN PARTICIPATIVA PARA LA CONSERVACIÓN DE LA PIANGUA Y LA ACTIVIDAD ECONÓMICA DE ESTE RECURSO BIOLÓGICO

Silvana Espinosa Guerrero
Diego Luis Gil Agudelo
Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras, INVEMAR.

Carmen Candelo
Luís Alonso Zapata
Fondo Mundial para la Naturaleza WWF, Colombia.

En la costa pacífica colombiana habitan distintas comunidades humanas en una relación directa con su entorno, específicamente a través del uso y conservación de los recursos naturales como la extracción maderera, la agricultura, la pesca y la recolección de moluscos. La recolección de moluscos es una actividad que se hace desde tiempos precolombinos; en la cultura Tumaco, por ejemplo, se ilustra esta relación a través de sus cerámicas las cuales representan moluscos marinos como conchas de caracol del género *Cypraea* (Prah et al, 1990).

Hay diferentes especies de moluscos que se recolectan, siendo las pianguas *Anadara tuberculosa* y *Anadara similis* las especies que actualmente sostienen la pesquería más importante de la región (Figuras 1 y 2). Estos recursos están ligados al consumo tradicional de las comunidades afrodescendientes que se asientan en las márgenes de los bosques de manglar del litoral Pacífico colombiano, y también constituyen la base de una actividad de extracción exclusivamente artesanal, desarrollada principalmente por mujeres y niños afrodescendientes

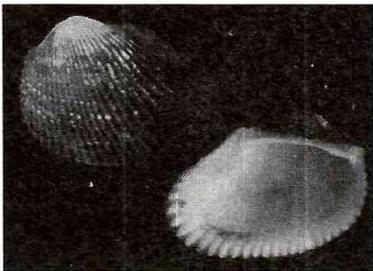


Figura 1. piangua hembra *Anadara tuberculosa*



Figura 2. piangua macho *Anadara similis*

La actividad de extracción de piangua se hace cuando la marea baja y deja descubierto el suelo del manglar, donde este molusco mantiene enterrado. Las piangueras se reúnen en grupos y se desplazan en potros o canoas por los esteros hasta llegar al lugar de concheo, moviéndose en el plano lodoso del manglar casi siempre descalzas con su canastilla y humero. Algunas prefieren fumar tabaco para ayudarse con su humo a espantar el jején y los zancudos que abundan en ese ambiente (Figura 3).

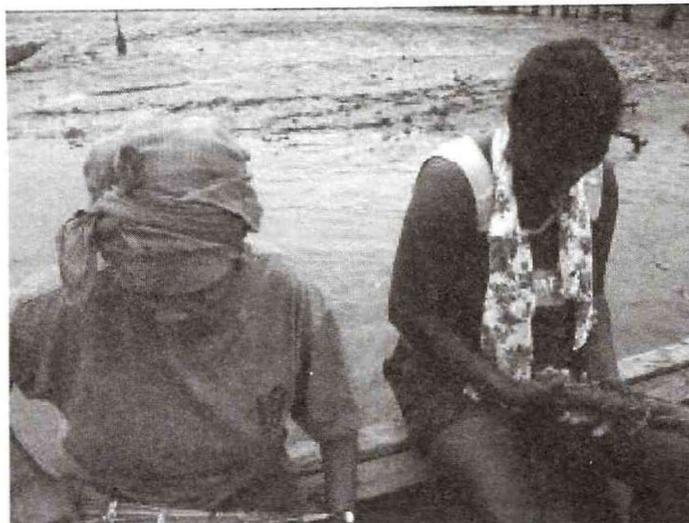


Figura 3. Piangueras embarcándose para faena, alistando sus humeros.

Las piangueras introducen su mano, palpando el lodo, para encontrar el molusco que puede estar enterrado hasta treinta centímetros (Figura 4), con el temor de que aparezca un peje sapo, pez que habita también en ese sustrato y con cuya espina pueden chuzarse y hacerse daño. Algún resto de vidrio, o alambre, que la marea trae de otras partes y va depositando en el manglar, representa otro riesgo de la actividad. Una y otra vez meten su mano en el suelo del manglar, especialmente al lado de las raíces del mangle rojo (*Rhizophora mangle*) donde las pianguas se encuentran en mayor cantidad.



Figura 4. Piangueras en faena de pesca.

Pasan de un lado otro en una labor que dura de cuatro a seis horas; mientras pianguan conversan entre ellas o cantan. La faena termina cuando la marea empieza a subir y va llenando el plano lodoso donde pianguaron, y que luego quedará cubierto completamente de agua. Con las canastillas llenas, en promedio se extraen 200 unidades de piangua por persona en un día y el ciento se vende a \$5.600 pero este precio puede variar dependiendo de la localidad y las condiciones y costos de comercialización (WWF, 2005).

Las piangueras entonces, después de su jornada de recolección, cada una separa y cuenta las conchas capturadas (Figura 5). Las separan porque hay dos especies que se encuentran, la piangua hembra (*Anadara tuberculosa*) y la piangua macho (*Anadara similis*), las cuales tienen un valor económico diferente. La piangua hembra es más abundante y grande y tiene mejor precio en el mercado. Igualmente se dejan de lado las pianguas pequeñas, por debajo de cinco centímetros, talla reglamentaria de captura (expedida por Instituto Nacional de Pesca y Acuicultura, INPA, en el año 2000) como una forma de ayudar a la conservación del recurso; cada vez más piangueras devuelven estas conchas al manglar, y otras veces las usan para el consumo propio y de sus familias.



Figura 5. Conteo de pianguas.

Con esta separación y conteo se sabe cuánto se le paga a cada pianguera por lo que colectó. Y esto es lo que se le ofrece al comerciante intermediario. En algunos casos, con la presencia cada vez más frecuente del intermediario ecuatoriano, ellos ofrecen lancha con motor para llevar a las piangueras al manglar y directamente acopian y pagan la producción.

Las piangueras son mujeres de diferentes edades; al manglar van ancianas, adultas, jóvenes y niñas. Entre las mujeres ancianas y adultas, la mayoría son cabezas de familias, que velan por el sustento de hijos y nietos. Pianguan para tener alimento para ellos o comercializar.

La extracción de la piangua ha dependido de las necesidades tanto de la economía familiar como del comercio local. Actualmente hay un comercio importante de piangua en la región del pacífico colombiano, motivado especialmente por el país vecino Ecuador, donde este molusco hace parte de la dieta. A raíz de la industria camaronera, las áreas de manglar del Ecuador se talaron en un alto porcentaje y como consecuencia el bosque y sus recursos asociados, como la piangua, han disminuido notablemente. Por lo que comerciantes ecuatorianos llegan a la costa colombiana para comprar la piangua, que

ellos llaman “concha”, y se sabe de lanchas que arriban hasta la zona chocoana de Tribugá por el recurso. La comercialización nacional representa aproximadamente entre el 15-20% de la producción total. El resto de las capturas es transportado hacia el Ecuador pero hasta el momento no se efectúa ningún tipo de control ni seguimiento estadístico (Borda y Cruz, 2004). Puentes y Celis (1997) sostienen además, que esta sobreexplotación se debe a la escasez de alternativas de subsistencia para las poblaciones de esta región, pues la pesca y la agricultura son actividades cada vez más difíciles debido a los altos costos relativos que implican en comparación a la recolección de la Piangua. Precisamente por las condiciones de explotación de esa especie y la disminución de sus poblaciones, *A. tuberculosa* aparece en el Libro Rojo de Invertebrados de Colombia en la categoría Vulnerable (Ardila et al., 2002). La sobreexplotación de la piangua además de comprometer la sostenibilidad del recurso también pone en riesgo la economía familiar de las comunidades humanas que lo aprovechan, que para el caso de Nariño corresponde a 125 comunidades localizadas en el litoral de los siete municipios costeros (El Charco, La Tola, Santa Bárbara Iscuandé, Olaya Herrera, Mosquera, Francisco Pizarro y San Andrés de Tumaco), y que de acuerdo con WWF (2005) la población pianguera en este departamento es de 9.040 personas (78,22% mujeres).

La costa pacífica nariñense tiene aproximadamente el 50% del total de la extensión del ecosistema de manglar en la región, por lo que la abundancia de la piangua es mayor y sus niveles de extracción también. De esta área, el Parque Nacional Natural PNN Sanquianga muestra un porcentaje importante de la población dedicada a la actividad de recolección de piangua. Zapata y Caicedo (2007) encuentran que de un total de 19.385 personas en las familias de piangueros de la costa nariñense, el PNN Sanquianga representa el 19,9% de esa población, y el 23,2% de piangueros dentro de su área. Aunque la actividad de la piangua ha sido conocida culturalmente por ser desarrollada especialmente por mujeres, la demanda actual y la poca rentabilidad encontrada en otras actividades ha aumentado los porcentajes de hombres desarrollando esa labor (WWF et al., 2005). Aproximadamente 1.527 mujeres y 568 hombres ejercen la actividad de pianguar en el parque. En cuanto a la edad de las personas que desarrollan la actividad en el PNN Sanquianga, se estimó que el rango de edad más representativo es entre los 26 a 30 años. Se observa también que conforme aumenta el valor de los rangos, la frecuencia disminuye, lo que indica posiblemente un abandono de la actividad debido a las fuertes jornadas de la misma (WWF et al., 2005). El promedio de captura en total para el PNN Sanquianga es de 1,4 cientos de piangua/día persona (2,0 para toda la costa nariñense) y 4,2 cientos de piangua/día familia (4,1 para la costa nariñense).

El promedio de días a la semana que pianguan las personas en las diferentes comunidades de la costa nariñense es de cinco, e igual resultado para el PNN Sanquianga. Al interior del parque se extraen aproximadamente 703.920 cientos de piangua al año.

WWF (2005) reporta una extracción de 2'974.741 cientos al año en la costa nariñense, que si se tiene en cuenta un valor de venta promedio de \$5.594, la producción total podría equivaler a un estimado de \$16.640'701.154 (US7'563.955). Sin embargo, si se toma el valor comercial de la piangua extraída y se divide en el número total de personas que ejercen la actividad se obtiene un ingreso per capita anual de \$165.640 para la costa de Nariño, por debajo de un salario mínimo.

De acuerdo con Candelo (2005), la preocupación de las comunidades piangüeras del Pacífico colombiano por la disminución del recurso piangua, sumadas a las condiciones de marginalidad y pobreza que caracterizan a la población de la región, y las duras condiciones de la actividad del piangüero (como es conocida la acción de extraer piangua del manglar), ha generado una discusión regional donde se involucran líderes y organizaciones comunitarias, quienes apoyadas por WWF Colombia, el PNN Sanquianga, la Corporación Asesorías para el Desarrollo (Asdes) y la Fundación Chonapi, desde 1999, iniciaron un proceso para la búsqueda de alternativas de solución a este conflicto social y ambiental. Así se organiza el Conversatorio de Acción Ciudadana (CAC) para el manejo de la piangua y los manglares del Departamento de Nariño (WWF, 2000; PNN-CHONAPI-WWF, 2000). Esto con el fin de buscar acuerdos y compromisos por parte de las autoridades municipales, departamentales y nacionales y que tienen competencia técnica y legal en favor de la conservación de este importante recurso, así como de los manglares, y del bienestar de quienes se dedican a su aprovechamiento. De esta forma se firmaron alrededor de 50 acuerdos y hay un Comité de Seguimiento cuenta con una agenda para esta tarea. Entre los principales logros de este proceso se encuentra el reconocimiento del valor de la biodiversidad y del sector pianguero, y con ello una mayor incidencia en la participación y toma de decisiones; igualmente se ha avanzado en considerar soluciones colectivas, crear y fortalecer alianzas estratégicas e iniciativas regionales (Candelo, 2005).

Esta labor recibió el reconocimiento nacional con el Premio Nacional a la Conservación de los Humedales 2006, del Ministerio del Medio Ambiente, en la categoría de Manejo y Uso Sostenible de Humedales, por sus actividades en la implementación de estrategias y alternativas para el ordenamiento y conservación del ecosistema de manglar en la costa nariñense, y las alternativas productivas, el desarrollo de técnicas organizadas, y el diseño e implementación de una plataforma socio empresarial para el sector pianguero.

La dinámica desde lo institucional sumada a la comunitaria plantea un escenario donde se buscan alternativas para las piangueras y para la piangua, en un contexto regional. Por ejemplo, las principales iniciativas para aportar a la solución del problema de la disminución del recurso piangua en la zona costera del departamento de Nariño, parten de las comunidades de piangueras directamente afectadas quienes han diseñado diferentes estrategias de conservación, como son: 1) establecer épocas de descanso de la actividad de extracción, 2) rotar áreas de concheo, 3) controlar la captura por encima de la talla mínima de captura reglamentaria, 4) reforestar el manglar para mantener el hábitat de la piangua.

El Instituto de Investigaciones marinas y costeras, INVEMAR, junto con la Asociación de Concheras de Nariño (ASCONAR), la Fundación CHONAPI, la Unidad Administrativa Especial de Parques Nacionales Naturales (UAESPNN-PNN Sanquianga), la Corporación Autónoma de Nariño (CORPONARIÑO), con el apoyo de COLCIENCIAS y WWF-Colombia, llevaron a cabo una investigación recientemente con el objetivo de valorar algunas prácticas locales de manejo del recurso llevadas a cabo por las comunidades piangueras, sustentadas en los saberes científico y tradicional, en la costa nariñense. El estudio significó entonces articular el conocimiento tradicional y el conocimiento cien-

tífico para comprobar la eficacia de estas estrategias (Figura 6). El estudio se realizó en dos sectores de Nariño: la vereda Bazán, en el norte, área del Parque Nacional Natural Sanquianga, y la Vereda Nerete, al centro, en el municipio de Tumaco. La investigación demuestra que la aplicación de algunas estrategias de conservación tiene influencia en la abundancia del recurso piangua, comparado con la parcela donde se hizo una extracción permanente.



Figura 6. Charla con las piangueras de vereda Bazán, Nariño.

La conformación de un grupo de entidades y comunidades de base para el desarrollo de este trabajo, es uno de los principales logros; siguiendo a Gisho (2000), el diálogo de saberes en investigación comunitaria se ha comprendido como principio, enfoque, referente metodológico y como un tipo acción caracterizada por el reconocimiento de los sujetos participantes en procesos formativos o de construcción grupal de conocimientos. De esta forma el diálogo de saberes constituye un puente que permite unir la comunidad académica y la investigación, con el conocimiento tradicional de las comunidades, las instituciones, la tecnología y el aporte de las ciencias para generar nuevo conocimiento. Fiorino (1990) y López y González (2002) mencionan que en muchas ocasiones la complejidad de los problemas abordados por el conocimiento especializado y la familiaridad de algunos agentes sociales con respecto a los mismos, hacen de la integración del conocimiento local una forma de mejorar sustancialmente la evaluación técnica.

Además, con la participación directa de las comunidades de piangueras en la investigación hay un avance importante hacia la conservación del recurso pues se logra una mayor apropiación de la problemática y ellas mismas se entienden también como parte de la solución, contribuyendo a la aplicación de las medidas de conservación que se establezcan para su manejo; en palabras de Gihso (2000) sería un efecto sinérgico en la colectividad que la acoge y facilita el empoderamiento de las comunidades en relación a los problemas estudiados.



Piangueras de la vereda Nerete, Nariño.

El avance con respecto a la participación de las comunidades piangueras en la problemática ambiental ha redundado en la propuesta de soluciones, que de acuerdo con Cárdenas et al, (2003) tiene que ver con: 1) la creación y fortalecimiento de las organizaciones de productores; 2) la búsqueda de nuevas alternativas económicas (agrícolas, pecuarias, de transformación, etc.) que disminuyan la presión sobre los recursos naturales; 3) el mejoramiento de los canales de comercialización de la piangua y otros productos, para buscar mercados nacionales e internacionales, mejorar la infraestructura de los centros de acopio y capacitar a la población para que ofrezca buenos productos (talla y peso adecuados); 4) la concientización de la población para que cumpla con reglas y normas, como la selección de tamaños de piangua, vedas y uso de instrumentos adecuados para la pesca, entre otros; 5) una mayor presencia de las entidades del estado y de organizaciones no gubernamentales para apoyar el trabajo de las comunidades con recursos económicos, capacitación, acompañamiento y asesoría.

La investigación con la participación de las comunidades es una práctica que cada vez más se impone en diversos campos. En la agricultura, por ejemplo, se distinguen varias modalidades, de acuerdo al grado de participación del agricultor. Tendríamos entonces una participación nominal, cuando el agricultor presta la tierra y trabaja en las investigaciones; se habla de investigación consultiva, cuando sólo se busca la opinión del agricultor; una acción orientada, cuando los agricultores se involucran en algunos pasos de la investigación; y una participación con toma de decisiones, cuando los agricultores tienen un rol en las decisiones sobre lo que debe hacerse y como debe hacerse, así como en su realización (Ashby, 1996). Por analogía en el caso de la piangua, podríamos estar considerando que este último nivel es el más provechoso y el que surgió en el contexto del proyecto mencionado.

Mientras las piangueras siguen yendo al manglar para recolectar conchas, proveer de alimento a sus familias y comercializarlas en el mercado local, regional y con otros paí-

ses; también van abordando la conservación de los recursos naturales de forma cada vez más organizada y articulada, para avanzar en el mejoramiento de su calidad de vida sin detrimento de los recursos naturales que por siglos han estado ligados a su cultura y tradición

BIBLIOGRAFÍA

Ardila, N., G. Navas y J. Reyes (Eds). 2002. Libro Rojo de Invertebrados Marinos de Colombia. INVEMAR. Ministerio del Medio Ambiente. La Serie Libros Rojos de Especies Amenazadas de Colombia. Bogotá. 136 p.

Ashby, J.A. 1996. What do we mean by participatory research in agriculture? New frontiers in participatory research and gender analysis. Proceedings of the International Seminar on Participatory Research and Gender Analysis for Technology Development, September 9-14, 1996, Cali, Colombia. CIAT 1997, publication # 294.

Borda, C. y R. Cruz. 2004. Pesca artesanal de bivalvos (*Anadara tuberculosa* y *A. similis*) y su relación con eventos ambientales en el Pacífico colombiano. Revista Investigaciones Marinas. 25(3): 197-208.

Cruz, R. 1989. Variación mensual de la condición, composición bioquímica (proximal) y ciclo reproductivo del mejillón *Mytella guyanensis* (Bivalvia: Mytilidae). Tesis de Grado, Escuela de Ciencias Biológicas, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. 66 p.

Caballero, A., J. Cabrera y Y. Solano. 1997. Descripción del crecimiento y madurez sexual de una población de *Crassostrea columbiensis* (Mollusca: Bivalvia). Rev. Biol. Trop. 44/45: 335-339.

Carmona, A. y F. Vásquez. Diálogo de saberes para encontrar propósitos comunes en torno a lo rural. Laboratorio Desarrollo Territorial. Universidad de Chile. 19p.

DNP. 2008. Ley 70 de 1993. Congreso de Colombia. Santa Fé de Bogotá. 25p.

Espinosa G., S.; L.A. Zapata; C. Candelo.; M.X. Zorrilla.; G. Arteaga.; M.F. Delgado; B. Orobio, D. L. Gil-Agudelo. 2007. Diagnóstico de Especies Amenazadas: Estado actual de las poblaciones de piangua *Anadara tuberculosa* en la costa pacífica colombiana. (261-268 p). En: INVEMAR.2007. Informe del Estado de los Ambientes Marinos y Costeros en Colombia: Año 2006. Serie de Publicaciones Periódicas. No. 8. Santa Marta, 378p.

Gisho, A. 2000. Potenciando la diversidad (Diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva). Consejo Nacional de Educación para la vida y el trabajo, CONEVyT. México. Septiembre 30 de 2007.

http://bibliotecadigital.conevyt.org.mx/colecciones/documentos/potenciando_diversidad.pdf.

Hernández, A. 2000. Posibles mecanismos de protección a los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales en el caso de la utilización de dos plantas medicinales, para ser estudiados por la Asociación CISEC y Labfarve. Bogotá, Colombia. 14p.

Leff, Enrique. 2006. Complejidad, Racionalidad ambiental y Diálogo de saberes. Ponencia I Congreso internacional interdisciplinar de participación, animación e intervención socioeducativa. Barcelona, España. 12p.

López, J.A; y M.I. González. 2002. Políticas del bosque. Expertos, políticos y ciudadanos en la polémica del eucalipto en Asturias. Primera Edición. Cambridge University Press. Madrid, España. 156p.

PNNS, CHONAPI y WWF. 2000. Memorias Taller socialización y montaje del conservatorio de acción ciudadana recurso hidrobiológico piangua. 46 p.

Prodiversitas. 2005. <http://www.prodiversitas.bioetica.org>. Convenio sobre la Diversidad Biológica y Conocimiento Tradicional. Septiembre 15 de 2007.

Silva, A. y R. Bonilla. 2001. Abundancia y morfometría de *Anadara tuberculosa* y *A. similis* (Mollusca: Bivalvia) en el manglar de Purruja, Golfo Dulce, Costa Rica. *Rev. Biol. Trop.* 49. Supl. 2: 315-320.

Sotolongo, P. y C. Delgado. 2006. La complejidad y el diálogo transdisciplinario de saberes. En publicación: *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo.* ISBN 987-1183-33-X. 65-77 p.

WWF. 2000. Taller de socialización y simulacro preparatorio al Conversatorio de Acción Ciudadana sobre el recurso hidrobiológico "piangua". Memorias. 59 p.

WWF. 2005. Diagnóstico socioeconómico del sector pianguero y estado actual del recurso hidrobiológico piangua *Anadara tuberculosa* en la costa pacífica de Nariño. Cali. Colombia. 35 p.

El presente libro es un esfuerzo conjunto de colombianos pensadores del mar; El criterio antropológico e histórico estructurado que se maneja en la gran mayoría de sus textos, está enriquecido por las experiencias personales de sus autores, ya que todos ellos han tenido gran experiencia en el campo, como profesionales, o al menos, han tenido las vivencias de sus narraciones.



Existen dos aspectos relevantes que se deben resaltar como los mejores resultados de estas investigaciones: la pluralidad de pensamiento y la diversidad geográfica de sus narraciones. Estos factores enriquecen el texto y permiten visualizar las costumbres, tradiciones, prácticas, discursos, orígenes, pensamientos y otros aspectos culturales de la gente que forma esos pueblos del mar en Colombia, que nos definen como un Estado pluriétnico y multicultural, como también lo establece la Carta Magna, además ribereño y con una región costera e insular que, gracias a su exhuberancia y a sus habitantes, se constituye en un paraíso entrañable para todos los colombianos.



**Vicepresidencia de la
República**



**Comisión Colombiana
del Océano**