

los culimochos: africanías de un pueblo eurodescendiente en el pacífico nariñense

jaime arocha*

stella rodríguez cáceres**

En las páginas que siguen, hay muchos tiempos condicionales. Los usamos porque la guerra nos impide responder aquellos interrogantes sobre los “culimochos” que requerirían trabajo de terreno adicional, y los cuales nos han ido surgiendo después de haber examinado documentos históricos del Archivo Central de Cauca, etnografiado las poblaciones de Mulatos, Vigía y Amarales en la región afropacífico nariñense, realizado las tutorías que permitieron integrar el método histórico con el etnográfico, y en consecuencia elaborar el trabajo de grado *Piel Mulata, Ritmo Libre*¹. En tan sólo dos años, la brutalidad se enseñoreó en el litoral pacífico nariñense. Sin embargo, al formular nuestras preguntas hacemos un ejercicio de optimismo: quizás sea posible responderlas de manera rigurosa cuando termine la pesadilla de mutilar civiles valiéndose de motosierras y cilindros de gas.

Los “culimochos” son «blancos» de piel; sin embargo, muchas de sus actitudes y comportamientos parecen de “negros”. Para empezar, habitan playas, bajos y esteros próximos a Satinga y El Charco en la costa pacífica, al norte de Nariño, fabrican y tocan marimbas, bailan currulao, cantan arrullos y hacen cocadas. Este pueblo había sido objeto de pocas aproximaciones etnográficas. El análisis de sus peculiaridades aclara las causas e implicaciones de la africanización de América y Europa, las formas que pueden tomar la convivencia y tolerancia interétnicas, así como los mecanismos que el Estado debería desarrollar para hacer visible a ese y otros pueblos étnicos.

En nuestro medio, a medida que se intensifican la guerra y el consecuente desplazamiento forzado, son más quienes se preguntan por la africanización de nuestras ciudades. En Bogotá, La Candelaria no sólo es el barrio al cual la aristocracia intenta regresar, sino el ámbito de restaurantes y pescaderías que les han enseñado a los «rolos» qué es un *encocao e'piangua* o un *pusandao*, entre otras delicias de la culinaria del Afropacífico. Por su parte, los festivales de rock y de otras músicas que se celebran en el teatro de la Media Torta o en los parques de la ciudad siempre incluyen raperos, hipoperos e intérpretes de reggae, cuyas formas de vestir, pensar y portarse se han convertido en paradigmas para jóvenes no afrodescendientes de clases medias y altas. A su vez, entre estas últimas personas surgen grupos de tamboreros que conocen toques de los yorubas africanos, así como danzantes de capoeira, quienes además de

* Ph. D., Profesor asociado del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia; en la misma universidad, también se desempeña como investigador del Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas.

** Antropóloga, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

¹ RODRIGUEZ CACERES, Stella, *Piel Mulata, Ritmo Libre: Identidad y Relaciones de Convivencia Interétnica en la Costa Norte de Nariño, Colombia*, trabajo de grado para optar por el título de Antropóloga, Bogotá, Plan Curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

cantarle a Angola, saben bien dónde está ese país y cuál es el sentido de rebeldía que tiene la danza que practican².

Según José Jorge de Carvalho³, la actual popularización de músicas y ritmos africanos y afroamericanos depende del consumo globalizado. Ese etnomusicólogo brasileño muestra cómo los agentes de la *world music* toman las melodías afrobrasileñas ancestrales y sagradas para reducirlas a fetiches de sensualidad. La circulación de esos fetiches refuerza el estereotipo de corporalidad rítmica, erótica y risueña, mediante el cual Occidente se *hermana en la distancia* con el mundo afroamericano. De Carvalho introduce el concepto de *exofilia* para precisar ese vínculo doble de proximidad y lejanía, que el Norte utiliza para recrear maneras de sentir y amar que pudieron existir en su seno, pero cuya extirpación corrió por cuenta de los propios medios de comunicación de masas.

Las nuevas formas de aniquilamiento de la música popular afrobrasileña que identifica Carvalho no parten de la negación del “otro”, sino de la exaltación de su capital simbólico. Este cambio tiene que ver con la legitimación que recibió el multiculturalismo desde finales de la década de 1980. En Colombia, junto con los de los indígenas, los movimientos políticos de los afrodescendientes se involucraron de manera activa en el desarrollo y consolidación de derechos humanos de tercera generación: titulación comunitaria y colectiva de territorios ancestrales, educación bilingüe e intercultural, salvaguardia de modos de producción que garantizan la sustentabilidad ambiental, y circunscripciones electorales especiales. Como lo mostraremos más adelante, estas transformaciones implican el porvenir de los culimochos y pueden haber fortalecido las africanías que ellos portan. Sin embargo, no las causaron, como señalaremos al enfocar su historia particular.

armadores navales de euskadi

Pese a nuestras búsquedas en el Archivo Central del Cauca, no pudimos verificar la versión que los culimochos tienen sobre su origen. En una entrevista reciente, realizada por la periodista Eliana Castellanos Díaz, los culimochos afirman que descienden de navegantes vascos, dueños de “[...] poderosas flotas bacaladeras y balleneras, [quienes...] cien años antes que [*sic*] Colón abriese las rutas oceánicas [...habrían sido] empujados por tempestades hacia lo que suponían una gran isla y que no era otra cosa que América”⁴. Los documentos históricos tampoco nos dijeron nada sobre esas flotas, aunque sí nos corroboraron la vocación de armadores acerca de la cual habla la tradición oral. Inclusive, la palabra “culimochos” tiene que ver con la popa chata de las embarcaciones que fabrican. La tradición del pequeño astillero de Iscuandé se trasladó con sus planos y herramientas a Mulatos, allí en el astillero los constructores navales aprovechaban las quebras y pujas para facilitar la entrada y salida de las embarcaciones; en otras ocasiones, los armadores tenían que ser itinerantes para manufacturar los barcos donde sus clientes los requerían, o cerca de los ríos por la facilidad para conseguir la

² DIAZ BENITEZ, María Elvira, *Rutas, Senderos, Memorias y Raíces de los Afrocolombianos en Bogotá*, (informe de avance, proyecto de investigación), Bogotá, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, abril de 2002.

³ DE CARVALHO, José Jorge, “Perspectivas de las Culturas Afroamericanas en el Desarrollo de Iberoamérica”, en *Las Culturas Iberoamericanas en el Siglo XXI*, México, Organización de Estados Iberoamericanos, enero 21 de 2002.

⁴ CASTELLANOS, Eliana “Los Armadores de Barcos del Pacífico”, en *Revista de El Espectador*, 3 de marzo, 2002.

madera⁵. Sin embargo, a juzgar por el aislamiento de la región y por las alzas y caídas que acusan todos los mercados extractivos del litoral Pacífico⁶, los culimochos tuvieron que haber combinado su oficio principal con el comercio y la navegación, máxime cuando debieron enfrentar el vacío que desde la segunda mitad del siglo XVIII dejaban las familias poderosas que emigraban. Para entonces, estrecharon sus nexos con bajos y playas de Mulatos y Amarales, donde comenzaron a pescar, sembrar frutales y caña de azúcar, y a criar vacunos y porcinos⁷. Desde 1789 poseen una escritura pública que hoy en día acredita el dominio colectivo que ejercen sobre esa región, y cimienta su noción de sí mismos⁸.

Una de las primeras inquietudes que nos surgió fue averiguar por qué los culimochos se quedaron en una región tan remota, caliente y húmeda que, para colmo de males, sufre de primera mano los efectos del fenómeno de “El Niño”. Por si fuera poco, está casi encima de la capa tectónica de Nazca, cuyos desplazamientos y choques causan tsumamis y hundimientos menos dramáticos, de los cuales dependen la desaparición de playas de los culimochos, como la de los Reyes, Domingo Ortiz, Boquerones y buena parte de Mulatos, así como el afloramiento de nuevas tierras que favorecen a los afronariñenses de El Bajito⁹.

Como lo hicieron otros hispanodescendientes, los culimochos habrían podido migrar hacia Popayán, Pasto o Cali tan pronto se vino a pique la minería del oro, basada en los cautivos africanos y sus descendientes, que mazamorreaban en los ríos y quebradas del distrito minero de Iscuandé¹⁰. Las dificultades de los propietarios de minas crecían con la insumisión de los esclavizados, quienes desde la segunda mitad del siglo XVIII venían automanumitiéndose y exigiéndole a sus amos las respectivas cartas de libertad¹¹.

A pesar de que la Ley de Manumisión del 21 de mayo de 1851 significó la culminación de la crisis del sistema esclavista, a partir de esa fecha hubo más blancos que se fueron de la región. Sin embargo, los culimochos se quedaron, lo cual es lógico si consideramos que no debió ser fácil imaginar dónde ejercer su oficio principal de armadores de barcos, ni disponer del metálico necesario para establecerse en la región andina. Ellos no formaban parte de la aristocracia minera, sino más bien de los sectores medios: comerciantes, sastres, jornaleros, labradores libres y nobles desposeídos¹².

Entonces, permanecer en Iscuandé y trasladarse, más adelante, hacia playas como Mulatos, significó diversificar las maneras de ganarse la vida, y en consecuencia estrechar los nexos con los “libres”, es decir con los afrodescendientes que ya habían alcanzado su libertad¹³. Fuera de la arquitectura naval, la cría de vacas quizás sea la única manera europea de la cual disponen para sobrevivir. De resto, pescan como los libres, crían los mismos cerdos de patas largas y

⁵ RODRÍGUEZ CACERES, Stella, *op. cit.*, p. 105.

⁶ LEAL, Claudia, “Manglares y Economías Extractiva”, en MAYA, Adriana (ed.), *Los Afrocolombianos, Geografía Humana de Colombia*, tomo IV, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, pp. 397-430.

⁷ RODRÍGUEZ CACERES, Stella, *op. cit.*, p. 117.

⁸ *Ibid.*, p. 117.

⁹ *Ibid.*, p. 164.

¹⁰ DE GRANDA, Germán, “Dialectología, historia social y sociología lingüística en Iscuandé (Departamento de Nariño)”, en *Estudios sobre un área hispanoamericana de población negra. Las tierras bajas occidentales de Colombia*, Bogotá, Biblioteca de Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1977, pp. 68-93.

¹¹ SHARP, William, *Slavery on the spanish frontier: the Colombian Chocó: 1680-1810*, Oklahoma, Oklahoma University Press, 1976.

¹² COLMENARES, Germán, *Historia Económica y Social de Colombia, Popayán: Una sociedad esclavista 1689-1800*, Vol. 2, Bogotá, La Carreta, 1979.

¹³ RODRÍGUEZ CACERES, Stella, *op. cit.*, p. 157.

cuerpos delgados, tan aptos para moverse por las tierras bajas y húmedas. Cultivan frutales, coco, plátano y caña, y cocinan con el mismo sabor de los libres.

Pese a que no disponemos de datos de archivo ni de tradición oral, el aprendizaje de las destrezas espirituales y estéticas tuvo que involucrar largos ratos de convivencia con los afrodescendientes. De otra manera no se explica cómo adquirieron cierto tipo de conocimientos: por ejemplo, sobre un animal que ellos denominan “Anansio”. Se trata de una especie particular de araña que ocupa un lugar fundamental dentro de la mitología de los pueblos afiliados con la familia lingüística “akán” de Ghana y Costa de Marfil, quienes cayeron víctimas de la trata inhumana desde mediados del siglo XVII. Ya en el Caribe continental e insular, “fanties”, “ashanties”, “añis” y otros miembros de la misma familia se empeñaron en mantener vivas las historias que sus abuelos les contaban sobre la araña Ananse¹⁴, un héroe mítico a quien aún veneran por embaucador, anárquico, travieso e insumiso, cuya astucia le permite triunfar sobre seres de mayor tamaño y poder. Es tan autosuficiente que va tejiendo su casa con un hilo que saca de su ombligo, el cual también le permite hacer las telas que servían para fabricar personas¹⁵.

Por si fuera poco, Ananse se robó la sabiduría, para entregársela a los humanos: Nyamien, el dios todopoderoso, mantenía el conocimiento guardado en un cántaro que escondía en una habitación, de cuya legendaria invulnerabilidad dieron buena cuenta la perseverancia y los trucos de la araña¹⁶. Pero este Prometeo africano no fue castigado por su desafuero. Y en América, su personalidad se engrandeció al hermanarse con el oricha yoruba Eleguá, otro embaucador que encarna la rebeldía contra la esclavización. El culto por la independencia de Ananse llega al extremo de que muchos padres afrochocoanos y afronariñenses *omblian* con ella a sus hijos e hijas recién nacidos¹⁷. La herida que deja el ombligo al caerse en los niños es curada mediante sustancias que preparan, macerando ya sea el pequeño saco que envuelve los huevos de la araña o las mismas telarañas.

Quizás los culimochos no compartan su simbología de libertad, pero sabemos que los antiguos culimochos también practicaron ese rito usando, además, animales como la hormiga o la anguila, y plantas como el cucharo o el guayabo, y aunque logramos saber que los ombligos eran enterrados junto con la placenta con una semilla de coco o en un puntal de la casa, no pudimos registrar las historias relatadas sobre las hazañas de la araña o sobre el ritual en sí¹⁸. En primer lugar, por que estas tradiciones han perdido vigencia entre los culimochos, a la vez que son asuntos que hacen parte del ámbito de lo secreto. De estas costumbres, pocos quieren hablar, porque además, son consideradas como *cosas de negros*, y los culimochos prefieren mostrar que conservan ciertos límites identitarios¹⁹.

¹⁴ El nombre de este héroe mitológico presenta las variaciones *Anansé* (Costa de Marfil y Ghana), *Ananse* (Costa de Marfil, Ghana, litoral Pacífico colombo-ecuadoriano), *Anansi* (litoral pacífico colombo-ecuadoriano) y *Anancy*, *Miss Nancy*, *breda Nancy* (Caribe continental e insular).

¹⁵ DAGO-DADIE, Albert, *Anansé, el hilo y el ombligo*, en BIOJO, Esperanza (ed.), *Encuentros de africanía, texto para la etnoeducación y la cultura*, Bogotá, Fundación Cultural Colombia Negra, 2000, pp. 125-141.

¹⁶ *Ibid.*, p. 130.

¹⁷ AROCHA, Jaime, *Obligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1999, pp. 39, 40.

¹⁸ RODRÍGUEZ CACERES, Stella, *op. cit.*, pp. 193, 194.

¹⁹ BARTH, Frederick, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

Igual sucede con la muerte, la cual no es tan ritualizada y vivida como entre los libres; sin embargo, ella sí es esperada y, al igual que los libres, en Mulatos, la gente se prepara con años de anterioridad, se ocupa con anticipación del ataúd, manda a hacer un vestido, e incluso tiene listas las joyas que va a usar ese día²⁰. No obstante, no reconocen con facilidad que han intercambiado con los libres aprendizajes, ritmos y saberes, sin los cuáles no habrían podido subsistir²¹. Pese a doscientos años de convivencia, los culimochos no han superado del todo los prejuicios raciales que heredaron durante la colonia.

Además de Anasio, otras criaturas de tierra y de mar entraron a poblar el universo espiritual culimochos: tundas “[...] de rastros pequeñitos como de ñoquitos tucos, sin pie, a las que uno las escucha caminar por la pampa y a veces se ven sus rastros [...] hasta que ella lo va embobando...”²². Maravelés que aparecen en el mar cuando un “[...] *empautao* está próximo a morir [...]”, para llevárselo en un barco de casco negro y velas blancas que capitanea el mismísimo demonio²³. Y no podían faltar los rivieles que navegan por el mar en sus ataúdes, iluminados con una lucecita tenue en la proa que despista a los pescadores y “los hace hundir hasta el *plan* [...]”²⁴. Bien dice una conocida *décima* que

Todo ahogado se vuelve un riviel
a más de un lucero brillante
un rosario lo condena
cómo puede salir un ánima de esa pena
si lleva en la punta dos cuernos
y sobre la boca dos candelos...²⁵

El anterior fragmento es un ejemplo de la inmersión de los culimochos en las africanías rítmicas²⁶, las cuales merecen una atención detallada. Aprender a fabricar y tocar marimba implicó que los mulateños adoptaran patrones musicales de África occidental. Considerando el origen y dureza de macanas y guaduas, ha sido difícil lograr la uniformidad necesaria para que chontas y resonadores tengan tamaños y volúmenes iguales que de marimba a marimba reproduzcan sonidos comparables. Frente a este reto, Carlos Miñana²⁷ se preguntó cómo era que los luthiers del litoral Pacífico lograban tonos uniformes, y encontró que existía un complejo proceso de afinación que no se basaba en las escalas europeas, sino en las memorias interválicas de África occidental.

El asunto rítmico ha ido más allá de hacer y hacer sonar el instrumento que desciende de los balafones de África occidental. Se apropiaron de tal modo el toque que los libres le imprimen a la percusión y a las palabras, que quienes habitan entre los ríos Aguacatal y Satinga dicen que

²⁰ RODRÍGUEZ CACERES, Stella, *op. cit.*, p. 194.

²¹ *Ibid.*, pp. 163-165.

²² *Ibid.*, p. 202.

²³ *Ibid.*, p. 202.

²⁴ *Ibid.*, p. 202.

²⁵ *Ibid.*, fragmento de *décima*, recitada por Celmira Estupiñán.

²⁶ Se usa para referirse a aquella identidad que los afrodescendientes fueron moldeando para resistirse a la esclavización, aún antes de que a los cautivos se les forzara por la ruta transatlántica; cf. BELTRÁN, Luis, “La africana”, en *Segundo coloquio internacional de estudios afro-iberoamericanos, discurso inaugural*, Abidjan, Costa de Marfil, UNESCO-Universidad de Alcalá de Henares, Universidad de Cocolí, 2 de diciembre de 1998.

²⁷ MIÑANA BLASCO, Carlos, *Afinación de las Marimbas en la Costa Pacífica colombiana: un ejemplo de la Memoria Interválica Africana en Colombia*, Bogotá, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1999.

los culimochos son de los mejores intérpretes de currulao, por la manera como percuten cununos y bombos y agitan los guasáes. Ni qué decir del ritmo narrativo, durante las navidades, o las corridas de chola, el 6 de enero, en las que glosan, decimean, e inventan adivinanzas y juegos de palabras para rondas, canciones de cuna, chigualos y arrullos²⁸, como este:

El niño en la cuna qué lindo que está
 Cómo se menea de aquí para allá
 De allá para acá...De allá para acá
 De aquí para allá...

Todo haciendo sonar palmas, meneando caderas y cabezas, golpeando el piso con los pies. La misma cadencia los ha llevado a compenetrarse con los ritmos de fases lunares, de pujas y quiebras del mar, y por lo tanto con los tiempos del apareamiento y el desove en los manglares de cangrejos, tasqueros y barreños o de pianguas y zangaras, así como con épocas de abundancia y escasez de camarones, toyo y merluzas²⁹. La gente tiene el ritmo en lo cotidiano, desde el tumbao a la hora de andar, hasta en la culinaria, rica en pescados y mariscos sazonados en agua o leche de coco, cocidos en pandados y arroz, o curados en cebiches de jugo de limón. Ese mismo ritmo empalaga en las celebraciones, en las que nunca faltan los dulces, cabellos de ángel, conservas, cocadas y chancacas³⁰.

Qué se iban a imaginar quienes salieron de la costa cantábrica que a sus tataranietos los atraparían unas cadencias tan influidas por ese Caribe que han ido llevando los marineros hasta Tumaco y Buenaventura, o que ha descendido desde Cartagena por el Atrato, con su insistencia en que la vida gire en torno al carnaval³¹. Mulatos y El Bajito son como Santiago o Centro Habana, en los que parece no haber linderos entre espacios públicos y privados, entre calles y casas de tonos alegres, que ostentan calados de madera tallados con preciosismo. En una y otra parte, la gente baila, canta, camina y habla como si estuviera protagonizando un espectáculo. Aprendió a hacer unos gestos, cuya exageración bien puede haber consistido en la venganza por la frustración que experimentaron los cautivos africanos por las barreras que sus hablas diversas erguían contra sus intentos por comunicarse con sus compañeros de infortunio o incluso con sus captores y amos. No tenían por qué saber que le daban un realce particular a los medios de los cuales las personas disponen para expresar qué y cómo se sienten hacia los demás, ni que la catarsis frecuente alivia las tensiones que involucra la convivencia, ya sea con quien es distinto de piel y alma o con quien es parecido³². De ahí la fortuna de hallar pueblos que han convertido gestos de amor o de antipatía en rituales de colores, música, danza, y canto³³. O en glosas, décimas, trabalenguas y adivinanzas, con toda su capacidad para traducir

²⁸ RODRÍGUEZ CACERES, Stella, *op. cit.*, p. 205.

²⁹ *Ibid.*, p. 117.

³⁰ *Ibid.*, pp. 122, 123.

³¹ Para plantear las hipótesis de esta sección, nos inspiramos en la obra del escritor cubano BENÍTEZ ROJO, Antonio, *La isla que se repite*, Madrid, Editorial Casiopea, 1999.

³² BATESON, Gregory, *Pasos hacia una Ecología de la Mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé-Planeta, 1991, p. 442.

³³ AROCHA, Jaime, "Gestos para un Destino de Paz", en *Palimpsestus*, N° 1, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2001, pp. 168-177.

las razones del conflicto y la tristeza al lenguaje de la risa y la alegría³⁴. Tal vez por eso la letra de un conocido chigualo rece así:

Tengo que morir cantando cantemos	Estoy triste porque he nacido	Si querés cantar
porque llorando nací	y alegre porque me muero	si querés llorar lloremos
y las penas de este mundo	porque han llegado cartas	si querés desechar pena
no son todas para mí	que me voy derechito	ven aquí desechemos.

Esa perspectiva sensual de humores, colores y ritmos ha salvado al Caribe de la guerra³⁵, y a los culimochos de la inanición que habría podido ocasionar su ignorancia de los modos de vivir de los libres en las selvas, playas y bajos del Pacífico sur.

exofilia

Parece que sus pocas exuberancias en el trasero no le hacían juego a toda la rítmica caribeña, y que por sus cuerpos también se ganaron el mote de “culimochos”. Con el paso de los años, es poco lo que se les han rellenado las nalgas, debido a que siguieron obedeciendo las prohibiciones matrimoniales que el régimen colonial de las castas imponía a quienes podían demostrar pureza de sangre. El valor que la política republicana le confirió a “hispanidad” y “blancura” les siguió dando la razón de prohibir las uniones con quienes no fueran como ellos³⁶. Debió ser apreciable la desventura que les ocasionaba percibirse como posibles miembros de las capas superiores de la sociedad, pero carentes de los medios económicos para alejarse de esos “negros” y “negras” que pertenecían a la casta más baja del régimen pigmentocrático de la colonia. Entonces, su encierro explica la repetición de los apellidos que portan: Estupiñán, Salas, Satizábal, Paredes, Ibarra y Reina³⁷. Y a pesar de la existencia de un sistema endogámico, éste no fue un impedimento para que los culimochos, adoptaran parte del sistema clasificatorio de parientes de los libres, el cual le da mucha importancia a los adultos mayores contemporáneos de los abuelos, los cuales son llamados como *tíos* y *tías*³⁸.

Las relaciones están construidas entre ires y venires, acuerdos y disensos. Por ello, los límites entre un pueblo y otro no pueden ser representados mediante una línea recta. Sería más preciso una figura de infinitas sinuosidades, pues si bien aprehendieron el ritmo libre, es también cierto que no hace muchos años, en la búsqueda de esos límites, los culimochos se escondían tras las esquinas de sus viviendas cuando veían a un negro o a una negra, a quienes además les impedían el acceso a sus casas o les negaban de beber en sus mismos vasos, para evitar las brujerías de las que los libres hacían alarde para aterrorizar a los amos o a quienes se les parecieran³⁹. De ahí que no sea extraño que sus discursos también muestren cómo han tomado

³⁴ ESPINOSA ARANGO, Mónica, *Convivencia y Poder Político entre los Andoques*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1995.

³⁵ BENITEZ ROJO, Antonio, *op. cit.*, pp. 104-105.

³⁶ PARDO, Mauricio, “Movimientos Sociales y Relaciones interétnicas”, en ESCOBAR, Arturo, PEDROZA, Alvaro (eds.), *Pacífico ¿Desarrollo o Diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá, CEREC-ECOFONDO, 1996 pp. 299-315.

³⁷ RODRÍGUEZ CACERES, Stella, *op. cit.*, p. 76.

³⁸ *Ibid.*, p. 188.

³⁹ *Ibid.*, p. 160.

nota del pasado y los llamen fanáticos religiosos y supersticiosos; los desacreditan supuestamente por su “arrechera” permanente, o por mañosos, viciosos –tomadores, fumadores, jugadores-, dicharacheros y mentirosos.

Los libres no se han quedado impávidos ante las inferiorizaciones de las cuales han sido objeto, y aseguran que toda esa gente culimocha “[...] tiene algo de pastusa” porque le cuesta trabajo comprender las bromas que le hacen y los chistes de doble sentido, o es demasiado tímida para seducir echando piropos⁴⁰. También la satirizan por su endogamia, y dicen que por casarse entre sí, ha sido castigada con los maremotos, los cuales la han obligado a fundar varias veces a San Juan de la Costa o a perder las tierras de Boquerones, Domingo Ortíz, y Los Reyes⁴¹.

Tratos y palabras que cada pueblo exagera casi hasta la ritualización, para realzar qué tan distinto es y cuáles son los límites de su territorio⁴². Los unos y las otras causan tensiones que han crecido con las inequidades estatales. Si los libres fueron “colonos en tierras baldías” hasta la Constitución de 1991, los culimochos, ostentaban, desde dos siglos atrás, “la escritura” que legitimaba el dominio territorial sobre el paisaje que sus antepasados habían humanizado. No obstante, los dos pueblos han sido igualmente golpeados por otras políticas que quedaron en la memoria: como recompensa por haber tomado parte en los ejércitos libertadores, Francisco D’Croz recibió la isla de Gorgona del general Bolívar. Los descendientes del prócer permitían a libres y culimochos pescar y sembrar palmas, cuyos cocos también podían cosechar⁴³. En 1951 el gobierno “recuperó” para el Estado la misma isla, y la convirtió en una prisión, prohibiendo, al igual que la actual figura de parque natural nacional, a pescadores y agricultores la entrada a la isla para aprovechar sus recursos⁴⁴.

Con la mutación de ese presidio y la conversión de las tierras de Sanquianga y Satinga en parques naturales, el Estado estaba anunciando que los dominios ancestrales sobre los territorios que habían creado los descendientes de los esclavizados no eran legítimos. Dentro de esa mirada, la única alternativa que sus funcionarios plantearon para preservar aguas, selvas y animales consistió en la expulsión y restricción de todos aquellos que fuesen percibidos como depredadores incurables. En el sur del litoral se repetía la tragedia que ya habían vivido los del norte en Utría, donde los indígenas sí pudieron quedarse dentro de las áreas protegidas, mientras que cultivadores “negros” y “negras” tuvieron que salir, a pesar de que sus actividades no fueran tan distintas a las de quienes se proclamaban como practicantes de la sustentabilidad ambiental. Y aunque en el parque natural nacional Sanquianga ningún habitante fue expulsado, el uso de los recursos sí fue reglamentado, mientras que en Gorgona fue totalmente prohibido⁴⁵. Para biólogos y guardaparques, un lance equivalía a un delito, prevenible o punible, según el caso, con el decomiso de trasmallos. Para el Estado, esas y otras redes aniquilan la fauna de manera irremediable. Sin embargo, los funcionarios no sugieren alternativas para la supervivencia de las personas, ni toman conciencia de que esos artes representan, para los libres, los libres, un esfuerzo incalculable. Son gente de una región cuyas relaciones comerciales responden a los estertores de la lejanía y el aislamiento.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁴¹ *Ibid.*, p. 164.

⁴² BARTH, Frederick, *op. cit.*

⁴³ SALAZAR, William, *Territorios étnicos vs. Parques Naturales*, informe de avance presentado al grupo de Estudios Afrocolombianos, abril de 2002.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 40.

A pesar de tales políticas que desconocen sus derechos, esta región de playas, bajos y manglares no ha escenificado ni violencias raciales, ni agresiones contra empleados oficiales ni tecnócratas, cuyas decisiones verticales e inconsultas son fuente de opresión. Frente a estas inequidades, desearíamos que el descontento social que la gente del Pacífico sur han inscrito en cadencias y ritmos, glosas y décimas, también fuera “redundante”⁴⁶ para el Estado y de ese modo tomara nota de las realidades que ha creado con miras a la implantación de políticas más humanas. Sin embargo, es difícil imaginar que políticos y gobernantes respondan a la lógica de las relaciones interculturales. Más bien la propia gente tenía que hacerse sentir mediante el mecanismo tortuoso y lento de la Carta política de 1991, la cual dio origen a la Ley 70 de 1993 y a los mecanismos que le han permitido a los libres acceder a escrituras como las de los culimochos, luego de demostrarle al Instituto Colombiano de Reforma Agraria que la de ellos también es una territorialidad ancestral⁴⁷.

Las extensiones que durante el último decenio del siglo XX y comienzos del XXI el Estado tituló a las “comunidades negras” son muestra de que el movimiento político de los afrocolombianos logró lo que no había sido posible mediante las luchas campesinas de los decenios de 1920 y 1960. La ironía de estos logros consiste en el desplazamiento forzado que ha sido inevitable con la expansión de los cultivos ilícitos y las máquinas de guerra.

¿fotos de identidades?

El conflicto armado ha llevado a que miembros de los dos pueblos del pacífico sur comiencen a encontrarse en Bogotá. Al iniciar el *Estudio Socioeconómico y Cultural de la Población Afrodescendiente que Reside en Bogotá*⁴⁸, el Grupo de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Nacional halló culimochos que participaban en las organizaciones que representan a la gente negra en la capital. Las relaciones entre culimochos y libres estaban desprovistas de cualquiera de las descalificaciones o exclusiones que aparecían en la tesis de *Rodríguez, sobre la cual hemos basado buena parte de este texto. No cabía duda de que los mulateños estaban ejerciendo aquellas competencias que habían adquirido en el desempeño de la cultura afronariñense.

Como no todos los culimochos poseen escrituras de sus territorios, no han sobrado los comentarios en el sentido de su supuesto oportunismo. “Los blancos dependen hoy de los negros en su afán legítimo por la seguridad territorial, a menos que ellos mismos se declaren como “negros” para beneficiarse de la ley [demostrando] ancestralidad, prácticas tradicionales, respeto al medio ambiente, excepto las relativas al fenotipo”⁴⁹, es una frase que resume esa perspectiva. En el ámbito del ejercicio político de la participación, esa alternativa no tendría por qué estigmatizarse. Sin embargo, vista desde la perspectiva política, no condensa la situación más compleja que revela otro segmento del mismo estudio.

Debido a la incertidumbre acerca de cómo se distribuían los afrodescendientes en cada una de las localidades de Bogotá, el equipo responsable adaptó la *metodología de redes*: mediante la

⁴⁶ Las secuencias con patrones descifrables o codificadas tienen sentido; cuando las personas captan los significados, se dice que los mensajes son redundantes; véase BATESON, Gregory, *op. cit.*

⁴⁷ AROCHA, Jaime, “La Inclusión de los Afrocolombianos: ¿Meta Inalcanzable?”, en MAYA, Adriana (ed.), Los Afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia, tomo IV, Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica, 1998, pp. 333-389.

⁴⁸ AROCHA, Jaime, OSPINA, David, MORENO, José, DIAZ, María Elvira, VARGAS, Lina María, *Mi Gente en Bogotá: Estudio socioeconómico y cultural de la población afrodescendiente que reside en Bogotá*, Bogotá, Secretaría Distrital de Gobierno y Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2002.

⁴⁹ HOFFMANN, Odile, *La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)*, en ZAMBRANO, Martha, GNECCO, Cristóbal (eds.), *Memorias Disidentes, Memorias Hegemónicas. El pasado como política de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000, pp. 97-120.

selección de afrodescendientes en los sitios que frecuentan, como pescaderías, bares, discotecas y peluquerías, les preguntaron si estaban dispuestos a colaborar con el estudio, dónde vivían, y si conocían a otros *corraciales*⁵⁰ que pudiera contactar el proyecto. Los culimochos se identificaron como afrocolombianos para participar en un trabajo que no les representaba beneficios tangibles. Sucedió lo contrario con buen número de los afrocolombianos de la llanura Caribe, quienes manifestaron no querer ser contados ni como afrodescendientes, ni como “negros” o “negras”.

El asunto podría parecer de poca monta. Para comprender sus implicaciones señalamos que el estudio de la Nacional tomaba como punto de partida la desaparecida terminología pigmentocrática de la colonia; sin embargo, podía tener efectos negativos a la hora de contar personas. La razón era simple: eliminadas las categorías de clasificación racial, no había mucha certeza acerca de cómo se denominaban las personas entre sí. Entonces, el mismo estudio apeló a términos que hicieran referencia a identidades étnicas, mas no a colores de la piel. En el desarrollo de esa encuesta, fueron evidentes las ambigüedades de términos como afrocolombiano o afrodescendiente, y que para muchos interrogados “negro” y “negra” seguían vigentes. Entonces, el ejercicio investigativo sugirió que la mejor manera de aproximar a los sujetos consistiría en determinar primero por el tipo de nombres por los que estaban optando esas personas. La información recogida nos indicaba que en el nuevo ámbito capitalino, patronímicos como “magüiseño” o “guapireño” tienen renovados sentidos de identidad.

Ese estudio concluyó que en Bogotá –excluyendo los barrios de ladera y subnormales, para los cuales no existían mapas- no había más de 160.000 afrodescendientes. Meses más tarde, la etapa 110 de la Encuesta Nacional de Hogares reveló que esa suma más bien podría ser de 533.000, incluyendo a Soacha, municipio que no pudo hacer parte de la muestra del estudio de la Nacional por obvias razones de jurisdicción.

Una metodología que no apeló a las identidades culturales también explica la diferencia en los resultados de los dos estudios. Para hacer visibles a los afrocolombianos y a las afrocolombianas, los encuestadores y encuestadoras del DANE usaron cuatro fotografías a color. Una

[...] de un hombre negro vestido con camisa y corbata, de aspecto adulto joven que podría identificarse con un perfil profesional; la de una mujer negra-mulata⁵¹ entre 20 y 30 años; la de una mujer que podría caer en un fenotipo “mestizo”; y la de una mujer de fenotipo “blanco”. Las dos últimas mujeres en el mismo rango de edad de la primera, y cualquiera de las tres podría ser profesional. Los cuatro personajes (el hombre y las tres mujeres) bien vestidos, además de ser atractivos en términos de belleza física. Cada fotografía estaba [...] numerada de 1 a 4, con la opción 5 para quien decidía que ninguna de las cuatro fotos se acercaba a su apariencia fenotípica. La tasa de respuesta en este módulo en las 13 áreas metropolitanas en su conjunto fue superior al 95%; es decir, que

⁵⁰ Término que usan los afrodescendientes para referirse a sí mismos, que se ha hecho popular desde que entró en vigencia la Ley 70 de 1993.

⁵¹ Los autores no explican qué quieren decir por “negra-mulata”, ni cómo la categoría se diferenciaría de la de “negra” o de la de “mulata”. En entrevista telefónica con el sociólogo Fernando Urrea (noviembre 3 de 2001), comprendimos que, más que todo, esos términos se referían a las tonalidades de la piel, por lo cual no sería desatinado preguntarse por qué no retornar a las tradiciones del régimen de castas socioraciales de la colonia y también iconografiar a la gente “zamba”, “tercerona” y “cuarterona”.

los miembros de los hogares se autoclasificaron y clasificaron a los demás miembros en esa magnitud, lo cual indica la eficacia del procedimiento utilizado [...] ⁵².

Desde el punto de vista estadístico, parecería que la metodología que apela a la percepción y autopercepción de la piel logra mejores registros que la que recurre a las categorías étnicas. Sin embargo, nos preguntamos frente a las cuatro fotografías, ¿cómo se autoclasificarían los culimochos? De la investigación de Rodríguez, quizás no cabrían muchas dudas de que se autoperibirían ya fuera como “mestizos” o “blancos”, pero ¿qué de las africanías que aprendieron, en las cuales llegaron a ser competentes y gracias a las cuales se integran con los afrocolombianos que se han establecido en la capital? Y del otro lado del espectro, ¿dónde quedan los caribeños, quienes rehusaban a que los llamaran “negros”?

Quienes han comentado los resultados de la etapa 110 de la Encuesta Nacional de Hogares sostienen que lo más importante consiste en correlacionar las escogencias de color de piel que hacen los encuestados y encuestadas con sus respuestas sobre ingresos, trabajo, salud y educación, entre otras variables, y de ese modo dar respuestas más certeras sobre la discriminación en el país. Sin duda esa opción responde a la discriminación “racial”, pero ¿qué se puede decir acerca de la discriminación étnica, aquella que se ejerce exigiéndole a la gente que salga de una vivienda porque a los vecinos no les gusta la música que escucha, el volumen al cual la escucha o la ropa que viste?

Estas preguntas tienen sentido con respecto a las exigencias de autoadscripción que contempla el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los derechos de los pueblos étnicos que el gobierno colombiano firmó en 1989 ⁵³. También son significativas en función del diseño de nuevas políticas públicas en pro de la equidad. El estudio de la Universidad Nacional reveló que los afronariñenses, incluidos los culimochos, son el 5% del total de los afrodescendientes en Bogotá. Frente a ese porcentaje, quizás las cuestiones de discriminación racial vs. discriminación étnica no tengan mayor sentido. Sin embargo, hacia el futuro inmediato parecería que ni la guerra ni el desplazamiento vayan a amainar, y que los territorios afrodescendientes ya titulados quizás seguirán estando vacíos y en riesgo de ser invadidos por quienes jamás podrán demostrar la legitimidad histórica de sus dominios. Entonces, valdrá la pena profundizar en metodologías de encuestas basadas en la identificación de las denominaciones étnicas por las cuales las personas optan dentro de los nuevos contextos de sus vidas. En el caso que nos ocupa, las palabras “culimochos” y “mulateño” tendrán que figurar dentro de las opciones que el formulario de encuesta llegue a ofrecerle a los entrevistados. Aún con ese medio más respetuoso de la identidad, etnografiar e historizar las culturas será indispensable para revelar las situaciones de acuerdo, contradicción y paradoja a las cuales hemos hecho referencia en las páginas anteriores. De ese modo, la africanización de

⁵² URREA, Fernando, RAMIREZ, Héctor Fabio, VIÁFARA, Carlos, *Perfiles Socioeconómicos de la Población Afrocolombiana en Contextos Urbano-Regionales del País, a Comienzos del Siglo XXI*, Cali, Cidse, www.socioeconomia.univalle.edu.co, 2001.

⁵³ SANCHEZ, Beatriz Eugenia, “El Reto del Multiculturalismo Jurídico. La Justicia de la Sociedad Mayor y la Justicia Indígena”, en DE SOUSA SANTOS, Boaventoura, GARCIA VILLEGAS, Mauricio (Eds.), *El caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, Bogotá, Colciencias, El Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Siglo XXI Editores y Universidades Nacional, de los Andes y de Coimbra, vol. II, p. 23. No obstante el que ni el artículo referido, ni la totalidad de la obra que lo contiene consideren a los afrocolombianos como *pueblos étnicos*, mencionamos a ambos como medios útiles para comprender parte de las transformaciones que involucró la Constitución de 1991 en lo relacionado con el multiculturalismo.