

Relaciones interétnicas en el Chocó colombiano. Indígenas y afrocolombianos en el panorama de la investigación

Inter-ethnic relations in the Colombian Chocó. Indigenous and Afro Colombian in the research panorama

Óscar Fernández Álvarez

Recibido: 18/10/2020 · Aceptado: 13/12/2020 · Publicado: 14/12/2020

Resumen

El Chocó colombiano es uno de los territorios más ricos en biodiversidad y a la vez menos documentados y trabajados por la etnografía americanista. En este entorno, comunidades negras e indígenas han creado un ambiente eficaz para garantizar la supervivencia y la propia afirmación étnica. Los objetivos de este artículo son primero, examinar cómo han sido analizadas las relaciones interétnicas en el Chocó colombiano y el sentido en el que esto ha sido recogido por la academia y, segundo, analizar el papel de región subsidiaria del resto de la nación. La metodología se basa en el trabajo de campo y en uso de fuentes bibliográficas de referencia para el análisis de la información bajo la perspectiva de la antropología de lo interétnico. Los resultados muestran que ambas comunidades, reconocidas o no, parecen representar como ineludible la presencia del otro en la periferia de su espacio simbólico.

Abstract

The Colombian Chocó is one of the richest territories in biodiversity and at the same time less documented and worked by Americanist ethnography. In this environment, black and indigenous communities have created an effective atmosphere to guarantee survival and their own ethnic affirmation. The aims of this article are: first, to examine how inter-ethnic relations have been analyzed in the Colombian Chocó and the sense in which this has been taken up by the academy and, second, to analyze the role of this subsidiary region of the rest of the nation. The methodology is based on field work and the use of bibliographic of reference for the analysis of information from the perspective of the inter-ethnic anthropology. The results show that both communities, recognized or not, seem to represent as unavoidable the presence of the other on the periphery of their symbolic space.

Palabras clave

Antropología interétnica | Colombia | Chocó | etnicidad

Keywords

Interethnic anthropology | Colombia | Chocó | ethnicity

1. Introducción

Tal vez Colombia ha sido, hasta hoy en día, el país menos estudiado y peor entendido de los grandes países latinoamericanos y la región del Chocó se encuentra en la misma escala dentro del propio país. Lo mismo sucede con su población negra frente a los indígenas o los mestizos. La región del Chocó

Biogeográfico comprende toda la Costa del Pacífico colombiano y gran parte de su territorio se encuentra en la Región natural Andina. Su riqueza ambiental se basa en la biodiversidad que comprende una de las mayores del planeta. Las cuencas de los ríos Atrato, Baudó, y, sobre todo, San Juan son unas de las más ricas en recursos maderables y mineros. La realidad cultural actual da cuenta de una estructura y dinámica altamente compleja: tanto indígenas como negros existen, reconocidos o no, y el tiempo transcurrido desde la colonización atestigua el enfrentamiento cotidiano de las diferentes culturas que habitan el territorio.

A pesar de esta inmensa paradoja de la vida siempre en peligro en medio de una riqueza incalculable, los pueblos indígenas y negros han creado ahí, en el Chocó Biogeográfico, unos sistemas culturales que históricamente se han mostrado eficaces para garantizar la supervivencia y la propia afirmación étnica. El sistema adaptativo asociado a una relación armónica con la selva, con una apropiación territorial de tipo tradicional han sido los pilares para la reproducción de su cultura y de su vida.

En este contexto, el objetivo principal de este artículo es examinar la composición de las relaciones interétnicas en el Chocó colombiano en el panorama de la investigación, y cómo ha sido recogido por la academia, fundamentalmente desde el conocimiento antropológico. Así mismo, es objetivo secundario de este artículo, analizar la consideración que ha tenido esta región como subsidiaria del resto de la nación colombiana, tanto desde un punto de vista económico, cultural, e incluso académico e investigador. En este planteamiento, subyace el análisis del tradicional carácter ideologizado y comprometido de la antropología en Latinoamérica, el estudio de la construcción de la alteridad y la etnicidad, para realizar una aproximación al estado actual de los estudios antropológicos en la región del Chocó. A pesar de nuestro interés por centrar el estudio en el ámbito de la población afrochocoana, no podemos dejar de hacer referencia a los grupos étnicos con los que conviven, entorno a los cuales, mutuamente organizan su entorno y existencia.

2. Metodología

Este trabajo se basa en el análisis de dos tipos de fuentes, por una parte, el trabajo de campo realizado en la zona, y por otra, el estudio de fuentes bibliográficas de referencia. Respecto a la primera, inicié mi interés y posterior trabajo de campo antropológico en la región del Chocó colombiano en el año 1995. Para aquella primera estancia fue fundamental la ayuda logística que recibí de la Universidad de Antioquia, en Medellín y de los profesores Ramiro Delgado y Hernán Henao. Así, pude moverme en el territorio entre los ríos Atrato y San Juan, para conocer de primera mano la situación de las comunidades de Quibdó, Andagoya, Istmina, Condoto, Juradó, Lloró y otras comunidades con las que pude continuar el contacto futuro y que perdura hasta hoy. El resultado de estas investigaciones ha sido mostrado en diversas publicaciones y foros, pero en este artículo, por los objetivos y orientación, procede fijarse, sobre todo, en los trabajos de otros colegas, anteriores o coetáneos, que han abordado el Chocó desde diferentes perspectivas.

Respecto a la segunda, el análisis de fuentes, traté de fijarme en los autores reconocidos y de referencia para los temas que se plantean en el artículo, pero aquí es preciso que lo vincule con la novedad y oportunidad que se pretende con este trabajo y que se basa en el planteamiento utilizado, la Antropología de lo interétnico (Losonczy 2006), como perspectiva para el discurso de la construcción de Colombia, ya sea desde el punto de vista identitario, de la trayectoria académica en los estudios sociales, culturales y etnográficos, como es el caso que aquí se plantea, o de la construcción de los discursos y prácticas políticas. La Antropología de lo interétnico está ligada a una reflexión crítica más amplia acerca del énfasis etnicista que han marcado hasta hoy a la mayoría de los estudios antropológicos de tipo monográfico. Por eso, frente a los planteamientos tradicionales y clásicos, que muestran sectores o grupos compartimentados, asentados en un territorio, aquí se muestra el territorio y sus grupos étnicos como definitorios del panorama de la investigación, en este caso indígenas y afrochocoanos. La perspectiva interétnica pretende integrar, en el horizonte analítico de inspiración culturalista, los armazones y las competencias sociales y políticas internas y autónomas de estos

grupos, los cuales, al tejer continuos intercambios con otros cercanos, construyen sociabilidades interdependientes, anclajes sociológicos de hibridación cultural (Losonczy 1997). Otro concepto que guía este trabajo es el de “configuración mestiza” (Losonczy 2002) para caracterizar sociabilidades (ya sean de gentes categorizadas como “negra”, “indígena” o “blanca”) que movilizan simultáneamente un referente territorial común y otro de red, ya sea familiar o multipolar que incluye afiliaciones diversas, desplegadas sobre los espacios geográficos, culturales y sociales. Esta sociabilidad transfronteriza rehúye tanto la totalización identitaria, territorial o comunitaria y la sumisión a una entidad política exterior, como la movilidad del desarraigo perpetuo.

La estructura del apartado de resultado que sigue a continuación se basa en mostrar la región del Chocó en el contexto colombiano, en donde se muestra la ingente riqueza de la tierra y, a pesar de eso, su categoría de región subsidiaria del resto de la nación. Aquí se muestra como tanto indígenas como afrocolombianos ocupan el territorio que comparten, igual que comporten la lucha por la defensa de este. Después, me centro propiamente en las relaciones interétnicas en el Chocó, por una parte, en dos elementos centrales para el debate de la definición de lo indígena en el Chocó colombiano, como son, las etnografías clásicas al estilo de Reichel-Dalmatoff y el proyecto civilizador de las misiones claretianas. Continúo con el análisis de las comunidades negras en un planteamiento interétnico. Finaliza el artículo con la breve discusión y conclusiones.

3. Resultados

3.1. El Chocó en el contexto colombiano

Actualmente, preguntarse en Colombia por lo «indígena» se está convirtiendo en algo propio, casi exclusivamente del lenguaje de estadistas y políticos que ven fraguar sus ideales partidistas al lado de una supuesta lucha por lo auténtico de una cierta colombianidad, o de un cierto americanismo otrora rechazado y ocultado. Pero también dicho interrogante viene a formar parte de algunos discursos humanistas que durante mucho tiempo han soslayado a aquella denominada «raíz del ser latinoamericano», en donde cabe incluir en esta avalancha esnobista a movimientos sociales y políticos de corte alternativo por no decir revolucionario. Revolucionaria también, y en este caso para el indígena, es la definición de la nacionalidad colombiana que hace la élite, ya que tiene en su base la negación del indio, tanto en el plano biológico, como en el plano cultural, de tal manera que podemos afirmar que el proyecto construcción de la pretendida colombianidad que ha elaborado la clase dominante, ha tenido como referente la negación tanto del indígena como del negro.

A lo largo de la historia nacional colombiana, la población afrocolombiana ha poblado varios miles de hectáreas de bosque húmedo tropical. Esta experiencia ha brindado amplios conocimientos sobre los sistemas de vida en la selva, los ríos, el mar y los poblados, base de la especial relación étnica y productiva que, entre las comunidades y el medio ambiente, ha permitido la conservación de los ecosistemas del litoral Pacífico.

Pero lo cierto es que la región del Chocó ha sido siempre una región subsidiaria, a pesar de su extrema riqueza, lo que ha supuesto un atraso histórico en relación con el resto del país. Bonet (2007) ha identificado una serie de elementos que han determinado ese atraso relativo, y entre los que menciona, como más significativos, el legado colonial que se refleja en unas instituciones débiles; las condiciones geográficas y climáticas que afectan la productividad, aumentan costos de transporte y aíslan el departamento del resto del país; la baja dotación de recursos humanos chocoanos; la estructura económica especializada en un sector, la minería del oro, que tiene muy poca participación en la generación del valor agregado colombiano y, por último, la desintegración del departamento de la actividad económica nacional. El siglo XX fue un periodo de transformaciones, la primera mitad, lo fue especialmente en materia político-administrativa: en 1907 se constituyó la Intendencia del Chocó, que cuarenta años después, en 1947, fue elevada a departamento. En este periodo se consolidó la explotación de oro y platino por parte de compañías extranjeras, las cuales, gracias a la mecanización que

introdujeron, aumentaron significativamente la productividad. El auge de las exportaciones de estos productos a comienzos del siglo XX ha sido reseñado por Greco (2002) que indica que si bien a partir de 1905, el auge de las exportaciones y del desarrollo se centró en el café, otros sectores exportables de menor importancia como el oro, platino, banano y petróleo también estaban presentes. El oro alcanzó a representar, entre 1908 y 1918, el 15% de las exportaciones del país. Territorialmente, el grueso de la producción de oro se concentraba en Antioquia y Chocó, los cuales participaron, a lo largo del siglo XX, con porcentajes superiores al 50% y al 10%, respectivamente. Pero, antes de la explotación minera, la población chocona se dedicaba a la explotación de productos forestales, como el caucho, la tagua y la madera, de tal forma que, según West (2000), ya desde finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, estas explotaciones habían contribuido grandemente a la prosperidad de la región, hasta que la explotación del caucho entró en crisis en 1913 como consecuencia del desarrollo de plantaciones en el sudeste asiático.

Mientras tanto, las comunidades indígenas y afrocolombianas han venido reforzando y consolidando sus procesos autogestionarios de organización social para defender la vida, la cultura y el territorio. Bajo la bandera de la defensa del territorio tradicional del Pacífico, estas comunidades han cobijado toda una serie de luchas por los derechos étnicos, culturales, sociales, políticos y económicos para hacer frente al sistema en los planes de desarrollo para el Pacífico. Las propuestas de desarrollo de esos movimientos populares parten del componente étnico cultural, es decir, que se tracen planes desde el etnodesarrollo.

Paralelamente, un hito histórico que señaló un nuevo derrotero en la historia política y jurídica del país fue la promulgación de la Constitución Colombiana de 1991. Su orientación hacia el reconocimiento de los derechos humanos y los derechos étnicos e indígenas, abrió un nuevo espacio al ejercicio de la diversidad sociocultural nacional. Si bien la Carta Fundamental, como señala Correa Rubio (1992), no recogía una definición de grupos étnicos y grupos indígenas, apuntalaba su reconocimiento jurídico y sus derechos como tales, así como su participación en la vida social y política del país. El mencionado etnodesarrollo tendría como punto de partida práctico el reconocimiento de la propiedad territorial a los indígenas, mediante la creación, ampliación y saneamiento de resguardos; y a los afrocolombianos mediante la titulación colectiva y familiar de los territorios que ancestralmente han ocupado en las zonas rurales de la Cuenca del Pacífico, atendiendo el mandato del Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política Colombiana de 1991 y el desarrollo de la Ley 70, de 1993 (Fernández 2016).

Respecto a la evolución de la población del Chocó, vinculado sobre todo con la mano de obra para trabajar en sectores tan precarios, se constata gran movilidad, en el sentido de que el Chocó es uno de los territorios que más expulsa a sus habitantes. Así, Sanders (1978) señalaba que, entre 1951 y 1964, habían salido del departamento cerca de 20.000 choconos, lo que suponía un décimo de la población. Las cifras entre los años 1993 y 2005 muestran una situación similar según el mismo autor, de tal forma que en 1993 estimó la migración neta en 43.384 personas, el 11% de población chocona censada en el país en ese año, mientras que, para 2005 estimó el porcentaje de emigrantes en el 10,6% de los nacidos en el Chocó. Según los datos, se observaba un nexo claro entre economía, educación y migración, pues en una región de pobreza generalizada, la apertura de oportunidades de trabajo de clase media en la administración pública y la docencia estimulaba las aspiraciones de educación (Bonet 2008). Actualmente, el Departamento del Chocó propiamente (www.dane.gov.co 2019) posee una población de 525.505 habitantes, de los cuales, el 85% pertenecen a la etnia afrocolombiana y el 5% son indígenas, complementando el porcentaje la población mestiza. Cerca del 70% de la población tiene las necesidades básicas insatisfechas, más del 50% de la población vive en la pobreza, los servicios médicos esenciales no llegan a toda la población, con una mortalidad infantil elevada, igual que las tasas de analfabetismo. Estos datos repercuten en la situación social pues, a pesar de la riqueza externa que atesora la región, la economía chocona aporta unos indicadores sociales muy deficientes, resultando una de las regiones más pobres del país y del continente. Ello se ve agravado porque, por ejemplo, en el Departamento del Chocó,

el 25% de la población reside en la capital departamental, Quibdó y el resto de la población se distribuye en unos 30 municipios sin que en alguno de ellos habite más del 7% de la población total. Solamente Alto Baudó, Istmina y Medio Atrato tienen poblaciones superiores a los 20.000 habitantes. Esto es una muestra de lo dispersa que se encuentra la población chocoana, lo cual, unido a la deficiente red de comunicaciones, se convierte en un serio obstáculo a la hora de implementar políticas sociales con criterios legislativos vigentes para todo el ámbito nacional.

Todo este planteamiento introductorio ha resultado siempre, según plantea Jaramillo (2014), en una dependencia asimétrica, pues la relación del Chocó con el gobierno nacional estuvo históricamente mediada por empresas mineras, una clase mercantil principalmente interesada en la extracción (Wade 1993), y por misioneros claretianos que habían llegado en 1909 en misión evangelizadora y especialmente civilizadora (Flórez 2007). Este escenario se agravó entre 1950 y 1980, cuando las presiones económicas se intensificaron al convertirse en un imperativo nacional integrar las áreas periféricas para apoyar las políticas de modernización (Asher 2009). En la década de 1980, los emprendedores agresivos que llegaron a la región presionaron a las economías locales cooptando o eludiendo las instituciones locales y coaccionando a las poblaciones (García y Jaramillo 2008).

Tal situación de región subsidiaria ha venido dando lugar a una serie de manifestaciones de protesta y movimientos sociales con diferente grado de repercusión en función de los sectores afectados (Bermúdez 2011), traducido en una desunión en la acción que ha permitido al gobierno capear la situación con continuas declaraciones de buenas intenciones sin mayores logros para los chocoanos. Posteriores protestas ocurrieron en 2016 y 2017 (Corporación Manos Visibles 2017) motivadas por las mismas razones de siempre: infraestructuras, alcantarillado, salud pública y educación. El 17 de agosto de 2016 se inició el conocido “Grito por la Dignidad del Chocó”. Se pactaron una serie de compromisos, los cuales, un año después seguían sin cumplirse, lo que provocó nuevas protestas, y esta vez sí, se consiguieron los recursos para la construcción de algunas vías y hospitales en Quibdó, Riosucio, Istmina y Bahía Solano.

En la actualidad, después de más de cinco décadas desde las primeras protestas en Chocó, la orientación de estas ha evolucionado en el sentido, según Bonet, Reina y Ricciulli (2020), de que se pretende que todos los sectores estén representados en peticiones de interés común, y se ha logrado una mayor interacción con el estado, y mayores acuerdos entre el gobierno y la sociedad civil. Consecuencia directa de esta relativa mejora de la situación es la aparición de agrupaciones de individuos y corporaciones implicadas en el desarrollo local, capaces de empoderar a los líderes en los sectores social, público y privado para mejorar el impacto de los programas sociales a través de mecanismos que conectan el financiamiento con los resultados (INSTIGLIO 2018), ofreciendo acompañamiento y capacitando equipos técnicos en los gobiernos departamentales y municipales. Sin embargo, el rezago del territorio sigue siendo una realidad y persisten los problemas de acceso a saneamiento básico y agua potable, la mala calidad del empleo y las fallas en la cobertura y calidad de los sistemas sanitario y educativo.

Tanto el pueblo negro como el indígena, en su lucha por el reconocimiento de sus derechos, así como por la defensa de su territorio, han optado por la autodefensa. La labor principal se viene realizando por parte de las diversas Organizaciones Populares negras o indígenas del Litoral Pacífico, a las que sigue siendo necesario apoyar desde cualquier instancia, para que puedan cumplir sus cometidos. Claro está que para esta labor han encontrado el apoyo de otros sectores nacionales y extranjeros, que comparten el rechazo a toda acción de desarrollo que no sea para el beneficio de las comunidades, apoyos que provienen de grupos de ecologistas, fundaciones e instituciones multinacionales, que, algunas sin demasiados recursos, cooperan para crear procesos organizativos donde no existen. Entre las Organizaciones Populares del Pacífico cabe mencionar, como de cobertura más amplia y activa a ACIA, OBAPO, OREWA, ACABA, CIMARON, o CNCN, pero hay un largo etcétera más sectoriales, locales, o con perspectiva de género, que tratan de hacerse ver en un panorama sombrío. Todas ellas tienen un interés común en desarrollar unas tareas prioritarias como son la construcción de obras de infraestructura básica en todos los campos y con la participación activa de las comunidades implicadas.

3.2. Relaciones interétnicas en el Chocó Colombiano

3.2.1. Indígenas y afrocolombianos en el panorama de la investigación

La etnología americanista, se ha consagrado casi exclusivamente al estudio de las poblaciones indígenas del continente. El interés por las creencias, las formas de pensamiento, la búsqueda nostálgica de los orígenes y el incuestionable atractivo que ofrecían los pueblos autóctonos revelan porqué hasta fechas recientes, los demás pueblos de América no hayan despertado más que un mínimo interés. Trabajos como los de Reichel-Dalmatoff (1963) al tipo de etnografías clásicas, son un buen ejemplo de ello: descripciones etnográficas de los pueblos Embera, de las tribus indígenas y su hábitat, las pautas de poblamiento disperso, las casas y sus múltiples anexos. Aporta gran detalle sobre los sistemas de abastecimiento, basado en la agricultura y recolección, constatando la pérdida, a mediados del siglo XX, de los cultivos de maíz y crecimiento de los de plátano y cacao, así como de la caza y la pesca. Detalla también las referencias pormenorizadas de los tipos de vestidos y adornos, los accesorios de casa y cocina, donde muestra el escaso uso de cerámica autóctona y sí importada por indios migrantes, cestería, y el generalizado uso de la manufactura de telas de corteza, así como de los instrumentos musicales, como la flauta larga (churo) con decoración geométrica incisa, de uso ceremonial agrícola “para llamar a Evandáma”. Además, abunda en lo que habían señalado otros antropólogos, como cuando abordaba el tema de la organización social, el parentesco y su terminología, que constataba la prohibición de casarse con las primas paralelas de línea paterna, y la existencia de grupos exógamos entre los indios Chocó, algo que ya había sido señalado por Stout (1948) pero sin llegar a profundizar en ello, aunque sí llegó a hacerlo Faron (1961 y 1962). Tratan el shamanismo o haibaná, con funciones variables de una zona a otra, y que denomina parafernalia ritual, que complementa con las plantas alucinógenas, y por último los rituales funerarios. Todo ello lleva a esta literatura de la época a plantear los procesos de aculturación y migraciones, influencia de las escuelas misionales, los desplazamientos temporales por motivos de trabajo, ya sea a Panamá o Jaqué, o a lugares donde se les trate mejor, no sólo en las condiciones de trabajo, sino como personas a las que se respetan, mientras que en Colombia son continuamente víctimas de atropellos por parte de los colonos. En estos planteamientos subyace el llamamiento a los antropólogos de dentro y fuera de Colombia, para que se ocupen del estudio de estos indígenas antes de que sea demasiado tarde.

3.2.2. Misiones claretianas en el Chocó

Como señala Eduardo Restrepo (2013), a comienzos del siglo XIX el geógrafo y cartógrafo italiano Agustín Codazzi recorre el Chocó en lo que serían tal vez sus primeros pasos como corógrafo del territorio colombiano, y describe el clima del Bajo Atrato como diabólico: “nadie escapaba a las fiebres cotidianas o terciarias, pútridas o pestilenciales, [al] vómito negro, a la lepra, a las obstrucciones de hígado, a las insolaciones, al pian, que hace caer a pedazos los miembros gangrenados”. Las posteriores descripciones y los supuestos que se construyeron sobre el Chocó y, por extensión, sobre sus habitantes, tuvieron un vínculo muy estrecho con la imagen que las misiones proyectaron sobre la región. Desde que los Claretianos se instalaron en el Chocó, en el año 1909, realizaron una gran actividad en favor de las comunidades indígenas de la región, cuya orientación fue cambiando a lo largo del tiempo. Los misioneros, desde el momento de su llegada al Chocó, representaron a sus habitantes como un pueblo que se encontraba en una escala inferior a los afrodescendientes, sin ningún tipo de ambición, contento con la conciencia de su inferioridad absoluta, sin costumbres, sin necesidades y sin concepto de la vida (Criado 1911). En definitiva, un pueblo sin sociedad “que su vestido era el de Adán; sus costumbres, de salvajes; su religión, su instrucción, su trato social, ningunos” (Pino 1936), y que, además, vivían aislados en los lugares más recónditos de las selvas. Mediante estas descripciones estaban transmitiendo la imagen de un indio que, a lo largo de la historia colonial y republicana, no había sido atendido y se encontraba en un estado del cual él no era culpable sino víctima; solo mediante la tarea misional ese indio podría alcanzar la civilización. Y esto se conseguía a través de distintas prácticas desarrolladas por el quehacer misional cotidiano, como fueron las escuelas de indígenas, internados, los informes de

misión, o las fotografías. Este último caso ha sido recogido por Martínez (2017) en cuyo trabajo, mediante el análisis de fuentes fotográficas y estadísticas, muestra el significado que los misioneros claretianos le dieron al proceso de evangelización de las poblaciones indígenas de la región del Chocó. En todo este proceso, según Baiges (2019) se fue construyendo un indígena chocoano que, si bien era considerado ciudadano colombiano, nunca o muy penosamente podría ser igualado al modelo de ciudadano que se consideraba adecuado. De este modo, las distintas formas de ir representando al pueblo chocó lo iban situando dentro de la jerarquía en una determinada posición en contraposición a ese ideal. Es así como se puede plantear, por una parte, que a los misioneros les interesaba que estos sujetos nunca llegasen a convertirse en el ideal ciudadano, ya que, si así fuera, su papel quedaría en entredicho, además de perder los espacios de poder que obtenían mediante la labor de civilizar y catequizar a los indígenas. Por otra, que, en las misiones, paulatinamente, se evidencia un nuevo momento de internacionalización, donde se ofrece en algunos de los casos una mirada renovada de su población, y que esta se reconoce por el contacto de la población con la escritura, y el reconocimiento de la riqueza de sus tradiciones orales.

En la década de 1970, se decide “reorientar la pastoral indigenista” y algunos claretianos iniciaron esta tarea, con el objetivo general de conseguir la promoción integral de los indígenas del Chocó. Es decir, su labor pretende abordar la problemática de la construcción de un imaginario sobre la población de Colombia, y lugar que ocupan los indígenas en este imaginario (Wade 1997). De forma específica, se pretendía atender las necesidades de los indígenas que llegan a Quibdó, la capital del Chocó, y también, salvar los valores culturales de los indígenas integrándolos a la nueva cultura. Para este último aspecto se sigue el criterio de la valoración de la cultura indígena: partir de su idiosincrasia, abolir el paternalismo; fomentar la mutua colaboración tradicional entre los indígenas; hacer participar a los indígenas en el desarrollo de los programas; promover líderes indígenas para que solucionen los propios problemas de la comunidad; descubrir con los indígenas sus valores, antes que pretender enseñarles otros (Pérez Benavides 2015). Las actividades que entonces se realizan, están encaminadas a la asistencia de los indígenas que llegan a Quibdó, y a su registro correspondiente; a la investigación sobre las relaciones de los indígenas con los demás grupos étnicos, que permite, por ejemplo, descubrir la importancia del compadrazgo.

Gran parte de este gran proyecto nunca se llegó a desarrollar, por “diversas razones”, entre las que se encuentra el rechazo del gobierno y la indiferencia de varias entidades internacionales, hasta el punto de que, a finales de los setenta, “se suspenden temporalmente” los programas de atención a los indígenas. Mientras tanto, continúan con su “labor residual” de no poca importancia: procuran la educación y alfabetización de todas las comunidades indígenas, y promueven y defienden el derecho a la salud de todos ellos. Estimulan la organización de asambleas y congresos indígenas, les apoyan en sus reclamos ante las autoridades, etc. En definitiva, se unen a la lucha de los indígenas por la defensa de sus intereses, incluidas sus tierras, de tal forma que los indígenas mismos empiezan a realizar actividades relacionadas con los intereses de los indígenas. La posición planteada por Baiges (2019) es que las misiones, mediante las prácticas implementadas y las representaciones construidas, fueron creando a un otro indígena colombiano. Los misioneros, a través de su proyecto “civilizador” debían sacar a los “indios salvajes” de la selva para convertirlos en ciudadanos colombianos iguales a sus compatriotas y, por tanto, incorporarlos a la masa homogénea de la ciudadanía. Los misioneros, a través de esas representaciones y con el objetivo de justificar su proyecto civilizador, fueron modificando el significado de esos otros a partir del éxito o fracaso del citado proyecto.

Como indica Martínez (2017) las misiones ejercían control social sobre los territorios, tanto entre las comunidades indígenas y afrodescendientes del territorio colombiano como entre la población colona que allí habitaba, pero esta última se diferenciaba de las primeras por el grado de civilización alcanzado en sus costumbres religiosas católicas y en sus prácticas productivas. Aunque hoy en día se realzan menos los orígenes que las recomposiciones políticas de las minorías étnicas, la primacía del indígena sigue

siendo indiscutible.

Por otra parte, la perspectiva etnológica indigenista que se desarrolló desde finales del siglo XIX coincidía con las ideologías nacionales de los nuevos estados latinoamericanos, emancipados de la tutela de España y en busca de sus raíces culturales en un pasado no europeo. Sin embargo, a causa de los prejuicios raciales hacia los negros, éstos no se prestaban bien para una reapropiación ideológica nacional, como veremos a continuación.

3.3. Comunidades negras en el Chocó colombiano

En Colombia, las culturas “negras” como señala Bastide (1969) constituían conjuntos inconexos en los cuales se podían descubrir algunos elementos africanos diluidos en los rasgos arcaicos surgidos del contacto prolongado con los europeos. Pero sucede más bien, como apunta Fiedemann (1984) que “a los negros se los ha hecho invisibles en la nación”, pues han sido sistemáticamente ignorados, marginados y minimizados. Pero quizá las cosas no son tan tajantes, debido a que por más de cien años los comentarios de la identidad nacional colombiana siempre han reconocido la existencia de los negros, pero es cierto que a menudo ha sido para menospreciarlos o caricaturizarlos de algún modo. En realidad, es cierto que se las ha estudiado muy poco académicamente, porque como expone Wade (1995) no representan la otredad cultural que la antropología buscaba en los indígenas, y que políticamente se los ha visto simplemente como ciudadanos comunes, mientras que en la práctica sufren discriminación racial. Esto no quiere decir que no hayan existido investigadores pioneros que iniciaron la tarea de conseguir legitimidad convirtiéndolo en objeto de estudio. Así, por ejemplo, según menciona Fiedemann (1992), a partir de los años 40 del siglo XX, precursores como Rogerio Velásquez (1948, 1957 y 1959), José Rafael Arboleda (1950 y 1952), Aquiles Escalante (1954 y 1964), en el campo de la antropología acogieron los planteamientos difusionistas de la escuela de continuidad afroamericana de Herskovits (1945) en boga en ese momento, que fueron útiles para reclamar el pasado africano del negro en América, frente a su imagen desnuda de cultura. Sin embargo, fue el cambio que se produjo en algunas Universidades y otros ámbitos de la academia, lo que estimuló un ejercicio de la etnicidad de variadas agrupaciones de profesionales y de algunas comunidades negras.

Una de las primeras repercusiones de este cambio, fue el estudio de la dinámica de la génesis de nuevos sistemas culturales Afroamericanos, que ha sido tratada por Mintz y Price (1976) con relación a la diáspora africana. Dinámicas análogas, como parte de una propuesta de explicación teórica sobre control cultural en la formación de grupos étnicos diferenciados, entre ellos los de cultura negra, han sido examinadas por Bonfil Batalla (1986), quien ha denominado etnogénesis a estas dinámicas en las relaciones interétnicas. Precisamente, Mintz y Price (1976) hacen referencia a numerosos testimonios sobre el inicio y continuidad de las relaciones diádicas de sentimiento filial entre compañeros de navío, establecidas en el paso de África a América, que sirven para entender vivencias y rasgos de esa denominada etnogénesis cultural entre esclavos y que posteriormente aparecerá reflejada en vocablos lingüísticos y simbólicos de los lazos sociales creados.

Otra de las repercusiones se produjo en la década del año 1980, cuando el Movimiento Nacional Cimarrón (1984) trabajó en diversas regiones del país siguiendo normas entre las cuales se destaca la de “rescatar, realzar y desarrollar la identidad étnica, cultural e histórica afrocolombiana”. Y aunque el panorama de discriminación académica contra estos estudios ha variado ligeramente, el cambio necesario para su visibilidad no ha sido significativo.

Por su parte, Losonczy (2006), quien, por cierto hablaba de la “afroamericanidad como objeto de estudio antropológico relativamente reciente”, enmarca estos estudios, con especial incidencia en los realizados inicialmente en el Caribe, en dos perspectivas analíticas y de campo. La primera, de orientación sociológica, tiende a enfatizar en la marginalidad social de los negros. La segunda, más antropológica, encaminada a privilegiar el estudio de los sistemas religiosos de inspiración africana, con un fuerte componente folclorista. Esta autora señala la importancia decisiva del reconocimiento de las

supervivencias culturales africanas en América, a partir de estudios realizados en el campo de la antropología comparativa de la religión en el Caribe y en Brasil, en clara referencia a los ya mencionados Herskovits (1945) y Bastide (1969). Pero a pesar del significativo impacto de estas investigaciones, tales estudios parece que se quedan en el inventario de los rasgos africanos o la marginalidad socioeconómica de las culturas negras en el continente y se quedan cortos para mostrar las especificidades de la organización y los sistemas rituales en culturas donde, más que supervivencias homogéneas de lo africano, lo que existen son “fragmentos dispersos o bricolajes culturales”.

Efectivamente, es evidente el interés de ciertos investigadores afrocolombianos por buscar esos rasgos, como es el caso Manuel Zapata Olivella (1990 y 2010), miembro importante de un conjunto de intelectuales caribeños y latinoamericanos que en los años cincuenta, sesenta y setenta construyeron el pensamiento poscolonial más rico en intuiciones, metáforas y reflexiones sobre los destinos nacionales. Se interesó por la cultura de los de abajo, “de los analfabetos y semianalfabetos”, como llamaba al ochenta por ciento de los colombianos y que, además, son el substrato de la literatura escrita colombiana. Pensó la nación como un todo, integrado por fuerzas heterogéneas, donde afros y nativos juegan un papel central y mostraba su intuición acerca del papel de la espiritualidad africana en el porvenir del mundo. De esta forma, lamentaba que, mientras se admite el influjo de Grecia en la raíz de nuestra cultura, se soslaye el impacto emocional y religioso de África en la civilización contemporánea. Otro contemporáneo suyo fue Rogerio Velásquez Murillo (2010), quien escribió sobre historia, etnografía, literatura y narración oral, sin mantener fronteras muy definidas entre disciplinas, sino tratando de mostrar un planteamiento holístico y una confluencia de saberes. Fue el primer etnólogo afrodescendiente, y ambos, pioneros en la moderna antropología colombiana (Valderrama 2016).

Por otra parte, Restrepo (2002) señala que el proceso de “etnicización” del campesino negro dependía de la reconstrucción de una cultura afrocolombiana común respaldada por la lejanía geográfica (Sánchez, Roldán y Sánchez 1993), las relaciones espaciales con los entornos ribereños (Almarío 2002, Oslender 2002, Hoffman 2004), y conocimientos y prácticas tradicionales que apoyaron la conservación (Escobar 2008, Asher 2009, Arocha 2009). Además, en los trabajos referentes a las huellas de africanía que aparecen en los ámbitos expresivos de cultura negra en Colombia, el campo de la religiosidad (Friedemann 1988 y 1989) ha destacado más que ninguno, por esa compleja dinámica sociocultural de innovación, creatividad y transformación que se les ha querido imprimir. Y ello sin negar la participación de supervivencias, herencia de planteamientos iniciales ya mencionados (Herskovits 1945) pero ahora no solamente las africanas, sino también las europeas y las aborígenes (Friedemann 1984).

Los antropólogos que han trabajado en comunidades negras contemporáneas en Colombia focalizando la religiosidad (Friedemann 1984) han hecho registros copiosos de velatorios y entierros de adultos y niños, tanto en la costa Caribe colombiana como en el litoral Pacífico habitadas por grupos emparentados biológica y culturalmente con descendientes de los africanos. Así, por ejemplo, según cita Valtierra (1980), cuando en la colonia del siglo XVII, Pedro Claver ejercía su misión evangelizadora, estos ritos funerarios, sus cantos y tambores con danza en torno al muerto, ya causaban gran desazón entre las autoridades civiles y eclesiásticas, de tal modo que “al oír el tambor retumbaba en la ciudad”, y Pedro Claver corría a las casas de cabildo y “amenazándolos con látigo, les arrebatava las viandas y llevándose como rehenes los tambores que allí se preparaban para el sacrificio nocturno de acompañamiento al espíritu del difunto en su salida hacia el otro mundo”. Se entiende, como revela Friedemann (1992) este forcejeo provocado por estos ritos de la muerte cuando se aprende que en su trasfondo hay símbolos de una cosmovisión donde vivos y muertos habitan un mundo conformado por varios planos relacionados y compartidos. Y el culto a los muertos es un acto para que los habitantes de dos mundos dialoguen, huellas de memoria del África Central, como ha señalado Mac Gaffey (1986). Por este motivo la resistencia de las comunidades negras frente a los embates aniquiladores de la religión católica ha sido neutralizada en regiones como el Chocó donde, desde muy temprano en el siglo XVII, el culto a los antepasados se disfrazó con los rezos católicos a las almas del purgatorio (Friedemann

1988). Y en esa cosmovisión donde vivos y muertos son protagonistas, la música juega un papel medular, en la que el golpeo de tambores es el vínculo de unión.

En oposición al gobierno colonial y como parte de las estrategias de huida y enfrentamiento (Carrera Damas 1977) que han enmarcado los procesos de etnogénesis de la cultura negra en Colombia, la reintegración étnica activa se dio en el mencionado cimarronaje. Bandas de esclavos huidos y trashumantes, en un comienzo compuestas por recién llegados, luego con el concurso de esclavos criollos y después hasta con negros libres urbanos, pero todos rebeldes y aguerridos se internaron en los montes. Fue precisamente en el Litoral Pacífico donde, según Price (1955), la Inquisición no había golpeado con la misma intensidad, por lo que la relativa debilidad del control de la iglesia católica facilitó la reinterpretación y ajuste de cultos de semblanza africana en velorios e invocación de santos y vírgenes.

Pero el gran giro copernicano lo ha traído la propia Losonczy (2006) que apunta hacia una mirada nueva sobre las sociedades afroamericanas que pone en tela de juicio la imagen que se tenía de las relaciones interétnicas y de sus consecuencias para la recomposición de las culturas de tipo tradicional, ya que estas poblaciones negras no sólo existen, se desarrollan y se transforman al integrar al Otro mediante los ritos, sino que crean igualmente una dinámica cuyos efectos repercuten en sus vecinos. Así, su nueva vía es mostrar que las culturas negras no son ni africanas, ni europeas, ni amerindias. Son un conjunto social y cultural dotado de una organización propia, el cual, a su vez, se encuentra como sistema de representación cultural, inmerso en al menos tres sistemas simbólicos: el de sus orígenes africanos, expresados en formas religiosas como la posesión de los iniciados por las divinidades; el del catolicismo hispánico, eclesial y popular; y el del sistema chamánico de los Emberá y los Waunaná. El análisis de las características de esos sistemas simbólicos y especialmente de los intercambios y cruces materiales y simbólicos que se generan entre los negros y los indígenas Emberá del Chocó es realmente la riqueza y aportación del trabajo etnográfico. Según el planteamiento, los grupos negros están vinculados a una configuración de diverso tipo: histórica, en el sentido que son descendientes de los esclavos mineros desde principios de la colonización, pero también en contacto e intercambio con los grupos indígenas predominantes; y ecológica-cultural, en tanto la existencia de estas comunidades sigue desarrollándose en la zona tropical húmeda de selva, con un modelo de poblamiento predominante a lo largo de las riberas de los ríos del Chocó, surgido en las últimas décadas del siglo XVIII cuando comenzarán a generalizarse los movimientos de cimarronazgo negro en las zonas del occidente colombiano, y allí van a consolidarse poblados negros. Lo interesante que destaca Losonczy (2006) es que estas poblaciones negras van a pactar, muy posiblemente con los indígenas, en su tránsito hacia la vida libre por encima incluso de las férreas barreras jurídicas y culturales que imponían los organismos coloniales al contacto entre negros e indígenas. Frente a la orientación folclorista del sistema social de las poblaciones negras en el Chocó, que reducen los elementos de supervivencia africana a la danza, la tradición oral o la música, destaca un espacio de intercambio y también de límite para configuración social de negros e indígenas: La parte baja, la de los negros, es un lugar de viajes, matrimonios, establecimiento de contactos, y abastecimiento de víveres. La parte alta, es la de los indígenas, que no puede pensarse como lugar de intercambios o de habitación. El río se constituye en un escenario de ritos de paso y rituales colectivos (Losonczy 2006). El núcleo central a partir del cual, según la autora, está estructurada la especialidad negro – colombiana está constituida por el espacio habitado y por todo lo que él representa y simboliza en la vida social de estas comunidades. La casa es el espacio semantizado de la familiaridad, donde se afirma la masculinidad y la feminidad negra.

Las representaciones e intercambios entre los negros y los indígenas emberá sirven para ilustrar, como una faceta más de las muchas posibles, su planteamiento de la antropología de lo interétnico. Los intercambios de bienes entre los dos grupos son una de las facetas donde ocurre el encuentro interétnico, pero también existe, y mencionamos, a modo de ejemplo, un conjunto de representaciones que cita, en las que cada grupo se considera radicalmente distinto al otro: Los indígenas denominan a los

negros, “libres”, aunque los negros prefieran denominarse “morenos”. A su vez los indígenas son nombrados y autodenominados “cholos”. En los encuentros informales entre los dos grupos, los emberá imitan los gestos y la forma de hablar de los “libres” a los que encuentran “torpes”, “ridículos”, “ignorantes” y “feos”. A su vez los negros consideran a los indígenas “feos” y “salvajes”. Los negros reconocen en los “cholos” un poder superior, especialmente en las cosas del diablo, etc. (Losonczy 2006). Estos intercambios no agotan las formas de representación. Por ejemplo, aunque los matrimonios mixtos están prohibidos, y su transgresión acarrearía la exclusión comunitaria, existe la tendencia del compadrazgo interétnico, a través del bautismo de un niño indígena por un negro y una negra, que en parte funciona como sustitución de la alianza matrimonial. El bautismo funciona como una alianza entre la familia indígena y la negra. Para el segundo es un beneficio en tanto significa una especie de paz simbólica y protección con el mundo salvaje, cada vez que el negro se aventure en ella; para el primero, una protección mágica de su hijo contra los jaïs maléficos de la selva, y por extensión de cama y comida cada vez que toda la familia indígena baje por el río (Losonczy 2006). Por su parte, Jaramillo (2006) en esta revisión de esta trama interétnica se pregunta si no valdría la pena revisar las dinámicas de dichos intercambios interétnicos en contextos cada vez más atravesados por las lógicas del conflicto armado interno, o por los impactos positivos y negativos en estas comunidades a propósito de la ley de negritudes, o por otros aspectos que han estado presentes en la historia colombiana reciente, y no se han tratado, vinculados con la etnicidad.

4. Discusión

En Colombia, como en el resto de Latinoamérica, cualquier discusión sobre las relaciones raciales es un tarea compleja y problemática. Dado que la población está compuesta por población mestiza, hay una tendencia a pensar que no existen tensiones raciales, contactos, ni confluencias. Como señala Arbeláez (1999), las imágenes culturales y sociales sobre negros e indígenas están todavía basadas en las construcciones raciales del discurso colonialista y esclavista del siglo XVI. Imágenes implantadas por la religión católica y la cultura popular y que determinan la situación actual de las comunidades negras e indígenas en el continente americano. Es obvio que la problemática es menor si se la compara con las actitudes y conflictos raciales que se presentan en otras partes del mundo, por ejemplo, las relaciones raciales en Estados Unidos, pero esto no quiere decir que la identidad racial no tenga un papel esencial en la caracterización de la estructura social latinoamericana. Desde el momento en que se pensó que la mano de obra indígena fuera reemplazada por esclavos negros, basado en la creencia de la mayor tolerancia y resistencia física que los indígenas, la imágenes y representaciones raciales tuvieron un origen y desarrollo común durante el proceso de colonización en todo el continente, si bien, con las diferencias que señala Wade (1997), que indica que la diferencia entre las relaciones raciales en los Estados Unidos y Latinoamérica radica en que la estructura esclavista española mostró una mayor tolerancia que la anglosajona, lo que permitió una mayor integración de los antiguos esclavos en las sociedades hispanas.

La movilización política negra ha sido mucho menor que la de los indígenas, y en la reforma constitucional de 1991, a los grupos negros les fue mucho peor con respecto a la obtención de derechos sobre la tierra y reconocimiento de la especificidad cultural, aunque sí dieron pasos fundamentales en aspectos hacia su constitución como categoría específica cultural, política y conceptual dentro de la nación (Arocha 1992). En la esfera ideológica (Uribe 1986), las relaciones de los grupos indígenas con los grupos negros de la selva tropical generaron no sólo temores y aprehensiones más un cúmulo de leyendas que aún persisten entre los campesinos, sino también intercambios y relaciones en diversos ámbitos, como el simbólico, pensamiento mágico y mitológico, así como los conocimientos salud y medicina tradicional.

La revisión de algunos de los trabajos consultados para analizar las relaciones interétnicas en la región del Chocó y su tratamiento por la literatura específica, muestra que los movimientos étnicos del Chocó han presionado por la autonomía, para salvaguardar los medios de vida de los grupos, negros e indígenas,

a la vez que las economías intensivistas de los recursos amenazan los territorios ancestrales. Sin embargo, y como plantea Jaramillo (2014), después de lograr la protección constitucional de la autonomía etnopolítica local, la mayoría de las comunidades no se beneficiaron de los nuevos derechos.

Las organizaciones étnicas del Chocó construyeron así una etnogeografía diferenciada, que finalmente fue sancionada por reformas de descentralización que aprobaron las Entidades Territoriales Indígenas y los consejos negros, y que merece por tanto este tratamiento diferenciado, tanto en el ámbito político y aplicado, como en el tratamiento por parte de la academia, como aquí hemos tratado de hacer. Finalmente, lo que se evidencia en estas dos comunidades es un intercambio permanente atravesado por conflicto y reparación mutua en un territorio en que, como afirma Losonczy (2006), ambos parecen representar como ineludible la presencia del otro en la periferia de su espacio simbólico. En este espacio del Chocó, cada uno representa al otro e intercambia ritualmente con él, pero siempre bajo unos límites materiales y simbólicos muy marcados.

Como conclusiones se constata que la dinámica sociocultural colombiana no se ha caracterizado precisamente por ser un continuum que une tradición y modernidad, pasado y presente, atraso y desarrollo, rural y urbano. Su diversidad cultural y étnica, por el contrario, da lugar, a la presencia antagónica de enfrentamientos, confluencia asimétrica de culturas en las que subyace la propia situación colonial.

La realidad económica y social del Chocó no muestra grandes cambios en los últimos años. Aun cuando se registran algunos avances, las brechas con el resto del país se mantienen. Existe una tarea pendiente en estas áreas para lograr mejorar el bienestar de los habitantes del Chocó.

En Colombia, los estudios de grupos negros en el campo de las ciencias sociales aún siguen sufriendo problemas de invisibilidad, entendida ésta como una expresión de discriminación, que se manifiesta en la ausencia académica e investigadora, incluso en los programas académicos de las universidades. Los problemas son notorios al examinar el volumen de trabajos que, por ejemplo, en el campo de la antropología, se ha dedicado a los grupos indígenas, que desde hace casi cincuenta años han suscitado el mayor interés de esta disciplina. Espero que esta aportación sirva para superar esa dicotomía, así como romper las perspectivas que las ha marcado dentro de los estudios sociales, a saber, la sociológica que ha destacado la marginalidad y la prolongación de la desigualdad de las culturas negras en el continente, y la antropológica folclorista que enumeraba los rasgos culturales africanos en ellas.

Bibliografía

Almarío García, Oscar

2002 "Territorio, identidad, memoria colectiva y movimiento étnico de los grupos negros del Pacífico sur colombiano: microhistoria y etnografía sobre el río Tapaje", *Journal of Latin American Anthropology*, nº 7 (2): 198-229.

Álvarez Lleras, Jorge

1923 *El Chocó*. Bogotá, Editorial Minerva.

Arbeláez, Olga

1999 "Oídos del mundo oí: representaciones de la identidad negra e indígena en la tradición oral del Chocó Colombia", *Afro-Hispanic Review*, nº 28 (2): 2-31.

Arboleda, José Rafael

1950 *The Ethno history of the Colombian Negroes*. Chicago, Northwestern University.

1952 "Nuevas investigaciones afrocolombianas", *Revista Javeriana*, nº 184 (37): 197-206.

Arocha Rodríguez, Jaime

1992 "Razón, emoción y convivencia étnica en Colombia", *Investigaciones*, nº 2: 117- 122.

2009 "Homobiósfera en el Afropacífico", *Revista de Estudios Sociales* nº 32: 86-97.

Asher, Kiran

2009 Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands. Durham, NC, Duke University Press.

Baiges, David Díaz

2019 "Misioneros claretianos en el Chocó en busca de 'las pobres gentes abandonadas'. La construcción del proyecto misional en la Prefectura apostólica del Chocó, Colombia 1908-1952", Boletín Americanista, nº 78: 51-69.

Bastide, Roger

1969 Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo. Madrid, Alianza Editorial.

Bermúdez Marcelin, Eddi

2011 Las protestas ciudadanas (paros cívicos) en el departamento del Chocó como herramienta de presión frente al estado, período 1967-2004. Bogotá, Universidad del Rosario.

Bonet, Jaime

2008 ¿Por qué es pobre el Chocó? Bogotá, Banco de la República.

Bonet-Morón, Jaime (y otros)

2020 "Movimientos sociales y desarrollo económico en Chocó, Colombia", Estudios Gerenciales, nº 36 (155): 127-140.

Carrera Damas, Germán

1977 Huida y enfrentamiento: África en América Latina. México, UNESCO/Siglo XXI Editores.

Corporación Manos Visibles

2017 ¡Carajo! Una narración inicial de las movilizaciones sociales paros cívicos: Chocó y Buenaventura. New York, Ford Foundation.

Correa Rubio, François

1992 "Derechos étnicos, derechos humanos: Alcances del nuevo marco jurídico y constitucional en Colombia", América Indigenista, vol. XXXI: 9-34.

Criado Albalá, José

1911 "Istmina", Anales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, nº 13: 305-314.

1914 "Quibdó", Anales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, nº 14: 509-511.

Escalante, Aquiles

1954 "Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia", Divulgaciones etnológicas nº 3-5: 207-354.

1964 El negro en Colombia. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Escobar, Arturo

2008 Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes. Durham, NC, Duke University Press.

Faron, Louis

1961 "A reinterpretation of Chocó Society", Southwestern Journal of Anthropology, nº 17 (1): 94-102.

1962 "Marriage, Residence and Domestic Group among the Panamanian Chocó", Ethnology, nº 1 (1): 13-38.

Fernández, Óscar

2016 An Anthropological Study of Afro-Chocó Communities of the Colombian Pacific Coast. New York, Edwin Mellen Press.

Flórez López, Jesús Alfonso

2007 Autonomía indígena en Chocó. Quibdó, Centro de Estudios Étnicos.

Friedemann, Nina S. de

1984 "Estudios de negros en la antropología colombiana", en Jaime Arocha y Nina Friedemann (ed.), Un

- siglo de investigación social: antropología en Colombia. Bogotá, Etno: 507-572.
- 1985 Carnaval en Barranquilla. Bogotá, Editorial La Rosa.
- 1986 Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque. Bogotá, Carlos Valencia Editores.
- 1989 Criele criele son. Del Pacífico Negro: arte, religión y cultura en el litoral Pacífico. Bogotá, Planeta.
- 1990 "Cabildos negros: refugios de africanía en Colombia", Caribbean Studies nº 23 (1-2): 83-97.
- 1992 "Huellas de Africanía en Colombia. Nuevos Escenarios de Investigación", Thesaurus, boletín del Instituto Caro y Cuervo, vol. 47 (3): 543- 560.
- García Hierro, Pedro (y Efraín Jaramillo Jaramillo)
- 2008 Colombia: El caso del Naya. Informe IWGIA 2. Bogotá, Fundación Jenzera.
- González, Luis Fernando
- 2003 Quibdó: contexto histórico, desarrollo urbano y patrimonio arquitectónico. Medellín, Centro de Publicaciones Universidad Nacional de Colombia.
- Greco
- 2002 El crecimiento económico colombiano en el siglo XX. Bogotá, Banco de la República, Fondo de Cultura Económica.
- Herskovits Melville, Jean
- 1945 "Problem, method, and theory in Afro American studies", Afroamérica, nº 1 (1-2): 5-24.
- Hoffman, Odile
- 2000 "Titling Collective Lands of the Black Communities in Colombia, Between Innovation and Tradition", en Willem Assies y otros (ed.), The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America. Amsterdam, Thela Thesis: 123-136.
- Instiglio
- 2018 Financiamiento basado en resultados. Bogotá, INSTIGLIO.
- Jaramillo Marín, Jefferson
- 2006 "Anne Marie Losonczy. La trama interétnica", Tabula Rasa, nº 4: 355-363.
- Jaramillo, Marcela Velasco
- 2014 "The territorialization of ethnopolitical reforms in Colombia: Chocó as a case study", Latin American Research Review, vol. 49, nº 3: 126-152.
- Losonczy, Anne-Marie
- 1997 "Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro-americana e indígena", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (ed.), Antropología de la modernidad. Bogotá, Instituto colombiano de Antropología/Colcultura: 253-279.
- 2002 "Marrons, colons, contrebandiers. Réseaux transversaux et configuration métisse sur la côte caraïbe colombienne (Dibulla)", Journal de la Société des Américanistes, nº 88: 179-201.
- 2006 La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras del intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- MacGaffey, Wyatt
- 1986 Religión y sociedad en África central: el BaKongo of Lower Zaire. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Martínez, Alexandra
- 2017 "Relatos visuales misionales de los cuerpos indígenas: vergüenza y civilización en Chocó, Colombia 1909-1930", Memoria y Sociedad, vol. 21, nº 43: 66-85.
- Mintz, Sidney Wilfred (y Richard Price)
- 1976 An anthropological approach to the Afro-American Past: A Caribbean perspective. Philadelphia, Instituto for the study of Human Issues.

Movimiento Nacional Cimarrón

1984 Jornada Nacional por los derechos humanos de las comunidades negras. Pereira, Centro de Investigaciones Soweto.

Oslender, Ulrich

2002 "The Logic of the River: A Spatial Approach to Ethnic-Territorial Mobilization in the Colombian Pacific Region", *Journal of Latin American Anthropology*, nº 7 (2): 86-117.

Peralta Agudelo, Jaime Andrés

2012 Memorias del agua: oralidad, naturaleza y cultura en el Pacífico colombiano. Medellín, La Carreta Editores.

Pérez Benavides, Amada Carolina

2015 Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Pino, Constancio

1936 "Crónicas Particulares. De la Casa-Misión de Pueblorrico (1913-1935)", *Annales Congregationis Missionariorum Filorum Immaculati Cordis Beatae Mariae Virginis*, nº 31: 395-412.

Reichel-Dalmatoff, Gerardo

1961 "Notas Etnográficas sobre los Indios del Chocó", *Revista Colombiana de Antropología*, nº 9: 75-158.

1963 "Contribuciones a la etnografía de los Indios del Chocó", *Revista Colombiana de Antropología*, nº 11: 169-188.

Restrepo, Eduardo

2002 "Políticas de la alteridad: Etnización de 'comunidad negra' en el Pacífico sur colombiano", *Journal of Latin American Anthropology*, nº 7 (2): 34-59.

2013 "El giro a la biodiversidad en la imaginación del Pacífico colombiano, *Revista Estudios del Pacífico colombiano*, nº 1: 171-199.

Restrepo, Luis Antonio

1992 "Proceso histórico de los Derechos Humanos en Colombia", *Historia y sociedad*, nº 2: 151-156.

Rodríguez, Miguel

1948 "De las Misiones del Chocó", *Boletín de la Provincia de Colombia. Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, Bogotá, vol. 7, nº 1: 17-30.

Sachs, Jeffrey

2006 El fin de la pobreza. Bogotá, Editorial Random House Mondadori Ltda.

Sánchez, Enrique (y otros)

1993 Derechos e identidad: Los pueblos indígenas y negros en la Constitución Política de Colombia de 1991. Bogotá, Disloque Editores.

Sanders, Thomas

1978 "Economía, educación y emigración en el choco: informe de un funcionario del American Universities Field Staff", *Revista Colombiana de Educación*, nº 2.

Stipek Jr, George

1975 "Relaciones interétnicas en el Chocó colombiano", *Revista Universidad de Antioquia*, nº 193: 79-94.

Stout, David B.

1948 The Chocó. *Handbook of South American Indians*. Julian H. Steward (ed), vol. 4: 269-276.

Torres de Arauz, Reina

1966 La cultura Chocó. Estudio etnológico e histórico. Panamá, Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Panamá.

Uribe, María Victoria

1986 "Etnohistoria de las comunidades andinas prehispánicas del sur de Colombia", Anuario Colombiano de historia social y de la cultura, nº 13-14: 5-40.

Valderrama Rentería, Carlos Alberto

2016 "Critical intellectuality of afrocolombians: blackness in the intellectual thought of Rogerio Velásquez Murillo", Nómadas, nº 45: 215-227.

Valtierra, P. Ángel

1980 Pedro Claver, el santo redentor de los negros. Bogotá, Banco de la República.

Velásquez Murillo, Rogerio

1948 "Notas sobre el folclor chocoano", Revista de la Universidad del Cauca, Popayán, nº 12: 21-29.

1957 "La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico", Revista Colombiana de Antropología, nº 6: 195-241.

1959 "Cuentos de la raza negra", Revista Colombiana de Folclor, nº 3: 1-61.

2010 Ensayos escogidos. Bogotá, Ministerio de Cultura,

Vélez, Luis Fernando

1982 Relatos tradicionales de la cultura Catía. Medellín, Imprenta Departamental de Antioquia.

Wade, Peter

1993 Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

1995 "The cultural politics of blackness in Colombia", American Ethnologist, nº 22 (2): 342-358.

1997 Race and Ethnicity in Latin America. London-Chicago, Pluto Press.

2006 "Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones afrolatinas (e indígenas)", Tabula Rasa, nº 4: 59-81.

West, Robert C.

1957 The Pacific Lowlands of Colombia: A Negroid Area of the American Tropics. Baton Rouge, Louisiana State University Press.

Zapata Olivella, Manuel

1990 ¡Levántate mulato!: por mi raza hablará el espíritu. Bogotá, Rei Andes.

2010 Por los senderos de sus ancestros: textos escogidos, 1940-2000. Bogotá, Ministerio de Cultura.

Autores

Óscar Fernández Álvarez

Universidad de León, Campus de Vegazana. León (España)

oscar.fernandez@unileon.es