

“DISCURSOS OCULTOS DE RESISTENCIA”:

tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana

ULRICH OSLENDER

DEPARTAMENTO DE GEOGRAFÍA, UNIVERSIDAD DE GLASGOW, ESCOCIA

Correo electrónico uoslender@geog.gla.ac.uk

Resumen

EL TEXTO PRESENTA UNA MUESTRA DE LA LITERATURA ORAL DE POBLACIONES AFROCOLOMBIANAS, incluyendo coplas y versos inéditos recogidos por el autor en Guapi, en la costa caucana del Pacífico. Se resalta la importancia de los ancianos, sabios y decimeros en los procesos actuales de re-construcción de memoria colectiva en el Pacífico, y cómo sus narrativas revelan un sentido de lugar que habla de patrones históricos de asentamiento, migraciones y viajes reales e imaginarios. Se sostiene que la tradición oral y sus formas poéticas como documento literario constituyen “discursos ocultos de resistencia” que desafían a las representaciones dominantes del Pacífico y sus pobladores, y que se dejan movilizar como articulación política en la lucha por el reconocimiento de derechos culturales y territoriales de comunidades negras en Colombia.

PALABRAS CLAVE: comunidades negras, tradición oral, memoria colectiva, movimientos sociales, políticas culturales, discursos ocultos.

Abstract

THIS ARTICLE PRESENTS A SAMPLE OF ORAL LITERATURE FROM THE AFRO-COLOMBIAN people, including unedited verses and poems gathered by the author in Guapi on the Cauca coast of the Pacific region. Beyond the ‘folkloric’ presentation of this material, the author stresses the importance of the elderly, the wise and the poets of the oral traditions (decimeros) in the current processes of re-construction of collective memory in the Pacific region, and how their narratives reveal a sense of place that speaks of past settlement processes, migrations, and real and imagined journeys. It is argued that the oral tradition and its poetic forms as literary document constitute ‘hidden transcripts of resistance’ that challenge dominant representations of the Pacific region and its inhabitants, and which can be mobilized as political articulation in the struggle for cultural and territorial rights by black communities in Colombia.

KEY WORDS: black communities, oral tradition, collective memory, social movements, cultural politics, hidden transcripts.

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 39, enero-diciembre 2003, pp. 203-235

INTRODUCCIÓN: DISCURSOS OCULTOS EN EL PACÍFICO COLOMBIANO*

50 años no pasarán en vano. El mar los verá abandonar las marimbas y los tambores legados por sus antepasados africanos para reemplazarlos por la vitrola, el picot, la radiola y la grabadora. La cultura negra que una vez vivió bajo los espesos copos de los cuangares, cederá su red de relaciones a la cultura del tocadiscos que creará y recreará los mecanismos de resistencia al manejo del blanco y el mestizo y aun del mismo negro aliado de los anteriores. Un nuevo contexto geográfico y social determinará el forcejeo, y las modalidades de resistencia se reproducirán en formas imprevistas pero conservando su esencia libertaria.

Olarte Reyes (1994: 26)

CON LA EXPEDICIÓN DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE 1991 Y DE LA siguiente ley 70 del 1993, las dinámicas organizativas de las poblaciones afrocolombianas se aceleraron. Partiendo del reconocimiento de la nación como pluriétnica y multicultural y del compromiso del estado con la protección de las minorías étnicas del país, la diferencia cultural de las comunidades negras se ha resaltado como uno de los argumentos principales en las reivindicaciones de los derechos culturales y territoriales de las poblaciones afrocolombianas. Un aspecto importante de esta diferencia cultural es la tradición oral en comunidades negras, como elemento central en su reproducción sociocultural, en su función constante de *re-construir* y transmitir la memoria colectiva del pueblo afrocolombiano, y en su práctica y reproducción de formas y estilos poéticos particulares como, por ejemplo, la décima.

Mientras que en investigaciones académicas y en eventos culturales y folclóricos se ha resaltado el valor cultural de la tradición oral, muy poco se ha examinado el papel político que la tradición oral cumple o puede cumplir en los procesos organizativos actuales de comunidades negras. Parece *evidente*, por ejemplo, su papel en la preparación de solicitudes ante el gobierno para la

* Este trabajo está dedicado a la memoria de don Agapito Montaña (q.e.p.d.), decimero y poeta de las tradiciones orales de la costa pacífica caucana de Colombia. Cuando murió, en enero 1998, se llevó con él una gran cantidad de décimas, poemas, cuentos y sabiduría local. Don Agapito quedará, como muchos otros, como uno de los grandes poetas inéditos de la costa pacífica colombiana.

titulación de territorios colectivos; sin embargo, la tradición oral en comunidades negras se relega con frecuencia al campo folclórico. La mayoría de las investigaciones académicas sobre los procesos organizativos de comunidades negras en Colombia, por su parte, se han concentrado en los discursos del estado y de los líderes afrocolombianos (Pardo, 2001).

Para sacar a la oralidad de esta “trampa folclórica” excluyente, y para presentarla como portadora de potencial político voy a explorarla siguiendo el concepto de “discurso oculto”, desarrollado por James Scott (1990) en su obra *Domination and the arts of resistance* (traducida al español como *Los dominados y el arte de la resistencia*). En esta obra, Scott (1990: xii) examina “el comportamiento político muchas veces inaprensible de grupos subordinados” y propone hacerlo mirando más allá de los actos *espectaculares* de resistencia, como son las manifestaciones o rebeliones. Por el contrario, y de manera muy poco espectacular, los microepisodios de la vida cotidiana están constituidos frecuentemente por “discursos ocultos” de resistencia: estas tradiciones y expresiones culturales que desafían simbólicamente a las estructuras del poder dominante sin hacerlo de manera pública y abierta. En palabras de Scott (1990: xii): “Cada grupo subordinado crea, a partir de su sufrimiento, un “discurso oculto” que representa una crítica del poder a espaldas del dominador”¹. Al contrario del discurso público que representa la interacción abierta entre grupos subordinados y dominantes, el discurso oculto constituye, según Scott (1990: 25), “el lugar privilegiado para un discurso no hegemónico, disidente, subversivo y de oposición”. Esta conceptualización nos recuerda la noción del sitio/hogar (*homeplace*) de bell hooks (1991: 41-49), ese espacio social libre de control y vigilancia en que se produce el sentimiento de llegar, concretamente de la llegada a casa:

Históricamente, los afroamericanos creíamos que la construcción de un sitio/hogar, por frágil y tenue que fuera –la cabaña de esclavos, la choza de madera–, tenía una dimensión política radical. A pesar de la realidad brutal del apartheid racial y de dominación, el sitio/hogar de uno era el lugar donde uno podía confrontarse libremente con el asunto de humanización, donde uno podía resistir (hooks, 1991: 42).

I. Las citas de Scott, y las de todos los textos en inglés, han sido traducidas por mí. De acuerdo con el traductor de la obra de Scott, utilicé el término “discurso oculto” para traducir el concepto original de *hidden transcript*. Para una explicación detallada sobre esta traducción, véase James Scott. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (traducción de Jorge Aguilar Mora). Editorial Era. México. 2000: 25.

En esos espacios del *homeplace* se producen los discursos ocultos de que nos habla Scott (1990: 18): “Aquí, fuera del escenario, donde los subordinados pueden reunirse lejos de la mirada amedrentadora del poder, es posible el surgimiento de una cultura política radicalmente disidente”. Esa cultura política se nutre de las experiencias y formas culturales concretas y encuentra su articulación por medio de ellas. Como se mostrará en adelante, la tradición oral cumple un papel central en este doble proceso de construcción y articulación de conciencia política y espacios de resistencia.

El concepto de “discurso oculto” se presta de manera significativa para el análisis de formas de resistencia en el caso afrocolombiano, por varias razones: primero, Scott examina en su estudio seminal las formas de resistencia en condiciones históricas de esclavitud, colonialismo y racismo, condiciones que las poblaciones afrocolombianas del Pacífico han sufrido también a lo largo de cuatrocientos años. En particular, la importancia que Scott da al papel de expresiones culturales como los rumores –para contribuir, por ejemplo, a una conciencia anti-esclavista en Santo Domingo–, chismes, cuentos, magia y maldiciones como críticas del poder y como “infrapolítica de los sin-poder” abre caminos interesantes en relación con las ricas tradiciones orales de comunidades negras en Colombia. Segundo, la frecuentemente citada “invisibilidad” histórica de la gente negra en Colombia en general (de Friedemann, 1984) comparte con el concepto de discurso oculto el campo semántico de lo invisible/oculto en que se trata de analizar, descentrar y subvertir las representaciones sesgadas sobre las poblaciones afrocolombianas, producidas por parte de la sociedad mestiza dominante en Colombia. Y tercero, analizando formas culturales como la tradición oral en términos de resistencia se pone *carne* al concepto de política cultural que se discute demasiadas veces a niveles más bien abstractos y conceptuales sin que se establezcan las relaciones y conexiones concretas con las prácticas cotidianas de las culturas (políticas) que lo nutren.

En este sentido, podemos acercarnos a las formas cotidianas de la tradición oral en comunidades negras como expresión de resistencia a percepciones dominantes sobre territorio y espacio en el Pacífico colombiano: resistencias “ocultas”, pues no parecen constituir un desafío abierto al poder dominante, pero sí se dejan movilizar, por ejemplo, en el proyecto político de

comunidades negras por el reconocimiento legal de sus derechos culturales y territoriales. Lo “oculto” de estos discursos se refiere entonces no sólo a las articulaciones ya formadas a espaldas del poder dominante, como lo sugiere Scott, sino también al potencial aún no claramente visible que ciertos discursos pueden adquirir en un proyecto político. De esta manera, en este artículo se trata de extender el concepto de “discurso oculto” de Scott, y más allá de discursos ya formados indagar en formas culturales y estructuras de sentimiento locales que llevan la semilla significativa de la cual nacen y crecen los actos concretos de resistencia. Así debe entenderse, por ejemplo, mi intento de resaltar la particularidad del lenguaje espacial entre comunidades negras en Colombia que –por medio de sus referencias espaciales/geográficas y de su estructura de sentimiento– nos permite interpretar las territorialidades ancestrales a las que se ha apelado en los procesos actuales de conformación de concejos comunitarios en el Pacífico colombiano. En otras palabras, lo que parece “oculto” en unas prácticas culturales particulares y epistemologías locales es la base sobre la cual se deja construir un proyecto político de resistencia y a la que es necesario referirse constantemente para darle significado real y duradero a este proyecto.

En este artículo voy a mostrar cómo se han desarrollado, por medio de la tradición oral, procesos de construcción y *re-significación* de memoria colectiva entre comunidades negras en el pacífico colombiano. No se trata de fijar a la memoria colectiva en el espacio y el tiempo como si fuera un hecho comprobable en algún recuerdo objetivo; sabemos que se trata de una categoría fluida y móvil que se construye por lo que se cuenta y recuerda, pero también por los vacíos, olvidos y silencios colectivos (Hoffmann, 2002; Losonczy, 1999). Apunto más bien a la necesidad de reconocer el papel central de la oralidad para crear e interpretar la memoria colectiva en esos procesos. Además, sugiero que la oralidad revela un “sentido de lugar acuático” (Oslender, 2001b) que refleja un conjunto de relaciones socioculturales especializadas que se han desarrollado en un medio ambiente acuático de selva tropical húmeda caracterizado por redes extensas de ríos, manglares y grandes variaciones de la marea. Este sentido de lugar acuático ha sido instrumental en los procesos de *re-construcción* de territorialidades ancestrales colectivas y en la formación de concejos comunitarios a lo

largo de las cuencas fluviales en la costa pacífica (Oslender, 2001a).

En la primera parte se presentan algunas reflexiones acerca de la tradición oral y el concepto de “cultura política” que sirve para enmarcar el material empírico presentado a continuación. La segunda parte del texto muestra cómo la práctica cotidiana de la oralidad se deja entender como portadora de conciencia colectiva. Entre otros, voy a presentar materiales inéditos de coplas y décimas que he recopilado con algunos “protagonistas legítimos” (Barnet, 1968) de la tradición oral de comunidades negras, oriundos del río Guapi en la costa caucana del Pacífico colombiano. La tercera y cuarta parte examinan la función de la oralidad como formadora de identidad política en los recientes procesos políticos de comunidades negras, y cómo los discursos ocultos de resistencia se han tornado públicos. El artículo termina con unas reflexiones acerca de cómo la celebración de la oralidad practicada cotidianamente por los poetas inéditos del Pacífico colombiano nutre, al mismo tiempo, un proyecto político de negritud que aspira a la reclamación y a la puesta en práctica de sus legítimos derechos culturales y territoriales en el país.

TRADICIÓN ORAL Y CULTURA POLÍTICA

ENTRE EL 26 Y EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1998, EN LA CIUDAD DE BUENAVENTURA, el puerto más importante de la región (véase el mapa), se celebró el VI Encuentro anual de literatura oral de la costa pacífica colombiana. El festival, subtítulo “para que nuestro pueblo no pierda su memoria”, constituyó un ejercicio de reconstrucción de memoria colectiva de las poblaciones afrocolombianas frente a un fenómeno de olvido colectivo que se había iniciado tiempo atrás y acelerado últimamente debido, en parte, al impacto creciente de una modernidad a cuyas ofertas y tentaciones

ceden con gusto los jóvenes afrocolombianos –igual que jóvenes en todo el mundo–². Paulatinamente, la grabadora y, sobre todo, la televisión, han venido reemplazando las reuniones en las que se practica una tradición oral que reproduce la vida

2. En este artículo utilizo indiscriminadamente los términos *gente negra*, *comunidades negras* y *poblaciones afrocolombianas* para referirme a los pobladores afrodescendientes de la costa pacífica colombiana, consciente del debate que problematiza las construcciones recientes de *comunidad negra* en Colombia (véase, por ejemplo, Restrepo, 2001).

MAPA
COSTA PACÍFICA COLOMBIANA



social de manera *contada* por medio de cuentos, relatos, leyendas y mitos, y de manera *cantada* mediante coplas, décimas, *arrullos* y *alabaos*³. Como anota la antropóloga Motta González para el caso de la población afrocolombiana:

En las historias contadas las gentes expresan sus sentimientos, transmiten las estructuras del parentesco, sus controles sociales, las condiciones materiales de vida, las formas de trabajo y producción, las jerarquías y mecanismos de poder; y exhiben su habilidad en el grupo social al guardar en la memoria los contenidos simbólicos de cada transmisión, y así reafirmar su identidad étnica y cultural. La oralidad es entonces un lenguaje dinámico orientado y organizado de acuerdo a las normas, patrones, valores y conductas del pensamiento de una comunidad (Motta González, 1996: 3).

3. *Alabaos* son cantos que se entonan en los velorios de adultos, en su mayoría cantados por mujeres y sin acompañamiento de instrumentos musicales. *Arrullos* son cantos más alegres y rítmicos que se entonan en las celebraciones a un santo, y también en los *chigualos*, los velorios de niños menores de siete años de edad. Por lo general, los *arrullos* están acompañados musicalmente por *cununos*, *bombós* y *guasás*, instrumentos de percusión típicos de comunidades negras del Pacífico colombiano.

4 El término *ecosofía* surgió dentro del proyecto "Investigación sobre patrones tradicionales de conducta frente al manejo de los recursos naturales renovables en la costa atlántica" llevado a cabo por la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas dirigida por Manuel Zapata Olivella. En este trabajo se refiere a la convivencia de los afrocolombianos con la naturaleza en términos de "ecosofía popular", evocando así la fuerte inscripción de lo ecológico en sistemas filosóficos locales. Aplicando el concepto de *ecosofía* a las prácticas de comunidades negras del río Baudó, Arocha (1999: 156,155) comenta: "La relación que los afrobaudoseños crearon con su río, sus quebradas y selvas no sólo era de respeto, sino de hermandad. [...] Así pues, en el Baudó, y quizás en todo el Chocó, entre los afrocolombianos ni las plantas ni los animales existen *per se*, sino adicionados, complementados y cualificados mediante la palabra, por la mente de las personas".

Reconociendo la importancia sociocultural de la oralidad en poblaciones afrocolombianas y su precariedad frente a procesos modernizadores, encuentros como aquel sobre literatura oral en Buenaventura constituyen una plataforma desde la cual se apela a la necesidad de concientización frente a procesos de olvido de muchas formas de oralidad y de la *re-construcción* de memoria colectiva. En una sociedad con altos índices de analfabetismo –de 38,8% según el Departamento Nacional de Planeación (DNP, 1998: 18)– la tradición oral adquiere una gran importancia para transmitir la historia local, la *ecosofía* y los valores morales y formas de pensamiento⁴. Esta tarea corresponde, en gran medida, a los ancianos de las comunidades, que son los guardianes de estos conocimientos. La ruptura en la práctica de la oralidad puede llevar rápidamente a la pérdida de conocimientos y sabidurías. Como lo señaló el poeta y ex presidente senegalés

Leopold Senghor: “La muerte de uno de esos ancianos es lo que para ustedes sería el incendio de una biblioteca de pensadores y poetas” (citado en Sábato, 1998: 23). No hace falta ser un Borges o un William Baskerville de Eco para apreciar la precariedad en que se encuentran los conocimientos y sabidurías de los libros no escritos, guardados sobre los estantes de las torres mentales de los ancianos en el Pacífico colombiano.

Sin embargo, mientras que la precariedad de esta situación ha sido reconocida por intelectuales y líderes afrocolombianos, el potencial que la oralidad tiene para el proyecto político del movimiento social de comunidades negras en Colombia ha sido poco explorado. Fue sintomático, por ejemplo, la ausencia casi completa de líderes del movimiento negro en el encuentro de Buenaventura en noviembre de 1998, cuando se presentaron decimeros y copleras provenientes de los diferentes ríos de la costa pacífica para exponer e intercambiar su arte oral y hablar de los tiempos de antes. Mientras que muchos de los conflictos contemporáneos se han explicado en términos del binomio de políticas culturales/culturas políticas (Álvarez et al., 1998), y los mismos líderes del movimiento negro colombiano resaltan la importancia de la cultura en su proyecto político (Grueso et al., 1998; OCN, 1996), aún no se tienen en cuenta suficientemente las formas concretas de cómo lo cultural y lo político se entrelazan y cómo podrían destacarse, por ejemplo, en encuentros como el de Buenaventura para fortalecer a los procesos organizativos políticos. La oralidad parece asociada todavía sobre todo con lo folclórico y lo tradicional a que uno se acerca frecuentemente con una mirada nostálgica, sin que se haya expresado el vínculo concreto con las políticas culturales de negritud en Colombia.

Miremos entonces cómo la tradición oral y algunos de sus “protagonistas” ejercen la función de conciencia colectiva del pueblo afro y cómo ésta puede insertarse en un proyecto político afrocolombiano.

LA TRADICIÓN ORAL COMO CONCIENCIA COLECTIVA

Nunca morirá una lengua mientras sobreviva el último hablante que monologue con sus Ancestros.

Zapata Olivella (2000: 11)

LA TRADICIÓN ORAL EN POBLACIONES AFROCOLOMBIANAS ES UNA FORMA híbrida caracterizada por tener aspectos hereditarios de culturas africanas y de algunas estructuras literarias del español castellano. De este último resaltan, sobre todo, formas poéticas como la décima y la copla de la literatura del Siglo de Oro español (De Granda, 1977; Vanín, 1996)⁵:

Indudablemente la décima es la estructura poética de mayor fuerza en el Pacífico. [...] El decimero trabaja con la historia o la cotidianidad, con lo concreto o con lo simbólico. Por su temática pueden ser 'a lo divino' (asuntos religiosos) o a lo 'humano'. [...] Las décimas 'a lo humano' pueden usarse para porfía, normatividad (*sic*) de relaciones generacionales, interpersonales, enamoramiento, relatos de sucesos históricos, fabulación, crítica y protesta social. [...] Los decimeros son en cierta medida una especie de conciencia colectiva, críticos e historiadores de sucesos locales, nacionales y a veces internacionales, fabuladores y cantadores del amor y el desamor, de la fortuna y reveses de la suerte (Pedrosa y Vanín, 1994: 12).

⁵ La décima, o espinela, es una forma poética que se originó en España a finales del siglo quince con el poeta Vicente Espinel (Pedrosa y Vanín, 1994: 12). Consiste en diez versos octosílabos que tienen una rima obligada según la siguiente estructura: primer verso con cuarto y quinto, segundo con tercero, sexto con séptimo y décimo, y octavo con noveno (1, 4, 5 // 2, 3 // 6, 7, 10 // 8, 9). En el Pacífico colombiano la décima se convierte en cuarenta y cuatro versos, con una copla inicial de cuatro versos que lleva la esencia de la décima, y es la forma con la estructura más rígida. Sin embargo, en la práctica cotidiana de la oralidad muchas décimas tienen una estructura de rima menos determinada y más libre.

La importancia y el estatus social del decimero son una herencia de culturas del África occidental en las que el *griot* asume la función importante de transmisor de historias, éticas y valores morales (Pedrosa y Vanín, 1994: 14). De hecho, el decimero afrocolombiano de hoy en día puede ser considerado el heredero del *griot* africano.

Así son los decimeros que recuerdan, trabajan e interpretan eventos históricos, como lo hace don Agapito

Montaño, campesino y decimero de Guapi, en los versos siguientes⁶. Estos versos recuerdan no sólo el hecho histórico de la muerte del presidente liberal Enrique Olaya Herrera en los años 1930, sino que revelan también el apoyo que el Partido Liberal ha recibido tradicionalmente por parte de las poblaciones afrocolombianas, relacionado con frecuencia con el hecho de que ese partido fue el que decretó la abolición de la esclavitud en 1851 durante el gobierno del presidente José Hilario López:

Murió Enrique Olaya Herrera
su esposa estará afligida
sus amigos pesarosos
y nuestra patria partida.

Cuando Herrera se murió
y lo pesó San Miguel
y este hombre se ha salvado
por haber sido tan fiel.

Él a todo el mundo le hizo bien
a su patria con más veras
embanderó la bandera
del partido liberal
y cómo no dolerá
la muerte de Olaya Herrera.

La muerte de Olaya Herrera
fue que traficó su persona
sólo por haberlo mandado
como embajador a Roma.

Porque no quiso la muerte
que fuera a Roma
y volviera
otra vez de presidente.

Cuando ya estaba elegido
para su candidatura
vino la trágica muerte
y lo llevó a la sepultura.

El gobierno ha decretado
con sus leyes ejecutivas
que cojan la trágica muerte
y la echen al diluvio.

6. Don Agapito Montaño, uno de tantos grandes poetas inéditos de la costa pacífica, falleció en enero de 1998, y se llevó a la tumba su enorme producción decimera. Los versos y citas presentados en esta sección, grabados entre el 18 y el 23 de abril de 1996 en Guapi, son un intento modesto de recuperar algunas de sus poesías.

Cuando el gobierno Colombia
supo la muerte allá
allí es que traspasarían
los restos a Bogotá.

El vapor Santa Lucía
fue del mejor contratación
él dijo que los transportaría
al puerto de Buenaventura.

Cuando estaban preparados
para su monumento
más de treinta mil soldados
fueron al recibimiento.

La viuda lloraba a gritos
la hija con grandes penas
lloró Santa Magdalena
y hasta el mismo Jesús Cristo.

Los vientos también dijeron:
no vamos a soplar tres días
porque vamos a sentir
la muerte del verdadero Mesías.

El sol le dijo a la luna
el lucero a las estrellas
todos vamos a sentir
la muerte de Olaya Herrera.

En la narración del decimero el hecho histórico pasa por un filtro creativo del cual sale transformado y enriquecido con un significado local y personal que pronto forma parte de la memoria colectiva al ser repetido, interpretado y aceptado en numerosas ocasiones. La décima permite al decimero interpretar el hecho histórico “objetivo” para añadir su propia visión, que en este caso se traduce en admiración por el presidente muerto, Olaya Herrera. También puede ser vehículo de crítica de esta manera. Muchas otras décimas tratan de viajes, reales e imaginarios, expresión de una realidad sociocultural en poblaciones afrocolombianas en que las migraciones –cortas, largas y circulares– forman parte casi obligatoria de la vida social (Taussig, 1979: 131). Hay las “rutas largas” (Vanín, 1999: 6), por ejemplo del campo a las ciudades en búsqueda de trabajo o educación (Arboleda, 1998; Wade, 1997), y las “rutas cortas”, un “nomadismo permanente” (Aprile, 1993: 93) en que, por ejemplo, el hombre se desplaza durante algunas semanas para el cuidado de una finca alejada del

lugar de residencia. El poeta y pensador afrocolombiano Alfredo Vanín ve una continuidad histórica en el fenómeno de las migraciones en comunidades negras del Pacífico colombiano, que denomina con la expresión de “el arte de caminar el mundo” (Vanín, 1999). Según él, este empezó con el traslado involuntario de los africanos secuestrados a las Américas durante la trata; al llegar a Cartagena, muchos fueron embarcados en un viaje forzado por los ríos Magdalena y Cauca al interior del país hasta Popayán y la costa pacífica, en su mayoría para trabajar en las minas de oro. Los cimarrones que escaparon del sistema esclavista en busca de territorios libres en los ríos de la costa pacífica pueden ser considerados como los “primeros migrantes propios” (Vanín, 1999: 3-4). A principios del siglo veinte, las necesidades del mercado nacional e internacional por mano de obra llevaron a desplazamientos masivos de oriundos de la costa pacífica hacia el interior del país (Romero, 2003; Whitten, 1986).

Cualquiera que sea la razón de la migración, esta implica con frecuencia la exploración de un nuevo espacio geográfico y de “geografías lejanas” (Vanín, 1996). Estos fenómenos se reflejan ampliamente en muchas décimas que tratan de viajes reales o imaginarios, como por ejemplo en la décima “La concha de almeja” (transcrita en Pedrosa y Vanín, 1994: 15-17):

Yo me embarqué a navegar
en una concha de almeja
a rodar el mundo entero
a ver si hallaba coteja.

Salí de aquí de Tumaco
con rumbo a Buenaventura
yo no embarqué un cargamento
porque la mar estaba dura.

Pero embarqué quince curas
un automóvil pa'andar
a Guapi dentré a embarcar
cien tanques de gasolina
cargando en popa una mina⁷
yo me embarqué a navegar.

Desde Cristóbal Colón
salí con rumbo a la Europa
con una tripulación
como de cien mil en popa.

7. En varias ocasiones escuché y grabé esta décima en Guapi. Todos coincidieron en que este verso debería decir “cargando en popa una niña” en vez de “una mina”. Aunque una de las características de la décima es la posibilidad de ser adaptada y cambiada por cada decimero, en este caso es más probable que se trate de un error en la transcripción. Esta interpretación se apoya también en dos transcripciones de la misma décima grabadas por Hidalgo (1995: 281-283) en la región de Esmeraldas en la costa pacífica de Ecuador, y que ambas leen “niña” en este pasaje.

Con viento que a favor sopla
atravesé a Casa Viejas
y muchas ciudades lejas
las visité en pocos días
navegando noche y día
en una concha de almeja.

Con un grande cargamento
como de cien mil vitrolas
me atravesé a Cabo de Horno
y no me entró una ola.

Llevaba quinientas bolas
sobre cubierta un caldero
cuatrocientos marineros
una gran tripulación
hice la navegación
a rodar el mundo entero.

Cuando los náuticos me vieron
que iba navegando al norte
cien vapores se vinieron
que los llevara a remolque.

Cuarenta mil pailebotes
llenos de arroz y lenteja
todos los pegué a la reja
y puse rumbo a la Europa.
Y navegué a Constantinopla
a ver si hallaba coteja.

Esta versión de “La concha de almeja” fue grabada en 1976 con un campesino decimero en el río Saija en la costa caucana. En otras partes del Pacífico puede escucharse con pequeños cambios de estructura y vocabulario, pues las décimas no tienen una autoría fija. Mientras que, sin duda, tienen un autor original, al ser reproducidas en la tradición oral en numerosas ocasiones cada decimero añade o cambia partes de la décima. De esta manera se vuelven de autoría colectiva, una característica de todas las formas de la literatura oral entre poblaciones negras de la costa pacífica (Pedrosa y Vanín, 1994: 13).

Las mismas décimas se escuchan también en la costa pacífica de Ecuador, región que comparte muchas de las características ecológicas, étnicas y culturales con la parte colombiana, de manera que el trabajo seminal de Norman Whitten, *Black Frontiersmen*, se subtitula *Afro-Hispanic culture of Ecuador and Colombia*,

permitiéndole “moverse hacia adelante y hacia atrás de las fronteras nacionales” en su análisis (Whitten, 1986: xii). Hidalgo (1995) grabó y transcribió dos versiones de “La concha de almeja” (pp. 281-283) en Esmeraldas, Ecuador, y una versión de “El capitán pirata” (pp. 305-306), décima que presento en una versión grabada con don Agapito:

“El capitán pirata”

Cuando el capitán pirata
me convidó a navegar
para que fuera escuchar
lo que pasaba al mapa.
Dijo que me cuidaría
con mucha delicadeza,
pagándome al mes cien pesos
y tres comidas al día.

Que el viejo diablo me veía
luciendo buena ropa
él me pondría en Europa
dueño de casa y hacienda.
Me enseñaba toda lengua
desde los números general
y cuando el capitán pirata
me convidó a navegar.

Salimos de Punto Areno,
de Barcelona un día.
Echamos sesenta días
para hondear en Cartagena.

A mí me valió la pena
caminar el mar d'Europa
con chico comiendo en popa
mandando mis oficiales
y luciendo de buena ropa
me convidó a navegar
el capitán pirata.

Como en “La concha de almeja”, don Agapito describe aquí un viaje por mar en el cual él nunca embarcó, a lugares que nunca vio. Sin embargo, en estos viajes imaginarios se revela un sentido de lugar en el Pacífico colombiano en que las referencias que hace el narrador a geografías lejanas y frecuentemente desconocidas adquieren un significado real y tangible a raíz de las experiencias

concretas de los afrocolombianos con su espacio acuático. De hecho, el vocabulario acuático cotidiano en “El capitán pirata” –con sus referencias a ríos, puertos, el mar y los océanos– revela lo que he denominado “sentido de lugar acuático” (Oslender, 2001b). La expresión “caminar el mar”, por ejemplo, es característica de las formas en que los pobladores de la costa pacífica se refieren a sus viajes por agua y refleja la realidad de sus múltiples maneras de migrar. Y, como mostraré más adelante, este sentido de lugar acuático en la región del Pacífico fue el que nutrió las articulaciones del movimiento social de comunidades negras en las negociaciones con el gobierno colombiano para obtener derechos territoriales colectivos en la región. Fueron estas narraciones de los decimeros, en las que esbozan el carácter ancestral de la movilidad espacial a lo largo de los ríos en la costa pacífica las que llevaron a la constitución de concejos comunitarios tomando en cuenta las cuencas de ríos allí (Oslender, 2001a).

Cada viaje implica, por supuesto, un adiós –temporal o definitivo– a la familia, los amigos y las amantes. Y no siempre al viajero o migrante le espera el amor que ha dejado atrás, como lo indica Santiago Arboleda (1998) con el título de su estudio sobre migraciones entre la costa pacífica y Cali, *Le dije que me esperara, Carmela no me esperó*. No debe sorprender entonces que muchas décimas traten de situaciones emocionales relacionadas con dejar atrás a un amor, como muestran los siguientes versos de don Agapito:

“Adiós adiós amigo”

Hasta el alto fuimos juntos,
comunicando los dos.
Aquí fueron los desmayos,
donde nos dijimos adiós.

Donde nos dijimos adiós,
fueron grandes mis tormentos,
porque no pude sacar
lágrimas de sentimientos.

Sentimientos puse en tí,
prenda querida del alma.
Cómo querés que navegue,
si tu amor me tiene en calma.

Si tu amor me tiene en calma,
cómo no me lo dijiste,
para yo haberte sacado
d'esa cama en que dormiste.

Esa cama en que t[ú] [*sic*] duermes
es una hiel para mí,
estos son los ayes-ayes,
cuando me acuerdo de t[ú].

Cuando me acuerdo de t[ú],
me dan ganas de llorar,
de ver las puertas abiertas
cerradas en tu voluntad.

En estos versos encontramos de nuevo una referencia acuática. “Cómo querés que navegue” es la pregunta retórica que formula el hombre solitario a su amor perdido sobre cómo seguirá su vida sin ella. Y en el Pacífico, materialmente, “se navega” por la vida.

Sin embargo, a pesar de los tormentos que produce el adiós, persiste la convicción de que los viajes y migraciones no son problemáticos en sí mismos, y que la persona que se va regresa siempre, algún día, a su lugar de origen. El apego a la tierra y un fuerte sentido de pertenencia son características de poblaciones afrocolombianas en el Pacífico, lo que se expresa aquí en unos hermosos versos de don Agapito:

El que se va no se aleja
ni deja ningún sentido
porque la paja se va y vuelve
a su mismo nido.

El que se va se divierte
a lo lejos del camino
el que se queda se queda
con el pesar del continuo.

Quiero ser la cuchara de plata
para echar el oro cocido
adiós alumbren mis ojos
nunca te echo yo en el olvido.

Para entender en toda su complejidad la oralidad en comunidades negras del Pacífico colombiano deben tenerse en cuenta las condiciones socioculturales y espaciales en que se practica

la tradición oral. Don Agapito explica a continuación cómo y en qué momento empezó a interesarse por las décimas:

Cuando yo era joven, me ha gustado tomar trago con los viejos, pues los viejos de antes. Decían los viejos, “Bueno, nos hemos quedado sin trago, se acabó el trago”. “Pues deme la plata, yo voy a comprarlo”. Podrían ser las diez, doce de la noche, yo me iba a traer la bebida. Eran cinco, seis, siete, ocho, diez, tomando trago, y bebiendo, y echando décimas, y comiendo. Y ellos me enseñaron a tomar, y yo lo aprendí.

La noción de “echar décimas” expresa muy bien el carácter frecuentemente competitivo de esos encuentros y reuniones en los que alguien empieza a “echar” una décima o un verso para que otra persona la recoja y siguiendo con el tema añada otro

verso o décima, y así sucesivamente. Puede decirse que en esas reuniones los versos son, materialmente, “echados” de una persona a otra, acompañados por risas, palmoteo y el consumo de “viche”, el licor de caña artesanal⁸.

Es importante anotar, además, que la oralidad se desarrolla dentro de espacios específicos. Hay lugares concretos donde se construyen y “echan” las décimas y los versos. En el caso de los hombres con frecuencia es durante la caza en “el monte” o cuando viajan en canoa por horas, como lo explica don Agapito⁹:

No, pues, nosotros charlamos muy sabroso cuando veníamos viajando. Entonces, le decía uno “Ay, amigo, ¿cuándo usted va a viajar?”. Porque en esos tiempos no había motor, fue todo por canaleta. “Ay, que yo voy a salir a tal hora de la noche; yo voy a salir a las 12 de la noche”. “Pues me habla, nos vamos juntos”. Así es que, el uno iba hablando al otro, el otro al otro y así íbamos, esa parvada pues, es decir, salíamos de Guajú pa’ Guapi. Y veníamos charluando [*sic*], decimeando, conversando, y es decir de la vida, así.

Por su parte, las mujeres que viajan en sus canoas en las soledades de los manglares entonan frecuentemente “cantos de

8. Como lo observó el antropólogo Rogerio Velásquez en los años 1950 en el Pacífico colombiano: “Los cuentos se *echan* en cualquier parte del caserío. En habitaciones lujosas y bohíos, en ranchos mineros y labranzas, en las orillas de las sementeras, sobre canoas perezosas o en playas afiebradas. Basta que la situación sea propicia. Mientras se cuecen los alimentos o después de la merienda, en los actos sociales o en la hora de aconsejar, surge el *ejemplo*, la rústica creación breve que facilita el recreo y la enseñanza moral para el gobierno del espíritu” (Velásquez, 2000: 177; *énfasis* en el original).

9. El “monte” es una categoría fluida en el Pacífico colombiano y se refiere normalmente al espacio de bosque que no está habitado por el ser humano y en que se ingresa para cazar o tumar árboles (Restrepo, 2001: 59).

boga”, en los que cantan al compás del sonido de su canaleta en el agua (Pedrosa y Vanín, 1994: 64). En los pueblos también hay lugares específicos en los que se practica la oralidad, como por ejemplo en las cantinas donde se reúnen sobre todo los hombres para beber y echar cuentos y décimas (Aristizábal, 1998).

Hasta ahora nos hemos acercado a la oralidad en comunidades negras del Pacífico colombiano por medio de algunas de sus formas y estructuras más representativas –décimas, versos– y de las condiciones socioculturales y espaciales en que ha surgido y se ha desarrollado. Sin embargo, es preciso resaltar los contextos políticos en que se ha desarrollado a lo largo de los últimos cuatrocientos años.

LA ORALIDAD COMO GENERADORA DE IDENTIDAD POLÍTICA Y DISCURSO OCULTO DE RESISTENCIA

EMPECEMOS CON UNAS REFLEXIONES SOBRE LA IMPLICACIÓN DE LO POLÍTICO en las formas de producción de oralidad y memoria. Joanne Rappaport afirma en su estudio sobre las políticas de memoria en las comunidades de los indígenas nasa en los Andes de Colombia:

Aunque la tradición oral contemporánea se presta para un análisis minucioso de su estructura y simbolismo, no puede entenderse en su complejidad sin situarla profundamente en las condiciones políticas que han influido en su cadena de transmisión (Rappaport 1998: 200)

De manera parecida, bell hooks resalta la necesidad de una “politización de la memoria”:

Nuestra lucha es también una lucha de la memoria contra el olvido: una politización de la memoria que hace una diferencia entre nostalgia, ese deseo por volver a tener algo como lo era antes, una especie de acto inútil, y formas de recordar que sirven para iluminar y transformar el presente (hooks, 1991: 147).

Y Eduardo Galeano nos recuerda, en su acostumbrado estilo poético-politizado, la necesidad de “olvidar el olvido”:

No hay historia muda. Por mucho que la quemem, por mucho que la rompan, por mucho que la mientan, la historia humana se niega a callarse la boca. El tiempo que fue sigue latiendo, vivo, dentro del tiempo que es, aunque el tiempo que es no lo quiera o no lo sepa. [...] Cuando está de veras viva, la memoria no contempla la historia, sino que invita a hacerla. Más que en los museos, donde la pobre se aburre, la memoria está en el aire que respiramos; y ella, desde el aire, nos respira (Galeano, 1998: 216).

La memoria que respiramos todos los días se transforma, al exhalarla, en palabra, en lenguaje, en oralidad. Si recordar significa “volver a pasar por el corazón” (re-cordar), entonces la memoria articulada en la oralidad practicada es el resultado de un proceso complejo de transformación de hechos y sentimientos en una visión particular que se vuelve hecho común en la colectividad de la expresión. Donde hay visiones y versiones de memoria en competencia y se impone la versión dominante se produce una contra-memoria en la visión subordinada que lucha por su sobrevivencia y su articulación en formas múltiples –y frecuentemente ocultas–. La oralidad y sus formas y estructuras diversas se vuelven el vehículo de articulación de esta versión de la memoria que resulta, a menudo, en la creación de “identidades de resistencia” (Castells, 1997).

Analizar las estructuras de un lenguaje bajo el concepto de politización de la memoria, como lo propone hooks, brinda un enfoque importante en los procesos de visibilización de las culturas políticas y de identidades de resistencia de comunidades negras en Colombia. Al centrar el análisis sobre el idioma español puede afirmarse que aunque el castellano fue impuesto a los africanos esclavizados durante el periodo colonial, estos adecuaban las estructuras literarias a sus propias epistemologías y las cambiaban y adaptaban a sus necesidades y deseos. Efectivamente, se apropiaban de las estructuras lingüísticas y el vocabulario para crear un “contralenguaje”:

En un mundo de oralidad y shamanismo, la lengua hablada adquiere una dimensión mágica que alcanza límites insospechados. [...] La colonización por vía del lenguaje generó en el Pacífico una especie de contralenguaje; el lenguaje fue impuesto pero, como reacción cultural, se creó otro, porque los deseos de libertad o de pertenencia están ligados al lenguaje que compartimos (Vanín, 1996: 47).

Podemos afirmar que este contralenguaje empezó a gestarse desde muy temprano como discurso oculto de resistencia, una resistencia contra el lenguaje impuesto y, a la vez, creadora de un contralenguaje que expresa las experiencias culturales y memorias colectivas propias. Y discurso oculto, pues no se manifestaba como un desafío abierto contra el poder dominante hacia afuera, sino más bien como capricho creativo y necesario para la sobrevivencia dentro del seno de la comunidad socio-lingüística-racial. ¿Porque a quién se le ocurría “complicarse la vida” con las estructuras laberínticas de la décima glosada, como la encontramos hoy día en el Pacífico? Sólo a alguien que sabía navegar por los laberintos de manglar de su litoral recóndito... Así debemos entender también, por ejemplo, las décimas de don Agapito: como un acto de creación en el que reina el amor a la palabra al afirmarse el boga poderoso que explora los horizontes desconocidos de los siete mares y sus límites insospechados.

De hecho, las “tradiciones orales ofrecen una especie de aislamiento, control y hasta anonimato que las hace vehículo ideal para la resistencia cultural” (Scott, 1990: 160). El anonimato como protección del individuo frente a la amenaza de castigo por parte del poderoso brinda también la muchedumbre, por ejemplo en manifestaciones públicas –pues el individuo no se deja identificar fácilmente en la muchedumbre donde “desaparece” uno entre otros miles–. E. P. Thompson, por ejemplo, encontró toda una “tradición anónima” en los “actos de oscuridad” en las islas británicas del siglo dieciocho, refiriéndose a los intentos de rebelión o resistencia que se producían en el anonimato que permiten una esquina oscura o una sombra protectora (véase Scott, 1990: 148).

El anonimato se logra también por medio del disfraz, cuando puede volverse estrategia de resistencia. Así se puede acercar a una interpretación del carnaval, por ejemplo, como “el espacio ritual del discurso desinhibido... un reino de liberación” (Scott, 1990: 175). Esta interpretación va más allá de ver al carnaval como un mero mecanismo de control social por parte de las elites. En el carnaval de Tumaco de febrero 1998, por ejemplo, se celebró el “regreso de la marimba” como un intento simbólico y una estrategia consciente de evocar a la memoria local (Agier, 1999). De este evento hay, por supuesto, lecturas diversas. Pero el “regreso de la marimba”, cuyo uso según la leyenda había sido suprimido por el padre Mera a principios del siglo veinte, simboliza la sobrevivencia y el retorno de una cultura negra resistente que

mediante la metáfora marimba reclama sus derechos culturales e identitarios.

La ambigüedad de representaciones carnavalescas permite el primer paso del discurso oculto al discurso público en que se interactúa abiertamente con el poder dominante. Esta transformación se hace visible también en las historias y cuentos folclóricos, como los cuentos de tigre, conejo, sapo y araña (Velásquez, 2000: 193-224), cuentos en los que “está el mundo espiritual de la plebe, la figura del negro que se pregunta y se responde, el negro que tantea en la oscuridad de su destino y se halla al fin en la contingencia de la prueba” (Velásquez, 2000: 175). Esos cuentos del reino animal llevan lecciones para el ser humano de índole moral, y tradicionalmente han tenido un papel importante en la transmisión de las epistemologías locales en comunidades negras del Pacífico colombiano. Las historias alrededor de la figura de la araña –o Ananse– y su astucia para enfrentar situaciones difíciles, por ejemplo, han brindado una metáfora corporeizada con que algunos han entretejido los hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano (Arocha, 1999). Scott (1990: 162-166) sostiene que siempre hay una intención fuerte para que el discurso oculto se torne público, y que esto sucede de manera ambigua al amparo de los cuentos folclóricos.

VOLVIENDO PÚBLICO LO OCULTO

SI MIRAMOS AHORA LOS NUEVOS CONTEXTOS POLÍTICOS DE ORGANIZACIÓN y movilización de comunidades negras en el Pacífico podemos hacerlo también en términos de un discurso oculto –alimentado por y mediante la oralidad– que se ha tornado discurso público. Mientras que desde la segunda mitad de los años

10. Estas organizaciones eran particularmente fuertes en el departamento de Chocó, donde recibían importante apoyo de la Iglesia católica. Incluyen, por ejemplo, la Asociación Campesina Integral del río Atrato (Acia), formada en 1987, y hasta hoy la organización campesina de gente negra más fuerte y visible en el país. Otras organizaciones importantes de esta época son la Asociación Campesina del río San Juan (Acadesan), del río Baudó (Acaba) y del bajo Atrato (Ocaba).

1980 empezaron a formarse organizaciones de campesinos negros que luchaban por el control sobre sus tierras¹⁰, con la constitución colombiana de 1991 comenzaron a articularse unas demandas por derechos culturales y territoriales vinculadas intrínsecamente con la noción de negritud. Surgieron unas organizaciones

“étnico-territoriales” que se basaron en la nueva constitución que había declarado a la nación como multicultural y pluriétnica, reconociendo por primera vez a las poblaciones negras como una minoría étnica (Arocha, 1992; Findji, 1992). Con el artículo transitorio 55 se abrió el paso a una ley, aprobada en agosto de 1993 como ley 70, que otorga derechos territoriales colectivos a las comunidades negras que habían venido ocupando “tierras baldías” en las zonas rurales de los ríos de la cuenca del Pacífico¹¹. Es importante resaltar aquí que la noción de lo supuestamente “baldío” de estas tierras se da en el mismo campo semántico en que se construyó la “invisibilidad” de la gente negra en Colombia, así como los discursos ocultos de resistencia, como lo menciono arriba. Sin embargo, ahora estos discursos ocultos se articulan a la luz pública y en el campo constitucional de la nación.

II. La ley 2 de 1959 había declarado las tierras rurales del Pacífico que no estaban tituladas como “tierras baldías” pertenecientes al estado (Villa, 1998: 436). Con eso el gobierno podía incrementar el número de concesiones que otorgaba a empresas madereras y mineras que pretendían explotar los recursos de la zona. De esta manera, las empresas se apropiaban “legalmente” de muchos territorios que pertenecían ancestralmente a comunidades negras e indígenas, lo que resultaba con frecuencia en conflictos territoriales.

Como una instancia de coordinación nacional, en octubre de 1993 nació el Proceso de Comunidades Negras (PCN), una red de más de ciento veinte organizaciones con su base en Buenaventura. El PCN basa su trabajo en cinco principios (Grueso, et al., 1998; OCN, 1996):

1. *La reafirmación y el derecho de ser negro*, considerado como una lógica cultural que permea el mundo-vida en todas sus dimensiones sociales, económicas y políticas.
2. *El derecho al territorio y a un espacio para ser*, condición necesaria para la recreación y el desarrollo de una visión cultural afrocolombiana.
3. *Autonomía como el derecho al ejercicio de identidad*, que surge de una lógica cultural afrocolombiana en relación con la sociedad dominante y otros grupos étnicos.
4. *La construcción de una perspectiva autónoma para el futuro*, basada en formas tradicionales de producción y organización social.
5. *Declaración de solidaridad* con la lucha por los derechos de gente negra en todo el mundo.

En el planteamiento político del PCN es central la noción de una lógica o visión cultural, de tal manera que su política constituye, efectivamente, una “política cultural” en el sentido de Álvarez y otros (1998). Las culturas afrocolombianas constituyen, así mismo, una cultura política en la que las expresiones culturales adquieren un sentido político. Así, la tradición oral como portadora de historia local, de valores morales y reglas sociales, y como transmisora de una visión territorial y espacial, adquiere un significado importante en la lucha por el reconocimiento de los derechos territoriales y culturales de las comunidades afrocolombianas. Más que una expresión abstracta, la tradición oral viene a cumplir un papel activo en el proceso de concientización de las comunidades rurales en el Pacífico colombiano. Como lo describe el antropólogo William Villa, los discursos alrededor del artículo transitorio 55 de la constitución del 1991 llevaban a una “hora de encuentro” entre campesinos negros en la costa pacífica:

En los ríos, las gentes con sus cantos, danzas y juegos tienen otros motivos para reunirse, ya no es sólo el encuentro ritual con los Santos o con sus muertos, ahora llega a la reunión el decimero para recordar cómo nació la organización del río, para evocar el viaje que algunos de la comunidad emprendieron hasta Bogotá con el objetivo de enseñar sobre el territorio que luchaban y para contar cómo era la vida de las gentes del Pacífico. Canto y danza se integran en la dimensión del encuentro político, los viejos cuentan la historia del poblamiento del río, en el mapa van marcando los sitios donde se asentaron los primeros mayores, enseñan sobre historias de esclavos y amos, sobre comidas y fiestas del pasado, sobre indios y negros, sobre la historia que en el encuentro es portadora de identidad (Villa, 1998: 444-445).

Por primera vez, los habitantes del Pacífico lo descubren como “región”, mientras que durante siglos no hubo proyecto político alguno que les uniera (Vanín, 1993: 553). Las historias compartidas de las poblaciones negras se evocan ahora en los encuentros a lo largo de los ríos, y las memorias colectivas se movilizan para reflexionar sobre el pasado, pero también para proyectar un desarrollo para el futuro. Las comunidades negras asumen el control sobre su historicidad mediante procesos de “concientización”¹². Ellas

12. El sociólogo francés Alain Touraine (1988: 8) se refiere a las experiencias culturales específicas de los actores sociales como

construyen la costa pacífica como una región de historias, geografías y territorialidades compartidas. De manera que ahora emerge conscientemente como “territorio-región”: una construcción cultural, geopolítica y biogeográfica.

En esta concepción y en el escenario que presenta el Pacífico hoy, las organizaciones étnico-territoriales de comunidad negra plantean no sólo la apropiación sino también la defensa del territorio desde una *perspectiva pasado-presente-futuro* que comprenda, asuma y desarrolle la tradición y la historia de resistencia de los afrocolombianos y su aspiración a mantener, desarrollar y validar un proyecto de vida distinto y alternativo conjuntamente con los pueblos indígenas como pobladores ancestrales de estos territorios y de la región (PCN, 1999: 2. *Énfasis mío*).

Esta “perspectiva pasado-presente-futuro” parte de la *re-construcción* de la memoria colectiva, ya no como característica meramente cultural y nostálgica sino como base para una proyección futura de una vida alternativa en el Pacífico colombiano. Este proceso incluye el “re-narramiento” de la historia de nuevas formas. Si entendemos la historia como una serie de narrativas (Spivak, 1996), entonces es necesaria otra narrativa, una narrativa propiamente afrocolombiana o, inclusive, afrocentrica¹³. Esta ha sido visible hasta ahora solamente en la constitución de la vida cotidiana *dentro* de las comunidades negras pero no *fuera* de ellas –o sea, en discursos ocultos pero no públicos–. Como he dicho en otra parte (Oslender, 1999: 34), “escribir tradición oral” es una herramienta importante para hacer visible la continuidad histórica y geográfica de las diferencias culturales de comunidades afrocolombianas y para

☞ “historicidad”: “el conjunto de modelos culturales que regulan a las prácticas sociales”. Los actores asumen la tarea colectiva de auto-producción cultural que se considera como un conjunto complejo de acciones que la sociedad ejerce sobre sí misma. Así mismo, en un movimiento social los actores asumen, o intentan asumir, el control de su historicidad. Esto sucede por medio de procesos de “concientización”, de acuerdo con Freire (1971), procesos que generan conciencia en un grupo oprimido acerca de las condiciones de sumisión y opresión dentro de las que están inscritas sus vidas cotidianas, y como resultado de las cuales se ven estimulados a actuar en contra de estas estructuras políticas y económicas injustas.

13. Radcliffe y Westwood (1996) han documentado procesos similares en toda América latina, en que los movimientos indígenas desafían los discursos oficiales sobre nación y ciudadanía. Sus re-narramientos implican “re-pensamientos” de las relaciones históricas entre lugares, comunidades y naciones, aspecto central también en los así llamados “estudios subalternos” (Guha, 1997), proyecto radical en el desafío de las historias oficiales sobre el pasado colonial y pos-colonial de la India. Un ejemplo excelente de re-narramiento afrocentrico es la novela-saga *Changó, el gran putas* del escritor afrocolombiano Manuel Zapata Olivella (1992). En esta obra compleja se narra la historia de la diáspora africana por medio de episodios claves aplicando un lenguaje que busca representar mejor las experiencias de los africanos y afroamericanos que las narraciones de los textos académicos y artísticos occidentales.

luchar contra su invisibilidad en representaciones dominantes de la identidad nacional colombiana. En este proceso de re-narramiento, la “memoria como sitio de resistencia” (Foucault, 1980) es central, pues el proceso de recordar transforma la historia desde un análisis del pasado en el nombre de una verdad del presente a una “contra-memoria” que rechaza nuestras definiciones de verdad y justicia, ayudándonos así a entender y cambiar el presente al situarlo en una nueva relación con el pasado¹⁴. Estas nuevas relaciones abren nuevos caminos e imaginarios alternativos para las comunidades negras frente a un modelo político, económico y social andinocéntrico. Parte de este proyecto

14. Con la noción de “sitio de resistencia” Foucault (1980) se refiere a una serie de lugares y contextos donde hay resistencia, como en la memoria, el imaginario, el cuerpo, en lo espacial y en las prácticas discursivas.

es, justamente, recuperar y exponer el potencial político de las culturas orales y de las prácticas lingüísticas. Como anota Orlando Fals Borda (1987: 343): “Todos estos elementos de la cultura oral se dejan explotar como un nuevo y dinámico lengua-

je que pertenece a la gente”. La tradición oral es, entonces, una herramienta importante en el análisis de las movilizaciones políticas de comunidades negras en Colombia.

PARA CONCLUIR: REFLEXIONES Y MÁS DÉCIMAS...

LOS CONOCIMIENTOS Y SABIDURÍAS LOCALES EN COMUNIDADES NEGRAS han sido transmitidos de una generación a otra por medio de la tradición oral, que es el vehículo cohesivo que lleva en tensión el pasado y el presente. Si recordar es un acto de resistencia contra procesos de olvido, entonces la articulación de historia local, de formas locales de conocimiento y aprendizaje constituye una herramienta importante para desafiar representaciones dominantes que homogeneizan e invisibilizan las diferencias culturales y políticas de un grupo social. La tradición oral puede considerarse, entonces, como “sitio de resistencia” en el sentido de que *re-construye* las memorias colectivas de comunidades negras que, a la vez, se movilizan por la acción de movimientos sociales. Por un lado se visibilizan los conocimientos locales, las prácticas productivas tradicionales, los patrones

de tenencia de tierra, etcétera, para exigir los derechos culturales y territoriales legítimos por parte de las comunidades negras. Por otro, en los procesos de concientización sobre la legislación y problemáticas actuales sociales o medioambientales se utilizan expresiones particulares de la tradición oral, aplicando la décima y otras formas poéticas a un nuevo contexto político.

En las reuniones de muchas organizaciones de base de mujeres es común, por ejemplo, utilizar versos para reflexionar sobre los programas realizados o propuestos (Motta González, 1996: 10). Los nuevos aprendizajes políticos se expresan así por medio de formas poéticas tradicionales, volviendo lo cultural una herramienta política. O, en otras palabras, los discursos ocultos, relegados al campo folclórico de la práctica de la oralidad se sacan a la luz ahora como herramienta pública en la movilización política. Así lo empleó, por ejemplo, la organización de mujeres campesinas Fundación Chiyangua (1998: 20) en Guapi en su boletín informativo, al reflexionar sobre las dificultades de organización en los ríos del Pacífico colombiano:

Sabe lo que nos pasó
doctor, con este proyecto?
eran veinte azoteas
y cuatro grupos en esto

Pero por sus objetivos
más el evento primero
resultaron azoteas
para tirarle al hilero

Doce en la zona urbana
treinta y dos en la rural,
cómo la plata de transporte,
no se iba a disparar?

Porque a Naciones Unidas
hoy les queremos contar
no es lo mismo andar en carro
que en lancha subir y bajar.

En otras décimas de creación reciente se reflexiona sobre los problemas de la explotación de recursos naturales en la región, dirigida frecuentemente por actores externos que se llevan todas las ganancias dejando atrás deterioro medioambiental y socio-

cultural; reflexión que evoca el argumento central de la obra clásica de Eduardo Galeano (1971), *Las venas abiertas de América Latina*. Así expresa Mejía (1994: 26), por ejemplo, el destino de los pobladores de las orillas del río Timbiquí en la costa caucana, donde la explotación del oro aluvial por parte de empresas foráneas ha causado grandes estragos en el medio ambiente y en el tejido sociocultural (véase también Taussig, 1979):

“Timbiquí”

Timbiquí estás condenado
Por el oro que tú tienes
A vivir siempre dragado
Por otras gentes que vienen.

Vuelve y repite la historia
Tantos años este río
A causa del desvarío
Ha quedado en la memoria
Se fueron y sólo escoria
Dejaron los que han pasado
Ni un solo gramo ha quedado
De todo lo que sacaron
Ahora otros llegaron
Timbiquí estás condenado.

Gobierno en falsa modestia
Va asignando concesiones
No se saben la razones
Que causan tanta molestia
Son tratados como bestias
Los negros por el que viene
Sólo a este le conviene
Lo poco que pudo quedar
Y todo lo van a arrasar
Por el oro que tú tienes.

Y es que en toda explotación
Del oro por esos ríos
Se forman muy grandes líos
Se olvida la población
Y se daña el corazón
Y se destruye el pasado
Cuando todo hubo acabado
Ellos se marchan sin pena
Es una eterna condena
A vivir siempre dragado.

Y cuál es el beneficio
Y cuál es el desarrollo
Si se llega hasta el meollo
De tremendo sacrificio
Maquinarias sin oficio
Que ya ni motores tienen
Para que otros se llenen
Y al igual que en el pasado
El oro será llevado
Por otras gentes que vienen.

La tradición oral se moviliza de esta manera para la protesta social, denunciando hechos que hacen daño en las comunidades. La oralidad en comunidades negras debe entenderse, entonces, como una posibilidad de articulación política, y los espacios culturales de encuentros de literatura oral se prestan para esta articulación de lo cultural y lo político.

En diciembre de 2001 se organizó en Bogotá un festival de la cultura afropacífica bajo el lema “La marimba le coquetea a Bogotá”. En la programación figuraron no sólo conciertos con grupos de música tradicional del Pacífico que tocaban los ritmos típicos como el currulao, talleres de percusión con cununo y bombó, y representaciones de decimeros y copleras, sino también charlas sobre la situación precaria de muchas poblaciones afrocolombianas en el Pacífico amenazadas por grupos armados. De esta manera, el encuentro cultural sirvió para llamar la atención nacional también sobre las realidades difíciles de la vida social en el Pacífico colombiano, donde muchos pobladores rurales deben enfrentarse, cada día más, con la amenaza de masacres y desplazamientos forzados (Rosero, 2002; Wouters, 2001). En cierta manera, las culturas se están politizando cada día más y los encuentros culturales deben expresar este desarrollo si no quieren permanecer sólo en la nostalgia. En eso consiste la esencia de las nuevas culturas políticas.

BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, MICHEL. 1999. "Tres estudios sobre la cultura del Pacífico colombiano". Documento de trabajo 40. Proyecto Cidse-IRD. Facultad de ciencias sociales y económicas-Universidad del Valle. Cali.
- ÁLVAREZ, SONIA, EVELINA DAGNINO Y ARTURO ESCOBAR (eds). 1998. *Cultures of politics, politics of cultures: re-visioning Latin American social movements*. Westview Press. Oxford.
- APRILE-GNISET, JAQUES. 1993. *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Universidad del Valle. Cali.
- ARBOLEDA, SANTIAGO. 1998. *Le dije que me esperara, Carmela no me esperó: el Pacífico en Cali*. Universidad del Valle. Cali.
- ARISTIZÁBAL, MARGARITA. 1998. "El festival del currulao". En *Modernidad, identidad y desarrollo*. M. L. Sotomayor (ed.). Bogotá. Ican.
- AROCHA, JAIME. 1992. "Los negros y la nueva Constitución colombiana de 1991". *América negra*. 3.
- . 1999. *Ombliados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. CES. Bogotá.
- BARNET, MIGUEL. 1968. *Biografía de un cimarrón*. Ariel. Barcelona.
- CASTELLS, MANUEL. 1997. *The power of identity*. Blackwell. Oxford.
- DE FRIEDEMANN, NINA S. 1984. "Estudios de negros en la antropología colombiana". En *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.). Etno. Bogotá.
- DE GRANDA, GERMÁN. 1977. *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra*. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.
- DNP (DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN). 1998. "Plan de desarrollo 1998 -2002: bases para una política de desarrollo sostenible en la región del Pacífico colombiano". Documento de trabajo sin publicar.
- FALS BORDA, ORLANDO. 1987. "The application of participatory action-research in Latin America". *International Sociology*. 2 (4).
- FINDJI, MARÍA TERESA. 1992. "From resistance to social movement: the indigenous authorities movement in Colombia". En *The making of social movements in Latin America: identity, strategy, and democracy*. Arturo Escobar y Sonia Álvarez (eds.). Westview Press. Oxford.

- FOUCAULT, MICHEL. 1980. *Power-knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977*. Harvester Press. Brighton.
- FREIRE, PAULO. 1971. *Pedagogy of the oppressed*. Herder and Herder. Nueva York.
- FUNDACIÓN CHIYANGUA. 1998. *Desde las azoteas*. Boletín informativo de la organización, junio 1998, Guapi (Colombia).
- GALEANO, EDUARDO. 1971. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI. México.
- . 1998. *Patatas arriba: la escuela del mundo al revés*. Ediciones del Chanchito. Montevideo.
- GRUESO, LIBIA, CARLOS ROSERO Y ARTURO ESCOBAR. 1998. "The process of black community organizing in the southern Pacific coast region of Colombia". En *Cultures of politics, politics of cultures: re-visioning Latin American social movements*. Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). Westview Press. Oxford.
- GUHA, RANAJIT (ed.). 1997. *A subaltern studies reader 1986-1995*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- HIDALGO, LAURA. 1995. *Décimas esmeraldeñas*. Libresa. Quito.
- HOFFMANN, ODILE. 2002. "Collective memory and ethnic identities in the Colombian Pacific". *Journal of Latin American Anthropology*. 7 (2).
- HOOKS, BELL. 1991. *Yearning: race, gender, and cultural politics*. turnaround. Londres.
- LOSONCZY, ANNE MARIE. 1999. "Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó". En *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.). Ecofondo/Ican/Fundación Natura. Bogotá.
- MEJÍA, JOSÉ BALTAZAR. 1994. *Mi Pacífico: décimas de mar y realidad*. Universidad del Valle, Facultad de Salud-Cali.
- MOTTA GONZÁLEZ, NANCY. 1996. "Hablas de selva y agua: la mujer afropacífica en la oralidad". *Seminario-taller internacional: género y etnia*. Cali, Colombia: 22-24 de enero de 1996, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad. Universidad del Valle.
- OCN (ORGANIZACIÓN DE COMUNIDADES NEGRAS). 1996. "Movimiento negro, identidad y territorio: entrevista con la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura". En *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.). Cerec. Bogotá.
- OLARTE REYES, ÓSCAR. 1994. *La sirena se hace a la mar*. Editorial Mi Propio Bolsillo. Cali.

- OSLENDER, ULRICH. 1999. "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano". En *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.). Ecofondo-Ican-Fundación Natura. Bogotá.
- . 2001a. "La lógica del río: estructuras espaciales del proceso organizativo de los movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano". En *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Mauricio Pardo (ed.). ICANH. Bogotá.
- . 2001b. "Black communities on the Colombian Pacific coast and the 'aquatic space': a spatial approach to social movement theory". Tesis de doctorado sin publicar. University of Glasgow, Department of Geography. Julio 2001.
- PARDO, MAURICIO (ed). 2001. *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. ICANH. Bogotá.
- PCN (PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS). 1999. "El concepto de territorio en las comunidades negras del Pacífico Centro y Sur". Documento de trabajo.
- PEDROSA, ÁLVARO Y ALFREDO VANÍN. 1994. *La vertiente afropacífica de la tradición oral: géneros y catalogación*. Universidad del Valle. Cali.
- RADCLIFFE, SARAH A. Y SALLIE WESTWOOD. 1996. *Remaking the nation: place, identity and politics in Latin America*. Routledge. Londres.
- RAPPAPORT, JOANNE. 1998. *The politics of memory: native historical interpretation in the Colombian Andes*. Duke University Press. Londres.
- RESTREPO, EDUARDO. 2001. "Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano". En *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Mauricio Pardo (ed.). ICANH. Bogotá.
- ROMERO, MARIO DIEGO. 2003. *Sociedades negras en la costa Pacífica del Valle del Cauca durante los siglos XIX-XX*. Gobernación del Valle del Cauca. Cali.
- ROSETO, CARLOS. 2002. "Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa". En *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.). Universidad Nacional de Colombia/Icanh/IRD/Ilsa. Bogotá.
- SÁBATO, ERNESTO. 1998. *Antes del fin*. Seix Barral. Buenos Aires.
- SCOTT, JAMES CAMPBELL. 1990. *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. Yale University Press. Londres. Edición en

- español: *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Traducción de Jorge Aguilar Mora. Ediciones Era. México. 2000.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY. 1996. *The Spivak reader: selected works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Donna Landry y Gerald MacLean (eds.). Routledge. Londres.
- TAUSSIG, MICHAEL. 1979. *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico*. Editorial Punta de Lanza. Bogotá.
- TOURAINÉ, ALAIN. 1988. *The return of the actor*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- VANÍN, ALFREDO. 1993. "Cultura del litoral Pacífico: todos los mundos son reales". En *Colombia Pacífico*. Volumen 2. Pablo Leyva (ed.). Fondo FEN. Bogotá.
- . 1996. "Lenguaje y modernidad". En *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.). Cerec. Bogotá.
- . 1999. "Alianzas y simbolismos en las rutas de los ausentes". Documento de trabajo 40. Proyecto Cidse-IRD. Universidad del Valle-facultad de ciencias sociales y económicas. Cali.
- VELÁSQUEZ, ROGERIO. 2000 [1959]. "Cuentos de la raza negra (1959)". En R. Velásquez. *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro*. ICANH. Bogotá.
- VILLA, WILLIAM. 1998. "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano: la construcción de una noción de territorio y región". En *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*. Volumen 6. Adriana Maya (ed.). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá.
- WADE, PETER. 1997. *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Universidad de Antioquia/Ican/Siglo del Hombre/Uniandes. Bogotá.
- WHITTEN, NORMAN. 1986 [1974]. *Black frontiersmen: Afro-Hispanic culture of Ecuador and Colombia*. Waveland Press. Prospect Heights, Illinois.
- WOUTERS, MIEKE. 2001. "Derechos étnicos bajo fuego: el movimiento campesino negro frente a la presión de grupos armados en el Chocó. El caso de la ACIA". En *Poblaciones negras y modernidad: acción colectiva, sociedad civil y Estado en el Pacífico colombiano*. Mauricio Pardo (ed.). ICANH. Bogotá.
- ZAPATA OLIVELLA, MANUEL. 1992. *Changó, el gran Putas*. Rei Andes. Bogotá.

———. 2000. “Omnipresencia africana en la civilización universal”. *Palara (Publication of the Afro-Latin American Research Association)*. 4.