

Homobiósfera en el Afropacífico

POR JAIME AROCHA RODRÍGUEZ*

FECHA DE RECEPCIÓN: 22 DE ENERO DE 2009
FECHA DE ACEPTACIÓN: 5 DE MARZO DE 2009
FECHA DE MODIFICACIÓN: 10 DE MARZO DE 2009

RESUMEN

Este artículo versa sobre el sistema simbólico originado por cautivos africanos, cuya existencia aún es constatable en el Afropacífico colombiano. Introduce el concepto de homobiósfera porque los modelos polimorfos de producción que se derivan de él hermanan a la gente con la naturaleza, y de esa manera logran la sostenibilidad ambiental. Los datos que presenta corresponden al contraste entre la información acopiada hace 15 años dentro del proyecto "Los Baudoseños, convivencia y polifonía ecológica" y la información recolectada para hacer en el Museo Nacional la exposición temporal titulada "Velorios y Santos Vivos, comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras", y con la que recogió el Colectivo Territorial Afrochocó para llamarle la atención al Ministerio del Medio Ambiente y Vivienda con respecto a la responsabilidad que le corresponde en cuanto a la salvaguarda de la cultura y de los territorios de las comunidades a las cuales afectará la construcción de la carretera que va desde Las Ánimas hasta Tribugá y que unirá a la zona cafetera del centro del país con el mar.

PALABRAS CLAVE:

Ecología cultural, holismo, filosofía del Muntu, afrodescendientes del litoral pacífico.

Homo-Biosphere in the Afro-Pacific Region

ABSTRACT

This article discusses the symbolic system developed by African captives and which still partially persists in Colombia's Pacific Coast region. It introduces the concept of the homo-biosphere because its polymorphic production models, which integrate people with nature, promote environmental sustainability. The information on which the article is based comes from three bodies of knowledge: first, information collected over 15 years by the research project, "People of the Baudó, Co-existence and Ecological Polyphony"; second, data compiled for a temporary exposition in Colombia's National Museum entitled "Wakes and Living Saints among Black, Afro-Colombian, Raizal and Palenquero Communities" (which ran from August 21 to November 2, 2008); and third, information gathered by a group of Community Councils from the Baudó River Valley (the *Colectivo Territorial Afrochocó*) as part of a special report to Colombia's Ministry of the Environment that sought to mitigate the negative cultural and environmental effects of building a new highway between the coffee-growing regions of Caldas, Risaralda and Quindío and a new port on the Pacific coast to be developed on the Gulf of Tribugá.

KEY WORDS:

Cultural Ecology, Holism, Muntu Philosophy, Afro-Colombians of the Pacific Coast Region.

Homobiósfera no Afro-pacífico

RESUMO

Esse artigo trata sobre o sistema simbólico originado por cativos africanos, cuja existência ainda se pode verificar no Afro-pacífico colombiano. O trabalho incorpora o conceito de homobiósfera porque os modelos polimorfos de produção derivados dele unem às pessoas com a natureza, e assim sendo, conseguem a sustentabilidade ambiental. Os dados apresentados correspondem ao contraste entre a informação reunida há 15 anos dentro do projeto "Os Baudoseños, convivência e polifonia ecológica" e a informação compilada para a exposição intitulada "Velórios e Santos Vivos, comunidades negras, afro-colombianas, raizais e palenqueiras" exibida no Museu Nacional, com a qual o Coletivo Territorial Afrochocó chamou a atenção do Ministério do Meio Ambiente e Moradia a respeito da responsabilidade que lhe corresponde no tocante a salvaguardar a cultura e os territórios das comunidades que serão afetadas pela construção da estrada que vai desde Las Ánimas até Tribugá e que unirá a zona cafeeira do centro do país com o mar.

PALAVRAS CHAVE:

Ecologia cultural, holismo, filosofia do Muntu, afro-descendentes do litoral pacífico.

* Maestría y PhD en Antropología, Columbia University, Estados Unidos. Actualmente se desempeña como profesor asociado del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Es investigador del Centro de Estudios Sociales (CES) y dirige el Grupo de Estudios Afrocolombianos, cuyo más reciente estudio comparativo fue *Ritos fúnebres de los afrocolombianos y los raizales*, llevado a cabo junto con el Museo Nacional de Colombia y el Ministerio de Cultura, para montar la exposición temporal *Velorios y Santos Vivos, comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras* (entre el 21 de agosto y el 3 de noviembre de 2008). Algunos de sus principales temas de investigación, sobre los que ha publicado numerosos artículos, son: convivencia interétnica en Colombia, violencia rural, cultura del pacífico colombiano y resolución de conflictos. Entre 1979 y 1998, formó equipo con Nina S. de Friedemann para publicar *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia. Herederos del Jaguar y la Anaconda*, sobre las entonaciones indígenas más representativas del país; *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, acerca de los orígenes y contemporaneidad de las principales culturas afrocolombianas. *Nina S. de Friedemann, cronista de disidencias y resistencias*, libro publicado en marzo de 2009, rinde tributo a esos años de trabajo. Correo electrónico: jaime.arocha@gmail.com.

GENTE Y NATURALEZA EN EL AFROPACÍFICO¹

En estas páginas me referiré a algunos rasgos culturales evidenciables en el Afropacífico, nombre que el poeta guapireño Elcías Martán Góngora le dio a ese litoral dentro del cual predominan los afrodescendientes en lo demográfico y lo cultural (Almarío 2009, 158). Esos rasgos indicarían que aún existe un sistema simbólico que hermana a la gente con la naturaleza, y de esa manera contribuye a la sostenibilidad ambiental de los sistemas tradicionales de producción. Siguiendo la ecología mental de Gregory Bateson (1991), lo identifico con el nombre *homobiosférico*, neologismo que debería ser superfluo, pero que es necesario porque el modelo de desarrollo económico que el Atlántico norte le impuso al resto del mundo se fundamentó en escindir el nexo entre las personas y el escenario natural de sus vidas, al extremo de que es difícil que ellas asuman responsabilidades frente a la actual crisis ambiental. Reiteraré una hipótesis marginal para la academia colombiana, que además ha sido sometida a trivialización y burla (Restrepo 2003): el sistema homobiosférico del Afropacífico tiene una raíz antigua y centroafricana, cuya persistencia estaría relacionada con la fuerza que desempeñó la memoria de los cautivos y cautivas africanas para enfrentar el reto de reconstruirse y crear nuevos vínculos con ecosistemas y sistemas sociales desconocidos para ellos. Como en otros escritos, en éste le doy continuidad a la tradición que introdujo Manuel Zapata Olivella en cuanto al sentido ético y político de sustituir las palabras esclavo y esclava por las de esclavizado y esclavizada, y de ese modo dar fe de la lucha incesante que quienes fueron capturados en África occidental y central libraron a favor de su libertad. Además, me valgo de los conceptos de *cautivo* y *cautiva* para resaltar la violencia cotidiana, ejercida mediante armas, palabras y taxonomías de la degradación, a la cual los europeos tuvieron que recurrir para darle continuidad al sometimiento. Los datos que presentaré corresponden al contraste entre la información acopiada hace 15 años dentro del proyecto “Los Baudoseños, convivencia y polifonía ecológica” y otras dos exploraciones recientes. La primera, realizada por el grupo de trabajo al cual pertenezco entre 2006 y 2008 para montar la exposición temporal “Velorios y Santos Vivos, comuni-

dades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras”, que se llevó a cabo en el Museo Nacional de Colombia entre el 21 de agosto y el 2 de noviembre de 2008. La otra, presentada por el Colectivo Territorial Afrochocó al Ministerio del Medio Ambiente y Vivienda, con la meta de lograr el aseguramiento cultural de las comunidades que serán afectadas por la construcción de la carretera que va desde Las Ánimas hasta Tribugá, conectando a la zona cafetera del centro del país con el mar.

Antes de entrar al tema central de este artículo, hago explícito que los estudios sobre el vínculo entre la gente negra y la naturaleza son algo precarios, y que esa precariedad obedece a un panorama mayor de racismo que ha excluido a los afrodescendientes como sujetos activos tanto de la construcción nacional como de la producción de conocimiento. Este último proceso ha estado dominado por la noción de que cautivos y cautivas sobrevivieron por lo que aprendieron de los indígenas y los españoles, suponiendo que la trata les borró los acervos culturales con los cuales habían sido criados (Restrepo 1996, 248-249). Veamos, pues, algo sobre tales estudios.

Distribuido vía internet, el documento titulado *Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica* incluye la categoría “Biodiversidad, manejo del entorno y construcción de la naturaleza”,² cuyas entradas para el Afropacífico parecerían seguir tendencias que presentan otras categorías: un auge de publicaciones a partir de la expedición de la Ley 70 de 1993, a veces llamada *ley de negritudes*, una disminución desde 1999 y un ascenso menos significativo después de 2005 (Restrepo y Rojas 2008, 64-65). El vacío que tiene lugar antes de 1993 puede depender de que tan sólo después de la reforma constitucional de 1991, los africanos y sus descendientes, en lo que hoy es Colombia, se volvieron sujetos dignos de la investigación científica, un absurdo quizás debido al carácter de “bienes muebles” que la legislación colonial les atribuyó a las personas capturadas en África occidental y central, con destino a la trata transatlántica, desde las primeras décadas del siglo XVI hasta comienzos del XIX.

2 Aquí usaré la palabra “naturaleza” sin el énfasis que los pensadores contemporáneos hacen de su “construcción social”. Me baso en la experiencia alcanzada desde 1998, reforestando una finca de La Calera. Partí de que “construí” un nuevo medio, para hallar que éste tomaba alternativas autónomas y sistémicas que se escapan de lo que yo planeaba. Sangregados que no deberían haber sobrepasado los dos metros, hoy tienen más de tres, cada día llegan más pájaros y el nacedero que apareció en 2006 requerirá un manejo del agua que nunca había imaginado.

1 Esta sección se basa en Arocha 2005 y Friedemann 1984.

Tan sólo a finales del siglo XVIII, el gobierno español expidió el llamado Código Negro Carolingio para humanizar y proteger a los esclavizados, pero poco se aplicó porque en gran medida los propios cautivos ya habían autogestionado mejoras en su bienestar y autonomía, por rebelión armada o autoliberación, como sucedió en la región del Baudó desde 1690. Entre tanto, los indígenas fueron excluidos del sistema esclavista y protegidos por corregidores, a quienes les competía constatar que disfrutaran de las relativas autonomías territoriales y políticas que les había reconocido la Corona. Adicionalmente, fueron evangelizados y muchos de ellos alfabetizados por disposición oficial, mientras que la responsabilidad de catequizar a los negros dependió de los amos, y la alfabetización, de los propios interesados. Como a estas asimetrías las reforzó el relato sobre la formación nacional que impera desde finales del siglo XIX, aun hoy tienen efectos perversos sobre las reivindicaciones y derechos que reclaman los diversos movimientos políticos de comunidades negras y afrodescendientes (Ng'weno 2007, 93). Resumo ese relato, citando al historiador Alfonso Múnera:

Desde los tiempos de la Independencia, cuando comenzó a concebir la nación que quería fundar, la intelectualidad criolla se enfrentó al hecho apabullante de que más de 80% de sus habitantes eran negros, indios, mulatos y mestizos iletrados, y que más de tres cuartas partes de su territorio estaban compuestas por llanuras y costas ardientes, llanos y selvas impenetrables, [...] ¿Cómo integrar en la noción de ciudadanos a esta apabullante y diversa mayoría de pobladores? [...] (Múnera 2005, 103).

La imposibilidad de resolver estas tensiones, con las herramientas de una ideología profundamente señorial, heredada de la Colonia, y fortalecida por los discursos eurocéntricos y racistas que llegaban de Europa [...] llevó a las clases dominantes a la construcción de un modelo de nación excluyente, que dejaba por fuera a la mayoría de sus habitantes y [...] convertía a las tres cuartas partes de su extensión total en espacios marginales y no aptos para la construcción de la nación, [...] sino también por la supuesta pésima calidad de sus habitantes [...] (103).

De [Francisco José de] Caldas a José María Samper hay continuidad y ruptura. Ambos [...] concibieron la geografía humana de la nación como escindida en dos grandes territorios: los Andes, habitados por las razas más civilizadas y superiores, y las costas, las tierras ardientes, las selvas, los grandes llanos habitados por las razas incivilizadas e inferiores [...] (24-25).

Esta narrativa aún prepondera dentro del sistema educativo colombiano y requiere que los textos que las principales editoriales produzcan para los niveles de primaria y secundaria oculten o disimulen los aportes de la gente negra a la formación nacional (Arocha *et al.* 2007; Soler 2009). Únicamente desde finales de la década de 1950, Aquiles Escalante, Rogelio Velásquez, José Rafael Arboleda y Manuel Zapata Olivella empezaron a describir a los grupos negros como creadores de manejos ambientales intrincados y de universos simbólicos complejos (Friedemann 1984). Empero, esos aportes fueron más bien una excepción que vino a cambiar, primero, con los trabajos etnográficos que Nina S. de Friedemann llevó a cabo en los dos litorales, y más tarde, cuando se firmó la Constitución de 1991. La legitimación de los territorios colectivos especificada por el Artículo 55 transitorio de la Constitución, y convertido en Ley 70 de 1993, requirió científicos sociales y naturales que apoyaran al Estado en esfuerzos como el Programa de Manejo de Recursos Naturales, que financió el Banco Mundial, incluida la titulación de territorios ancestrales a comunidades indígenas y negras.

El retroceso al cual me refería, para los años de 1999 a 2004, puede deberse a que, desde 1994, la guerra irrumpió de lleno en el litoral, y con ella fueron disminuyendo las exploraciones sobre la relación entre la gente y la naturaleza. En lo que respecta a las investigaciones de nuestro equipo, en 1994 diseñamos el proyecto “Baudoseños, convivencia interétnica y polifonía ecológica” para describir el sistema que en 1992 nos había deslumbrado por la forma como integraba a las personas con la biósfera (Arocha 1999, 113-121). Sin embargo, en 1996, el orden público hizo insostenible nuestra permanencia en el área de Boca de Pepé y quedaron truncadas las averiguaciones sobre historia del poblamiento del Baudó, ecología mental, sistemas polimorfos de producción, territorialidad y mecanismos no violentos para la resolución de conflictos interétnicos. Dos años después, ocurrieron las últimas visitas a Istmina y Tadó para apoyar el programa curricular que el historiador Sergio Mosquera impulsaba desde la Universidad Tecnológica y Pedagógica Diego Luis Córdoba, para la Normal de Tadó. En ese momento, el terror ya se había apoderado de la región.

El retorno al Chocó tuvo lugar a mediados de 2007, en el contexto de la investigación sobre ritos fúnebres entre pueblos afrocolombianos y raizales, con la meta no sólo de llevar a cabo en el Museo Nacional la exposición temporal que titulamos “Velorios y Santos Vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras” —que estuvo abierta al público entre el 21 de agosto y el 3 de noviembre de 2008—, sino de presionar al museo

para que abriera salas que reconocieran el aporte de los africanos y sus descendientes a la construcción nacional. El recorrido que hicimos con la antropóloga Lina del Mar Moreno, con las maestras Leocadia Mosquera, Carmen Paz y Ruby Quiñones, y con Leidy Angulo, Rosamalia Quiñones, Dionisio Rodríguez y Orlando Pantoja, entre otros miembros de organizaciones de base (Arocha *et al.* 2008, 26-28), comenzó en el archipiélago Raizal; siguió con Quibdó, Tutunendo, Istmina y Condoto; de ahí viajamos a la zona plana del norte del Cauca; luego a Tumaco, alto Mira, Robles y Espriella, para terminar en el Pacífico caucano. Más adelante, Sofía González y Luis Gerardo Martínez trabajaron en el Palenque de San Basilio, y Alejandro Camargo, en el Palenque de San José de Uré.

Del retorno a esas regiones me impactaron continuidades a las cuales me referiré más adelante, pero en especial, una mayor contaminación por desechos no biodegradables. Las botellas plásticas, los empaques de tetrapack, así como las latas de aluminio, ya hacen parte permanente del paisaje acuático de Tumaco, de Condoto y hasta de la cascada de Sal de Frutas en Tutunendo, donde además las bolsas y las tapas de gaseosas se van incrustando en el suelo, encima de las que se han arrojado antes.

La otra tragedia cotidiana es la contaminación de las aguas que ocasionan dragas, motobombas y retroexcavadoras de la minería industrializada y de la extracción de materias primas para la construcción (Arocha *et al.* 2008, 97, 98). Exceptuando al archipiélago Raizal y la región de Guapi, Limones y Quiroga, *todos* los ríos son o grises o amarillos; todos portan cantidades inaceptables de mercurio y los cauces de la mayoría presentan serias alteraciones que están arrasando poblados como el de Paimadó (Arocha 2008; *Semana* 2009), amén de la tragedia que el 16 de febrero de 2009 ocasionó el desbordamiento del río Mira en Tumaco y demás poblados, cuyas selvas ribereñas venían siendo reemplazadas por monocultivos industrializados de palma aceitera (Arocha 2009c).

La noción de que estos infortunios se corrigen educando a la gente es insuficiente frente a la irresponsabilidad social con la cual actúan tanto las grandes empresas mineras, agrícolas y fabricantes de cerveza, gaseosas y productos lácteos, como los funcionarios del Estado. Las unas no se comprometen con formas de producción y distribución amables con el medio y los otros no hacen propuestas creativas para el manejo de las basuras y del medio. Sin embargo, sugerir alternativas para estos graves problemas no es el propósito de este artículo. En él más bien seguiré insistiendo en la hipótesis de que en el Afropacífico las relaciones homobiosféricas aún portan

las huellas de un sistema que integra mente y naturaleza de maneras que la ciencia occidental no ha alcanzado, y cuyas raíces están en el valle del río Congo.

LOS BALCONES TALLADOS DE TADÓ

En julio de 2007, en la plaza de Tadó (Chocó), fotografié un precioso balcón de calados verticales tallados en madera que se escondía por detrás de un aviso de la soda Bretaña (ver Foto 1). Hacíamos trabajo de campo para la exposición que ya mencioné de Velorios y Santos Vivos. Consideramos que la catedral que los feligreses de esa ciudad erigieron en honor de san José³ era una visita tan obligada como la que realizábamos a esa plaza principal, hasta hace unos años distinguida por la abundancia de esas balaustradas cuya estética también sobresalía en otras ciudades y puertos del Afropacífico y del Afrocaribe. En ese momento me alegré por la remodelación de la cual había sido objeto la catedral, reconocida como patrimonio arquitectónico de la nación, pero lamenté la pérdida de un valor estético tan precioso como los calados de madera, por cuenta de una campaña para vender más gaseosas.



Foto 1. Catedral Tadó

3 <http://www.tado-choco.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=m1f1--&m=f>, página consultada el 15 de enero de 2009.

No obstante las preocupaciones que comencé a albergar a partir de esa visita, fue necesario que terminara nuestra exposición en el Museo Nacional para darme cuenta de que semejante irreverencia podría estar yendo más allá de demoler un valor estético. Me explico: varios sacerdotes de la Pastoral afrocolombiana me pidieron que nos reuniéramos para reflexionar sobre la filosofía del Muntu, mencionada varias veces dentro de los soportes escritos de los diferentes altares de la exposición y, del mismo modo, resaltada en la obra de Manuel Zapata Olivella (2004). La petición de los sacerdotes me llevó a releer un trabajo emblemático sobre ese tema, *Muntu: African Culture and the Western World*, que Janheinz Jahn publicó en 1958, con las caracterizaciones centrales de tal sistema. Treinta y dos años después, Calvin C. Hernton prologó la edición del mismo libro, a cargo de Grove Press, tomándose la vocería de otros intelectuales afronorteamericanos, en el sentido de que los principios fundamentales del Muntu pervivían en las mentes de muchos de los afrodescendientes de todas las Américas.

DESNUDEZ Y MEMORIA

El encuentro tuvo lugar el 27 de noviembre de 2008 en la sede que tiene la Pastoral Afrocolombiana en Chapinero. Ese día, buena parte de la audiencia de afroteólogos y afroteólogas nunca había oído los conceptos que comencé a dilucidar. Sin embargo, a medida que avanzaba, la exposición les recordaba la manera como sus fieles de Quibdó, Istmina, Guapi y Tumaco, entre otros lugares del Afro-pacífico, se relacionaban con sus muertos, con vírgenes como la de La Pobreza, patrona de Boca de Pepé en el medio Baudó, o con santos como san Pacho, venerado durante los meses de septiembre y parte de octubre en Quibdó. Del mismo modo, les rememoraban los nexos que esos feligreses establecían con sus territorios de selva y río.

Sugerí que podría tratarse de antiguas memorias africanas, a partir del interés que me despierta la manera como cautivas y cautivos pudieron haber rehecho sus vidas en las Américas, al mismo tiempo que luchaban por recuperar la libertad perdida. En otro texto escribí (Arocha 2004, 327):

[...] buena parte de los capturados en África con destino a la trata mantenía el vínculo entre biosfera y humanidad, y practicaba la estética de esa unidad. Para sustentar esta tesis, deletrearé la distinción que el poeta martiniqueño Edouard Glissant propone en su libro *Introducción a una Poética de lo Diverso*, con respecto a los pobladores no indígenas de las Américas:

“El ‘migrante armado’, esto es el que desembarca del *Mayflower* o remonta el San Lorenzo. Llega con sus navíos, su armamento, etc., se trata del migrante fundador. Le sigue el ‘migrante familiar’, doméstico el que llega con su baúl, con su horno, con sus cazuelas, con sus fotos de familia y que puebla una gran parte de las Américas del Norte y del Sur. Y, por último, el que llamo el ‘migrante desnudo’, es decir el que ha sido trasladado a la fuerza al nuevo continente [...]” (2002, 16).

Entonces, para Glissant, dentro de las condiciones del cautiverio, la memoria fue el instrumento fundamental para crear relaciones con nuevos ambientes y con quienes las cautivas y los cautivos comenzaron a entrar en contacto: otros africanos de afiliaciones étnicas y lingüísticas distintas a la propia, indígenas que practicaban modos muy diversos de producción, portugueses que gerenciaban embarcos, desembarcos y la venta de los cautivos a los propietarios de haciendas y minas, así como los españoles que los esclavizaron. La película *Amistad*, dirigida por Steven Spielberg, ilustra cómo mucha de la desnudez obedecía a que las capturas en África consistían en operaciones violentas y rápidas que tomaban por sorpresa a las víctimas. Se las podían llevar con lo que tuvieran puesto o las desnudaban para profundizar el sometimiento.

En 1993, Robert Farris Thompson publicó *The Face of the Gods* para ilustrar una exposición que se llevó a cabo en el Museum for African Art de Nueva York, sobre el origen y difusión de los altares afroatlánticos. El libro incluye la fotografía de una pequeña talla de madera que muestra a un prisionero del Imperio de Oyo, a quien su apresador dejó vestido tan sólo con un calzón burdo, y con su mano derecha atada al pecho para dejar en claro el estado de sujeción. También le rapó la cabeza para que no quedaran huellas del peinado identificatorio de la pertenencia étnica. Con todo y que a ese prisionero le removieron los símbolos estéticos que su captor sí ostentaba —un birrete de soldado que deja ver su pelo debidamente engalanado, la camisa decorada y el arma—, la talla muestra que al capturado no le pudieron borrar las escarificaciones de su cara, emblemáticas de su afiliación, como también lo eran los tatuajes o el pulimento de los dientes, además del peinado (Arocha 2004). Esos símbolos de la etnicidad, los cuales le servían de mínimo soporte a la memoria en la tarea de reconstitución individual y social, pudieron apreciarse en las máscaras bantúes que expusimos en Velorios y Santos Vivos (ver Fotos 2 y 3). No obstante, en los apoyos escritos nos hizo

falta resaltar que esos tallados de la madera –adicionalmente– atestiguan vínculos intrincados entre vivos, ancestros y naturaleza, conforme me lo aclararía la relectura de Jahn, con ocasión del diálogo con los curas y monjas de la Pastoral.



Foto 2. Máscara Bantú



Foto 3. Máscaras Bantúes

MUNTU, KINTU, HANTU Y KUNTU

Antes de entrar en esa materia, me baso en Kairn Kleiman (2007), a propósito de las profundas raíces del sistema homobiosférico al cual me referiré:

Cualquier explicación de las instituciones político-religiosas, que por siglos les han servido de guía a las sociedades hablantes del bantú del África central, debe comenzar por referirse a los antiguos sistemas de pensamiento nigeriano-congoleses. La comunidad de habla proto nigeriano-congolesa se desarrolló en las sabanas boscosas del África occidental entre 16000 y 9000 AC. [...] aumento dramático en la pluviosidad ocurrido entre 11000 y 8000 AC llevó a que los habitantes de esa región se inventaran nuevos sistemas agrícolas. Debido a migraciones sucesivas, los hablantes de las lenguas originadas por ese grupo [...] propagaron los rasgos culturales y lingüísticos nigeriano-congoleses por África occidental, África central, los Grandes Lagos y África oriental e incluso por África del sur. Esas raíces antiguas originaron muchas de las similitudes culturales que comparten los africanos del sur del Sahara (la traducción es mía) (Kleiman 2007, 43).

Según Jahn (1990), entre esas similitudes sobresalen las categorías para manejar el mundo, incluida la de *mntu*, referente a las personas vivas y muertas, y *Kintu*, la de los animales y las cosas, *Hantu*, la del tiempo-espacio, y *kuntu*, la de las modalidades y estados de ánimo. A los miembros de cada categoría también se los concibe como fuerzas que permanecen detenidas o suspendidas en el tiempo hasta que *nommo*, la palabra, las vivifica.

Para que una niña o un niño recién nacidos lleguen a ser *mntu*, no sólo es necesario que adquieran la sombra, sino que sus padres los bauticen (Jahn 1990). Esa manera de dotar de humanidad a los recién nacidos recuerda la etnografía que Anne Marie Losonczy (2006) hizo en Bebará (Chocó), la cual a muchos de nosotros nos llevó a fijarnos en cómo los bebés adquirirían la llamada *alma-sombra* cuando comenzaban a caminar, y cómo de ahí debían abandonar esa batea de moro finamente tallada, en la cual los mantenían sus padres desde su nacimiento (Arocha *et al.* 2008, 46) (ver Foto 4). En África, cuando las personas crecen, hacen su recorrido por la vida y mueren, conservan esa misma condición de *mntu*, manteniendo su nombre, así ya no tengan sombra. De ahí que *mntu* involucre dos clases

de seres humanos, quienes viven y existen, y quienes ya no viven, pero siguen existiendo (Jahn 1990, 109). La continuidad de esa existencia se debe a la sabiduría que los antepasados les legan a sus descendientes, mediante la palabra, la cual también es concebida como una fuerza capaz de habitar diversas entidades, como ciertos árboles.



Foto 4. Batea de moro

Nommo, la palabra, fluye, como la que circula por raíces, troncos y ramas, por lo cual también es agua y savia. A esa savia la han concebido como capaz de encarnar la palabra de los antepasados, cuya traducción corresponde a los maestros talladores de la madera, en calidad de oficiantes religiosos especializados. Ellos se valen de patrones geométricos como el de los dos triángulos isósceles unidos por el vértice más agudo, que representa al hacha doble del oricha Changó, para grabar el verbo de los ancestros en máscaras, bastones sagrados, tambores y demás instrumentos musicales (Jahn 1990). A esos patrones geométricos, Thompson (1993) los denomina “jeroglíficos del espíritu” y, gracias a ellos, los vivos pueden recibir los mensajes propios de la sabiduría que siguen portando sus antepasados.

Mientras preparaba la conversación con los sacerdotes de la Pastoral tomé conciencia de la magnitud y refinamiento de ese mecanismo espiritual para integrar a vivos, muertos y naturaleza en una unidad de diálogo. Reinterpreté los calados que había fotografiado en Tadó como una enseñanza que los ancestros les habrían dejado a los tadoses,

valiéndose de la sabiduría de algún escultor ancestral que interpretaba los mensajes de la savia vegetal, contenida en los árboles, en términos de los jeroglíficos del espíritu.

UNA VÍA QUE PONE EN MÁS RIESGO AL MUNTU⁴

Mientras que el balcón arrinconado por un aviso de plástico es una prueba arqueológica de la posible persistencia del Muntu entre los afrochocoanos, hay otras evidencias del probable arraigo de esa filosofía. Los Consejos Comunitarios Mayores y Generales del alto Baudó se agruparon en el Colectivo Territorial Afrochocó y le presentaron al Ministerio del Medio Ambiente y Vivienda la “Caracterización Social, Económica y Etnocultural del Corredor de Influencia de la Vía al Mar [Nuquí-Las Ánimas], Tramo Nuquí-Cupirijo”. Se proponían corregir vacíos protuberantes que presentaban estudios anteriores y que la consulta previa que contempla el Convenio 169 de la OIT de verdad garantizara “[...] la permanencia en el territorio de las comunidades negras en condiciones dignas; así como [mejoras en] la calidad de vida de los habitantes a partir de los beneficios que habrá de arrojar el desarrollo del proyecto” (Colectivo Territorial Afrochocó 2008, 4-5). El mismo documento identifica territorios colectivos que serán partidos, como los que manejan los consejos comunitarios de Nuquí, Tribugá y Panguí, además de la degradación que ocasionará un ramal entre “[...] el río Ancachí y el río Nuquí para la extracción de materiales, [mientras que el] casco urbano será el lugar de inicio y llegada de la vía y en lo inmediato se construirá también el embarcadero por donde llegarán la maquinaria y materiales necesarios desde Buenaventura. Panguí está involucrado como fuente de materiales y como lugar de botaderos y disposición de residuos [...]” (Colectivo Territorial Afrochocó 2008, 5). Sin embargo, el área involucrada es mucho mayor:

[...] el tramo Nuquí-Cupirijo y la carretera Nuquí-Las Ánimas son un proyecto dentro del Plan Regional Integral para el Pacífico, propuesto por el Ministerio de Transporte en 2006.⁵ Este plan debe mirarse como el eje estratégico del desarrollo vial y portuario en la región [...] para alcanzar] la integración de las subregiones más periféricas del Pacífico con el interior del país y la circulación oceánica mediante la adecuación de acupistas, el establecimiento y/o

4 En esta sección amplió los argumentos que ya he hecho públicos en *El Espectador*, Arocha 2009a y 2009b.

5 Véase página web del Ministerio de Transporte: <http://www.mintransporte.gov.co>.

restauración de la navegabilidad fluvial y marítima para la creación de un sistema de servicios portuarios y por supuesto, la construcción y terminación de las carreteras. Es relevante hacer referencia al puerto de Tribugá, el cual impulsa la sociedad portuaria “Arquímedes”, compuesta por sectores de la sociedad risaraldense, caldense y chochoana. La filosofía de “Arquímedes” es la de un puerto que signifique la transferencia histórica en el comercio marítimo nacional, aún dependiente de las rutas transatlánticas que persisten desde tiempos coloniales [...] (Colectivo Territorial Afrochocó 2008, 6).

Considerando la magnitud de la obra y teniendo en cuenta que estudios anteriores amañaban la información para retratar al Baudó como vacío de poblaciones humanas, la *Caracterización* destaca, por una parte, la presencia de los embera y tule, y, por otra parte, la de los afrodescendientes, quienes habrían comenzado a llegar a ese valle desde 1690, a medida que escapaban de los reales de minas de los ríos Citará y Nóvita, hoy denominados Atrato y San Juan, respectivamente. Lo hicieron comprándoles a sus amos las respectivas cartas de libertad, luego de laborar domingos y días feriados en minas de oro distintas a las de quienes los tenían esclavizados. Ese éxodo por la libertad más que todo involucró a miembros de las familias lingüísticas bantú y akán, esta última originaria de las actuales Ghana y Costa de Marfil (África occidental).

La *Caracterización* habla de olas migratorias adicionales. Una entre 1880 y 1910, relacionada con la construcción del canal de Panamá, y otra en 1928, cuando se establecieron las colonias que originaron a Juradó y Bahía Solano, debidas a la migración de gente andina que recibió “[...] subsidios, semillas y garantías de titulación, para tumbiar monte, sanear terrenos [...] e introducir] prácticas, tecnologías y especies animales y vegetales [ajenas a la región] como el ganado vacuno, la caña, el cacao, y los aserrios” (Colectivo Territorial Afrochocó 2008, 63-64).

OMBLIGOS Y ZOTEAS

De ese texto, sorprende que, no obstante los traumas del cautiverio, del aislamiento geográfico y del racismo ejercido por esos inmigrantes de los Andes, perduren las *zoteas*, que hacen parte del sistema homobiosférico al cual me he referido. Las *zoteas* son plataformas elevadas sobre pilotes que las mujeres del Afropacífico localizan a la orilla de los ríos o al frente sus casas y

en sus patios. Sobre ellas montan ollas o canoas viejas, trúntagos o guayacanes abiertos por el centro (Arocha *et al.* 2008; Camacho 2001), esterilla de guadua o cualquier otro medio que permita acumular tierra de hormiguero de arriera traída del monte (Colectivo Territorial Afrochocó 2008, 92), que ha demostrado ser el mejor medio para que las mujeres cultiven plantas alimenticias, medicinales y de alto valor espiritual, como las semillas de palma que siembran al saberse preñadas (Arocha 1999, 151). Palmita y barriga crecerán al unísono, hasta el alumbramiento, cuando madre o partera entierran la placenta con la palma germinada en la *zotea*. Viene luego aquella pedagogía necesaria para que hijos e hijas le den el nombre de *mi ombligo* a la respectiva palma (Arocha 1999).

Hay un segundo rito para hermanarse con la naturaleza al cual se refiere la *Caracterización* diciendo que

Cuando el ombligo cae viene la ombligada [...] que] se preparaba desde el parto. Los padres buscaban el animal, la planta o el metal y lo preparaban para que estuviera al momento de la ombligada. La ombligada buscaba que el recién nacido adquiriera las características del animal, planta o metal. Después se le ponía el ombligero (Colectivo Territorial Afrochocó 2008, 93).

Otro componente del sistema homobiosférico consiste en las facultades excepcionales que les siguen reconociendo a quienes han sido ombligados:

[...] Los ombligados que poseen “contra” son buscados por las personas que afirman que con su saliva se curan de cierto ataque. De este modo, poseer este tipo de habilidades va dando a las personas un lugar de entendimiento acerca del misterio de la enfermedad y la curación. El que la comunidad los considere personas virtuosas o iluminadas influye en el reconocimiento público de un curandero (Colectivo Territorial Afrochocó 2008, 91).

MARRANOS Y MONTES ALZAS

A las franjas de bosque tropical poco intervenido, los afrobaudoseños les dan el nombre de *montes alzaos*, y son objeto de salvaguardia gracias a títulos colectivos que la reforma constitucional de 1991 introdujo mediante la Ley 70 de 1993. La preservación de esas franjas, en gran medida, obedece a sistemas de producción económica que a lo largo del año van sincronizando diversas actividades de carácter sostenible.

Tal es el caso de la intercalación entre la agricultura del maíz y el arroz con la cría de cerdos. Mientras que la comunidad delimita pequeñas parcelas individuales y familiares para la siembra y crecimiento de esos dos cereales, conserva sus cerdos en la orilla contraria del río Baudó o de sus tributarios. Allí, ellos ramonean por los *montes biches*, donde la gente mantiene frutales, como el aguacate. La comunidad devuelve los animales a la orilla contraria cuando ya ha cosechado maíz y arroz. En ese momento, desaparecen los lotes individuales y se forma un callejón colectivo cubierto por los residuos que quedan luego de haber recogido mazorcas y granos. Entonces, los cerdos pueden circular libremente por esas franjas y hacer el llamado “cañeo” o aprovechamiento de los desechos vegetales que queden. Una vez se han comido esos espantos y tallos, la gente los devolverá al *monte biche* de la respectiva ribera. Entre tanto, en la otra orilla del Baudó o de sus tributarios, la comunidad otra vez habrá comenzado a cultivar nuevos lotes individuales, salvaguardados de esa manera de las arremetidas de los cerdos.⁶

Este sistema da cuenta de la complejidad del ejercicio territorial en el Afropacífico, que no es compatible con los linderos rigurosos que la legislación reconoce. Las cercas que marcarían esas tierras serían un obstáculo para el funcionamiento de un mismo territorio, cuyo dominio es individual a lo largo de unos meses del año, de la familia extendida durante otros meses y colectivo para el período restante.

Del acervo fotográfico y de video que el antropólogo Andrés Mesa ha ido formando como parte de las averiguaciones del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) sobre los impactos de la nueva vía, uno deduce que no han pelechado los cerdos gordos y rosaditos que aconsejan los zootecnistas por su mayor productividad. Los marranos a los cuales los afrobaudoseños siguen pasando de un lado al otro del río continúan siendo los seres delgados y de patas muy altas que conocí hace 17 años. Son como especies de canoas con zancos, que “navegan” por montes y selvas, sin arañarse las panzas y con la capacidad de huir con rapidez de las fauces de sus depredadores. El cerdo afrobaudoseño y los de otras Afrocolombias, así como las respectivas prácticas pecuarias, deberían ser objeto de estudios de adaptación de especies animales a medios húmedos y selváticos.

LA HOMOBÍOSFERA DE LOS ANCESTROS

Reitero que *nommo* es el nombre que le da a la palabra la gente de la familia lingüística bantú. Siempre ha estado asociada con la música, la cual sigue siendo lenguaje de la verdad, practicado de manera preferencial mediante el toque de tambor (Mapoma 1991, 250). En el caso de los antepasados de los afrobaudoseños, se sabe que fueron víctimas de la persecución de aquellos misioneros que acertaron en ver en el tambor el arma de la libertad (Córdoba 1998). De ahí que lo prohibieran, pero de ahí también que las antepasadas de los afrochocoanos hubieran escondido la rítmica de los cueros dentro de sus voces y que ese lenguaje de la verdad continúen practicándolo con fervor en sus ceremonias fúnebres. En efecto, los *alabaos* siguen siendo el eje de los rituales mediante los cuales los vivos les reconocen a sus muertos ese estatus que para los occidentales es extraño, el de *ancestros vivos*. Los *alabaos*, además de constituir la unidad entre palabra y música, también pueden ratificar la de la gente y la biósfera, como sucede con el *alabao* sobre los guayacanes, interpretado a la madrugada del velorio o de la última noche de la novena, quizás el rito más solemne de la secuencia que comienza con el acompañamiento que familiares y miembros de la comunidad le hacen a quien agoniza. Para esa *última noche*, en una esquina de la sala, se arma un altar fúnebre escalonado, conocido como *tumba*, que remata en un Cristo sobre el cual se hace un gran moño de tela negra en forma de mariposa. Los lados consisten en velos, adornados con ramos de flores naturales o artificiales, luminarias, y una cruz de tela negra denominada cuerpo presente sobre los escalones cubiertos con telas blancas, (ver Foto 5). El canto al cual me refiero se entona cuando llega la hora de desmontar la tumba y despedir definitivamente a la persona muerta. Habla de cómo los deudos han comenzado a desarmar la casa del difunto o difunta, para que se lleve sus guayacanes y arme su vivienda celestial. Trúntagos y guayacanes, también denominados *vigas mamas* en el Pacífico sur, tienen un gran valor simbólico desde los años de la esclavización, cuando, debido a la pobreza de los cautivos, quien fallecía les legaba a sus hijos e hijas esas maderas para que con ellas hicieran sus propias casas (Arocha 1999; Arocha *et al.* 2008). Si a esos *alabaos* les sumamos los que delimitan el parentesco espiritual con vírgenes, santos y santas, se entiende por qué a ellos se atan la permanencia del universo simbólico afrochocoano y el futuro mismo de las comunidades que lo portan. En este sentido, no es por casualidad que el catálogo de Velorios y Santos Vivos y la *Caracterización* coincidan

6 Ésta es una síntesis de Moreno (1994).

en señalar que un grave peligro para el porvenir de los pueblos afrodescendientes consiste en la burocratización de los rituales fúnebres.



Foto 5. Tumba

LA CARACTERIZACIÓN Y LOS ECONOMISTAS DE FEDESARROLLO

Ojalá el Colectivo Territorial Afrochocó divulgue la *Caracterización* en las aulas universitarias de las principales ciudades del país, donde se forman quienes toman las decisiones sobre el desarrollo nacional. Quienes elaboraron el documento objeto de este análisis y quienes ya lo leímos sabemos qué son los sistemas homobiosféricos, y que los modos de vida y pensamiento cimentados sobre las economías polimorfas y los territorios colectivos tienen las claves para salvaguardar las riquezas ambientales y culturales de ese corredor selvático del noroccidente colombiano. Sin embargo, eso no es suficiente. Economistas como los del Centro de Estudios sobre Desarrollo Económico (CEDE) de la Universidad de los Andes o de la Fundación para la Educación Superior y el Desarrollo (Fedesarrollo) –verdaderos oráculos neoliberales del porvenir de todos los colombianos (*Revista Cambio* 2009)– deben conocer y, quizás, apropiarse de esa misma lección, y de esa manera ejercer una pedagogía alternativa a la de la sustitución de las selvas tropicales húmedas, etno y biodiversas, por los monocultivos de palma aceitera o minas industrializadas para la producción de oro.

Concluyo estos pensamientos esperando en que los agoreros del progreso –quienes han asumido la responsabilidad de impulsar e implantar el modelo de desarrollo infraestructural propuesto desde 2006 por la administración del presidente Álvaro Uribe para el Afropacífico– comprendan que, en lo cultural y ambiental, están frente a un diamante por pulir, consistente en ese sistema antiguo y refinado de pensamiento e integración de la gente y la naturaleza, y que, por lo tanto, son responsables o de darle vida a una joya invaluable o de destruirla de manera irremediable. 🐸

REFERENCIAS

1. Almario, Óscar. 2009. La poesía afropacífica de Elcías Martán Góngora. En *Cronista de resistencias y disidencias*, eds. Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, 157-204. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia (Serie Estudios Afrocolombianos).
2. Arocha, Jaime. 1998a. Etnia y guerra. Relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas. En *Las violencias. Inclusión creciente*, eds. Jaime Arocha, Fernando Cubides y Myriam Jimeno, 205-234. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
3. Arocha, Jaime. 1998b. La inclusión de los afrocolombianos. ¿Meta inalcanzable? En *Los afrocolombianos. Vol. 6 de Geografía humana de Colombia*, ed. Adriana Maya, 333-395. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.
4. Arocha, Jaime. 1999. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
5. Arocha, Jaime. 2004. Africanías y determinismo estético en Colombia. En *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz en Colombia*, coord. Gustavo Montañez, 323-343. Bogotá: Red de Estudios de Espacio y Territorio, Universidad Nacional de Colombia.
6. Arocha, Jaime. 2005. Metrópolis y puritanismo en Afrocolombia. *Antípoda* 1: 77-108.
7. Arocha, Jaime, Natalia Guevara, Sonia Londoño, Lina del Mar Moreno y Liliana Rincón. 2007. Eleguá y el respeto por los afrocolombianos: una experiencia docente con docentes de Bogotá en torno a la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. *Revista de Estudios Sociales* 27: 94-105.

8. Arocha, Jaime, Juliana Botero, Alejandro Camargo, Sofía González, Cristina Lleras y Lina del Mar Moreno. 2008. *Velorios y Santos Vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia.
9. Bateson, Gregory. 1991. *Pasos hacia una Ecología de la Mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
10. Bongmba, Elias. 2007. Ancestor Veneration in Central Africa. En *Eternal Ancestors, the Art of Central African Reliquary*, ed. Alisa La Gamma, 79-86. Nueva York: The Metropolitan Museum of Art.
11. Camacho, Juana. 2001. Mujeres, zoteas y hormigas arrieras: prácticas de manejo de flora en la Costa Pacífica colombiana. En *Zoteas, biodiversidad y relaciones culturales en el Chocó biogeográfico colombiano*, eds. Jesús Eduardo Arroyo, Juana Camacho, Mireya Leyton y Maribel González, 35-58. Bogotá: IIAO-Fundación Natura-Swissaid Colombia.
12. Colectivo Territorial Afrochocó. 2008. *Caracterización social, económica y etnocultural del Corredor de Influencia de la Vía al Mar, Tramo Nuquí-Cupiríjo*. Quibdó: MS.
13. Córdoba, Darcio. 1998. *Alabao, canto fúnebre de la tradición oral chocoana*. Bogotá: Colcultura.
14. Dago-Dadié, Albert. 2000. Ananse, el hilo y el ombligo. En *Encuentros del Africanía*, comp. Esperanza Biojó, 125-141. Bogotá: Fundación Colombia Negra.
15. Friedemann, Nina S. de. 1984. Estudios de negros en la antropología colombiana. En *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*, eds. Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, 507-572. Bogotá: Etno.
16. Glissant, Edouard. 2002. *Introducción a una Poética de lo Diverso*. Barcelona: Étnicos del Bronce.
17. Hernton, Calvin. 1990. Introduction to the Second Edition. En *Muntu: African Culture and the Western World*, Jahn, Jahnheinz, XI-XVII. Nueva York: Grove Press.
18. Jahn, Jahnheinz. 1990 [1958]. *Muntu: African Culture and the Western World*. Nueva York: Grove Press.
19. Kleiman, Kairn. 2007. Of Ancestors and Earth Spirits: New Approaches for Interpreting Central African Politics, Religion and Art. En *Eternal Ancestors, the Art of Central African Reliquary*, ed. Alisa La Gamma, 33-62. Nueva York: The Metropolitan Museum of Art.
20. La Gamma, Alisa (Ed.). 2007. *Eternal Ancestors, the Art of Central African Reliquary*. Nueva York: The Metropolitan Museum of Art.
21. Losonczy, Anne Marie. 2006. *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá: ICANH-Instituto Francés de Estudios Andinos.
22. Mapoma, Mwesa. 1991. The Nature of Music among the Bantu as Seen through the Bemba People. En *Racines Bantu, Bantu Roots*, eds. Théophile Obenga y Simaõ Souindula, 250-260. Libreville: CICIBA.
23. Moreno, Javier. 1994. *Ancianos, cerdos y selvas: autoridad y entorno en una comunidad afrocolombiana*. Tesis de grado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
24. Múnnera, Alfonso. 2005. *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XX colombiano*. Bogotá: Planeta.
25. Ng'weno, Bettina. 2007. *Turf Wars, Territory and Citizenship in the Contemporary State*. Stanford: Stanford University Press.
26. Restrepo, Eduardo. 1996. *Los tuqueros negros del Pacífico Sur colombiano. Renacientes del Guandal. Proyecto Biopacífico, "Grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
27. Restrepo, Eduardo. 2003. Entre Arácnidas Deidades y Leones Africanos: contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia. *Tabula Rasa* 1: 87-123.
28. Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. 2008. Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica. www.scribd.com/doc/4060917/Afrodescendientes-en-Colombia-Compilacion-bibliografica (Recuperado el 15 de enero, 2009).
29. Soler, Sandra. 2009. Racismo y discurso en los textos escolares: representación de la diversidad étnica y racial en los textos de ciencias sociales en Colombia. En *Cronista de resistencias y disidencias*, eds. Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, 233-265. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia (Serie Estudios Afrocolombianos).
30. Thompson, Robert. 1993. *Face of the Gods: Art and Altars of Africa and the African Americas*. Nueva York: The Museum for African Art.

31. Zapata, Manuel. 2004 [1983]. *Changó el gran putas*. Bogotá: Educar Editores - Rei Andes Ltda. - Letras Americanas.

ARTÍCULOS DE PRENSA CONSULTADOS

32. Arocha, Jaime. 2008. Navidad contaminada de dragas y mercurio. *El Espectador*, 18 de diciembre.

33. Arocha, Jaime. 2009a. Una carretera etnocida y ecocida. *El Espectador*, 4 de enero.

34. Arocha, Jaime. 2009b. Una carretera etnocida y ecocida, II. *El Espectador*, 15 de enero.

35. Arocha, Jaime. 2009c. El del río Mira, ¿Desastre natural? *El Espectador*, 26 de febrero.

36. Sin autor. 2009. Los nuevos gurús, una generación de economistas está al mando. *Revista Cambio*, febrero 15 a 19, 816: 18-23.

37. Sin autor. 2009. Los Dragones de Oro. *Revista Semana*, marzo 9 a 16, 1401: 50-53.

