



VIVIR SABROSO

LUCHAS Y MOVIMIENTOS AFROATRATEÑOS,
EN BOJAYÁ, CHOCÓ, COLOMBIA



Universidad del
Rosario

Natalia Quiceno Toro



Universidad del
Rosario

Vivir sabroso
Luchas y movimientos afrotrатеños,
en Bojayá, Chocó, Colombia

Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afrotrатеños, en Bojayá, Chocó, Colombia

Resumen

Este trabajo es producto de una etnografía realizada en la región del Medio Atrato chocoano, en el Pacífico colombiano. En esta región, mayoritariamente habitada por colectivos afro e indígenas emberá, existen prácticas de resistencia que se definen como defensa de la vida y el territorio. En las últimas décadas esa resistencia responde a las amenazas impuestas por la guerra y la militarización de los territorios. Para analizar esas prácticas privilegio los conceptos propios que están atados a las luchas cotidianas, en lugar de acudir a marcos conceptuales como los derechos humanos o la justicia transicional. La idea del *vivir sabroso* hace parte de esos conceptos y articula campos como los de la terapéutica, las relaciones de parentesco, la espiritualidad y el movimiento social. Este trabajo hace un recorrido por los lugares y experiencias donde es modulada la vida sabrosa, identificando como allí se ponen en juego procedimientos que procuran mantener un balance entre temperaturas, fuerzas y distancias.

Palabras clave: conflicto armado Colombia, etnografía, Medio Atrato chocoano, Bojayá, desplazamiento, resistencia, guerra, política.

Vivir Sabroso. The Afro-Colombian Movements and Struggles in the Middle Atrato: Bojayá, Chocó, Colombia

Abstract

This dissertation examines ways of defending life and territory. It is the result of ethnographic fieldwork conducted in the Medio Atrato region, at the Colombian Pacific. In this context, afrotrатеños turn to resistance practices aimed to confront the militarization of life and threats imposed by war. Instead of giving privilege to a Human Rights and Transitional Justice conceptual framework, this dissertation offers an approach to native concepts embedded in everyday struggles. The conception of *Vivir Sabroso* traces connections between therapeutic, kinship, spirituality and social movements, all fields involved in resistance practices. This work takes a journey through the places and experiences where the *Vida Sabrosa* is modulated identifying how procedures that seek to maintain a balance between temperatures, forces and distances come into play there.

Keywords: Colombian armed conflict, Ethnography, Middle, Bojayá, Displacement., Resistance, War, Politics.

Citación sugerida:

Quiceno Toro, Natalia. (2016). *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afrotrатеños, en Bojayá. Chocó, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

DOI: [dx.doi.org/10.12804/th9789587387506](https://doi.org/10.12804/th9789587387506)

Vivir sabroso
Luchas y movimientos afroatrateños,
en Bojayá, Chocó, Colombia

Natalia Quiceno Toro

Quiceno Toro, Natalia

Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia / Natalia Quiceno Toro. - Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas, 2016.

xix, 247 páginas. - (Colección Textos de Ciencias Humanas)

ISBN: 978-958-738-749-0 (impreso)

ISBN: 978-958-738-750-6 (digital)

Conflicto armado - Colombia / Violencia política - Colombia / Negros - Colombia / Bojayá (Chocó, Colombia) / I. Universidad del Rosario. Escuela de Ciencias Humanas / II. Título / III. Serie.

303.6

SCDD 20

Catalogación en la fuente – Universidad del Rosario. Biblioteca

jda

Mayo 6 de 2016

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995



Universidad del
Rosario

Colección Textos de Ciencias Humanas

© Editorial Universidad del Rosario

© Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas

© Natalia Quiceno Toro

© Marcio Goldman, por el Prólogo

Primera edición: Bogotá, D.C., diciembre de 2016

ISBN: 978-958-738-749-0 (impreso)

ISBN: 978-958-738-750-6 (digital)

DOI: [dx.doi.org/10.12804/th9789587387506](https://doi.org/10.12804/th9789587387506)

Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario

Corrección de estilo: Rodrigo Díaz Lozada

Diagramación: Martha Echeverry

Fotografías páginas internas y de cubierta:

Natalia Quiceno Toro

Diseño de cubierta: Precolombi EU-David Reyes

Impresión: Xpress. Estudio Gráfico y Digital S.A.

Impreso y hecho en Colombia

Printed and made in Colombia

Editorial Universidad del Rosario

Carrera 7 No. 12B-41, of. 501 • Tel.: 2970200 Ext. 3114

Bogotá, Colombia

editorial.urosario.edu.co

Los conceptos y opiniones de esta obra son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no comprometen a la universidad ni sus políticas institucionales.

Fecha de evaluación: 23 de noviembre de 2015

Fecha de aceptación: 25 de febrero de 2016

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo escrito de la Editorial Universidad del Rosario.

Contenido

Agradecimientos	xv
Prólogo	xxi
<i>Marcio Goldman</i>	
Introducción	1
Vivir sabroso	3
Luchas y movimientos	8
Guerra	11
Afroatrataños	16
Ruta del texto	22

CAPÍTULO I TERRITORIO Y PARIENTES

Ser del río	29
Río abajo	34
Haciendo pueblos, buscando parientes.....	36
De la orilla al caserío	44
La familia que se riega: otras formas de vivir dispersos	47
Proximidad y distancia: crianza y compadrazgo	51
El hijo de crianza de doña Carmen	54

CAPÍTULO 2 FAMILIA ACIATICA

Conectando ríos y gente	59
CEBS	61
Espíritu de familia	63
Los afroatratoños en la Constituyente de 1991	65
“Nosotros, los campesinos, no conocíamos armados”	70
Embarcados	75
Atratiando: “Por un buen trato en el río Atrato”	79
Minga Interétnica.....	80
Nuevas formas de lucha, tensiones y modelos de vida.....	83

CAPÍTULO 3 CUERPOS: FUERZAS DIVINAS Y HUMANAS

Temperaturas, formas y plantas	97
Baños y botellas	100
Vida y nacimiento	108
Omblicos, cualidades y potencias	111
Cosa hecha.....	114
Atraso	117
Coger el rastro.....	117
Poner una madreagua	119
Cura y protección.....	121
Los secretos.....	122
Justicia y protección ante nuevos enemigos	126
Protección de los ancestros.....	126
Cosa hecha y justicia.....	128
Fuerzas divinas y humanas.....	130

**CAPÍTULO 4
SANTOS**

Santo Ecce Homo.....	139
Pagar una manda en Raspadura.....	141
El Santo Ecce Homo en Pogue.....	145
Las Mercedes y la balsada: liberar el territorio.....	146
El Cristo Mutilado de Bojayá.....	151

**CAPÍTULO 5
MUERTOS**

Muertos, ánimas y ancestros.....	160
Acompañar a morir y el dolor del otro.....	164
Llegar a donde el muerto.....	167
Cantarle al muerto.....	172
Cantos para la mala muerte.....	175
Tiempos de memoria y mala muerte.....	179
Pueblo viejo.....	183

**CAPÍTULO 6
LOS ARMADOS**

Bellavista.....	191
Llegó la calentura.....	193
Enmontados.....	199
“Negociando” con autoritarismos y jerarquías.....	203
Diez años de la masacre.....	207
2 de mayo de 2002.....	207
2 de mayo de 2012.....	209
Pueblo nuevo.....	216
¿Reparación? ¿Transición? ¿Transformación?.....	221

APUNTES FINALES

Política afroatrateña.....	230
Memorias.....	233
Referencias	241

*Para Esther -Llovizna-
en Napipi'*

*Abuse is not sanctified by its duration or abundance; it
must remain susceptible to question and challenge, no
matter how long it takes.*

Chinua Achebe
Home and Exile

*Basta con que el odio esté lo suficientemente vivo para
que de él se pueda sacar algo, una gran alegría, no
ambivalente, no la alegría de odiar, sino la de destruir lo
que mutila la vida.*

Deleuze (1987: 49)

Agradecimientos

La realización de este trabajo estuvo marcada por muchos viajes y lugares. Cada lugar, a su manera, me lleva a diferentes personas, aprendizajes y emociones.

Comienzo por el Chocó, por la casa de la familia Velásquez en Bellavista, donde Coca, su esposo Armando, Lucero y la abuela Paulina me ayudaban todos los días a ubicarme en el entramado de historias que se tejían con las personas que conocía y los pueblos que recorría. A Rosita de las Nieves y doña Cleotilde,¹ que me enseñaron a embarcarme. A Elvia, Boris, Manyulo, los amigos y vecinos de Barrio Nuevo. A las hermanas agustinas misioneras, quienes me brindaron todo el apoyo y los medios necesarios para recorrer muchos de los ríos y comunidades del municipio. A Melkin Palacios y su familia, por los chistes, las historias, los recorridos por los ríos y por la confianza. A José Valencia y los chicos de la emisora Bojayá Estereo. Al Comité 2 de Mayo. A las comunidades del río Bojayá, especialmente a la familia pogueña, mis abuelos adoptivos Oneida Orejuela y Saulo Mosquera, a Leyner Palacios, don Hernán Palacios, la señora Eulogia, a la señora Cira y sus hijas, a la Negra, y todas las personas que me recibieron en mis visitas a esta comunidad, donde me hubiera gustado quedarme por más tiempo. A los pogueños de Bellavista, a Máxima, Linda, Bernabela, Apulia y todas las cantadoras de alabados.

Gracias a los miembros de la familia Aciatica, porque fueron ellos quienes me enseñaron sobre nuevas ideas de territorio. Con todos los líderes y miembros de la Cocomacia entendí que para comprender las luchas por la vida y el territorio en el Atrato, no bastaba con llegar al pueblo de Bellavista y trabajar en el municipio de Bojayá, fue necesario desprenderme de esa idea delimitada de territorio que no entendía de nociones como la de embarcarse. A Rosmira Salas, Humberto Mosquera, Aníbal Córdoba Chavella, Nevaldo Perea, Claudio Quejada Mena, Ereisa, Doña Oliva, Saulo Mosquera, don Hernán Palacios, Leyner Palacios, Melkin Palacios, todos ellos

¹ Por sugerencia de las comunidades puse el nombre completo con apellidos en los agradecimientos.

que me regalaron siempre un poco de su tiempo en medio de viajes y compromisos para compartir la historia de su organización, de su territorio y su familia.

En Quibdó no tengo palabras para agradecer el recibimiento y la acogida de Martha Asprilla, Maruja, Aurora Bailon Ibañez, Mimi, Mage, Chomba, Mara, Benito, Camilo y toda la familia de las seglares claretianas, su casa es también la casa de todos los campesinos ribereños, gracias a su hospitalidad pude conocer a muchas de las personas que contribuyeron a este trabajo.

Los miembros de la Comisión de Vida Justicia y Paz, la pastoral afro de la Diócesis de Quibdó, las mujeres del grupo “Pan de Cada Día”, el grupo Artesanías Choibá y la profesora Ana Gilma Ayala fueron siempre importantes interlocutores en la ciudad de Quibdó.

Agradezco también a varios colegas que en Quibdó, Raspadura o Bojayá fueron protagonistas de gratos encuentros y conversaciones inspiradoras: Ana María Arango y su equipo de trabajo en la Corp-Oraloteca, Carol Mancera, Camila Orjuela, Ricardo Chaparro, Pilar Riaño, Eduardo Restrepo, Andres García, Jaime Arocha, Diana Rosas, Sandra Ríos y Sonia Serna, mi guía en la organización del primer viaje a tierras chocoanas. Agradezco especialmente a la profesora Martha Nubia Bello de la Universidad Nacional, quien me invitó en noviembre del 2010 al lanzamiento del libro *Bojayá la guerra sin límites*, en el nuevo pueblo de Bellavista, y me presentó a muchas de las personas que luego me recibieron y acogieron durante el trabajo de campo.

En Río, la Universidad Federal de Río de Janeiro y el Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional, fueron el centro inicial de este circuito de posteriores encuentros. Lastimosamente, para muchos colombianos hacer un doctorado todavía parece una meta lejana, a la que se llega con “mucho esfuerzo”. En Brasil constaté que es posible hacer de este sueño algo, sino sencillo, sí cercano, posible, algo que se puede hacer disfrutando, con alegría y no con “sacrificio”. La Universidad pública está abierta, incluso para nosotros los extranjeros, y pagar muchos millones deja de ser la primera piedra en el camino, esa con la que nos encontramos día a día en las universidades “públicas” de mi país. Por esto mi agradecimiento para la Universidad que me abrió las puertas, y para mi profesor Marcio Goldman, quien desde el primer correo que le escribí en 2009, me animó para ver esta meta como un nuevo posible y me acompañó de manera inspiradora durante todo el proceso.

Los días de aprendizaje en el Museo fueron una experiencia realmente grata, no solo por los profesores y sus clases, a quienes agradezco por devolverme al mundo de

la Antropología, sino también por los compañeros, los botecos después de clase y los encuentros donde se comparten los trabajos en proceso, especialmente el encuentro de Sextas na Quinta del núcleo de pesquisa Nansi. En estos espacios fueron vitales la amistad, las conversaciones y angustias compartidas con Cauê, Flori, Suzanne, Edgar, Beatriz, Karen, Julia Sauma, Carla Indira, Marina Vanzolini, Ana, Virna, Clarisse, Tatiane Figueredo, Roberto, Luisa Flores, Marta Antunes, Gustavo Onto, Marcos, Indira, Bruno, Marcello, Ana XuXu, Angela Domingos, Marcela, Eleana Casal, André, Rogerio, Gabriel Banaggia, Clara Flacksman, y Salvador, al que no volví a ver, pero quien me presentó por primera vez el Museo Nacional en 2009.

A las profesoras Luisa Elvira Belaunde y María Elvira Díaz, quienes con sus comentarios y sugerencias en el examen de cualificación también orientaron parte de este proceso. Les agradezco también por aceptar participar en la evaluación de mi trabajo, junto a los profesores Eduardo Restrepo, Tânia Stolze Lima, Jhon Comerford y Ana Cláudia Cruz. Sus lecturas y la posibilidad de intercambio en este momento de mi formación como antropóloga son de gran valor, sobre todo porque, como aprendí en el Museo, una investigación de doctorado antes que el fin, es el comienzo de un largo camino. En el Museo agradezco también a todos los funcionarios que incluso estando lejos fueron diligentes y amables ante mis innúmeras solicitudes y preguntas.

Los amigos colombianos en Río fueron un lindo regalo de esta experiencia académica, hacer patacones y ajiaco con costeños, cachacos, vallunos y paisas fue muy reconfortante y sobre todo inspirador. Ahora vuelvo a Colombia con nuevos amigos y colegas: Angela Facundo, Ana Isabel Márquez, Luis Meza, Maria Rossi, Ricardo Palacios, Sandra Arenas, Andrés Góngora, Jhohana Salazar, Antonia Góngora Salazar, Jenny Fonseca, Tatiana Rivera, Carolina Naged, Stella Rodríguez, Pilar Cabanzo, Edgar Bolívar, Catalina Revollo, Andres García, Flori, el mexicano que se colombianizó en Río de Janeiro, y Rita, ¡que está en el proceso!

En Victoria y Río, agradezco a Caro, Sandro y Magdalena, por ser siempre una familia donde llegar, por sus conversas inspiradoras, por los viajes, moquecas, tapiocas, sambas y cervezas compartidas. A la tía Lili, en Copacabana, Mariana mi profe de portugués, a Vadir, Caro y Charles, por ser mis primeros guías cuando llegue a Río en 2010.

En Pereira y Medellín están mis familias de siempre. Agradezco a mis padres, quienes me transmiten todos los días la pasión por el aprendizaje y la vida sencilla. A Adri, Sofi, los abuelos y las tías, todos siempre una fuerza que me anima. A Ceci, por su amistad y complicidad, a Vickis, Isa, Matu, Irene y todas las compañeras

virtuales que me ayudaron a salir del monólogo por pequeños momentos. A Lukkas, que se animó a dejar el asfalto para embarcarse conmigo al final de este trabajo, dar textura a las poéticas afroatrateñas y crear los relatos fotográficos. Anna, por su ayuda con la traducción, y a Caro Rivera, por animarse a ilustrar las historias de Pogue. A Jonathan y Miguel, por las conversas, lecturas e inspiraciones literarias. Además, a Migue, un agradecimiento especial por ayudarme a organizar las ideas para los futuros lectores. A María y Andrea, por ser siempre un puerto amoroso en Bogotá. Al club de brujas, por recibirme después del campo con un buen café o algo más fuertecito. A Albhaca Flórez, por su embrujo verde.

En mi casa estaré siempre agradecida con Juanito, mi fuerza para los días de escritura y experimentación culinaria, cuando pensando en los sentidos de la palabra poética, solo le hablaba de historias de parajes desconocidos.

A la Universidad de Antioquia, el Instituto de Estudios Regionales (Iner), y especialmente al Grupo Cultura, Violencia y Territorio, por ser siempre una escuela. A Colciencias, por la beca de formación de doctorado Francisco José de Caldas, a los Programas Académicos y Profesionales para las Américas (Laspau), que acompañaron el proceso de formación, y al Museo Nacional, de nuevo, por los auxilios económicos para desarrollar el trabajo de campo.

Seguramente, en algunos meses leeré estos agradecimientos y sentiré la falta de muchas personas que también fueron parte de este trabajo; aquellos a quienes esté olvidando hoy, espero poder agradecerles personalmente y continuar extendiendo los encuentros, proyectos y planes para recorrer juntos muchos otros ríos del hermoso Pacífico colombiano.



Imagen 1. Ruinas del Bellavista Viejo, 2012

Hay un río en la memoria

Hay un río que corre por mis venas

hay un río que sabe de mis viajes

y el pulso de mis años

[...] hay un río tejido por la lluvia

[...] un río que en las largas y oscuras

noches del dolor,

recibe a sus amados muertos...

Juan Bautista Velasco (poeta chocoano)

Prólogo*

Marcio Goldman

*Programa de Pós-graduação em Antropologia Social-
Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro*

*Como é que a gente consegue, assim mesmo, nessa merda
toda, fazer pedaços de territórios para si.*

(Guattari 1985: 114)

En un extraño cuento titulado “El atroz redentor Lazarus Morell”, Jorge Luis Borges señala, entre lo crítico y lo irónico, una de las paradojas de la invasión del futuro continente americano por los europeos:

En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas. A esa curiosa variación de un filántropo debemos infinitos hechos: los *blues* de Handy, el éxito logrado en París por el pintor doctor oriental D. Pedro Figari, la buena prosa cimarrona del también oriental D. Vicente Rossi, el tamaño mitológico de Abraham Lincoln, los quinientos mil muertos de la Guerra de Secesión, los tres mil trescientos millones gastados en pensiones militares, la estatua del imaginario Falucho, la admisión del verbo linchar en la décimo tercera edición del Diccionario de la Academia, el impetuoso film *Aleluya*, la fornida carga a la bayoneta llevada por

* Texto original en portugués, traducido por Natalia Quiceno Toro.

Soler al frente de sus Pardos y Morenos en el Cerrito, la gracia de la señorita de Tal, el moreno que asesinó Martín Fierro, la deplorable rumba El Manisero, el napoleonismo arrestado y encalabozado de Toussaint Louverture, la cruz y la serpiente en Haití, la sangre de las cabras degolladas por el machete del papaloi, la habanera madre del tango, el candombe. (Borges 1974: 295)

De forma sin duda menos irónica y más crítica que Borges, el mismo punto fue evidenciado por Félix Guattari al hablar del jazz, el cual:

[...] nació de una inmersión caótica, catastrófica, que fue la esclavización de las poblaciones negras en los continentes norte y suramericano. Y, después, hubo una conjunción de ritmos, de líneas melódicas, con el imaginario religioso del cristianismo, con dimensiones residuales del imaginario de las etnias africanas, con un nuevo tipo de instrumentación, con un nuevo tipo de socialización en el propio seno de la esclavitud y, luego, con encuentros intersubjetivos con las músicas *folk* blancas que estaban por allí; entonces hubo una especie de recomposición de los territorios existenciales y subjetivos en el seno de los cuales no solo se afirmó una subjetividad de resistencia por parte de los negros, sino que, además, abrió líneas de potencialidad para toda la historia de la música. (1993: 120)

Jazz, blues, habanera, candombe, religiones afroamericanas, todo eso y mucho más resulta de un proceso de reterritorialización creativa que, contrariando todas las posibilidades, siguió a la brutal desterritorialización de millones de personas en el movimiento de origen del capitalismo con la explotación de las Américas por la utilización del trabajo esclavo. Con respecto a esa experiencia mortal, se articularon agenciamientos que combinaron, por un lado, dimensiones de diferentes pensamientos de origen africano con aspectos de los imaginarios religiosos cristianos y del pensamiento amerindio, y, por otro, formas de organización social inviabilizadas por la esclavización con todas aquellas que pudieron ser utilizadas, y así se dio origen a nuevas formas cognitivas, perceptivas, afectivas y organizacionales. Se trata de una recomposición en nuevas bases de territorios existenciales aparentemente perdidos, del desarrollo de subjetividades ligadas a una resistencia a las fuerzas dominantes que nunca dejaron de intentar su eliminación y/o captura.

El proceso histórico de constitución de esas experiencias parece explicar, al menos en parte, el hecho de que sean ininterrumpidamente atravesadas por un doble sistema de fuerzas: centrípetas, agregando y unificando costumbres, estilos,

religiones, colectividades; y centrífugas, haciendo pluralizar las variantes y las combinatorias, acentuando sus diferencias y engendrando líneas divergentes. El punto fundamental es que esas fuerzas siempre coexisten y no pueden ser dispuestas según un esquema histórico lineal simplista, que vaya de la unificación a la desagregación, o viceversa. La insistencia en distribuir a través de la historia fuerzas que siempre coexisten, es una tentativa vana de borrar aparentes contradicciones que acaba, en realidad, eliminando la propia heterogeneidad constitutiva del proceso.

Además, esa coexistencia fundamental entre fuerzas centrípetas y fuerzas centrífugas nunca fue tomada en serio, de manera efectiva, por quienes se dedicaron al estudio de los diferentes aspectos de esas reterritorializaciones. Se observa incluso una cierta tendencia a ignorar o despreciar uno de los conjuntos de fuerzas, tratando, al mismo tiempo, el efecto de ese desprecio como una especie de defecto. Se oscila, así, entre posiciones clasificadas o acusadas de “culturalistas” o de “internalistas” —que encararían su objeto desde el punto de vista de su estructura interna y de las relaciones que lo constituyeron desde adentro, enfatizando así en la preservación de la tradición y/o la resistencia cultural— y aquellas clasificadas como “sociológicas”, “políticas” o “externalistas”, que privilegiarían las múltiples relaciones y articulaciones de los afroamericanos con otros hechos e instituciones sociales, es decir, el lugar ocupado por ellos en la llamada estructura social inclusiva.

Entre tanto, uno de los efectos de la coexistencia de esas fuerzas centrípetas y centrífugas, apenas aparentemente opuestas, es que las diversas reterritorializaciones africanas en las Américas parecen muy diferentes cuando son observadas desde un cierto punto de vista, y muy semejantes cuando son observadas desde otro punto de vista. De ahí la riqueza del término *matriz*, empleado por muchos adeptos de las religiones afroamericanas para definir las. Al final, este término puede ser entendido, simultáneamente, en el sentido de algo que da origen a alguna cosa y en el sentido matemático o topológico (“matriz de transformaciones”) que apunta, al mismo tiempo, a otro tipo de relación entre esas diferentes formas de reterritorialización, y en el método transformacional que necesitamos, para su tratamiento analítico.

Como se sabe, aunque los números sean motivo de controversia, no es nada improbable que a lo largo de cerca de trescientos años, casi diez millones de personas hayan sido embarcadas a la fuerza de África para las Américas, en la mayor migración transoceánica de la historia. Aquí se encontraron con otros millones de indígenas, víctimas de un genocidio paralelo a la diáspora africana —procesos que, nunca sobra recordarlo, sustentan la constitución de ese mundo llamado

moderno—. Es en esa historia, que es la de todos nosotros, donde coexisten poderes mortales de aniquilación y potencias vitales de creatividad.

Entre tanto, los resultados de este, que es el mayor proceso de desterritorialización y reterritorialización de la historia de la humanidad, fueron en general tratados desde una perspectiva que ignora la que podría ser considerada su dimensión trascendental. Es decir, el hecho de que no sea determinado apenas por circunstancias históricas particulares, pero es sobre todo determinante de lo que sucederá después.

Como observaba Roger Bastide en 1973, “os antropólogos se interessaram sobretudo pelos fenômenos de adaptação [...] à sociedade dos brancos e à cultura luso-católica” (Bastide 1973: 32). Lo que significa que, en el caso de Brasil, casi todo lo que se escribió sobre ese proceso fue elaborado desde un punto de vista que subordinaba “a la sociedad de los blancos y a la cultura luso-católica”. En la propia obra de Bastide, la cuestión central siempre fue la llamada “integración del negro en la sociedad de clases”. Todo sucedió, entonces, como sucede frecuentemente en antropología, como si el punto de vista del Estado, con sus problemas de *nation building*, prevaleciera, imponiendo esa especie de certeza que parece durar hasta hoy de que las únicas identidades legítimas son las nacionales, y que las creatividades de los grupos dominados consisten siempre en reacciones a procesos fuera de su control.

En ese sentido, el blanqueamiento y la estatización de las creatividades afroamericanas y amerindias siempre tendieron a replicar, en el campo de las investigaciones académicas, lo que el colonialismo, la esclavización y el genocidio hicieron en el campo de las relaciones sociopolíticas. Eso no significa ningún sentimiento de culpa, camino que solo conduciría al supuesto derecho arrogante de distinguir culpables de inocentes, o al doble absurdo de afirmar que todos o nadie es culpable. Se trata, por el contrario, como lo estableció Primo Lévi (2004) y después Deleuze (2004), de una cierta “vergüenza”. No necesariamente por lo que hacemos, sino por lo que podemos hacer y que algunos efectivamente hacen; vergüenza con aquellos sobre quienes escribimos y acerca de lo que escribimos sobre ellos; vergüenza que no conduce a ninguna parálisis, sino, al contrario, es una poderosa fuerza de pensamiento; vergüenza que consiste en asumir una responsabilidad de cara a aquellas y aquellos sobre quienes se escribe, o mejor, con quienes o delante de quienes se escribe.

El primer paso para superar esas limitaciones debería consistir, por tanto, en un movimiento para librarnos de la dominación y el ofuscamiento teórico-ideológico producidos por la presencia de esa variable “mayor”: los “blancos”. Para eso, tal vez fuese preciso intentar practicar aquello que Deleuze, siguiendo el ejemplo del dramaturgo Carmelo Bene, denominó operación de “substracción” o “minoración”.

Bene reescribe obras “clásicas”, de las cuales elimina uno o algunos de los personajes principales que dominan la trama, provocando así que personajes menos importantes experimenten un desarrollo inesperado. Un *Romeo y Julieta* donde Romeo es eliminado desde el comienzo de la obra provoca que Mercucio, personaje menor, se vuelva central en la nueva trama. Deleuze mostró cómo esa operación de minoración procede siempre por la substracción de la variable mayoritaria dominante, lo cual hace que la trama pueda desarrollarse de modo completamente diferente, al actualizar las virtualidades bloqueadas por la variable dominante. ¿Cómo quedarían nuestras historias si de ellas suprimiéramos metodológicamente, no el hecho histórico, político e intelectual de la dominación blanca, sino su papel dominante? ¿Qué trama podríamos redescubrir y reescribir si dejáramos de lado ese elemento sobrecodificador?

Aquí, con todo, como acostumbra a decir Isabelle Stengers, tal vez sea preciso ir un poco más despacio y comenzar destacando los riesgos envueltos en esa perspectiva. El punto central es que no se trata de pensar desde un punto de vista genético (en el sentido amplio del término), ni a partir de un modelo tipológico. No se trata de génesis, porque no se trata de determinar, desde afuera, orígenes, purezas, impurezas, mezclas. Por otro lado, no es nada fuera de lo común que, al evitar las limitaciones de la génesis, la antropología caiga en la tentación de la tipología, donde, fingiendo hacer abstracción de conexiones genéticas, se acaba llegando exactamente al mismo lugar. Establecer tipos, ideales o no, poco importa, no es de ningún modo lo que importa. Ni los modelos historicistas, ni los estructural-funcionalistas, en sus variantes explícitas o más o menos disfrazadas, tienen ninguna utilidad para quien desea retomar la cuestión afroamericana desde un punto de vista que le haga justicia a la capacidad de resistencia y a la creatividad de los agentes.

El libro que los lectores tienen en sus manos, es un extraordinario ejemplo del potencial de una perspectiva así delineada. En él, Natalia Quiceno Toro revisita la región del Medio Atrato Chocoano, en el Pacífico colombiano, después de los daños causados por décadas de guerra civil y un gran número de masacres —una de las más conocidas tuvo lugar justamente donde se concentró la investigación, en Bojayá—. Es en medio de “toda esa mierda”, representada por el Estado, los paramilitares, los guerrilleros, los traficantes de drogas etc., que Natalia encontró un pueblo que cultiva el arte de *vivir sabroso*, arte de la resistencia, en defensa de la vida y de territorios geográficos y existenciales.

Es de ese pueblo que Natalia nos ofrece, por un lado, una etnografía casi clásica, donde familia, parentesco y compadrazgo, territorio y residencia, trabajo y placer,

religión y música son presentados de la forma más elegante que se puede imaginar. Por otro lado, esa etnografía clásica se desenvuelve sobre el fondo de la memoria y el olvido de los antepasados que no tuvieron la suerte de la buena muerte, acosados por esas fuerzas que durante tantos siglos habían dejado al Chocó desarrollar en paz su arte de la convivencia entre las diferencias, incluyendo, como se sabe, las relaciones interétnicas.

¿Cómo mantener, con todo, tal arte cuando los que llegan solo se interesan por la muerte y la destrucción? Solamente a partir de las prácticas, las ideas, los conceptos y las teorías de sus amigos, Natalia pudo comprender que incluso en medio de esa situación, la vida debe proseguir, fluir como los ríos que hacen parte constitutiva de la experiencia chocoana, donde es preciso “embarcarse”, ponerse en movimiento, para escapar de la muerte. Tal como navegar los ríos, la vida parece ser pensada al mismo tiempo como flujo, riesgo y placer: “vivir es muy peligroso”, como decía *el Filoso* en *Grande Sertão Veredas*, de Guimarães Rosa, y la conciencia de nuestra “vulnerabilidad” (Pignarre y Stengers, 2005) es una condición para la resistencia.

Esa perspectiva permitió a Natalia evitar trampas como la discusión sobre el carácter “africano”, “indígena”, “europeo” o mezclado de las prácticas e ideas que inventarió y con las cuales tanto pudo aprender. Porque al final, ¿qué importa saber si las tradiciones fueron creadas ayer o hace mil años, cuando se tiene la sensibilidad para percibir las y describir las en funcionamiento vital y creativo? ¿Qué importa saber si los chocoanos son “negros”, “afros”, “mestizos” o “colombianos”, si lo que desean es simplemente continuar viviendo una vida que valga la pena ser vivida, y de la cual sin duda hace parte la afirmación de su negritud y de su memoria? Evidentemente, lo más importante en las relaciones con los muertos, los alabados, la balsámica, la ombligada, en la dialéctica de lo frío y lo caliente, en la cura de las enfermedades, el movimiento, las fórmulas mágicas, en todo eso que Natalia describe de modo preciso y encantador, no son sus “orígenes”, sino el modo como son puestos en funcionamiento en una verdadera poética. Una poética de la lucha y la resistencia, que no se confunde de ninguna manera con una simple reacción a fuerzas supuestamente más dinámicas o creativas que le serían siempre exteriores.

No se trata simplemente de la irrupción de lo nuevo, porque lo nuevo siempre existió y los chocoanos son justamente famosos por su habilidad para articular diferencias. Por otro lado, si todo lo que existe son agenciamientos de fuerzas, es evidente que una cosa son, para hablar como Spinoza, los “buenos encuentros”, aquellos que incrementan las fuerzas, fortalecen la vida, y otra muy diferente los “malos encuentros”, los cuales disminuyen la fuerza vital de los involucrados. Es a

estos que es preciso resistir, de tal modo que Natalia tuvo que sustituir las interpretaciones sociológicas en términos del famoso par “tradición y mudanza” (o “estructura e historia”), por una descripción etnográfica precisa de sistemas de encuentros y agenciamientos que al mismo tiempo los hicieron más inteligibles y contribuyeron a incrementar su fuerza. No hay un estado de cosas “preexistente” que pueda ser presentado como más o menos en equilibrio, de tal modo que se pueda mostrar en seguida cómo es perturbado por o en la historia, por más que se intente controlar el cambio y/o adaptarse a él. Lo que existe son devenires de agenciamientos heterogéneos que deben ser presentados en acción.

Otra trampa —mucho más seria que las discusiones académicas de la antropología— también amenazaba el trabajo de Natalia: la masacre de Bojayá, ese día en el que “hasta el río sintió dolor”, como dijo alguien de Bellavista. De hecho, todo parecía conspirar para que este libro fuese escrito sobre el signo de la muerte o de millones de muertes. Al dejar para el último capítulo el abordaje de la masacre, la autora no solamente se libró de la trampa, sino que estableció las condiciones positivas para la comprensión —de ella y ahora la de sus lectores— de la experiencia de sus amigos, huyendo de los clisés que abundan en este tipo de abordaje y que tienen en la “falta” su clave esencial: falta de Estado, de recursos, de conciencia, de autenticidad. Falta de lo que se quiera. Toda una antropología triste que Natalia deja atrás al hacernos entender que no existe muerte, dolor o sufrimiento en general, y que es necesario comprender y describir el modo singular como sus interlocutores viven esas experiencias aparentemente universales.

Sin embargo, no debemos engañarnos: no hay ningún “culturalismo” aquí. Porque no se trata de presentar cómo la “cultura” modula la “naturaleza” (o al contrario), sino de demostrar cómo aquello que se llama precariamente la naturaleza, la cultura, etc., es apenas el resultado de prácticas discursivas, no discursivas e intelectuales singulares que cabe a la etnografía presentar y analizar. Que las relaciones con la muerte, los muertos y los antepasados siempre hayan sido centrales en el mundo afrocolombiano, no significa que la relación con las muertes concretas pueda deducirse de una supuesta gramática general. Y, por otro lado, el hecho incontestable de que la guerra se haya vuelto “central”, no significa que sea determinante de todo, aunque sus efectos devastadores exijan de las personas una reorientación de sus saberes con miras a resistir esa amenaza mortífera.

Al “proponer otra ruta de entrada para pensar la experiencia histórica de las sociedades, que no sea la temporalidad”, Natalia nos enseña cómo muchas veces es necesario recordar para olvidar y olvidar para recordar.

Vivir sabroso. Luchas y movimientos afroatratoños en Bojayá, Chocó, Colombia, de Natalia Quiceno Toro, responde así, de forma extraordinaria, a la pregunta propuesta por Guattari: ¿cómo (re)establecer una existencia, un territorio, nuevos posibles en un campo que solo parece contener imposibilidades, “entre toda esa mierda”? ¿Cómo “ser capaz de habitar de nuevo las zonas de experiencia devastadas”, como se preguntan Pignarre y Stengers (2005: 185)? Para responder a ello, Natalia tuvo que aprender con aquellos y aquellas que desde siempre saben hacerlo. Pero, para poder aprender a aprender, como diría Bateson, tuvo que tomar una decisión fundamental.

En el comienzo del documental *Burden of dreams* (El peso de los sueños), de Les Blank, un indígena aguaruna explica, de forma algo extraña para nosotros, por qué los miembros de su comunidad no iban a dejar que el director Werner Herzog los filmara para su *Fitzcarraldo*: “después de filmar la película, al llevarla a Europa, podía presentar como que los aguarunas y huambisas, en el tiempo del caucho, han sido explotados, matados, que sé yo; igual, podía presentar la imagen allá. Eso no nos gusta, por eso el rechazo”.

Más de un siglo antes, Nietzsche había escrito que “los espíritus de tendencia clásica al igual que romántica (dos categorías que existen siempre juntas) alimentan una visión del futuro; los primeros apoyándose en una fuerza de su época, los últimos en su debilidad”.

Toda antropóloga y todo antropólogo tienen que decidir a cada instante si van a apoyarse sobre la fuerza o sobre la debilidad (“dos categorías que existen siempre juntas”) de las personas con quienes conviven. Fruto de una investigación ejemplar, realizada en condiciones de dolor y luto, el libro de Natalia Quiceno Toro que los lectores comenzarán a leer ahora, es el resultado y el ejemplo de una decisión incondicional de apoyarse sobre su fuerza. Recordemos el alabado:

Con esta nos despedimos,
ya no les cantamos más
Que se acabe la violencia
en el río de Bojayá
Que se acabe la violencia
y podamos vivir en paz.

Referencias

- Bastide, Roger. 1976 [1973]. “La rencontre des dieux africains et des esprits indiens”. *Afro.Asia*, n° 12, pp. 31-45.
- Borges, Jorge Luis. 1974 [1935]. “El atroz redentor Lazarus Morell”. En *Obra completa 1923-1972* (pp. 295-305). Buenos Aires: Emecé.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet. 2004. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze - R comme Résistance* (DVD).
- Guattari, Félix. 1985. “Espaço e poder: a criação de territórios na cidade”. *Espaço & Debates*, vol. 5 n° 16, pp. 109-120.
- Guattari, Félix. 1993. “La pulsion, la psychose et les quatre petits foncteurs”. *Revue Chimères*, n° 20, pp. 113-122.
- Levi, Primo. 2004. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra.
- Nietzsche, Friedrich. 1968 [1878]. *Humain, trop humain*. París: Gallimard.
- Pignarre, Philippe e Isabelle Stengers. 2005. *La sorcellerie capitaliste*. París: La Découverte.

Introducción

Era mi último viaje de campo. Hacía un año que no visitaba el Chocó. Esa tarde, luego de divisar los ríos y la selva desde el aire, me bajé del avión, prendí el teléfono, y de inmediato timbró. Era la señora Cleotilde, una de mis principales interlocutoras en la ciudad, para decirme con naturalidad: *Amiga, hace mucho no sé de usted, ¿dónde anda?, la estaba pensando y quería saber cómo está.* La señora Cleo se sorprendió, tanto como yo por su llamada, cuando le dije que acababa de aterrizar en Quibdó, y que, justamente, estaba volviendo para pasar otra temporada.

Cleo me pidió que nos encontráramos. Quería hablarme de sus últimos viajes al río Buey y de cómo seguía la lucha en lo relacionado con su hijo. Preguntó si me había acordado de ella durante el viaje y si le había traído algún recuerdo de mi tierra. Cleo y yo nos habíamos conocido en septiembre de 2012, y desde diciembre de ese mismo año no nos habíamos vuelto a ver. Para mí, nuestro último encuentro parecía muy lejano. Para ella, en cambio, todo formaba parte de algo cotidiano. A pesar del tiempo transcurrido y de todas las historias que teníamos para compartir, lo importante para ella era que me tenía presente y que yo también la recordara. Así son los encuentros en esas tierras. La gente siempre está yendo y viniendo. Lo importante es volver. No importa cuándo.

El día siguiente a mi llegada, fui a almorzar con Cleo. Lo primero que me sorprendió fue que recordara mi interés por la gente que sabe ver la suerte. Dijo que no podía llevarme, pero a cambio me quería regalar uno de sus secretos. *Es un secreto bueno, de los que usamos para protegernos,* me dijo. *Lo único que usted tiene que conseguir es la planta que acompaña el secreto¹ y mantenerla siempre con usted. Así puede protegerse de las cosas malas y amansar a los que quieran hacerle daño.* Al agradecerle ese gesto de generosidad, la señora Cleo me advirtió lo siguiente: *pero*

¹ El secreto es una práctica importante dentro de todo el sistema terapéutico afrochocoano; este será descrito en el tercer capítulo del libro.

cuidado, amiga... no puede aprender muchos, solo unos tres o cuatro, máximo, sino, la cabeza no le aguanta y se le pone mala.

Este encuentro con Cleo fue muy especial. Sin embargo, en ese momento, aún no entendía toda la fuerza de lo que me estaba enseñando. Más adelante, al volver sobre las historias y experiencias de campo, a través del proceso de escritura, ese día apareció como un momento que sintetiza varias de las cosas que aprendí con la gente afroatratoña. Una de ellas es que la vida, los encuentros y las conexiones que la hacen posible están contruidos a partir de unas prácticas que han sido trabajadas minuciosamente, para crear un balance entre polos como proximidad y distancia, movimiento y estabilidad, calentura y frialdad. Ejes atravesados por diversas fuerzas que, como mostraré a lo largo de cada capítulo, deben conectarse y circular con sumo cuidado para conseguir una *vida sabrosa*.

Si la potencia de un secreto no es bien dosificada, puede dañar la cabeza. Si se hace un uso desaforado del secreto, puede perder su fuerza. Asimismo, una persona se debilita al no encontrar un lugar tras un desplazamiento forzado o porque cuando al fin lo encuentra, no puede regresar al lugar del que salió, así mantenga conexiones profundas con este.

Inicialmente, lo que experimenté durante el trabajo de campo aparecía ante mí como eventos aislados. La gente emprendía largos viajes por un río del Medio Atrato, hasta el pueblo de Raspadura, para ser salvada por el Santo Ecce Homo (que el santo le pase por encima) y renovar las fuerzas y temperaturas del cuerpo. Un pueblo se fortalecía al ser visitado en un momento difícil por una comisión de la *Familia Aciatica* (capítulo 2), que le brindaba apoyo y acompañamiento. Más tarde, al escribir sobre estas situaciones, los puntos de todo el circuito se fueron conectando. Se hizo evidente para mí que todas estas prácticas son justamente las que crean una poética de la lucha y el movimiento afroatratoño. Entendí que para conseguir lo que ellos llaman una vida sabrosa, es tan importante llegar a un pueblo a hacerse un baño o encontrar un curandero, como mantener viva la organización de la *Familia Aciatica*, embarcarse para acompañar una mortuoria o cantarle a los muertos.

La señora Cleotilde y su idea de vivir sabroso fueron una inspiración fundamental para identificar esas conexiones que en un principio no tenía claras: *Amiga, vivir sabroso es saber caminar, poder andar, embarcarse... Ah, y aprender tal vez alguna cosa para protegerse, usted sabe, para defenderse.*

A lo largo de este trabajo, me embarco para seguir las trayectorias de varias prácticas atratoñas asociadas a la búsqueda y creación de una vida sabrosa. Hacer parientes y pueblos (capítulo 1); formar una familia a través de la lucha, la organización y el

movimiento social (capítulo 2); balancear temperaturas, afinar botellas, curar, proteger, fortalecer cuerpos y personas (capítulo 3); gestionar la fuerza de los muertos y los santos (capítulos 4 y 5); resistir y defender la vida de la fuerza de los armados (capítulo 6), son todas formas a través de las cuales se accede a las poéticas de la vida que los afroatratoños crean y mantienen en constante circulación.

El Medio Atrato es una región ubicada en el norte de Colombia. Se extiende por los departamentos del Chocó y Antioquia, a lo largo de la extensa región del Pacífico colombiano. Desde los años noventa, este territorio, reconocido durante siglos por la coexistencia y convivencia entre comunidades negras e indígenas, comenzó a ser protagonista en las dinámicas del conflicto armado colombiano. En especial, por los efectos que trajo la entrada de los paramilitares por el Bajo Atrato (departamentos del Chocó y Antioquia) y la actual transformación de los ejércitos ilegales en bandas y estructuras criminales asociadas a la minería ilegal y el negocio del narcotráfico.

En el curso medio del río Atrato se encuentra el municipio de Bojayá, perteneciente al departamento del Chocó. Allí fue donde desarrollé este trabajo, diseñado en un principio para hacerse en el poblado de Bellavista. No obstante, las dinámicas de movimiento de las que trata este trabajo me impulsaron a embarcarme hacia otros lugares: Quibdó, capital del departamento, algunos pueblos del Medio Atrato y las distintas comunidades del río Bojayá, un río subsidiario del Atrato. Los recorridos de los que habla este texto tienen mucha relación con las dinámicas de los líderes y comunidades pertenecientes a la Cocomacia (Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato), ellos fueron guías importantes en las trayectorias que tomó mi trabajo de campo, y en ese sentido las experiencias de la organización, sus líderes y sus historias acabaron teniendo un lugar central en el texto.

La principal opción de este trabajo es la experiencia etnográfica. Una experiencia de aprendizaje e intercambio que se extendió por doce meses, divididos en tres visitas. La primera tuvo lugar entre enero y mayo de 2012, la segunda entre julio y diciembre del mismo año, y la última, entre diciembre de 2013 y enero de 2014.

Vivir sabroso

El 2 de mayo de 2012, durante la conmemoración por los diez años de la masacre de Bojayá, el lema del evento era: “Bojayá, una década camino a la dignidad”. A raíz de esta frase, indagué al respecto entre mis interlocutores. ¿De qué estaba hecha esa dignidad? ¿Qué era lo que se había perdido? ¿Qué se estaba buscando? En las

respuestas surgieron elementos que me llevaron a lo que se iba construyendo, de manera minuciosa y desapercibida, como idea de una vida sabrosa.

En el transcurso del evento se hicieron varias peticiones ante los entes del Gobierno nacional y las instituciones responsables de la intervención realizada tras la masacre (2002) y de la reubicación del poblado de Bellavista (2007). Estas demandas aparecían, en cierta forma, como una estrategia para decirle al Gobierno nacional que su presencia, traducida en ejércitos y políticas de seguridad, no dialogaba con las nociones propias de bienestar y dignidad a las que se apelaban.

El evento de conmemoración mostró que la dignidad y la posibilidad de vivir sabroso se construyen mediante la labor cotidiana, la fuerza del trabajo colectivo, la lucha y la resistencia de las comunidades, y no necesariamente con un programa específico promovido por el Estado. Esa conmemoración, como se verá en el capítulo final, fue, como lo dice Silvia Rivera (2014),² un proceso de “poner contra la pared al Estado y reconocer su ineptitud para dialogar con los otros”.

La vida y el territorio, dos banderas de lucha del pueblo afroatratoño, no serán abordadas en este trabajo como un telón de fondo, como unos elementos preexistentes donde transcurren las experiencias de los afroatratoños. Aparecerán, por el contrario, como elementos en continua fabricación, que corren el riesgo de ser destruidos y, por lo tanto, es necesario embarcarse en su defensa. En este punto, en torno a la defensa, la lucha y la construcción de la vida diaria y el territorio, aparece la imagen de vivir sabroso, modulada por una serie de procedimientos que intentan mantener un balance entre temperatura, movimiento y distancia. Esta imagen y estos procedimientos son la guía de este trabajo.

Cuando aludo a las prácticas y mecanismos asociados a la creación de una vida sabrosa, no me refiero a un “modelo ideal”: un campo armonioso característico de las comunidades afroatratoñas. Se trata, más bien, de un campo donde el peligro, el riesgo, la tensión y el conflicto están presentes, pero siendo gestionados de manera singular, y no necesariamente a través de la violencia o el exterminio del otro. En ese sentido, en el último capítulo intento mostrar las implicaciones de la “intrusión” de los nuevos actores en los territorios afroatratoños. Además, procuro exponer cómo esos actores llegan planteando estrategias jerárquicas y autoritarias para lidiar con los conflictos, el peligro y la diferencia.

² Ver “Conversa del Mundo”. Silvia Rivera y Boaventura de Sousa Santos. Consultado el 10 de noviembre de 2014, <http://alice.ces.uc.pt/news/?p=2753>

De alguna forma, este texto se dibuja como una aproximación inicial a las modalidades de ese “vivir sabroso”, muchas de ellas escapan al alcance de este trabajo, y el aporte que aquí realizamos es llamar la atención sobre la potencialidad de este concepto y la necesidad de profundizar sobre él, en universos tan amplios como la música, las relaciones de género, la relación con la naturaleza y las prácticas productivas, entre otros. Asimismo, la aproximación que este texto realiza a las formas como la guerra irrumpe en las dinámicas locales y moldea las luchas por la vida sabrosa, es apenas una perspectiva y no alcanza a abordar los múltiples conflictos territoriales asociados a la minería, el narcotráfico, el modelo de desarrollo extractivista, el clientelismo y, en general, las transformaciones que estos fenómenos están impulsando en la región y sus pobladores.

La idea de vivir sabroso es potente en muchos sentidos. No es una meta ni una finalidad, sino un proceso, un hacer, un existir día a día. Vivir sabroso es algo que se realiza, pero que se agota, y por tanto, no deja de buscarse. En ese proceso están implicados varios agentes: los santos, los muertos, las plantas, los parientes, el monte y el río. El movimiento³ aparece como un mediador clave en la posibilidad de establecer el balance requerido por la vida. Procuero, entonces, mostrar el principal dispositivo de esa vida sabrosa: la posibilidad de *embarcarse*, de poner en movimiento, activar y equilibrar la vida de manera autónoma, sin la militarización de los territorios, sin miedo y sin la imposición de formas de vida que lleven a estar *enmontado*.

Apelar a la idea de vivir sabroso me ayudó a pensar en cómo los afrotrataños organizan su mundo y su modo de existir. En ese sentido, palabras como creatividad, producción, configuración, hacer y creación se utilizan a menudo en el texto para resaltar las prácticas asociadas a esta manera de ordenar y percibir el mundo. Prácticas que hablan de conocimientos, pues como le decía un señor del Pacífico sur al antropólogo Thomas Price, en su etnografía de 1955, “nuestra inteligencia es la de las plantas”.

Pensar aspectos como la mortuoria, los cantos, las fiestas patronales, el compadrazgo, la relación con los santos y las prácticas terapéuticas —todo dentro de un sistema que articula la construcción de una vida sabrosa—, me permite aislar las lógicas que solo definen estas prácticas desde los trazos diferenciadores de una sociedad, los ejes de identidad social, étnica y de grupo o, simplemente, como algo

³ Etnografías como las de Guedes (2011), Echeverri (2012) y Goltara D. B. (2014) fueron referentes importantes para repensar la categoría de movimiento y muy inspiradoras para mi trabajo.

típico del folclor afrochocoano. Procuero entonces no delimitar las singularidades en categorías cerradas: lo étnico, el territorio colectivo y la identidad afrocolombiana, entre otros. Al aislar la descripción de este tipo de análisis, pretendo reivindicar estas experiencias como formas singulares de crear la vida y defenderla. La vida sabrosa de los afroatrateños no se traduce en una manera de vivir preexistente. Se trata, por el contrario, de un modo que necesita ser creado en la activación de fuerzas y relaciones. No hay un trazo ni un momento fundacional ni una huella que definan la cultura. Y en ese sentido, es en los modos de relacionarse donde se crea la diferencia.

Los movimientos indígenas y la antropología latinoamericana se han encargado de mostrar las distintas filosofías sobre el “buen vivir” que existen en los mundos amerindios. En ellas se ponen en juego otros conceptos de política, naturaleza, sociedad y persona (Belaunde 2005, Rivera Cusicanqui 2006, Schavelson 2013, De la Cadena 2008, Escobar 2012). Para comprender estas filosofías, resulta fundamental no homogenizarlas, pues su poder reside precisamente en la singularidad de los conceptos que las componen, y no en ideas universales del bien y del mal. Es así como la idea afroatrateña de *vida sabrosa* no busca en ningún momento convertirse en una analogía o correlato del *buen vivir* indígena. Esa imagen es útil, justamente, porque permite explorar otros horizontes conceptuales que evidencian formas singulares de hacer personas, pueblos y territorios.

En medio de tantas dificultades, horrores vividos y la continuidad de la violencia, los afroatrateños no han perdido la alegría de vivir, la solidaridad, las ganas de viajar, visitar a sus parientes, ir al monte, navegar el río, bailar, beber, celebrar a sus santos y cantarle a sus muertos. Pese a todo, nadie les ha podido quitar su fuerza y su dignidad. Y apelar a ellas es el camino para no perderlas.

Con su manera de vivir en medio de la guerra, los afroatrateños me enseñaron sobre la compleja red de resistencia, lucha y defensa de la vida que atraviesa su mundo. A partir de entonces, uno de los retos de mi trabajo fue entender que la composición de esa red no se limita a organizaciones, instituciones y personas, sino que abarca una multiplicidad de agentes, prácticas y estrategias. Seguir las fue, por tanto, un requisito para comprender cómo se defendía la vida, cómo se creaba, cómo se consolidaba y por qué siempre aparecía articulada al territorio.

La enfermedad, el infortunio, la cura y el bienestar aparecen asociados a las dinámicas de movimiento. La constante tarea de equilibrar cuerpos y materialidades asociadas a ello (plantas, secretos, muertos y santos) forma parte de las relaciones que permiten gestionar las fuerzas que protegen y preparan a las personas para la vida y la muerte. Estas relaciones crean una territorialidad propia y alternativa que

no se agota en el lenguaje de los derechos a la “propiedad colectiva”. Estas territorialidades, pautadas en el movimiento, son las que configuran comunidades, pueblos y familias, pero también movimientos sociales, formas de resistencia y alternativas para hacer política.

En este trabajo procuro abordar las prácticas cotidianas de los afrotrатеños como un arte de crear, producir y ensamblar cuidadosamente los elementos que generan la fuerza que los anima a resistir, propiciar los encuentros y darle una continuidad a la defensa de la vida y el territorio. Stengers señala que al pensar en términos de fuerzas y relaciones, no interesa si estas son buenas o malas. Lo que importa es cómo son ensambladas. Es decir, el modo en que lidiamos con ellas y las modificaciones que producen (Stengers 2008: 43).

Como lo indica Isabelle Stengers, acercarse a un conocimiento y a la manera en que este se produce implica lidiar con el medio que lo hace posible. Se trata de una cuestión ecológica que la autora refiere en términos de conexión y encuentro. En definitiva, una ecología de las prácticas (Stengers 2005b: 186, 2008: 48). La perspectiva de esta autora resulta inspiradora, en muchos sentidos. Por una parte, propone un enfoque que se preocupa por la manera en que operan las prácticas. Por otro, encamina su filosofía hacia nociones de ética y política que escapan por completo a los valores de universalización, deteniéndose, en cambio, en las particularidades del momento y las situaciones en que se configuran ciertos modos de operación.

Herzfeld y su noción de poética social también son referentes importantes para pensar la articulación entre prácticas y agentes, a partir de experiencias y situaciones particulares. Se trata de un concepto que propone articular la preocupación por los valores culturales con el interés por las relaciones sociales. Para Herzfeld, la poética hace referencia a una especie de principios que guían las interacciones sociales y que no son de ninguna manera estables. En ese sentido, las poéticas sociales pueden ser pensadas como teorías nativas o sistemas conceptuales puestos en operación (Herzfeld 2005: XV). Esta perspectiva apunta a mi interés por pensar las prácticas cotidianas afrotrатеñas sin desarticularlas de una dimensión que podría ser llamada cosmológica o conceptual, si se piensa en las explicaciones y teorías que mis interlocutores han construido sobre sus experiencias.

En la introducción a la Revista Internacional de Ciencias Sociales, en su número 154, Herzfeld propuso pensar la antropología como el estudio comparativo del “sentido común”. Esta propuesta está asociada, justamente, al concepto de poética que nos invita a cuestionar la universalidad de lo que definimos como razonable: “En la medida en que las nociones de lo razonable se presentan en términos

cada vez más universales, podemos sostener, en la actualidad, que la antropología puede servir como un discurso de resistencia decisiva a la hegemonía conceptual y cosmológica de ese sentido común universal” (Herzfeld 1997: s.p.).

Luchas y movimientos

La idea de la política como posibilidad, y no como una meta predefinida o un ideal por el cual luchar, ofrece otras ventanas para analizar las luchas, siempre en movimiento, en las tierras atratoñas. Además, invita a realizar lecturas que no partan de lo que ya ha sido predeterminado (normalmente por otros) como necesidad, falta o carencia.

¿Cómo pensar la idea de lucha sin ser capturada por la lógica de una respuesta a los ataques exteriores o a los abandonos históricos? En este caso, una imagen que me ayudó a darle continuidad a esta pregunta, a través de otros caminos, fue la noción de “lo posible” en Deleuze, entendida como aquello que no está dado, como lo que debe ser creado. “Lo posible es crear lo posible”. Y como lo recuerda Zourabichvilli, esta figura nos lleva a otro régimen de posibilidad que “nada tiene que ver con la disponibilidad actual de un proyecto por realizar” (1996: 138).

En esta misma línea, se muestra cómo se crean negociaciones, normas implícitas y explícitas y tácticas para equilibrar, balancear y controlar las fuerzas presentes de bienestar o peligro. Se expone, por ejemplo, cómo el trabajo de la *Familia Aciática* ocupa un lugar primordial en la gestión de las relaciones entre ríos, comunidades y gente, así como en el control de la distancia y la proximidad que se gerencia por medio del movimiento. En este caso, las estrategias de *acompañamiento* de la Cocomacia, las giras, las visitas y el trabajo —a través de su capacidad para llegar a cada una de las ciento veinticuatro comunidades del territorio colectivo— da cuenta de cómo la dinámica política y la creatividad para ponerla en marcha constituyen potencias que ayudan a crear la vida sabrosa, que crean lo posible, como diría Zourabichvilli (1996).

Si lo posible es crear nuevas posibilidades de vida, agenciamientos concretos, distribución de afectos, maneras singulares de repartir lo bueno y lo malo, en suma crear diferencias (Zourabichvilli 1996: 140), analizar la política y las formas de resistencia es abordar la vida en sus múltiples dimensiones. Es, por tanto, llevar a cabo una etnografía que no se limite a un solo acontecimiento.

En un principio, mi tema de investigación se centraba en un acontecimiento específico: “El desplazamiento forzado y el retorno, generados por la masacre de Bojayá, ocurrida el 2 de mayo de 2002”. Cuando llegué al campo, quería acercarme

a la “perspectiva local”, a la percepción sobre el desplazamiento, el retorno y la reubicación en el nuevo pueblo. Este fue construido por el Gobierno nacional como parte de la reparación por la masacre en el pueblo de Bellavista, donde murieron más de setenta y nueve personas en medio de los enfrentamientos entre guerrilla y paramilitares. Sin embargo, el silencio que experimenté ante mis inquietudes y la aparente “apatía” de las víctimas para participar en espacios de encuentro, reuniones, talleres o conmemoraciones perturbaron mis certezas iniciales. La continuidad de la guerra, que no se confrontaba con opiniones, testimonios o interpretaciones, sino con acciones concretas (parar la champa —canoas—, no cruzar el río, encontrar un retén de hombres armados, no tener plátano ni pescado para comer, ver las calles solas y silenciosas, entre otros) me obligó a repensar mi investigación. Algo era seguro: si me empeñaba en hacer entrevistas y proponer encuentros para conversar sobre lo que venía sucediendo, no llegaría a ninguna parte.

En esos momentos pensé en lo que había dicho el profesor Marcio Goldman en una clase: el antropólogo tiene que crear situaciones en las que aparezca la duda. El trabajo de campo tiene que implicar “riesgos”, en el sentido de ponernos a dudar sobre lo que “creemos saber”. En la lección inaugural dictada en el Collège de France en 1960, Claude Lévi-Strauss definió esta experiencia como “duda antropológica”, ubicándola como una de las principales diferencias entre la etnología y la sociología:

En efecto, la indagación sobre el terreno, por la que comienza toda carrera etnológica, es madre y nodriza de la duda, actitud filosófica por excelencia. Esta “duda antropológica” no consiste solamente en saber que no se sabe nada, sino en exponer resueltamente lo que se cree saber, e incluso su misma ignorancia, a los insultos y a los desmentidos con que son condenadas las ideas y costumbres muy queridas, por las que pueden contradecirlas en el mayor grado. (Levi Strauss 1976: 35)

Durante mi trabajo de campo, sentí que dudar del lugar protagónico que ocupa la categoría de víctima en Bojayá me llevaría por nuevas rutas, en las que podría aprender, a través de la gente, algo que iba mucho más allá del dolor de lo vivido. De esta manera, el escapar a la captura (Stengers 2011: 64) de tener que imaginar al pueblo afroatrateño como víctima fue algo que se presentó desde mi primer encuentro etnográfico en el Medio Atrato.

A partir de entonces, mi trabajo dio un giro. En el campo, me di cuenta de que la preocupación de mis interlocutores no giraba en torno a cómo hacer memoria de

un pasado violento, sino en afrontar la vida en el presente: las prácticas cotidianas, las formas de comprender el mundo, relacionarse con las plantas, los animales, el río, los indígenas, los “paisas”, el Estado, los misioneros, la movilidad y la subsistencia. Todo esto, en medio de un contexto incierto, generado por la presencia de los armados que aún siguen en sus territorios. Para las personas con quienes compartí la cotidianidad, y para mí misma como etnógrafa, la guerra es una situación a pesar de la cual la vida sigue. En medio de la guerra, la gente reinventa, recrea y pone a prueba sus formas de lidiar con las distintas fuerzas.

Uno de los debates entre organizaciones y líderes a nivel nacional, en el marco de la Ley de Víctimas,⁴ enfatiza en “la necesidad” de emprendimientos, proyectos, acciones y promoción de la participación activa de las víctimas en la construcción de procesos de justicia transnacional. De esta manera, se busca estimular una “conciencia” de las víctimas que las lleve a un compromiso político en la defensa de sus derechos, la “reconstrucción” de su memoria, la puesta en público de sus intereses y el aporte a la construcción de una verdad histórica que incluya diferentes voces.

En el pueblo de Bellavista, el silencio, la “apatía” y el “desinterés” de muchas personas que perdieron a sus parientes en la masacre genera todo tipo de debates y reacciones. Yo misma, al inicio del trabajo de campo, intenté promover encuentros para animar a esas personas a que se involucraran en las discusiones sobre el balance de los diez años de la masacre, cumplidos el 2 de mayo de 2012. Sin embargo, a los encuentros no acudieron más de dos o tres personas.

Luego de asistir a varias festividades religiosas y de participar en la cotidianidad, comencé a sospechar de esos juicios externos que tildaban de “apática” o “desinteresada” la posición de la gente de Bellavista en cuanto a los dilemas políticos de su presente. A cambio de esto, afronté el reto de indagar sobre los contenidos de ese universo que, pese a ser llamado “político”, adquiere distintas connotaciones en cada lugar. Así lo expresa M. Holbraad: “Admitir que nuestros conceptos son inadecuados para ‘traducir’ otros diferentes es la única manera de tomar seriamente la diferencia —la alteridad— como punto de partida del análisis antropológico” (Holbraad 2007: 14). ¿Cuáles serían los contenidos de lo político presentes en

⁴ La nueva Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448), sancionada en junio de 2011, tiene como objetivo “establecer un conjunto de medidas judiciales, administrativas, sociales y económicas, individuales y colectivas que beneficien a las víctimas del conflicto armado, en un marco de justicia transicional, que posibiliten hacer efectivo el goce de sus derechos a la verdad, la justicia y la reparación con garantía de no repetición”. Ver: <http://www.urnadecristal.gov.co/gestion-gobierno/abece-ley-de-victimas>

Bojayá? ¿Qué agentes estarían involucrados en lo que solemos llamar prácticas y acciones políticas?

Guerra

Pensar los encuentros y movimientos que los afroatrataños activan para hacer la vida sabrosa, me llevó inevitablemente a esos agentes que la amenazan y la limitan: los que bloquean el camino, hacen un retén, sospechan de todos y habitan el territorio bajo nociones de dominio, control y propiedad. En definitiva: los armados. La vida sabrosa, como complejo modo de existencia afroatrataño, aparece entonces bajo la amenaza de las acciones de guerra y la militarización.

Uno de los argumentos de este trabajo se basa en que las aproximaciones etnográficas a los contextos de violencia política no pueden limitarse a los acontecimientos atroces, las dinámicas de confrontación, los órdenes instituidos, las violaciones a los derechos humanos, las formas de respuesta y los testimonios. En ese sentido, es necesario reconocer, de manera culturalmente situada, las formas en que se configura la vida, el bienestar, la fuerza, el daño y el mal, entre otras categorías nativas que brindan novedosas formas de analizar esos contextos e identificar los agentes involucrados, más allá de la confrontación o el conflicto.

Pensando el universo afroatrataño como un campo poblado de diversas fuerzas con las que se busca o se evita el encuentro, me surgieron algunas preguntas: ¿Qué contacto y qué encuentro hay que privilegiar?, ¿por qué partir del encuentro de los afroatrataños con la guerra y los armados?, ¿por qué no partir de otros encuentros? En ese momento pensé que podían existir otros encuentros donde la vitalidad y la fuerza eran creadas como posibles. En este aspecto, es innegable que el encuentro con los armados forma parte de la vida y la historia afroatrataña. Sin embargo, no es lo único. Tomé entonces la decisión de llegar a él, en lugar de abordarlo como punto de partida.

A lo largo de la etnografía, evidenció que en la guerra hay muchas más fuerzas en juego, además de las armas. Esta idea invadió mi experiencia de campo, y a partir de entonces, en cada recorrido por el Medio Atrato, me di cuenta de que la fuerza de los santos, los secretos, los conjuros, las plantas, los lugares y los muertos eran también agencias clave en las dinámicas que la guerra implementaba en la cotidianidad. Este hallazgo atrajo mi atención sobre dos cosas: esos otros lugares donde la vida sabrosa es construida y trabajada y la forma en que esas fuerzas invaden los sentidos que circulan sobre el peligro, el miedo, la mala muerte y los armados.

En ese orden de ideas, este trabajo parte de una estrategia narrativa que permita a las vicisitudes, los miedos y las tensiones que trae la guerra, emerger de manera dispersa por el texto, que tiene como foco principal acercarse a las prácticas que configuran la vida y el territorio. De la misma forma que cuando un comunicado aparece intempestivamente decretando un paro armado, mientras las mujeres lavan ropa en el río o conversan en la puerta de sus casas al caer la tarde. O cuando sin avisar, el rumor de un posible enfrentamiento se difunde. Asimismo, quisiera que aparecieran los eventos en la narrativa. No como ejes centrales de la vida, sino como irrupciones violentas que quiebran el ritmo de lo cotidiano, y que por más que se conviertan en algo usual, los afroatratoños estarán siempre dispuestos a rechazarlas.

A lo largo del trabajo están presentes varios acontecimientos del orden de la guerra: la disputa entre armados, la masacre del 2 de mayo en Bellavista, los paros armados, las experiencias alrededor de la reparación, la reubicación del pueblo y la lucha por el territorio. Estos temas aparecen como ejes transversales que terminarán por encontrarse en el último capítulo. Y a pesar de que ese capítulo no trata exclusivamente sobre las dinámicas de la guerra, sí aborda parte de los dilemas surgidos por la presencia de los armados. No pretendo realizar un análisis sociológico del conflicto armado en el Medio Atrato, sino, más bien, un análisis de la forma en que la gente vive y confronta esas presencias.

Procuró entender cuáles son las teorías locales sobre la guerra, la política y la vida, en una perspectiva que me acerca más a la idea de Annemarie Mol sobre una política ontológica (Mol 2002), en el sentido de pensar la realidad desde su multiplicidad: “La ontología no precede ni escapa a la política, por el contrario contiene política en sí misma. No la política del quién (quién debe hablar, actuar, etc.) sino la política del qué (qué realidad es la que toma forma y varias personas deben enfrentar)”⁵ (Mol 2014: s.p.). Esto me lleva a repensar la idea, ya corriente, que proclama tener en cuenta “la perspectiva de las víctimas”. La idea de una política ontológica invita a pensar la experiencia de vivir en medio de la guerra, más allá de los eventos de horror. El *performance* de la guerra se distribuye en las cotidianidades de quienes la sufren y experimentan sus rigores, sin diferenciar necesariamente entre buenos y malos, entre los defensores de la patria y los revolucionarios o las disputas por territorios y recursos. En ese sentido, todas estas versiones no son exclusivas

⁵ “Ontology does not precede or escape politics, but has a politics of its own. Not a politics of who (who gets to speak, act, etc) but a politics of what (what is the reality that takes shape and that various people come to live with?)” (Mol 2014: s.p.).

y, en cambio, coexisten bajo tensión, dejando en evidencia la multiplicidad de la guerra misma.

En muchos casos, la perspectiva de las víctimas se ilustra a partir de sus testimonios, partiendo de una concepción de persona fundamentada en sus emociones y su interioridad. Una concepción que ha sido trabajada por varios autores y que resulta típica en el mundo occidental (capítulo 3). En el caso de los pacientes con arterioesclerosis que estudia, Annemarie Mol dice lo siguiente: “Living with legs that hurt when walking does not only invite a person to make sense and give meaning to his or her new situation, but it is also a practical matter” (Vivir con piernas que duelen al caminar no solo invita a la persona a darle un sentido o asignarle un significado a su nueva situación. También es un asunto práctico) (Mol 2002: 15).

La perspectiva de los afroatrateños sobre los daños y experiencias traídos por la guerra no se limita al universo del trauma, las emociones y las heridas en los cuerpos, sino que abarca el cambio en las relaciones entre territorio y vida, donde los cuerpos, las plantas, los muertos, los santos y los parientes también están involucrados. En ese orden de ideas, los daños y demás efectos de la guerra deben ser comprendidos a partir de las relaciones que se quiebran y se reconfiguran, y no necesariamente desde el lenguaje de lo individual y lo colectivo. En esta trabajo intento mostrar el profundo cambio que se ha dado en la vida y sus poéticas desde el momento en que se vuelve obligatorio convivir con los armados.

En un principio, en mi trabajo, el tema de las emociones y el sufrimiento aparecía como algo central para pensar la situación límite que vivió la gente de Bojayá. Y el hecho de que esas personas estuvieran cansadas de ser pensadas desde sus testimonios de dolor⁶ fue una alerta para mí. Esa “duda antropológica”, impuesta por mis interlocutores, me mostró que existían otras nociones de persona, territorio, familia y colectividad que concebían la política desde otro lugar.

En ese aspecto, el campo me obligó a cambiar de perspectiva. Tuve que abordar el problema de la guerra, la memoria y la reconstrucción de la vida, sobre todo, como un problema práctico. Algo con lo que la gente de Bellavista, Pogue, Quibdó y los demás pueblos del Medio Atrato tienen que lidiar a diario. Se trataba de un problema que en vez de pasar por la idea de tragedia y conflicto que asecha a una región, debía analizarse desde lo que estaba generando. ¿Qué acciones llevaba a

⁶ Para “genealogías del silencio”, dinámicas “extractivas” del testimonio y la producción de conocimiento “experto” que traduce e interpreta el dolor del otro en contextos de Justicia transicional, ver Castillejo (2009).

realizar o qué impedía hacer “la entrada de la guerra”? Esa fue una de las preguntas que me llevaron a conectar la forma en que los afroatratoños luchan por construir una vida sabrosa, y que me inspiraron a tomar como punto de partida las fuerzas para hacer la vida, en lugar de la fuerza de los armados para debilitarla.

En concordancia con las ideas de Annemarie Mol, esta no es una etnografía de sentimientos o perspectivas (2002: 15). Se trata más bien de una etnografía de prácticas que sigue la trayectoria de los elementos que permiten analizar la pragmática afroatratoña que posibilita la vida sabrosa, o que, por el contrario, atenta contra ella. Se trata de una etnografía de las prácticas que los afroatratoños describen como luchas, prácticas que forman pueblos, gente, cuerpos, familia y movimiento social.

Uno de mis objetivos ha sido no imponer las categorías políticas de lucha y resistencia que proliferan en los discursos de derechos humanos y justicia transicional, pues apagaría por completo la fuerza de mis interlocutores a la hora de crear sus mundos posibles y sobrevivir día a día. Al respecto, esto apunta Goldman en su trabajo “Como funciona a Democracia. Uma teoria etnográfica da política”:

‘[d]o ponto de vista nativo’, aquilo que pode ser definido como política está sempre em relação com o restante das experiências vividas pelos agentes, o que evita a tentação da substancialização e literalização do político. Finalmente, pode-se ao menos tentar evitar o uso normativo ou impositivo de categorias, projetando sobre os contextos estudados questões que não são a eles pertinentes. Nosso problema é de tradução, não de imposição, e isso, paradoxalmente, complica-se quando pesquisamos na língua que falamos e na sociedade em que vivemos. (Goldman 2006: 41)

No se trata solo de traer prácticas que se hallan a la sombra, hacia un escenario marcado definitivamente como político. Lo fundamental es acercarse a lo que constituye la arena política en el mundo afroatratoño, descubrir en qué escenarios se negocian los antagonismos y diferencias, ver dónde se activan las prácticas para negociarlos y cómo se distribuye ese plano ontológico de lo político donde se ubican amigos y enemigos.

Se trata, en suma, de entender las conexiones hechas por mis interlocutores, y no partir necesariamente de la división disciplinar entre los campos religioso, ritual y terapéutico, tomándolos como universos separados de la política, la guerra y el conflicto. Por ejemplo: ¿cómo pensar los nuevos cultos y santos que emergen como resultado de la guerra? Es el caso del Cristo Mutilado, su nuevo santuario

y las ofrendas y promesas que viajan en su nombre con los bojayaceños. O ¿cómo pensar el desplazamiento forzado de todo un pueblo con su santo? Para intentarlo, hay que tener en cuenta que algunos espacios asociados exclusivamente en nuestro mundo con lo espiritual y lo sagrado, también están vinculados, junto a la política, el peligro, la protección y el conflicto en el caso afroatratajeño. De esta forma, fue necesario extender la etnografía a campos donde operan los muertos, los santos, las curas y los cuerpos, para llegar a una manera singular de lidiar con la guerra y sus efectos.

En Colombia existe una vasta producción de trabajos acerca de la guerra. Obviamente, los aportes desde la antropología no han sido la excepción. Y aunque no pretendo realizar un balance de esos trabajos,⁷ debo resaltar algunas etnografías que inspiraron mi labor.

La de Marcos Tobón, en el Amazonas, donde muestra cómo se reorganizan las relaciones en el encuentro de los indígenas con “los hombres armados” (2008). Está también la etnografía “O presente permanente. Por uma antropografía da violência a partir do caso de Urabá, Colômbia”, de Silvia Monroy (2012). En ella se analiza cómo la violencia se ha convertido en la matriz de las relaciones sociales en algunos contextos del Urabá. Esto le permite identificar una orientación temporal basada en el “presente permanente” que conforma el horizonte cosmológico de la región. Finalmente, debo nombrar el trabajo de Nicolás Espinosa (2010) con los campesinos de la Sierra de la Macarena, donde la perspectiva etnográfica tiene un lugar central para describir la vida diaria y sus relaciones con la guerrilla, la coca, el Estado y el territorio. Curiosamente, todas estas etnografías tienen como contexto geográfico las periferias de esa narrativa andino-centrista de la violencia y el conflicto armado en Colombia (Tobón 2008: 17-18).

Pocos trabajos etnográficos han profundizado en las relaciones “oscuras” de los programas del Estado con las multinacionales y los grupos armados al margen de la ley. Y aunque es un tema que está fuera del alcance de esta etnografía, en el último capítulo, donde acudo a la idea de los “armados”, enunciada por mis interlocutores para describir la militarización de sus territorios y los efectos de la guerra

⁷ Para acercarse a los balances de aproximaciones sobre la guerra en Colombia, ver Tobón (2008: 15-19) y Ríos 2(014: 44-72). Entre la extensa bibliografía sobre guerra, víctimas, memoria y resistencia producida desde la antropología en Colombia, destaco los trabajos de María Victoria Uribe (2009, 2004, 1990), Pilar Riaño (2006), María Clemencia Ramírez (2001), Miriam Jimeno (2012, 2010) Patricia Madariaga (2006) y Alejandro Castillejo (2000, 2014).

en la cotidianidad, trato de mostrar cómo la experiencia de las víctimas no se reduce a unas violaciones de los derechos humanos, sino que implica la transformación de la vida y la imposición, incluso por vía de las armas, de otros modos de existir. Dentro de esa dinámica, las fronteras entre las fuerzas del Estado y otros grupos ilegales pierden claridad. En definitiva, se dibujan como una fuerza común: *la de los armados*, la militarización y la obstrucción del movimiento. Alguna vez, una mujer de Bellavista se refirió con contundencia a todos ellos: *los que cierran el río*.

Afroatratoños

En Colombia se da un amplio debate, tanto en los ámbitos académicos como en los movimientos y organizaciones sociales, sobre la denominación de la gente negra (ver Meza 2014: 26). Si se habla de negros, comunidades negras, afrodescendientes o afrocolombianos, constituye un álgido tema que destaca las diferentes conexiones con la historia, la temporalidad, la política y los cambios vividos por la diáspora afroamericana en nuestro país.

Para pensar estas diferencias Luis Meza (2014) propone una distinción importante en los términos utilizados por los estudios y la literatura académica sobre el tema, y aquellos utilizados por las organizaciones y el movimiento social. Si bien los debates y las relaciones con las categorías son diferentes, existen importantes influencias y conexiones entre ambos campos. De la misma manera (Meza 2014: 20), resalta la importancia de analizar la diversidad regional, los procesos de etnización y las relaciones raciales en el país, para comprender de manera más adecuada la complejidad del uso de estas categorías y formas de autoidentificación.

En el Medio Atrato, mis interlocutores se refieren a sí mismos de muchas maneras. Pueden pasar sin problema de un término a otro usando comunidad negra, campesino, chocoano, atratoño, afrochocoano, afrocolombiano o afroatratoño. Aun así, el término más común es atratoño. En este trabajo, sin embargo, opto por usar afroatratoño, porque sintetiza dos aspectos centrales de cómo se hace la vida en la región: la historia y las territorialidades ribereñas.

Estas identificaciones, sin embargo, tienen otra dinámica según las posiciones que los sujetos ocupan en determinada situación. Con el incremento del desplazamiento forzado y la migración histórica que ha existido de las comunidades negras del Chocó hacia destinos como Bogotá, Medellín, Cali, Barranquilla y el Urabá antioqueño, la categoría que predomina es la de chocoano. Es decir, la plasticidad de estas categorías evidencia cómo en el interior del Chocó la autoidentificación está primordialmente marcada por la pertenencia a un río, y fuera del Chocó se

activa la identificación como chocoano que, a su vez, para el resto del país se ha convertido en sinónimo de “negro”. Sin embargo, como dice la gente en el Chocó, en este departamento también hay indígenas y mestizos.

Al referirse a sí mismos, la gente negra del Chocó también se autodefine como *campesinos, gente de río y de monte*. Esta noción de campesino se remonta al trabajo de los misioneros claretianos, a partir de la influencia de la teología de la liberación, donde las luchas campesinas de otros países latinoamericanos constituyeron una importante fuente de inspiración. De esta experiencia histórica viene el nombre de la principal organización afro del Medio Atrato: la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), que es adoptada en la reconfiguración como Consejo Comunitario Mayor después de la Ley 70 de 1993. Esta categoría de campesino no ha caído en desuso, a pesar de toda la historia de reivindicación étnica que se dio desde la década de los noventa. Hoy, sin embargo, es utilizada sobre todo en contextos urbanos como la ciudad de Quibdó, para referirse a las comunidades ribereñas y rurales de la región.

Utilizaré en este texto el término afroatrateño para referirme a las personas con quienes realicé mi trabajo de campo, mis interlocutores y en general las comunidades a las que pertenecen. Como toda categoría, esta tiene sus límites; por ejemplo, al hablar de afroatrateños en muchos momentos acabo invisibilizando las particularidades de aquellos que se autodefinen como bojayaceños, así como por momentos puede crearse la idea de una armonía y homogeneidad existente entre todos los pobladores afrodescendientes del Medio Atrato; sin embargo, entendiendo estos límites, debía optar por una denominación para referirme a mis interlocutores, lo cual no pretende configurarse como una descripción de un grupo cerrado con unas características estáticas.

Una de las principales descripciones de las selvas del Pacífico, que se extienden entre Panamá, Colombia y Ecuador, fue elaborada por el geógrafo Robert West en la década de los cincuenta. Su trabajo se centró en las tierras bajas que comprenden el occidente colombiano, el Darién en Panamá y la zona norte de Ecuador en la provincia de Esmeraldas. En el caso colombiano, la región del Pacífico comprende los departamentos de Chocó, Valle, Cauca y Nariño.

Debido a sus elevados niveles de humedad, la región del Pacífico es considerada la segunda más lluviosa del planeta y la primera en América. Centenares de ríos forman una compleja trama que se enreda entre colinas, montañas, selva y litoral. Los ríos, como primer elemento del paisaje, constituyen los corredores para el transporte, y sus riberas, los principales espacios de vivienda. A pesar de haberla

caracterizado como un área geográficamente homogénea, West delimita las tierras bajas del Pacífico a partir de sus aspectos culturales, que define con cuatro características comunes: el predominio de la población negra, una forma colectiva de vida basada en la agricultura de subsistencia, la pesca y la minería y un desarrollo histórico común (West 2002: 34).

La proliferación de “libres” también es señalada como una de las características de la región. West afirma que en casi todas las zonas mineras su número aumentó durante la Colonia. A su vez, retoma datos que muestran, para el caso del Chocó, que en el año de 1778 el 38% de la población negra ya era libre. Muchos habían pagado por su libertad y siguieron sacando oro por su cuenta o migraron hacia otras zonas de las tierras bajas (West 2002 161). En ese orden de ideas, la historia de la gente negra ha estado marcada por lo que West denomina la expansión desde las zonas mineras hacia las demás tierras bajas.

Con la abolición de la esclavitud en 1851, la mayoría de gente negra continuó con sus labores de minería, caza, pesca y agricultura de subsistencia, mientras que el comercio y la gran explotación minera se mantuvieron en manos de la élite blanca. En este contexto de movilidad es donde surgen poblamientos como los del río Bojayá y demás afluentes del Medio y Bajo Atrato.

Es por eso que muchos de mis interlocutores narran su historia a partir del viaje de los *mayoritarios*, los fundadores, el movimiento y la búsqueda de un nuevo territorio para hacer la vida. La movilidad representa una de las características primordiales de las sociedades negras colombianas. Muchas de ellas han surgido de las dinámicas migratorias como resultado del cimarronaje. Otras, en cambio, como parte del proceso generado tras la abolición de la esclavitud. Finalmente, estos movimientos se renovarían “cada vez que la agitada historia de Colombia engendre un nuevo enfrentamiento armado” (Losonczy 2006: 65). Esto es precisamente lo que ha vivido la gente del Pacífico colombiano con la intensificación de la guerra en las últimas dos décadas.

Los estudios sobre la presencia negra en Colombia fueron tardíos y estuvieron condicionados por una visión andina en la que el discurso y el proyecto republicano de mestizaje tenían gran difusión. De acuerdo con Nina S. de Friedemann (1984), en su clásico texto *Los estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad*, solo fue hasta mediados del siglo XX que se iniciaron los trabajos sobre la presencia negra en Colombia. Estos estudios, reconocen como pioneros a Melville Herskovits, José Rafael Arboleda y Aquiles Escalante, quienes se basaban en el modelo de aculturación, el sincretismo y la conservación de los rasgos africanos, de

acuerdo con una escala de gradación. No obstante, la perspectiva de estos pioneros obvió las preguntas referentes al presente etnográfico y político de esas poblaciones. Así lo señala Nina S. de Friedemann: “Al convertirse nuestros pioneros en detectives del rasgo cultural, en el marco de su comparación con el rasgo africano, un análisis de la participación y la creatividad del negro en la formación del país, así como una explicación socio-política de su quehacer quedó velado durante muchos años” (Friedemann 1984: 542).

Estos primeros estudios impulsaron una perspectiva basada en el folclore, que promovió la recolección de material etnográfico sobre la historia y el presente de los negros en Colombia. En esta línea, Friedemann destaca trabajos como los de Rogerio Velásquez, quien desde su posición como intelectual negro, oriundo del Chocó, y antropólogo del Instituto Etnológico Nacional se encargó de documentar la región del Pacífico, principalmente el Chocó, en su primer libro de 1948: *Notas sobre el folklor chocoano*. En el caso de la región Caribe sobresale Manuel Zapata Olivella, quien, además de una extensa producción literaria y etnográfica, lideró en 1977 la realización del primer congreso de la cultura negra de las Américas, en el que se dieron debates en torno a la literatura, las ciencias sociales y la participación política de los negros en América. El hecho de que estos trabajos hayan sido una excepción para la época demuestra lo que Friedemann llamó un “Americanismo sin negros”, reflejado principalmente en la antropología indigenista de las primeras décadas del siglo XX.

Friedemann y Arocha retomaron el impulso de los pioneros y emprendieron, desde finales de los años setenta, la larga tarea de visibilizar el lugar de los negros dentro de la disciplina antropológica colombiana. Estos emprendimientos se vieron influidos por los trabajos de Mintz y Price sobre el Caribe y basaban su interés en la formación de nuevas sociedades a partir de la experiencia de la esclavitud en América. También indagaban en las nuevas formas de organización social, los aspectos económicos, políticos y religiosos, sin centrarse en una perspectiva historicista a partir de un origen específico, sino partiendo de la existencia de unos “principios gramaticales” que fundaban a esas nuevas sociedades. Esta generación de antropólogos afroamericanistas, en Colombia, propuso el concepto de “huellas de africanía” para reconocer la indiscutible conexión entre estas nuevas sociedades afroamericanas y las sociedades africanas.

Posteriormente, Friedemann y Arocha fueron cuestionados (Wade 2002: 14-15, Restrepo 2003: 88-89) por su retorno a ciertas perspectivas que enfatizaban en identificar africanismos en las poblaciones negras colombianas. Para Restrepo, la debilidad de este enfoque se funda en el modelo conceptual y el encuadre metodológico. Aclara

que no se trata de descartar los enfoques afroamericanistas en los análisis históricos y culturales, lo que cuestiona son las estrategias empleadas para establecer conexiones históricas entre grupos de ambos continentes. Su propuesta plantea no reducir el análisis a la búsqueda de legados africanos y, en lugar de ello, profundizar en una riqueza etnográfica que refleje la configuración heterogénea de los procesos locales y regionales (Restrepo 2003: 88). Por su parte, Wade llama la atención sobre la preocupación excesiva por las formas de continuidad que corre el riesgo de cegar formas de creatividad propias de los afrocolombianos donde se retoman elementos de diversas fuentes para configurar nuevas formas culturales (2003: 152). Sin embargo, estas críticas al trabajo de Jaime Arocha desconocen los aportes que esta perspectiva ha realizado al visibilizar las formas como la ideología del mestizaje ha borrado los aportes de los negros a la construcción del país, así como los procesos de resistencia y creatividad de esta población (Meza 2014: 30).

De acuerdo con Teodora Hurtado (2008: 80), fueron algunos procesos socio-políticos, epistemológicos e históricos, tanto a nivel local como a nivel global, los que permitieron la consolidación de los estudios afrocolombianos a finales del siglo xx. Entre ellos se encuentra la emergencia de las políticas multiculturales y el trabajo de movilización de poblaciones indígenas y afrodescendientes que generaron presión en escenarios políticos y académicos. En la década de los noventa, se incrementaron los estudios sobre políticas de la identidad, los movimientos sociales y la lucha por los territorios colectivos. Todo esto ocurrió en sintonía con el reconocimiento de los derechos étnicos de las poblaciones negras en la Constitución Política de 1991. En esta década, como señalan Restrepo y Rojas en su balance bibliográfico, hay un *boom* de los estudios afro, con una amplia concentración en la región del Pacífico. En la siguiente década, en cambio, los temas se mueven hacia la migración de las poblaciones afro a las ciudades, la violencia y los procesos de acción afirmativa (Restrepo y Rojas 2008: 15).

Aunque el panorama sea mucho más amplio y complejo, estos enfoques han configurado un camino de trabajo con el colectivo afro en Colombia. En este trabajo, mi intención es mostrar, a través de las prácticas asociadas a la construcción de una vida sabrosa, las formas en que campos como el cultural y el político están conectados de una forma muy importante para los afroatratoños.

Este camino confronta la idea corriente de que la gente negra en Colombia no logró resistir las imposiciones del catolicismo. Este imaginario parece traducirse en lo siguiente: que el único elemento de sus legados africanos se asocia a las “prácticas productivas tradicionales”, la mortuoria y la pertenencia a un territorio

ancestral. Las resistencias en este lado de América mostraron distintos desarrollos a los conocidos en Cuba, Brasil y Haití. Sin embargo, el hecho de que no haya una religiosidad afro institucionalizada no quiere decir que las singularidades de su mundo espiritual no tengan relación con su historia, o que simplemente no existan.

Insistir en el debate sobre la preponderancia de una historia u otra, la africana como origen o la “nacional” como presente político, no deja espacio para comprender los procesos y estrategias de creación a los que ha recurrido esta sociedad. En este aspecto, Goldman resalta los aportes de Bastide sobre la idea de cambio, pensada como fruto indisociable de la actualización de las opciones presentes en las sociedades llegadas de África y en la interacción con las nuevas condiciones objetivas a las que se enfrentaron en América.

De acuerdo con Goldman, los debates en los estudios afroamericanos entre “internalistas” y “externalistas”, pese a sus diferencias, mantienen un respeto excesivo por la historia, y más exactamente, por un sentido de la historia que poco tiene que ver con los conceptos nativos de esta. Así lo expone para el caso de las religiones afrobrasileñas:

Uns e outros (internalistas e externalistas) tendem a conceber as religiões afro-brasileiras como entes mergulhados numa historicidade que não lhes pertence, cabendo-lhes tão-somente resistir a esse fluxo temporal externo —mantendo-se então imutáveis ou, mais frequentemente, degradando-se lentamente até desaparecerem —, ou acomodar-se a ele, passando assim a sofrer transformações que apenas repercutem aquelas, mais fundamentais, da “sociedade abrangente”. (Goldman 2009: 109)

Siguiendo estas ideas, he buscado un camino para comprender la sociabilidad afroatrateña, que no separe anticipadamente campos como el cultural, el social y el político. En las últimas dos décadas, los horrores de la guerra y el desplazamiento forzado han llevado a que estas poblaciones sigan enfrentándose a cambios muy profundos. El reto, entonces, es comprender cómo siguen haciendo frente a la adversidad, reinventando formas de libertad y autonomía. Por eso mismo, se hace necesario extender las preguntas sobre la configuración de esta sociabilidad a partir de otras condiciones, formas de interlocución, comunicación e intercambio con los nuevos actores.

Ruta del texto

En este trabajo privilegio la narrativa descriptiva y etnográfica, así como el interés por la forma en que se organizan las experiencias concretas. Esta decisión surgió a raíz del intento por describir los agentes involucrados en el proceso de buscar la vida sabrosa. Para tejer el hilo conductor busqué crear un equilibrio entre las experiencias de mis interlocutores, las historias que narran, las vivencias compartidas en campo y mi propia experiencia. Es por eso que no resalto una sola voz. Los personajes van apareciendo y desapareciendo según los temas. También procuro transmitir una sensación de movimiento que ubique al lector en los diferentes poblados y familias, al tiempo que navega por la cuenca del Atrato y sus ríos subsidiarios, incluidas algunas desviaciones a las riberas del río San Juan que fueron motivadas por el Santo Ecce Homo y la Virgen de las Mercedes.

A lo largo de los capítulos mantengo los nombres de mis interlocutores, a excepción del último, donde se abordan de manera más explícita las situaciones en torno a la entrada de los armados y la implicación de su presencia en la vida cotidiana. Por otra parte, todos los fragmentos de entrevistas, conceptos y expresiones locales aparecen en letra cursiva, y las citas directas de autores, entre comillas.⁸

En el primer capítulo describo el contexto de mi investigación, a partir del movimiento que crea parientes, pueblos, territorialidad y comunidades específicas. Partiendo entonces de la relación entre parentesco y territorialidad, busco seguir la pista de los movimientos, los viajes y los tránsitos que caracterizan la vida cotidiana.

El segundo capítulo se puede leer como una continuación de la problemática del primero. En él muestro cómo el parentesco y la territorialidad contribuyen a formar un particular movimiento social afroatratoño que da nacimiento a la *Familia Aciatica*, más conocida a nivel nacional como ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato), llamada hoy Cocomacia (Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato). La historia de la *Familia Aciatica*, sus trayectorias y formas de lucha perfilan una teoría política singular y abren paso a diversas conexiones entre la vida y el territorio que trataré en el siguiente capítulo.

En el tercer capítulo abordo prácticas reconocidas por los afroatratoños como terapéuticas y ancestrales. Estas prácticas serán leídas a partir de la configuración de la persona, la consolidación, el mantenimiento de la vida sabrosa y la negociación con la alteridad. En este capítulo muestro cómo la espiritualidad se encuentra

⁸ Los ensayos fotográficos que aparecen entre los diferentes capítulos fueron realizados por el Antropólogo y Documentalista Germán Arango “Lucas Perro”.

dispersa por cuerpos y territorios en los que es necesario protegerse y, sobre todo, prepararse para el encuentro con otros (personas, espíritus, plantas y santos). Expongo, además, cómo el constante trabajo por balancear las fuerzas y temperaturas resulta un ejercicio fundamental en la búsqueda de una vida sabrosa.

En el cuarto capítulo profundizo en la espiritualidad, desde el vínculo que se establece entre las personas y los santos. Muestro cómo los santos representan agentes fundamentales para la actualización de relaciones de toda índole: de parentesco, entre pueblos, ríos y fuerzas divinas y humanas.

Siguiendo por esta misma ruta, en el quinto capítulo abordo el tema de la muerte. Allí, no me enfoco en los rituales mortuorios (Arocha 2008, Pavi 1967, Serrano 1994), un tema bastante tratado en la antropología de las Colombias negras. En lugar de ello, procuro seguir el movimiento que impulsa la muerte. ¿Qué acciones provoca? ¿Cómo lidiar con ella? ¿Qué relaciones tienen lugar cuando se trata de la muerte en el Medio Atrato? A partir de estas preguntas, describo diversas modalidades de esa presencia: los muertos, las ánimas y los ancestros. Más adelante, abordo la idea de deshacer relaciones que motiven el regreso del cuerpo a sus territorios, así como el movimiento que impulsa el *acompañamiento*, un concepto que analizo como clave de lo que sería una teoría política afroatrataña. Finalmente, llego al tema de la mala muerte y los cantos mortuorios, que así como las modalidades del morir, se han transformado en medio de las dinámicas impuestas por la guerra.

En el sexto capítulo exploro cómo las nuevas fuerzas han entrado a formar parte de las dinámicas de construcción de la vida en el Medio Atrato. Muestro la manera en que los armados irrumpen en la cotidianidad afroatrataña, amenazando el mantenimiento de la vida sabrosa. ¿Cómo se negocia con ellos? ¿Cómo se rechaza o evade su presencia? Luego de intentar responder a estas preguntas, me detengo en cómo la gente de Bellavista ha tenido que lidiar con la vida en el nuevo pueblo, una de las principales herencias que dejó la masacre del 2 de mayo y que suscita debates constantes en torno a las ideas de reparación y transformación.