

**SI NO FUERA POR LOS QUINCE NEGROS
MEMORIA COLECTIVA DE LA GENTE NEGRA
DE TIERRADENTRO**

AXEL ALEJANDRO ROJAS MARTÍNEZ

**EDITORIAL
UNIVERSIDAD DEL CAUCA**

© Editorial Universidad del Cauca 2004.

Universidad del Cauca
Centro de Educación Abierta y a Distancia.
Grupo de Investigaciones para la Etnoeducación.

Convenio de Cooperación Académica, Científica y
Cultural entre la Universidad del Cauca y el Proyecto
Çxhab Wala, Programa Tierradentro.

Primera edición
Marzo de 2004

Editor General de Publicaciones:
Felipe García Quintero

Coordinación editorial y académica:
Martha Elena Corrales Carvajal

Fotografías de carátula e interiores:
Axel Alejandro Rojas Martínez

Digramación y Fotomontajes:
Enrique Ocampo Castro

Reservados todos los derechos.
Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier
medio, sin permiso escrito de la Universidad del Cauca.

ISBN: 958-9475-49-3

Impreso en Colombia por Feriva, Cali.

Las opiniones y resultados del proceso de investigación expuestos en el presente documento sólo comprometen a su autor. La financiación del proyecto no implica que sus productos reflejen una posición institucional del Programa Tierradentro ni de sus financiadores en cuanto a los aspectos que plantea.

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN INSTITUCIONAL	7
AGRADECIMIENTOS	9
PRESENTACIÓN	13
INTRODUCCIÓN: SOBRE LAS FORMAS SOCIALES DE RECORDAR	23
Historia y memoria	24
Memoria colectiva en contextos de diversidad: memoria del contacto	27
Categorías de análisis y categorías de uso social en el estudio de las poblaciones negras. Comunidad, afrocolombianidad y territorio	29
CAPÍTULO 1: LAS PREGUNTAS DEL PRESENTE DAN FORMA AL RECUERDO COLECTIVO	33
Desafíos del multiculturalismo	34
Las comunidades negras frente al proceso de reconstrucción	36
Tradicición y modernidad. Acción institucional y procesos de modernización en las dinámicas del desarrollo local	40
CAPÍTULO 2: LOS «MOMENTOS» DE LA MEMORIA.	45
Si no fuera por los quince negros	46
Un pequeño recuento de cómo fue que conseguimos este territorio, porque eso también hace parte de la historia	54
El fin de la explotación de sal y salida de los payaneses	58
Poblamiento de Itaibe. «Detrás de ellos vinieron los otros negros»	59
José María llegó e hizo la hacienda, entonces los hijos comenzaron a hacer casitas	66
Aquí fue donde se nombró el primer capitán [...] aquí fue donde nació la comunidad negra	67
El «veintiochazo», memoria de la Violencia en Páez. La gente todita se fue y dejó las casas solas [...] tiendas y todo	69

CAPÍTULO 3: LA CAPITANÍA	75
Acerca del posible origen de la capitanía.	76
Hasta entonces existía el grupo, la comunidad, no existía una autoridad	80
Funciones de la capitanía	83
Estructura de la capitanía	85
Autoridad tradicional y cambio social	86
CAPÍTULO 4: LOS LUGARES DE LA MEMORIA	91
Entonces eso trae recuerdos y uno relaciona	91
La Salina: espacios y oficios en la memoria colectiva	95
Por allá ellos iban y llevaban las sales a cambiarlas por gallinas	97
Doña Reimunda dice que mucha gente murió seca	100
Cocinaban esa sal hombres y mujeres	101
Hay algo que no tengo bien claro y es cuándo se terminó la explotación de la sal	102
Unas jarras que ellos elaboraban que eran de barro	104
Cuando la sal común se acababa nos mandaban para allá a sacar agusal	105
Lo más que se cultivó fue maíz, era tradicional aquí en Itaibe	105
La gente de aquí se vinculó al arria de mulas, les gustaba manejar animales	107
CAPÍTULO 5: MEMORIA DEL CONTACTO	109
Compadrazgo interétnico	111
Se fueron combinando los negros con los indios y ahorita se habla de mestizaje	114
Todavía se cree en la medicina tradicional en la comunidad negra también	117
Rituales mortuorios. Así era de antes que enterraban los niños	120
Coordinación entre autoridades	123
CONCLUSIONES	127
BIBLIOGRAFÍA	135
ÍNDICE ANALÍTICO	143

TABLA DE MAPAS

Mapa 1. Localización de la región en el Cauca y Colombia	14
Mapa 2. Mapa topográfico de la microcuenca de la quebrada de El Salado	16
Mapa 3. División político administrativa del municipio de Páez	17

TABLA DE FOTOS

Foto 1. Fotografía aérea cuenca de la Quebrada de El Salado, Páez	19
Foto 2. Don Eulogio Valencia, La Unión-El Salado	37
Foto 3. Don Fabio Valencia, Belalcázar, Páez	74
Foto 4. Cerro de Los Quince Negros	92
Foto 5. Registro de Bautismo de hijos de esclavizados	112
Foto 6. Ejemplo de un caso de apadrinamiento de indígenas a hijos de esclavizados	113

PRESENTACIÓN INSTITUCIONAL PROGRAMA TIERRADENTRO/CXHAB WALA

El *Programa de Desarrollo Rural en la Región de Tierradentro*, esfuerzo de cooperación internacional entre la Unión Europea y el Gobierno de Colombia a través de la Red de Solidaridad Social, surge como una iniciativa de las comunidades indígenas de la región, en respuesta al desastre de 1994 que arrasó con más de un millar de pobladores y con buena parte del territorio, pero a la vez abrió las puertas para que las nuevas generaciones de Tierradentro se lanzaran a continuar la lucha de los mayores y a proyectar nuevos sueños.

Una de las tareas que el Programa Tierradentro ha acometido con más ahínco, ha sido la de aportar a la construcción de una propuesta regional que parta del reconocimiento de su “diversidad” étnica y sociocultural. En este sentido, un elemento crucial es el apoyo a la visibilización de las historias y las identidades de los pobladores y de los pueblos que han compartido el territorio durante décadas. Este libro recoge un trabajo liderado por la Universidad del Cauca, a través del CEAD. *SI NO FUERA POR LOS QUINCE NEGROS*, refleja de manera profunda y seria una realidad originada en la propia comunidad afrocolombiana, que ahora cuenta con una herramienta importante para sustentar sus procesos de autogestión y para propiciar espacios de diálogo intercultural con las comunidades indígenas y campesinas de Tierradentro, en la perspectiva de región para todos y desde todos.

El presente trabajo, realizado con la participación interesada y entusiasta de los habitantes afrodescendientes de Tierradentro, se traduce en un aporte al conocimiento de la gran estirpe negra y a la revaloración de su contexto a través de una recolección histórica de experiencias y “recuerdos” familiares sobre sus orígenes y arraigo en el territorio del oriente Caucaño.

Esperamos que este esfuerzo de apoyo a las comunidades afrocolombianas, a menudo abandonadas e invisibilizadas, facilite sus procesos de reconducción a sus propios orígenes, y pueda representar el mayor y convencido tributo a un proceso de reapropiación sociocultural que los siglos de conquista e indiferencia de los “poderosos” habían forzosamente arrinconado en el olvido, en todo el mundo y en particular en regiones apartadas como Tierradentro.

Esta codirección hace un reconocimiento especial a las comunidades afrodescendientes por su participación, tanto en el *Diplomado de Estudios Afrocolombianos* realizado por la Universidad del Cauca en el año 2002 –el cual dió origen a esta iniciativa– como en la investigación misma; a la Universidad del Cauca, al CEAD y a Alejandro Rojas por su dedicación y compromiso; finalmente, a la Asociación de Cabildos Nasa Cxhä Cxha, “testigo de honor” del Programa Tierradentro, por su disposición y entereza a favorecer y propiciar este tipo de iniciativas.

Massimo Barnini - Jaime H. Urrego R.
Codirectores del Programa Tierradentro/Cxhab Wala

AGRADECIMIENTOS

Como siempre, es difícil ponderar y reconocer el mérito que tiene cada uno de aquellos que de alguna manera hicieron posible culminar un proyecto como éste. Con frecuencia se corre el riesgo de dejar a alguien(es) por fuera, o de no reconocer con suficiencia sus aportes. Sin embargo, es necesario correr el riesgo y mencionar, así sea de manera breve e incompleta, a aquellas instituciones y personas que, contrario a lo que suele decirse, comparten con quien escribe la responsabilidad y sobre todo los méritos que pueda tener un ejercicio como el que aquí se presenta. Por supuesto, un intento como este puede parecer también en exceso extenso. Corro ambos riesgos.

Dos instituciones hicieron posible este proyecto. El Programa Tierradentro, que financió y generó las condiciones administrativas y logísticas para realizar las tareas necesarias en el trabajo de campo y la Universidad del Cauca, que me permitió disponer del tiempo de investigación necesario para adelantar el proyecto y le dio el respaldo institucional para llevarlo a buen término. La suscripción de un convenio de cooperación interinstitucional facilitó el proceso formal para el desarrollo del proyecto. En el Programa Tierradentro debo mencionar a Jaime Urrego codirector nacional, cuyo apoyo al proyecto le ha costado no pocos dolores de cabeza; espero y confío que la amistad pueda más. A Máximo Barnini que siempre se mostró receptivo a nuevas ideas y posibilidades y las apoyó con entusiasmo. En la Universidad del Cauca conté siempre con el apoyo institucional necesario de parte de las directivas, quienes depositaron su confianza en el proyecto, el cual hace parte de un objetivo más amplio por consolidar un campo de acción institucional con compromiso regional.

La antropóloga y amiga Lucy Santacruz Benavides, participó como coinvestigadora en la primera fase del proyecto. Con ella escribimos el primer informe de resultados de la investigación. Muchas de las ideas que orientaron el trabajo se las debo a ella, al igual que muchos de los méritos del trabajo de campo son suyos. Confío en que este documento se corresponda con sus aportes.

Dos colegas evaluaron los resultados de esta investigación; además de emitir un concepto de pares académicos se hicieron interlocutores y aportaron importantes preguntas y nuevos horizontes posibles para este trabajo. El antropólogo Eduardo Restrepo, investigador del ICANH y director del posgrado en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana (Bogotá), quien siempre estuvo dispuesto a leer el documento y ofrecerme sus críticas esclarecedoras y llenas de solidaridad, y Oscar Almario, historiador, docente e investigador de la Universidad Nacional sede Medellín, de gran generosidad en la lectura, y sugerente ánimo crítico en sus aportes.

La antropóloga Nancy López fue asistente de investigación en la segunda etapa de este proyecto. Gracias por su interés, su trabajo entusiasta y afecto. Sin su apoyo, no hubiera sido posible culminar esta empresa.

De manera especial a las comunidades negras del municipio de Páez, a sus autoridades y líderes. Particularmente a Rubén Darío García, que como capitán de la comunidad negra abrió este camino. También a algunos comuneros indígenas de la región que construyeron con nosotros un enriquecedor diálogo intercultural. A quienes nos ofrecieron su saber y nos permiten ahora darlo a conocer: Fabio Valencia y Eulogio Valencia, especialistas de la memoria. Victoriano Ossa, Amelia Ossa, doña Nasaria, Emilia Arroyo, Mercedes Velasco, Efigenia Valencia, Miriam Lemos, Joaquín Cuenca Lemos, doña María, doña Isabel, doña Rufina, doña Ester, doña Miriam, don Guillermo, Luis Carlos Ceballos, Maximino Orozco, Fernando Ceballos, Marco Tulio Mosquera, Raimundo Collo, Jaime Collo, al entonces gobernador Nelson Mulcué, don Daniel Cuetocué, Harold Hernán Castro, José Eduardo Lemos, Manuel María Lemos.

Por supuesto debe mencionarse a los participantes en el Diplomado en Estudios Afrocolombianos, quienes marcaron el camino a seguir y abrieron las puertas para permitir que esta investigación fuera posible. Ellos fueron, de Belalcázar: María Eugenia Delgado, Darío Alexander Valencia, Daniel Cuetocué (hijo), Eisenghawer Lemus, Héctor Ariel Valencia, María Soledad Quintero, Demetrio Valencia. De El Salado: Humberto Velasco (actual capitán), María Orfilia Lemus Ossa, Noralba Leonor Ossa, Jeremías Valencia, Nidia Yaneth Lemus, María Teresa Lemus, Dora Luz Lemos Ossa, Flor Alba Lemus, Eulogio Valencia (hijo). De Itaiibe: Arnet Castro Cometa, Sendy Patricia Lemus, Jesús Edgar Cuenca, Aída Celina Lemos, Lury Esperanza Valencia, Gloria Isabel Lemos, Olga Lucía Valencia. La Símbola: Leovigildo Pardo. De Ríochiquito: Doralba Valencia Gonzáles. San Antonio: Rubén García.

A los orientadores que participaron en el Diplomado de estudios Afrocolombianos: Teodora Hurtado, Santiago Arboleda, Alfonso Cassiani, Gerardo Bazan, Gonzalo Buenahora, Martha Corrales, Bernardo Riascos.

Al equipo administrativo de la Universidad, particularmente en el CEAD, a Ana María, Amanda y Carmen Rosa, cuyo trabajo a veces invisible es siempre fundamental. A Martha

Corrales, directora del CEAD, quien con su apoyo ayudó a sortear los, en ocasiones, difíciles caminos de la administración y con su saber apasionado nos ayudó a despertar la memoria.

A quienes desde el equipo de trabajo del Programa Tierradentro apoyaron el proceso operativo y administrativo: María Eugenia Delgado y Giovanni San Juan. A Vianney García, quien retomó parte de la tarea iniciada por ellos. Agradecimiento especial merece Tina Niño Vargas, a quien en muchas ocasiones se debió el estar allí en el momento debido; gracias por su calidez, afecto, solidaridad y apoyo efectivo. A María del Pilar, a Socorro y a Fernely, que supieron comprender y apoyar las i-lógicas peripecias de un investigador que tiene que vérselas con la administración de sus proyectos.

A la Prefectura Apostólica de Tierradentro, que nos abrió las puertas y nos permitió ingresar en su archivo histórico, fuente de riqueza insospechada.

A María Eugenia Erazo asistente de la investigación para la consulta en el Archivo Central del Cauca.

A Andrea, quien me acompañó en la distancia, se sumergió en los archivos en busca de pistas inacabadas y me brindó su apoyo y afecto.

A Carlos Ariel Mueses y Ziomara Garzón, quienes contribuyeron a dar forma al texto definitivo.

A mi colega y amigo Gildardo Vanegas, que siempre ha estado ahí como interlocutor y compañero cuando de soñar nuevas empresas se trata.

A Ángela, que compartió mis alegrías y angustias y siempre me dio su apoyo, afecto y compañía sin reservas.

Y por último, los primeros: mis colegas y amigos incondicionales: La Banda del Oso Panda.

PRESENTACIÓN

Uno no puede respetar lo que uno no conoce; es muy difícil si uno no sabe cuál es su historia, cuál es su pensamiento, cuál es su creencia, cuál es su saber. Ahí hay una condición y es que cada uno de nosotros reconozca cuál es su historia, cuál es su recorrido. Si ha historia se ha construido conjuntamente la podemos reconstruir conjuntamente.

Rubén Darío García (excapitán de la comunidad negra de El Salado, municipio de Páez)

*Trapiche mole, molé
molé la caña morá
molela a la media noche
molela de madrugá*

(Fragmento de una copla tradicional de la gente de El Salado, municipio de Páez¹)

Compete, en efecto a los profesionales científicos de la memoria, a los antropólogos, a los historiadores, a los periodistas, a los sociólogos, hacer de la lucha por la democratización de la memoria social uno de los imperativos prioritarios de su objetividad científica.

(Le Goff, 1991:183)

Un acto de memoria es ante todo esto: una aventura personal o colectiva que consiste en ir a descubrirse uno mismo gracias a la retrospectión.

(Candau, 2002:123).

¹ Transmitida por don Fabio Valencia. Belalcázar, febrero de 2004; comunicación personal.

Tierradentro es una región ubicada al oriente del departamento del Cauca, sobre la vertiente oriental de la cordillera Central. Históricamente ha sido conocida como una región aislada en relación con Popayán, la capital departamental (Véase **Mapa 1**). Su aislamiento parece haber dado origen al nombre de «provincia de Tierra-adentro».



Mapa 1. Localización de la región en el Cauca y Colombia.

Numerosos estudios sobre la región han dado cuenta de su historia. La presencia del *complejo cultural Tierradentro*² ha dado lugar a gran cantidad de trabajos arqueológicos, acerca de una cultura que estuvo presente en la región y de la cual se conocen hoy algunos vestigios, entre los cuales los más conocidos son los hipogeos localizados en el resguardo de San Andrés de Pisimbalá (municipio de Inzá). Durante el siglo XX, desde la historia y la antropología se han producido estudios sobre la región cuyo interés central han sido los indígenas paeces (pueblo nasa), quienes parecen haber llegado allí hacia el siglo XIV, procedentes del valle del río Magdalena. Los estudios arqueológicos sobre el complejo cultural Tierradentro y las investigaciones antropológicas e históricas sobre el pueblo nasa, han contribuido a que el conocimiento de la región tenga un eje central alrededor de sus pobladores indígenas y a que Tierradentro sea reconocida como territorio tradicional de los paeces.

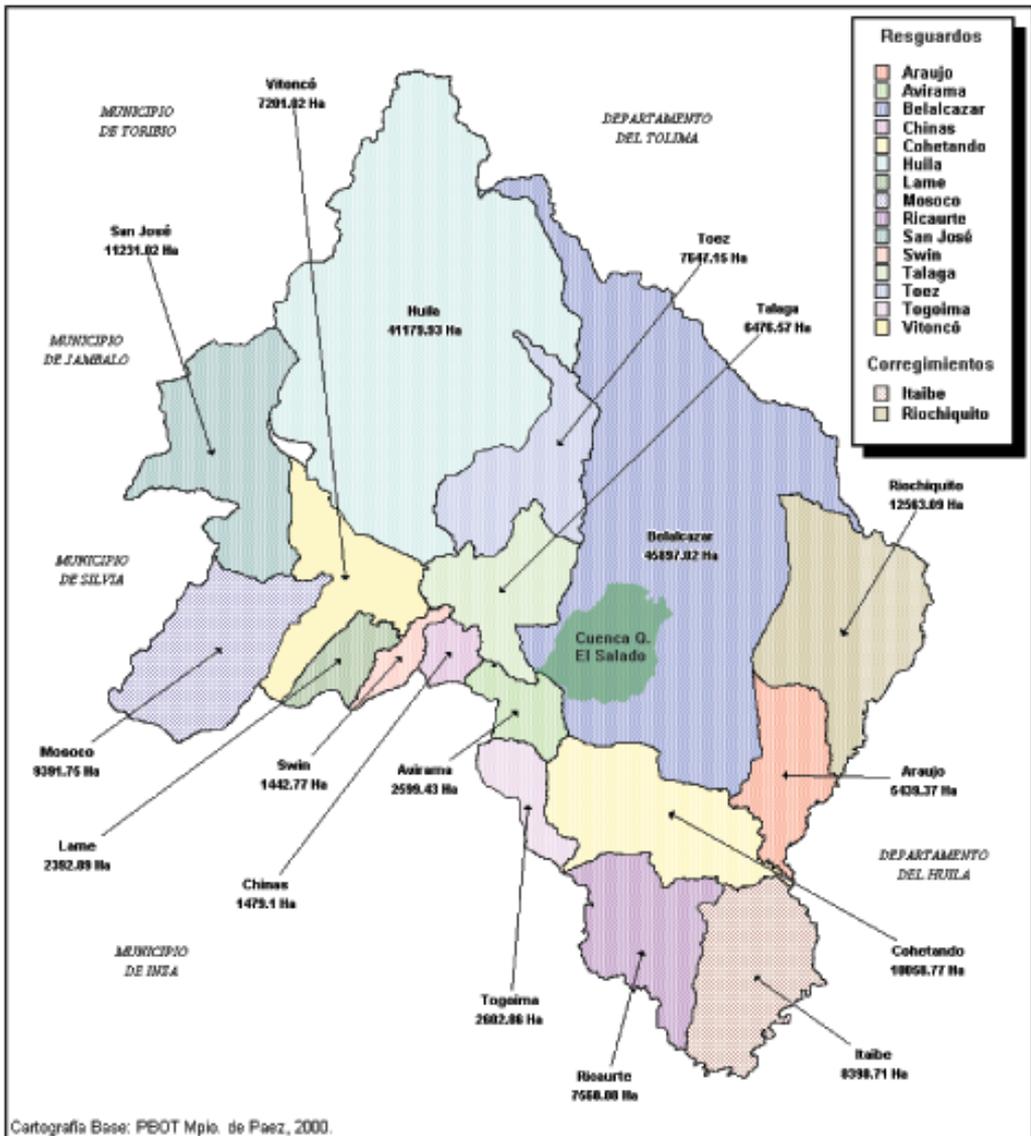
Un desastre natural sucedido en junio de 1994, llamó de nuevo la atención de instituciones del Estado y organizaciones no gubernamentales (ONG) sobre la región (Rojas, 1996). La ocurrencia de un desastre de grandes magnitudes en una región culturalmente diversa y con una alta presencia indígena, motivó la discusión y puesta en funcionamiento de programas y proyectos de desarrollo para la región con una fuerte preocupación por lo étnico³. Dicha preocupación y el enfoque de la acción institucional correspondiente, han sido de manera indirecta una forma de revitalización y visibilización de otras identidades, además de la indígena.

Entre los actores sociales que han ocupado un lugar marginal en los estudios y caracterizaciones antropológicas, históricas y sociodemográficas de la región está la población negra. Con una presencia que algunos estudiosos remontan al siglo XVII⁴ los primeros pobladores negros llegaron a la región para el trabajo en la explotación de una salina, ubicada en la cuenca de la quebrada El Salado en el municipio de Páez (véase **Mapa 2**); desde entonces han permanecido en este territorio con especial presencia en las veredas de La Unión-El Salado, San Antonio, El Salado y La Símbola. A comienzos del siglo XX algunas familias que habitaban en la cuenca se desplazaron hacia el suroccidente del municipio de Páez, dando inicio al poblamiento de Itaibe, que es actualmente un corregimiento de población campesina, negra y mulata, con un estrecho vínculo con el vecino departamento del Huila. En un momento posterior al del poblamiento en Itaibe, se dio una pequeña migración de familias hacia el norte, al corregimiento de Ríochiquito, donde habitan hasta hoy (véase **Mapa 3**).

² Al respecto pueden consultarse los trabajos de Chaves y Puerta (1985a, 1985b, 1978, 1976).

³ Una de las tantas maneras en que se expresa esta perspectiva se encuentra en los nombres dados a las instituciones y programas que llegaron a hacer presencia en la región o surgidos en el proceso de reconstrucción. La primera institución creada por el gobierno central para la atención del desastre y que fue adscrita al Ministerio del Interior, se llamó Corporación Nasa Kiwe, retomando una expresión en lengua indígena referida al territorio (kiwe) de la gente páez (nasa). Ver el estudio de Rappaport y Gow (1997).

⁴ Ver González (sf.); Sevilla (1976) Puerta (1992).



Mapa 3. División político administrativa del municipio de Páez. (Tomado de Convenio de colaboración académica celebrado entre la Universidad del Cauca y el Proyecto Cxhab Wala, Programa Tierradentro, Asociación de Cabildos Nasa Çxhã Çxha y la Capitanía de El Salado)

La invisibilidad de esta población se ha manifestado históricamente de diversas formas. En conversaciones sostenidas con algunas personas negras de la región, refirieron la incómoda circunstancia que implicaba el tener que explicar a interlocutores ocasionales, encontrados en salidas a lugares fuera de la región, cómo era posible la presencia de gente negra en Tierradentro. Parece extraño, tanto para los estudiosos como para la gente del común, pensar a Tierradentro como región plural y más aún, como espacio de habitación de poblaciones negras.

Además del rasgo mencionado en los estudios sobre Tierradentro, uno de los motivos de esta extrañeza se asocia a los imaginarios construidos social y académicamente sobre los territorios de la gente negra, a quienes se ubica de manera casi excluyente por fuera del interior del país, sus cordilleras o valles interandinos⁵. De tal forma que se hace complicado pensar comunidades negras habitando en plena cordillera central, por encima de los mil quinientos metros sobre el nivel del mar (1.500 m.s.n.m.), lejos de los grandes ríos y el mar (véase **Foto 1**).

Pero estas no son las únicas particularidades de la población negra de Páez. Otro de los rasgos que llaman la atención acerca de los habitantes de la cuenca de El Salado, se relaciona con su organización bajo la autoridad de una *capitanía*; una forma de autoridad poco conocida en la actualidad de las comunidades negras del país.

Al entablar contacto por primera vez con algunas personas de El Salado, les pregunté acerca de su historia en la región. De esta primera conversación surgió el interés por investigar sobre su memoria colectiva. La historia que hoy recuerdan es supremamente rica y nos descubre interesantes lecciones para comprender aquello que nombramos como la *multiculturalidad* o lo *interétnico*⁶, tan en boga en la academia y la política de las últimas décadas.

La investigación realizada y los resultados que aquí se presentan, buscan responder a dos objetivos centrales. El primero es dar a conocer algunos de los elementos constitutivos de la memoria colectiva de la población negra del municipio de Páez en la región de Tierradentro. Lo que deberá contribuir a que se cuente con una versión escrita sobre la historia de ésta población, en la que se reconozcan sus voces, los momentos y los lugares en los cuales dicha historia se fija de acuerdo con una mirada construida por ella en su presente⁷.

El segundo objetivo, y teniendo en cuenta que la investigación ha sido un ejercicio orientado a la comprensión de las formas de construcción e inscripción de la memoria en un contexto específico, es tratar de reconocer las formas concretas en que la memoria se expresa y los significados que puede tener una lectura del pasado en las circunstancias del presente.

Las preguntas que sugiere el estudio de la memoria colectiva en un contexto culturalmente diverso, nos llevan a pensar acerca de los procesos de contacto, mestizaje e

⁵ De manera bastante generalizada, los estudios sobre las poblaciones negras en Colombia siguen referidos a zonas rurales, al Pacífico y a sus ríos. Algunas excepciones muestran nuevas tendencias, que abordan problemáticas relacionadas con otros contextos y preguntas de investigación. Al respecto ver Urrea (2004), Quintín (1999), Camacho y Restrepo (1999), Wade (1997).

⁶ Al respecto de esta discusión ver el trabajo de Anne-Marie Losonczy (1997).

⁷ Habría que reconocer que ésta ha sido una de las principales tensiones en el proceso de investigación y posterior escritura del informe: aquella que nos refiere a las limitaciones propias del paso al formato escrito de una tradición eminentemente oral. Al respecto ver Ferrarotti (1991).



Foto 1. Fotografía aérea cuenca de la quebrada de El Salado, municipio de Páez. En la parte superior se observa el río Páez y la cabecera municipal (Belalcázar). La variación altitudinal va desde los 1.400 m.s.n.m. en el río Páez, hasta los 2.850 m.s.n.m. aproximadamente, en la parte más alta de la cuenca.(Tomado de Convenio de colaboración académica celebrado entre la Universidad del Cauca y el Proyecto Cxhab Wala, Programa Tierradentro, Asociación de Cabildos Nasa Çxhã Çxha y la Capitanía de El Salado. Escala original 1:23.800).

hibridación, en la constitución social del recuerdo y las identidades. Las herramientas conceptuales y metodológicas de las que disponemos se hacen en ocasiones insuficientes para comprender la compleja realidad que tenemos al frente, haciendo necesario cuestionarlas y buscar nuevas formas de abordaje e interpretación. Los lectores y lectoras se encuentran frente a un documento cuyos resultados se ubican en el camino entre el compromiso del investigador por la «democratización de la memoria» (Le Goff, 1991: 183) y el ejercicio académico de su comprensión.

El contexto de la investigación

La investigación comenzó en febrero de 2002, cuando la Universidad del Cauca inició un programa de *Diplomado en Estudios Afrocolombianos*⁸ en Belalcázar, cabecera del municipio de Páez. En el marco del proceso de formación se desarrolló un ejercicio de investigación colectiva, en el que los participantes en el diplomado, junto con los coordinadores del mismo, indagamos la memoria colectiva de las comunidades negras de la región. El propósito inicial del ejercicio fue conocer los elementos constitutivos de la historia de estas comunidades, con la intención de rescatar su presencia en la región de la invisibilidad, a la que hasta entonces había estado sometida.

En una de las sesiones de trabajo del diplomado, cuando se hacían los primeros ejercicios para definir los ejes de indagación que orientarían nuestro trabajo, Humberto Velasco, entonces Capitán Segundo de la comunidad, nos dijo a los allí presentes: «la historia que aquí se cuente, será la historia que se cuente de aquí en adelante». Dicha afirmación ilustra el afán de Humberto y de su comunidad por contar con una historia «propia» en la que se escucharan y reconocieran sus voces. Como se verá más adelante, dicha preocupación cobra una importancia central en las circunstancias actuales que vive la región.

Fue así como los participantes en el proceso se dieron a la tarea de recoger los testimonios de personas reconocidas como «expertas» en los diferentes temas que abordó la investigación. Como parte de la metodología, se recogieron también objetos relacionados con los oficios comunes en la región, algunos de ellos en desuso; se comentaron y realizaron dibujos y mapas sobre los lugares que se consideran de mayor significado en el territorio y se discutieron los resultados del trabajo realizado en campo. Parte de dichos resultados fueron propuestos por los participantes a diferentes orientadores del diplomado, con quienes intercambiaron opiniones e información⁹. El producto final del trabajo se recogió en una serie de escritos, algunos de los cuales se referirán a lo largo de este documento.

⁸ El diplomado se realizó en el marco de un convenio de cooperación académica entre la Universidad del Cauca y el Programa Tierradentro (programa de cooperación al desarrollo que cuenta con financiación de la Unión Europea y el gobierno colombiano), que garantizó las condiciones financieras y logísticas para su cumplimiento.

⁹ Es necesario resaltar aquí la labor del historiador Alfonso Cassiani y el estudiante de antropología y líder de las comunidades negras del departamento del Cauca Gerardo Bazán.

Aunque la investigación colectiva se planteó inicialmente como parte integral del proceso de formación en el diplomado, que terminaría al concluir el mismo, tanto los participantes como los financiadores demandaron la continuidad del trabajo y la presentación final de un documento que recogiera los principales aportes del proceso. El resultado fue un informe técnico, titulado *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*.¹⁰

Una vez concluido dicho informe, se propuso al Programa Tierradentro continuar el proceso de investigación que, basado en los resultados ya obtenidos, avanzaría en el estudio sobre la memoria colectiva de las comunidades negras de la región. El programa aportó los recursos necesarios para esta segunda fase y al tener vía libre para continuar, surgieron bastantes interrogantes acerca de cuáles deberían ser las características del producto que se iba a presentar.¹¹ Aunque no fue fácil optar por el camino a seguir, se decidió centrar la segunda parte de la investigación en la ampliación y análisis de los resultados obtenidos en un primer momento.

De esta manera, el ejercicio inicial de reconstrucción de la memoria se tornó en la base para la segunda parte de la investigación, que ahora se presenta, en la que se intenta producir un análisis de las maneras en que el pasado se inscribe en el presente y de la manera particular como dichas inscripciones se construyen por parte de unas *comunidades negras* que habitan en un contexto de diversidad cultural y de relaciones interétnicas. Un contexto afectado por circunstancias locales, regionales y nacionales de diverso orden, que configuran el complejo presente desde el cual se interroga el pasado.

Esta segunda etapa del trabajo permitió poner en cuestión una serie de supuestos, sobre los cuales se estructuró la primera fase de la investigación. El estudio mostró cómo es imposible pensar la memoria colectiva de la gente negra a partir de identidades cerradas y comunitarizadas, y cómo su pasado y el recuerdo del mismo sólo son posibles a partir de la experiencia de saberes y prácticas compartidas con las poblaciones vecinas.

La memoria, en tanto elemento constitutivo de la identidad, contribuye al establecimiento de límites fijos y fronteras, al tiempo de constituirse sobre la base del encuentro, el intercambio y la fusión de repertorios culturales diversos. Esta parece ser una de sus características, la aparente contradicción entre un nosotros que diferencia y pone límites, a la vez que incluye, incorpora, dialoga y se hace mestizo.

¹⁰ Rojas y Santacruz (2002). La escritura de dicho informe fue un trabajo a dos manos, realizado con la antropóloga Lucy Santacruz, quien participó en la coordinación del diplomado y como coinvestigadora en la primera fase del proyecto.

¹¹ Algunos de estos interrogantes surgieron gracias a la evaluación académica que realizara el antropólogo Eduardo Restrepo de manera informal, y ante una solicitud personal. Debo a Eduardo especiales agradecimientos por su agudeza y solidaridad.

INTRODUCCIÓN

SOBRE LAS FORMAS SOCIALES DE RECORDAR

Al iniciar el trabajo de campo en el municipio de Páez, propusimos a aquellos con quienes lo desarrollamos realizar una serie de exploraciones sobre los elementos que consideraban deberían ser abordados en un estudio acerca de su propia historia. Entre los aspectos incluidos en este primer acercamiento surgieron el territorio, la autoridad tradicional (capitanía), las relaciones con los indígenas, la salina, el proceso de poblamiento (tanto para El Salado como para Itaibe) y la época de la Violencia. A medida que avanzábamos en el estudio de estos asuntos, observamos con preocupación –para nosotros– que algunos de los relatos ofrecidos por las personas entrevistadas ofrecían lo que entendimos como «problemas de consistencia histórica». Por ejemplo, la relación de algunas fechas con los eventos narrados y la ausencia de momentos claves en la cronología histórica.

Dada esta «dificultad», recurrimos a la indagación en archivos históricos con la intención de llenar aquellos «baches» que presentaban los relatos. El resultado de este ejercicio se refleja en el informe técnico ya mencionado, en el que se introduce una gran cantidad de información, que intenta dar un marco de referencia «más amplio» a los relatos de la gente. Visto hoy este ejercicio, debemos decir que lo consideramos, por lo menos en parte, problemático.

Lo que parece importante resaltar aquí, es que al ser ambas, memoria colectiva e historia, dos formas sociales de recordar, es fácil intentar subsumir la una en la otra. La segunda suele entenderse y ser asumida como lo que podríamos llamar la memoria «oficial» de las sociedades, aquella que se pone por escrito, que unifica y logra en muchos casos convertirse en la manera «correcta» de contar el pasado. La primera se refiere a aquella memoria viva, presente en las narrativas orales, inscrita en los espacios y en los cuerpos, plural y, en ocasiones, contrahegemónica. La memoria colectiva ha sido comúnmente

destruida por la historia, ante la cual aparece como un ejercicio desordenado y poco significativo, que no se ciñe al pasado domesticado por ésta. La Historia, en singular y con mayúscula, ha sido tradicionalmente una *memoria hegemónica* que desconoce la pluralidad de memorias colectivas. Sin pretender idealizar o rechazar una u otra, es preciso decir que, así entendidas, cada una nos ofrece posibilidades distintas. Consideramos necesario avanzar en la construcción de nuevas formas de historia, que pongan en cuestión los criterios oficiales de reconstrucción del pasado y atiendan a la posibilidad de entablar diálogos entre diversas concepciones, representaciones y fuentes, descolonizando las formas hasta ahora imperantes de abordar y comprender la memoria de las sociedades. En nuestro caso hemos optado por un ejercicio crítico de historiografía que, esperamos nos permita y permita a la población sujeto de esta investigación, disponer de una historia no excluyente, construida en el diálogo de saberes entre la academia y los sujetos sociales que la han hecho y la hacen posible¹.

Historia y memoria

Las diferentes formas de dominación establecidas en relación con las minorías culturales, contribuyeron a instaurar una Historia oficial, generando una memoria en la que se desconocen los sentidos de vida locales; es por ello que los ejercicios de construcción conciente de memoria colectiva constituye prácticas de resistencia. Como lo advierten algunos autores,

[...] la supresión de la memoria (a través de la implementación del régimen de olvido y simultáneamente, de un nuevo régimen de memoria que sepulta al anterior) es la supresión de la identidad; así mismo, la recuperación de la memoria es la recuperación de la identidad (Gnneco y Zambrano, 2000: 13).

La memoria hace parte de un ejercicio de reconstrucción de la propia historia y de definición de un futuro colectivo, que cobra especial vitalidad en aquellos sectores de la sociedad que han vivido condiciones de minorización.

Los pueblos [...] reformulan su propio conocimiento histórico como un arma para enfrentar su situación de subordinación social. Para ellos la historia constituye una forma de conocimiento sobre los orígenes de esta situación, así como una fuente de información de sus derechos legales. Al

¹ Es necesario aclarar en este sentido, que la disciplina historiográfica no se rige de manera exclusiva por los criterios que aquí se intenta poner en discusión. Una muestra de ello son los numerosos trabajos orientados desde la perspectiva etnohistórica o de la historia oral; al respecto Oscar Almario (2002a) ha realizado un interesante balance para el caso de los Andes del sur, el Pacífico y las tierras bajas adyacentes del Amazonas. Barona y Zuluaga (1995) hacen lo propio para el norte de Ecuador y sur de Colombia. También se encuentran aportes interesantes en algunos trabajos compilado por Silva (1997).

mismo tiempo les sirve como inicio de una nueva definición de sí mismos en tanto que pueblo, un modelo sobre el que puedan basarse nuevas estructuras nacionales (Rappaport, 2000:29, citando a Barre, 1983).

El reconocimiento de la multiculturalidad de la nación que aparece consagrado en la Constitución Política de 1991, ha sido visto como posibilidad para legitimar la aspiración de visibilización de estos grupos de población y su presencia histórica en el territorio nacional. De manera particular, en territorios caracterizados por la diversidad cultural, la memoria colectiva es también una oportunidad para resistir ante la posibilidad de imposición de nuevas formas de memoria hegemónica en el marco de multiculturalismos excluyentes.

La memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales. Apoderarse de la memoria y el olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de esos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva (Le Goff, 1991: 134).

Aquella Historia ha contribuido a forjar miradas «oficiales» sobre los momentos que la constituyen y sobre los actores que han participado en ella, donde la presencia de algunos sectores de la población, como es el caso de las minorías étnicas, no ha sido reconocida, o sólo ha sido vista desde la perspectiva dominante. Es una historia que suele ofrecer una única mirada, desde la perspectiva de las instituciones y el lugar de los dominadores, contribuyendo a que sea en ocasiones una mirada colonizada, que desconoce las formas de conocimiento y representación histórica que las propias comunidades tienen de sí mismas. En muchos casos, la historia de las poblaciones indígenas y negras ha sido contada sin tener en cuenta la propia versión que tienen éstos sobre la misma. Ha sido una historia contada por otros, sin que en ella se escuche la voz de sus protagonistas.

Basada en fuentes y criterios de interpretación excluyentes, la historia oficial ha dado validez sólo al discurso que llegó a ser escrito, dejando por fuera de ella *las historias* que perviven en la tradición oral de nuestras gentes y la variedad de formas en que el pasado puede llegar hasta nosotros. Creemos que es necesario dar cuenta de múltiples perspectivas de lo que ha acontecido, dando paso al diálogo entre ellas y abriendo la posibilidad al surgimiento de diversas *historias*, en plural, que enriquezcan el conocimiento de los procesos mediante los cuales se constituyeron nuestras sociedades y de la manera como cada una de ellas los interpreta y da cuenta de ellos. En este sentido, el componente historiográfico de este estudio busca acercarse a aquellas «nuevas» propuestas de investigación histórica, cercanas a la etnohistoria, la historia oral o, a lo que podríamos llamar una nueva historia social de lo étnico y lo interétnico. Ello supone, no solo la crítica a la historiografía convencional, sino también, nuevas apuestas orientadas al diálogo transdisciplinar, que contribuyan a la consolidación de un aparato conceptual propio de este campo de investigación y de nuevas miradas a «viejos» problemas.

Un supuesto que animó esta investigación fue el que la presencia histórica de la población negra en Tierradentro era «desconocida», tanto por ella misma, como por el conjunto de los demás habitantes de la región. En este sentido, *recuperar la memoria* fue entendido como un proceso de indagación que llevara a revivir, o a hacer explícita, la forma como el pasado pervive en su memoria. Recuperar fue, entonces, una decisión colectiva por indagar y apropiarse de las maneras particulares en que el pasado está presente en la memoria de estos hombres y mujeres. La labor de los investigadores se orientó, también, a permitir a la población negra del municipio de Páez revisar la historia que hasta ahora le ha sido dada a través de los discursos y documentos escritos que conforman la historia «oficial» de la región.

Sin embargo, el ejercicio de escritura de una memoria con un fuerte arraigo en las narrativas orales² genera interrogantes sobre el significado de nuestra intervención: ¿será que, una vez escrita, podemos seguir hablando de una *memoria colectiva*? ¿Hasta dónde la presencia de los investigadores y la orientación dada al proceso de indagación «marca» o define lo que ahora se presenta como memoria de las comunidades estudiadas? ¿El tratamiento escrito dado a los testimonios, permite mantener viva su riqueza? También surgen interrogantes acerca de lo que significa el reconocimiento de la diversidad cultural. Las declaraciones sobre el carácter pluriétnico de la nación, incorporan un problema de orden conceptual y metodológico, además de problemas de orden político para las instituciones y actores sociales.

El estudio de *lo étnico* supone con demasiada frecuencia la identificación de las fronteras, de límites que definen el lugar de las diferencias, de lo «propio», lo autóctono y, en ocasiones, lo puro. Desde una perspectiva como ésta, la comprensión de las dinámicas de interacción en contextos de diversidad cultural, se enfrenta a la dificultad de explicar los procesos de intercambio y mutua apropiación de repertorios culturales entre los grupos que se estudian (Losonczy, 1997). El mestizaje, la hibridación y el crisol, aparecen como amenazas que atentan contra la conservación de las tradiciones y la posibilidad de definición de identidades «realmente» étnicas (Cunin, 2004).

En el estudio de la memoria de la población negra, encontramos que el recuerdo colectivo del pasado se estructura sobre una dinámica de construcción simultánea de límites e intercambios donde, más que los marcadores étnicos, están presentes los *intersticios* (Losonczy, 1997: 258). Situación que nos llama la atención sobre la necesidad de nuevas formas de abordar el estudio de la memoria colectiva en escenarios de diversidad cultural.

A nuestro juicio es imposible pensar en que la intervención externa del investigador sea inocua en el contexto en que se desarrolla la investigación. Las actitudes y respuestas

² Frente al tratamiento de la oralidad, nuestra decisión fue construir un texto tejido a partir del encuentro de múltiples voces. Intentamos presentar la transcripción fonológica de los testimonios recogidos, entrelazando las voces de la gente de la región en un diálogo con nuestra propia voz.

de los sujetos con quienes se aborda el estudio se ven siempre modificadas, más o menos, por la presencia de un actor externo. Así mismo, los resultados de investigación, en tanto documento escrito que estará a disposición de los miembros de la comunidad estudiada, se tornan en una fuente más de referencia en la re-construcción permanente de su memoria colectiva. Lo que hemos logrado plasmar por escrito es, en última instancia, nuestra mirada sobre la memoria colectiva de las comunidades negras de Tierradentro.

Memoria colectiva en contextos de diversidad: memoria del contacto

La memoria colectiva es un reflejo de la manera cómo las preocupaciones del hoy están presentes en la lectura del ayer. Podríamos decir que la memoria está compuesta por un conjunto más o menos estable de narraciones e inscripciones del pasado, significativas en el presente, así como por elementos constitutivos de las necesidades e intereses de un hoy y un ahora, siempre cambiantes.

Las interpretaciones del pasado son siempre hechas desde el presente. La memoria está localizada en el presente a manera de ejercicio permanente y dinámico de definición de quiénes somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos. En esta medida, la memoria colectiva es un elemento central en la construcción de la identidad de un grupo. La memoria permite el reconocimiento de un pasado común, que afirma los sentidos compartidos de pertenencia en el tiempo.

Las maneras en que se expresa la memoria y los procesos mediante los cuales una determinada representación social del pasado se hace constitutiva de un referente social común, están asociadas no sólo a lo que un grupo humano define como su pasado, sino también a la manera como dicha representación es construida en la relación con unos «otros» con los que comparte su vida social. Dado que el pasado está en la base para la comprensión del presente y define posibilidades de futuro, la legitimación de las representaciones sociales acerca de aquél, supone un ejercicio de poder.

Un escenario del cual participen diversos actores sociales es potencialmente un escenario de conflicto, en tanto cada uno de ellos pugne por hacer valer lo que reconoce como lo «realmente sucedido» y lo que está destinado al olvido. Sin embargo, es necesario insistir en que el encuentro de los diversos es también un escenario de intercambios, que traen frecuentemente como resultado la construcción de memorias híbridas, memorias de crisol que son una expresión de dicho contacto (Restrepo, 1999; Losonczy, 1997, 1999; García Canclini, 1990). En este sentido, el proceso de investigación adelantado en la región de Tierradentro supuso el reto de comprender la manera como la memoria colectiva de la población negra se ha constituido en un escenario de diversidad cultural.

La indagación por la memoria colectiva ocupa un lugar destacado en la producción académica reciente en el país. Desde distintos enfoques y alrededor de diferentes problemas

y realidades, los investigadores sociales dan cuenta de su mirada acerca de la forma cómo el pasado es leído o interpretado desde el presente y como punto de apoyo para imaginar el futuro. En nuestra investigación hemos querido dar cuenta de las maneras particulares de relación de las comunidades negras de la región con su pasado, y del proceso de constitución de su identidad como *comunidad o comunidades negras de Páez* o, más recientemente, como *comunidad afropáez*. De manera similar a lo señalado por otros estudios (Losonczy, 1999: 16-18), encontramos que dicha identidad no ha estado constituida esencialmente sobre la base de una herencia africana, ni de la condición de esclavización vivida por sus ancestros, sino, más bien, a manera de «identidades en crisol con fronteras abiertas y móviles».

Es así como el origen de la población negra de Tierradentro está asociado a la llegada de los *quince negros*, los primeros pobladores del territorio, de quienes a pesar de su condición de esclavizados, no se recuerda con especial énfasis que hayan sufrido la dominación de los esclavizadores o que proviniesen del África. Al contrario, los rasgos que los definen están asociados a su fortaleza, al conocimiento de los oficios asignados y a la gran autonomía para apropiarse un territorio que se encargaron de librar de animales salvajes y de «fieras», para luego hacerlo apto para la explotación de la sal y para su poblamiento, o de las múltiples formas de intercambio con sus vecinos indígenas.

A partir de los *quince negros*, se da inicio a un relato en el que se hacen visibles los principales acontecimientos y las condiciones que éstos generaron, para que hoy sus descendientes tengan la posibilidad de reclamar un territorio «para seguir siendo comunidad negra»³. En dicho proceso histórico, la comunidad ha mantenido una estrecha relación con los indígenas, con quienes comparten el territorio; dicha relación ha estado signada por una convivencia no exenta de conflicto, en la ambas partes reconocen mutuas enseñanzas e intercambios. Ejemplo de ello son las prácticas de medicina tradicional aprendidas por algunos miembros de la comunidad negra, el mambeo de hoja de coca, el compadrazgo, los matrimonios interétnicos y algunas formas de coordinación de diferentes actividades entre las autoridades tradicionales de las dos comunidades. En algunos relatos, la llegada de los primeros hombres y mujeres negros tiene que ver con una decisión de la cacica indígena Angelina Guyumus, a quien unos y otros reconocen un papel importante en el asentamiento de los negros en el territorio que hoy ocupan. Esta presencia de diferentes formas de encuentro y de hacer compartidos entre indígenas y negros, la referencia a personajes comunes en las dos tradiciones y los aprendizajes de saberes «propios» de otra cultura, pueden ser una forma de lo que Losonczy (1999:21) llama «una expresión negrocolombiana de la memoria del contacto», que constituirían un «testimonio de esa identidad de interacción, de crisol, que —a nuestro juicio— constituye la especificidad del ser afroamericano».

Encontramos también que han sido los procesos de búsqueda de una legitimidad política en la región y la articulación de algunos de sus líderes, en especial los más jóvenes, a los

³ Expresión recogida en uno de los talleres realizados en la región. Octubre de 2003.

procesos nacionales de reivindicación étnica, los que han marcado los actuales discursos identitarios de un sector de la población y que de alguna manera suponen una reconstitución o redefinición de la identidad colectiva, que involucra ahora la herencia africana. Tomando la dirección contraria al régimen de memoria disperso y discontinuo de los grupos «negros», se construye una linealidad identitaria continua, basándose en el modelo cronológico de la historia erudita y en el paso de lo implícito mnemónico a lo explícito histórico (Losonczy, 1999: 24; Hoffmann, 2000).

Categorías de análisis y categorías de uso social en el estudio de las poblaciones negras. Comunidad, afrocolombianidad y territorio

El estudio de las categorías de análisis presentes en las investigaciones académicas, particularmente en el caso de la antropología, acerca de los «negros», las «comunidades negras» o «comunidades afrocolombianas» ha sido objeto de reflexiones que debemos tener en cuenta. Algunos trabajos realizados por Restrepo (1997, 1999, 2001), nos muestran cómo los abordajes propuestos en diferentes momentos y desde distintas perspectivas conceptuales y metodológicas, reflejan la ausencia generalizada de «conceptos y metodologías específicas para pensar desde la antropología a los negros en Colombia» (1997: 286). Dicha ausencia, según el autor, nos muestra la «incapacidad conceptual de los antropólogos de pensar desde los cruces e intersticios propios de grupos humanos en contextos de modernidad y globalización».

La construcción histórica de las categorías para el análisis de lo negro en Colombia se ha visto reflejada en la producción académica existente y se convierte en un reto de orden epistemológico para nuevos proyectos de investigación. En los últimos años, a pesar del panorama mencionado, algunos estudiosos han roto con esta «tradición» disciplinar, generando nuevas propuestas para el análisis y comprensión de la realidad de las poblaciones negras del país y de los viejos y nuevos contextos en que ellas se encuentran.⁴

Es conveniente prestar atención a la asunción acrítica de categorías propias del escenario político, o del uso cotidiano, en el momento de abordar el análisis de la realidad que se estudia, ya que fácilmente el ejercicio de «nombrar» implica configuraciones del objeto estudiado. En nuestro caso, nos enfrentamos a una fuerte tradición en el uso social y político de conceptos como «comunidades» «afrocolombianas», presentes en el discurso político y académico de reivindicación identitaria. Dichas categorías suponen la condición de descendencia común, unida a un conjunto de rasgos definitorios del ser «afrodescendiente», y se expresan con frecuencia en los discursos reivindicativos y definiciones legales, tales como las que aparecen en la Ley 70 de 1993. Dicha concepción, cercana a la tradición antropológica, ha significado en ocasiones un fenómeno de comunitarización.

⁴ Al respecto pueden verse trabajos como los de Losonczy (1997, 1999), Wade (1997), Restrepo (1999), Urrea, et al. (2004).

El uso del término *comunidad*, tan extendido en la antropología y presente de diversas formas en el estudio de poblaciones negras (comunidades negras, comunidades afrocolombianas), amerita ser discutido. Su uso parece suponer una unidad de análisis, a la que corresponde una realidad identificable desde diferentes puntos de vista y concordante con un conjunto de rasgos definitorios. El uso del término por parte de las organizaciones sociales y líderes afrocolombianos, así como la incapacidad para entender dinámicas diferentes a la *comunitaria* por parte de los investigadores, hace que en ocasiones se invisibilise la enorme diversidad de dinámicas de vida de la población negra.

En nuestro caso, asumimos que lo que hoy se conoce con el nombre de *comunidad negra de El Salado, comunidad afropáez o comunidades negras de Páez*, corresponde a la narrativa actual de un conjunto poblacional cuya identidad ha sido constituida en un proceso de relaciones interétnicas, marcado por el contacto y la interacción, que pervive de múltiples maneras y con diversas expresiones en la memoria de la población.

Dificultades similares a las que supone el asumir la comunidad como unidad de análisis, encontramos frente a las representaciones propias del discurso político de reivindicación étnica. Las organizaciones sociales afrocolombianas, han posicionado en el plano nacional dos referentes identitarios, alrededor de las *comunidades negras* y las *comunidades afrocolombianas*. En ambos casos, la imagen que se ofrece es la de poblaciones caracterizadas por su homogeneidad alrededor de rasgos como el territorio, las prácticas culturales tradicionales, formas de organización y un pasado común africano y de esclavización. En este sentido, se construye una *contramemoria* «oficial» de los negros del país, que se enfrenta a la *memoria oficial nacional*, en la que el ancestro africano y la condición de esclavización son vistos como rasgos sustantivos del negro, o bien de aquella que «incluye» al negro presentándolo a través de una imagen de sujeto folclórico.

Si bien es cierto que la constitución de un referente identitario «propio» constituye una práctica contrahegemónica de resistencia a la imposición de una memoria excluyente, también se corre el riesgo de que en la búsqueda de aceptación y adopción generalizada de esta nueva representación del pasado (que cumple evidentemente un importante papel en los escenarios de la lucha político-organizativa), se esté ocultando la multiplicidad de formas en que las poblaciones negras, en su diversidad, han representado y conciben su propia historia. Pareciera ser que la adscripción étnica, construida sobre elementos diferenciadores como la ascendencia africana y la resistencia a la esclavización, fuera la única capaz de definir las aspiraciones y características legítimas de las poblaciones negras, en desmedro de formas más particulares e incluso de mayor tradición en el uso social.

Al igual que muchas culturas amazónicas, para las cuales la apertura a la alteridad constituye la condición de perpetuación de sí, las culturas 'negras' que pareciendo haber olvidado las formas lingüísticas, sociales y rituales africanas, son permeadas por materiales culturales de orígenes diversos,

ponen en entredicho esta concepción sustancialista y un tanto teológica de la cultura (Losonczy, 1999: 15).

De manera similar al uso que se hace de los conceptos de comunidad y aquellos asociados a la afrocolombianidad, el empleo del concepto de *territorio* ilustra las maneras como a partir de categorías prefiguradas damos forma anticipada a los resultados de los procesos de investigación. El territorio ha sido considerado como un rasgo consustancial a la *comunidad*, como categoría genérica, y a las comunidades afrocolombianas o comunidades negras en particular. A pesar de que la producción académica en ciencias sociales ha avanzado en la reflexión sobre la relación comunidad–territorio, reflejando nuevas dinámicas en la constitución de lo comunitario desterritorializado y a pesar también de que las nuevas realidades de la población negra en el país no se caracterizan por su adscripción a territorios claramente definidos, es poco el avance en la comprensión de estas nuevas formas de territorialidad o de identidad desterritorializada. Es necesario incluso concebir la posibilidad de nuevas formas de expresión de la memoria, desancladas del territorio o con diferentes formas de relación con éste.

El territorio, concebido como espacio social y simbólicamente apropiado y como espacio sobre el cual se ejerce algún tipo de jurisdicción, corresponde a los imaginarios ya mencionados de comunidad-tradición, y refleja una visión reductora del espacio, que desconoce las dinámicas de apertura y relación con otros y su uso social que, con bastante frecuencia, no corresponde al territorio reconocido formal o jurídicamente. Los miembros de una colectividad no reducen su vida cotidiana a un único espacio o territorio, ni siquiera podemos asegurar que territorio implica un espacio definido como propio. Defender un territorio o nombrarlo, es expresión también de una aspiración; el territorio al que se adscribe una sociedad no coincide en todos los casos con el espacio habitado o sobre el cual se ejerce un control jurídico o social. Como veremos, también puede ser la expresión de aquel que una población aspira apropiarse.

Un ejercicio crítico de estos sesgos comúnmente presentes en nuestras prácticas de investigación, supone que las categorías conceptuales de análisis sean puntos de llegada y no puntos de partida. En este sentido, debemos tener especial cuidado con la manera como utilizamos las categorías de uso y su relación con las categorías de análisis.

Para el caso que nos ocupa, proponemos los términos «comunidad negra» o «comunidades negras de El Salado», para referirnos a los pobladores de la cuenca de la quebrada El Salado y particularmente de las veredas de El Salado, La Símbola, La Unión y San Antonio, en la parte central del municipio de Páez. Para referirnos a los habitantes «negros» de Itaibe y Ríochiquito, usaremos el término «comunidad negra» especificando los sitios particulares de habitación, según corresponda en cada caso. En cada ocasión nos referimos a nuestra unidad de estudio y privilegiamos el uso social que los habitantes de la región hacen más comúnmente para referirse a sí mismos y a la manera como son reconocidos por los demás sectores sociales e institucionales de la región. Al usar el término

comunidades, retomamos su uso social, bastante común entre los habitantes de las poblaciones incluidas en el estudio, tal como se mencionó arriba. Sin embargo, debemos precisar que el uso del término no refiere de manera restringida a unidades autocontenidas definidas por un territorio-tradición. Las fronteras de estas comunidades son abiertas y permeables, en función de múltiples dinámicas de relación.

Así, al referirnos a la población de estas comunidades haremos uso frecuente de las palabras «negro» o «negros» (sin que se haga uso de las comillas), lo que no implica la ausencia de crítica al uso peyorativo con el que en ocasiones se emplean dichos términos, aunque consideramos que su uso permite entender de una manera más precisa la dinámica de las relaciones sociales que se tejen en la región. Ello guarda un especial significado para la comprensión de las formas en que la memoria se inscribe, tanto en las narrativas como en los cuerpos.

CAPÍTULO 1

LAS PREGUNTAS DEL PRESENTE DAN FORMA AL RECUERDO COLECTIVO

El estudio de la memoria es algo más que una exploración del pasado. Indagar la memoria es básicamente un ejercicio de comprensión del presente, de las formas como se moldea socialmente el pasado y con ello se definen las bases que fundamentan futuros posibles. Más que la búsqueda de una explicación a lo ocurrido, dicha indagación debe llevar a la comprensión de las circunstancias del presente que dan lugar a una particular configuración del pasado.

La región de Tierradentro es el escenario actual de una fuerte y continuada intervención institucional, que en su etapa más reciente fue iniciada hace casi diez años, luego del desastre natural de 1994. En dicho contexto, las instituciones que hacen presencia en la región se han convertido en actores con una gran incidencia en las dinámicas de «recuperación y fortalecimiento cultural» de las poblaciones locales, lo que es considerado como condición esencial para garantizar la sostenibilidad del modelo de desarrollo propuesto. El impacto de esta intervención aún no ha sido evaluado integralmente. Sin embargo, es evidente que juega un papel importante en las dinámicas de relación interétnica en la región. La puesta en escena de un conjunto de fuentes de poder político, económico y cultural, y los criterios definidos por los actores institucionales para orientar sus acciones, contribuyen a moldear los discursos y mecanismos de respuesta de los actores locales ante agentes externos y su relación con otras poblaciones de la región.

Una de las tensiones que enfrentan hoy los grupos étnicos del país, es la de integrar en el presente –moderno– las lógicas del pasado –tradición–. En el caso de los procesos de movilización que buscan condiciones de acceso equitativo al proyecto de la modernidad, éstos han debido asumir frecuentemente la lógica de «ser diferentes para ser modernos» (Gros, 1997). Sus oportunidades de acceso a la democracia, el desarrollo y la modernidad, están condicionadas en parte por su condición de «diferentes». El desarrollo y sus agentes

orientan entonces sus discursos y prácticas hacia la «conservación» y «protección» de las culturas originarias o «tradicionales». Ya no se trata de sacarlos del atraso que conlleva la tradición (resistente al cambio), ni de llevarlos de la mano hacia el progreso. Ahora se trata de rescatar sus saberes, tradiciones y formas de organización y ponerlos al servicio del desarrollo de la humanidad. Como resultado de ello, se crean nuevos criterios identificadores de los sujetos del desarrollo y nuevas dinámicas de legitimación de los mecanismos de acceso a sus beneficios (Escobar, 1999).

El reconocimiento constitucional de la diversidad cultural, ha otorgado un nuevo lugar a la multiculturalidad en los discursos y prácticas de intervención institucional, particularmente en los proyectos de desarrollo. Es cada vez más común el que se establezca una relación estrecha entre cultura, diversidad cultural y desarrollo, lo que se refleja en una preocupación por los saberes y prácticas –culturales– propias de los sujetos de la intervención institucional. Los proyectos de desarrollo cuya acción se centra en escenarios de diversidad cultural, tienen ahora la urgencia de identificar y definir las «nuevas» formas de su intervención, propiciando los «diálogos de saberes» y la «interculturalidad», sin que aún sea claro lo que ello significa.

Desafíos del multiculturalismo

Tierradentro constituye un territorio plural en el que convergen, se producen y reproducen permanentemente múltiples representaciones identitarias de la región, en ocasiones incluyentes y en otras excluyentes.

El empoderamiento del proyecto étnico indígena, revitalizado en el marco de las dinámicas de reetnización vividas en los últimos años en el país, ha tenido en Tierradentro circunstancias especiales; el desastre natural ocurrido en 1994 y el posterior proceso de reconstrucción, han planteado a las organizaciones sociales y autoridades indígenas nuevos retos en su hacer político y administrativo. Como parte de los criterios de intervención posdesastre en la región, las instituciones del Estado y las organizaciones no gubernamentales, definieron a las autoridades tradicionales indígenas como principales interlocutoras y mediadoras en su relación con la población. Desde entonces, éstas han ocupado un lugar protagónico en la concertación de programas y acciones de desarrollo para la región. Este criterio de intervención ha incidido en una desigual oferta de recursos y de reconocimiento frente a otros actores sociales cuya identidad y formas de representación no corresponden al modelo étnico indígena. En otras palabras, «la competencia por los derechos territoriales y privilegios económicos y jurídico-políticos entre los actores que habitan la región frente al Estado adquiere una nueva dimensión política al estar mediada por la mayor intensidad al referente étnico» (Cháves, 2002:172).

La oferta de recursos y la presencia de actores institucionales en la región, han contribuido a evidenciar los intereses de los diferentes actores sociales (indígenas,

campesinos, negros y habitantes de centros «urbanos»), que buscan cada uno su lugar en las estructuras del poder local. Ante la necesidad de obtener un mayor reconocimiento de su participación en el proceso histórico de constitución de la región y en sus dinámicas actuales de desarrollo, los sectores de población no indígena ven con urgencia la necesidad de resaltar aquellos «atributos» que, consideran, les ofrecen mayores oportunidades para obtener los beneficios de la intervención institucional. En consecuencia, se hacen cada vez más visibles las organizaciones sociales que los representan, se acentúan sus dinámicas de participación electoral, se reclaman con mayor insistencia los proyectos de fortalecimiento organizativo y, en general, se fortalecen las formas de acción colectiva de tipo comunitarista, uno de cuyos referentes más claros es, por supuesto, el de la organización étnica indígena.

A pesar de su condición común de sectores «subalternos», la memoria de las comunidades indígenas y negras de Tierradentro e incluso de aquellas en relación con los sectores campesinos y urbanos, enfrentan hoy una fuerte tensión. La memoria regional está signada por una memoria «oficial» indígena que actualmente pugna por ser legitimada en la perspectiva de avanzar en su proyecto étnico de ordenamiento territorial. En este sentido, las declaraciones de multiculturalidad e interculturalidad representan formas de inclusión que pueden llegar a ser excluyentes en tanto la condición de inclusión sea la negación de otros referentes identitarios o su indigenización. De hecho, lo que se refleja en este momento en la región, es un proceso de pugna por la legitimación de la(s) memoria(s).

La memoria colectiva, [...] no es sólo una conquista: es un instrumento y una mira de poder. Las sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están constituyéndose una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición, esta manipulación de la memoria (Le Goff, 1991:182).

Si bien es cierto la agudización de estas tensiones es hasta ahora sólo una posibilidad, es necesario llamar la atención sobre ella, pues puede desencadenar conflictos mayores en el futuro y requiere de las instituciones presentes en la región un especial cuidado en la definición y práctica de los criterios de relación y de reconocimiento de los diferentes actores sociales que habitan en Tierradentro. Tal como señala Alberto Rosa (2000:82).

[...] no es tolerable el intento de imponer recuerdos u olvidos obligatorios. Puesto que un futuro compartido en paz sólo es posible desde una memoria colectiva consensuada, resulta imprescindible negociar interpretaciones comunes del pasado desde la voluntad de una reconciliación en el presente.

Probablemente el reconocimiento de la condición multicultural del territorio sea un paso importante en la promoción de condiciones de equidad para las diferentes comunidades que pueblan la región. Sin embargo, ésta es una propuesta que aún debe ser llenada de sentido y que requeriría un ejercicio de diálogo intercultural que todavía está por darse.

En un proceso como éste, la construcción de «memorias consensuadas» podría representar una opción importante en la construcción de visiones compartidas de futuro.

La insistencia en los procesos de «fortalecimiento étnico», que cumplen y han cumplido un importante papel en el escenario político y de negociación con el Estado, puede favorecer el establecimiento de límites rígidos y fronteras cerradas, opuestos a las lógicas del contacto que tradicionalmente están presentes en las relaciones interétnicas. El reto para las instituciones y comunidades participantes del proceso está en la construcción o promoción de espacios y dinámicas que permitan la continuidad de estas lógicas ancestrales de relación y no su cierre, potencial promotor de la aparición o agudización del conflicto.

Las comunidades negras frente al proceso de reconstrucción

El ejercicio de la memoria, la re-construcción permanente del pasado en el presente, es una constante en todas las sociedades humanas. Las comunidades negras conservan una rica capacidad narrativa en la que la reconstrucción del pasado es un ejercicio vivo, lleno de posibilidades y matices en el que cada narrador puede dar al relato giros particulares. «La memoria colectiva parece entonces funcionar, en estas sociedades, basada en una ‘reconstrucción generativa’ y no en una memorización mecánica» (Le Goff, 1991: 137). Es así que:

[...] el soporte de la rememorización no se coloca ni en el nivel superficial en el cual opera la memoria de la ‘palabra por palabra’, ni en el nivel de las estructuras ‘profundas’ descubiertas por numerosos mitólogos [...] Parece, en cambio, que la función importante está desarrollada por la dimensión narrativa y por otras estructuras que se atienen a los acontecimientos» (Godoy, 1977, citado por Le Goff, 1991:137).

Cada momento particular en el que participan la comunidad o sus miembros, puede requerir de una vuelta al pasado, lo cual no implica volver siempre de la misma manera ni con las mismas preocupaciones. La población negra de Tierradentro se encuentra hoy en un proceso de reconstitución de su memoria colectiva, rescatando del pasado y articulando desde el presente los elementos o rasgos culturales «propios» que le permitan, entre otros, una mayor visibilidad ante las instituciones y demás actores sociales de la región. La visibilización de una condición de ancestralidad en la ocupación del territorio, la legalidad de éste y su legitimidad, el origen africano y la revitalización de la capitanía como forma de autoridad tradicional, pueden ser una evidencia de ello.

En el proceso de reflexión sobre la memoria de las comunidades negras, don Eulogio, un hombre mayor que siempre ha vivido en El Salado y que es uno de los personajes

reconocidos como *especialista de la memoria*¹, nos dice dos cosas de gran interés: por una lado, que las comunidades negras de Tierradentro tienen un origen común que se remonta a los *quince negros* y, por otro, que su legado es un arma con la que cuenta hoy la juventud. Para don Eulogio (véase **Foto 2**), el ejercicio de reflexión colectiva sobre la memoria permite saber ahora cómo fue su historia y deja clara la definición de «lo que es las comunidades negras».

[...] y eso es lo que yo les digo a la juventud, que pongan cuidado, que pongan sus pensamientos bien colocaditos así como nosotros hicimos, de lo que vemos que ellos trabajaron doblemente para dejarnos a nosotros que si no fuera por ellos [los quince negros] nosotros no tendríamos nada, y así a los jóvenes para que nos escuchen a nosotros, para que en algún tiempo también se acuerden de nosotros, que les dejamos este recuerdo de lo que es las comunidades negras, de la historia de cómo fue. Y tener un arma que eso hay que cultivarla, eso es una propiedad que tenemos ahí (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, mayo 2 de 2002).



Foto 2. Don Eulogio Valencia, La Unión – El Salado.

¹ Le Goff (1991: 137) se refiere así a los especialistas de la memoria: «En estas sociedades sin escritura existen especialistas de la memoria, los hombres-memoria: «genealogistas», custodios de los códices reales, historiadores de corte, «tradicionalistas», de quienes Balandier [1974:207] dice que son «la memoria de la sociedad» y que son al mismo tiempo los depositarios de la historia «objetiva» y de la historia «ideológica» [...].»

Conocer el pasado, transmitirlo a los jóvenes, es una forma de garantizar los derechos de las actuales y futuras generaciones; conocer el pasado es «un arma». La memoria nos habla del pasado para pensar el futuro.

Yo creo que nosotros tenemos que aprender a conocer un poco más acerca de nuestra historia, y que debe ser una historia contada por nosotros mano, no tiene que ser una historia como la historia de Colombia que la han contado los blancos y la acomodaron de acuerdo a los blancos y dejaron a los indios y a los negros por fuera, que también hicieron parte de la historia (Hombre joven, negro, líder de El Salado, julio 19 de 2003).

Este legado está dando sus frutos; la conciencia sobre la importancia de conocer la historia es algo que parece claro. Este conocimiento es un proyecto de descolonización, de producción de un tipo de conocimiento distinto al que ha imperado sobre el pasado: «*Porque al menos hay gente que conoce la historia, hay gente que sabe cómo comenzó y todavía, como saben cómo comenzó, se lo dicen a la juventud*» (Hombre adulto, negro, agricultor. El Salado, junio 20 de 2003).

La conciencia de una lucha por el control del pasado genera en ocasiones tensiones con otros sectores de población. Subvertir la versión existente acerca del pasado, podría atizar viejos conflictos o poner en riesgo una mirada compartida del futuro. Los actuales procesos de ordenamiento territorial, que hacen parte del proyecto de futuro indígena para la región, pasan por definir la manera cómo las comunidades negras y en particular las de la cuenca de El Salado harán o no parte de él. Para los indígenas, estas comunidades habitan dentro del territorio del resguardo de Belalcázar y una reflexión sobre el pasado puede avivar el reclamo por el territorio que la cacica Angelina Guyumus les entregara a los descendientes de los *quince negros*, del cual éstos alegan tener títulos de propiedad.

Así las cosas, aparece una fuerte tensión entre dos formas de concepción del territorio y la propiedad, que se aviva cuando se refuerza el establecimiento de límites fijos, al tiempo que pone en discusión la viabilidad del proyecto indígena de constitución de una Entidad Territorial que involucre a la totalidad de habitantes de la región. Para las comunidades negras el territorio que habitan cuenta con un respaldo jurídico, otorgado por los títulos de propiedad obtenidos a comienzos del siglo XX, lo que les permitiría disponer de éste bajo el régimen de propiedad privada. Dicha pretensión entra en conflicto con la forma de propiedad colectiva que cobija los resguardos y que es defendida por los indígenas.

En un escenario como éste, las acciones de uno y otro sector de la población son interpretadas como potencialmente amenazantes de sus respectivos proyectos de vida. Sin embargo, dichas tensiones no son nuevas y han sido históricamente resueltas mediante diversos mecanismos de coordinación entre las autoridades tradicionales de ambas poblaciones: la capitania de la comunidad negra y el cabildo indígena de los nasa.

El actual resurgimiento de tensiones entre ambas partes está asociado a diferentes factores. Por un lado, el creciente empoderamiento de las organizaciones sociales indígenas, particularmente luego de la Constitución de 1991 y en parte debido a su rol en la reconstrucción posdesastre. Por otro, a la percepción de la población no indígena habitante de la región, que considera que la oferta institucional de recursos y acciones de intervención es desigual. En esta medida, los diferentes sectores de la población han optado por diversas estrategias para alcanzar el reconocimiento institucional o la construcción de sus propios proyectos de futuro al margen de lo que consideran un proyecto indigenizado. Podrían organizar estas estrategias alrededor de dos tendencias.

Una primera, marcada por lo que llamaremos la *etnización*, esto es, la elaboración de discursos y prácticas de autodefinición, más o menos cercanas al discurso étnico: búsqueda de reconocimiento de formas de autoridad local como autoridades tradicionales, referencia territorial, consolidación de formas organizativas de corte comunitarista, reclamo de un pasado de origen indígena, ancestralidad en la habitación, procesos de «recuperación» y/o «rescate cultural», entre otras. En cualquier caso, pareciera que la mirada institucional, atravesada por la lente culturalista, ha incidido en una percepción social en la que los beneficiarios de los programas de desarrollo son los indígenas o, en su defecto, «comunidades» culturalmente visibles, lo que ha incidido en este primer tipo de respuesta a la acción institucional.

La segunda, podría ubicarse en la lógica del conflicto más abierto y el rechazo a la acción institucional. En estos casos, las organizaciones sociales, más o menos consolidadas, manifiestan su rechazo al modelo de intervención, llegando incluso a negarse (temporal o definitivamente) a ser beneficiarias de la acción de los programas.

En la medida que la acción institucional privilegie como sujetos de su acción a aquellos sectores de la población cuya identidad esté definida por rasgos étnicos, corre el riesgo de promover procesos de etnización potencialmente conflictivos, o al contrario, tensiones entre actores «étnicos» y «no étnicos». Un tipo de conflicto que tiene sus antecedentes históricos en la separación de «razas» promovida en alguna época por la iglesia y la administración colonial y que hoy todavía se recuerda.

[...] decían los religiosos, los negros y los indios, los negros viven de la quebrada del Salado para allá, o sea más o menos para el oriente y los indígenas viven de la quebrada para acá, ahí empezaron haber la [división], o sea no se puede mezclar indígena y negro. Si un negro va a pasar para zona indígena tiene que pedir permiso, si un indígena va para zona de negro tiene que pedir permiso, ¿y a quién le pide permiso? A los dirigentes de cada comunidad, pero eso fue propiciado más que todo por la religión porque no que no podía haber mezcla de razas, porque se degeneraba la raza.² Pero pues como las reglas y las mujeres se hicieron pa' violarlas ellas, después pues violaron las leyes ¿cierto?

² A este respecto son ilustrativos algunos planteamientos del sacerdote David González, que desarrolló su acción misionera en Tierradentro en el siglo pasado. Ver González (sf).

Existían buenas relaciones entre las comunidades, como ya le dije, las buenas relaciones tenían que nacer porque ambos se necesitaban. Los negros necesitaban el alimento y los indios necesitaban sal, entonces así como están las cosas pues tenía que haber una buena relación ¿cierto? Además, así como yo le digo, los negros son muy amistosos, entonces trataban de hacer amistad. El problema empezó a surgir, ya le dije, cuando empezó a haber plata, empezó a haber rivalidad entre las comunidades, porque empezó a haber plata, porque buenas amistades habían. De hecho aquí nadie puede decir que no tenga un poco de sangre negra, o un poco de sangre indígena, aquí nadie puede decir: Sangre pura aquí yo no creo que haya, son poquitos. Entonces yo creo que las buenas relaciones claro que existían, habían buenos líderes y entre líderes se comunicaban, trabajaban en comunidad. Esta catedral de aquí de Belalcázar fue construida en comunidad, en mingas entre indios y negros, que hacían rozas de maíz, y rozas de frijol para poder subsidiar la construcción de la iglesia, ¿entonces? (Hombre joven, negro, líder; El Salado, julio 18 de 2003)

Es pertinente señalar que el origen de las tensiones no está en la presencia de instituciones que apoyan el proceso de reconstrucción posdesastre; sin embargo, la presencia de instituciones de diferente orden y sus esquemas de interpretación de la realidad social de la región, sí han incidido y pueden estar afectando las maneras en que los diferentes actores se relacionan, olvidando en ocasiones la rica trama de relaciones y formas de intercambio que han marcado su convivencia a lo largo de la historia. En el testimonio anterior, se encuentran afirmaciones que niegan claramente la concepción esencialista de lo étnico; las relaciones entre indígenas y negros no ha sido sólo de cooperación y trabajo conjunto, sino que en muchas ocasiones han llevado al mestizaje. En ese sentido, no podemos hablar de comunidades aisladas ni de «pureza» de sangre, sino, más bien, de cruces, de intercambios y de mestizaje.

Es probable que la comprensión de los procesos históricos de intercambio entre las poblaciones que habitan la región, sea una tarea pendiente para la construcción de un proyecto de desarrollo regional que lleve efectivamente a la reconstrucción física y social posdesastre. La percepción que la comunidad negra tiene hoy de los propósitos de la acción institucional y del proyecto de futuro indígena, parece estar marcada por el sentimiento de asimilación forzada a los patrones de administración indígena. Sin embargo, su respuesta ante la situación no es la negación o el ataque frontal a dicho proyecto; se concreta, en cambio, en una demanda por las condiciones de igualdad y la posibilidad de construir un proyecto común en el que no se vean excluidos.

Tradición y modernidad. Acción institucional y procesos de modernización en las dinámicas del desarrollo local

La acción institucional posdesastre en Tierradentro se da en un momento de especial complejidad en las dinámicas de modernización de la administración

indígena³ La década de los noventa estuvo marcada por grandes cambios en las lógicas de acción indígena para la definición de sus proyectos de desarrollo. Los procesos de reivindicación étnica promovieron la vinculación activa de agencias y proyectos de desarrollo que involucraron masivamente a los indígenas en la práctica de la planeación y la administración. El reconocimiento constitucional a sus autoridades y territorios, así como la transferencia de recursos del Estado consagrada en la ley 60 de 1993, acentuaron dicho proceso.

Con el desastre natural que afectó la región en 1994, los indígenas debieron enfrentar circunstancias hasta entonces poco conocidas. El diseño, gestión y administración de proyectos y recursos propiciaron la aparición de una nueva «élite» de actores sociales de perfil técnico, encargados de la misión de agenciar el desarrollo local. Este hecho alteró necesariamente las estructuras de poder al interior de los resguardos, lo que en ocasiones se tradujo en la redefinición de los perfiles en la conformación de las instituciones de autoridad local y regional (Rojas, 1996).

Para el caso de regiones como Tierradentro, donde los indígenas comparten el territorio con sectores de población no indígena, el manejo de recursos por parte de aquellos puede ser percibido como una condición de inequidad. Si a ello se suman las tensiones que pueden generar el proyecto de ordenamiento territorial indígena y una fuerte presencia institucional, entendida como parte de un proyecto de corte indigenista excluyente, es probable que la población no indígena se sienta excluida o marginada de los intereses del modelo de desarrollo propuesto.

Así, encontramos con frecuencia que en los testimonios de la gente negra tiene un especial peso el reclamo de reconocimiento y respeto por parte de los indígenas; un respeto que se concreta en el derecho a ser tenidos en cuenta como comunidad negra y a no ser sometidos a las lógicas del cabildo. Existe la percepción de que la inclusión en ciertas dinámicas de la administración indígena (como los censos del cabildo), se convierte en una forma de legitimar la pérdida de sus derechos.

Hay que hacer un análisis ¿por qué ellos tratan de someter?[...] nos enredaron tanto que a última hora nos dijeron que los títulos no existían y que eso era parte del cabildo, se hizo un censo y todo mundo cayó en esa trampa [...] Nosotros ya no estamos como para que nos sigan metiendo como cabildantes [...] Analizar nosotros hasta dónde nos conviene y mirar si nos van a tener en cuenta como comunidad negra de El Salado (Hombre adulto, negro, líder. El Salado, marzo 25 de 2002).

Estas estrategias generan debilidad al interior de la comunidad negra, que en algunas oportunidades es «conquistada» por los cabildos: «Los cabildos recogen el personal y

³ Un análisis inicial sobre el proceso de reconstrucción en Tierradentro y la dinámica de los discursos en juego (esencialismo étnico y desarrollo), es propuesto por Rappaport y Gow (1997).

tratan de hacer uso de la política, bregar a ir conquistando la gente sea negra o como sea, allí la comunidad va perdiendo [...]» (Hombre mayor, negro, líder. Belalcázar, mayo 6 de 2002)

Para algunos, detrás del interés por «conquistar» a la comunidad negra se encuentra una estrategia de fortalecimiento de los indígenas, quienes hacen un uso instrumental de la inclusión con el propósito de aumentar los recursos que se perciben por vía de transferencias del Estado, llevando a un desconocimiento de la autoridad negra y su jurisdicción en el territorio:

[...] hace más o menos unos siete u ocho años después de que la Constitución y las gestiones de la comunidad indígena, de los líderes indígenas, hicieron que a las comunidades les llegaran los recursos de transferencia. Entonces es donde se marca la diferencia grande, los procesos discriminativos, donde se marca pues digamos como la falta de respeto, vienen nuevos líderes con otras ideas, y entonces es ahí donde todo el equilibrio que había empieza como a romperse ¿no? Porque los mayores por ejemplo, un problema que era dentro del territorio negro los indígenas no se metían; ahora existen comunidades como El Canelo que siempre pertenecían a la comunidad negra y pertenecen de acuerdo a los títulos que hay, y nunca habían sido tenidas en cuenta por el movimiento indígena o por el cabildo del Centro por ejemplo. Pero apenas empiezan los recursos de transferencia y como el objetivo es captar personas para que lleguen más recursos, entonces se da la particularidad de que ahora esa comunidad también la contemplan como indígena, y la gente tiene que llegar ahí y censarse y entonces empiezan los problemas de territorialidad, pues que la gente no nos respeta nuestro territorio y se arma un problema mucho más a fondo alrededor de todo esto ¿no?, de ver quién es el que tiene como el dominio sobre el territorio; si son ellos o somos nosotros (Hombre joven, negro, líder. El Salado, julio 19 de 2003).

El territorio que reclamado es un territorio en el que convergen ambas jurisdicciones, en el que las acciones de las autoridades (capitanía y cabildo), pueden ser y han sido concertadas a lo largo del tiempo. De hecho, no siempre se reclama una jurisdicción exclusiva o excluyente, sino el reconocimiento de la existencia de ambas autoridades y el respeto a las formas tradicionales de coordinación entre ellas.

En ocasiones, el conflicto tiene implicaciones concretas, una de ellas es el respeto del derecho a la tierra: «[...] porque los indígenas dicen que los negros no tenemos derecho a la tierra y en ese pleito estamos ahora, y en cambio antes se hacía respetar era eso, que cada cual respetaba su lindero, ahora no, ahora no respetan lindero» (Mujer negra, adulta, cantadora. Belalcázar, Julio 6 de 2003).

La acción institucional, al igual que los recursos de transferencia, generan una situación de desigualdad que incide en una disposición diferencial de fuentes de poder. El control

sobre los recursos económicos puede traducirse en condiciones de inequidad y romper con formas tradicionales de cooperación y respeto mutuo, que hasta ahora habían caracterizado las relaciones entre negros e indígenas.

El problema más verriondo ha sido que unos tienen recursos y otros no, y entonces pues el que tiene la plata quiere joder al que no la tiene, y entonces eso es una de las cosas que en todo el proceso de la humanidad ha existido y existirá pero, era mucho mejor. Yo recuerdo que mi suegro me contaba cómo eran las situaciones ¿no?, donde los indios y los negros trabajábamos juntos, limpiábamos los caminos, el cementerio era una actividad grande donde todos nos reuníamos, donde todos los viejos se reunían y era una actividad que era muy importante para las dos comunidades. Hasta que yo recuerde el finado Ismael Collo que fue uno de los capitanes más y gobernadores más reconocidos de la comunidad indígena siempre el respeto existió, y siempre las actividades fueron coordinadas con la comunidad negra e indígena. La gran [...] pues yo lo veo así ¿no?, de pronto me equivoque, pero el hueco grande, la gran brecha que abrió y que seguirá abriendo pues las distancias entre la comunidad negra y la comunidad indígena son los recursos. Mientras una tenga recursos y la otra no, van a existir los problemas, va a haber como que una cultura quiera estar sobre la otra, quiera mandar sobre la otra y quiera tomar determinaciones sobre hacia dónde tiene que ir otra cultura y nosotros como personas que estamos ahí para hacer acompañamiento a la comunidad negra tenemos que buscar los medios de hacer que la comunidad de nosotros también avance ¿no? [...]» (Hombre joven, negro, líder. El Salado, julio 19 de 2003).

El reclamo a los actores institucionales e indígenas es el de un mayor reconocimiento a la diversidad de actores y proyectos presentes en la región, cada uno con una visión de futuro que puede hacer parte del horizonte común en el que todos participen. La posibilidad de un proyecto consensuado es también una opción para ir cerrando la brecha y generar condiciones y puntos de encuentro para el conjunto de la población en la región.

Mientras no estemos en iguales condiciones no podremos hacer que esa brecha se estreche más y que podamos en algún momento empujar todos el carro para el mismo lado. Porque de todas maneras el problema que tiene el negro lo tiene el indio... si el negro tiene hambre el indio también la tiene, porque la base sigue allá hermano y los líderes son los que fijan unas políticas, los que trabajan con la comunidad, pero también son las personas que crean unas brechas muy grandes ¿no? Y entonces eso tiene que pues llegar al momento en que todos tenemos que empujar para un mismo lado pero en una forma concertada (Hombre joven, negro, líder. El Salado, julio 19 de 2003).

La posibilidad de concertación de un modelo de desarrollo incluyente para la región tiene una razón de ser que se liga a las condiciones comunes que comparten negros e indígenas.

Algo que llama la atención en estos argumentos es el papel de los líderes; son ellos quienes al encargarse de «fijar las políticas» amplían la brecha entre los miembros de la base.

En ocasiones se expresa malestar con los procesos de cambio generacional en el liderazgo de la región. Al parecer, las nuevas demandas que supone la respuesta a la acción institucional y a las dinámicas de la administración territorial, han propiciado un relevo generacional en los cargos de autoridad. Este cambio parece estar afectado por un *olvido* de las experiencias de convivencia entre comunidades diversas. A los jóvenes líderes, encargados hoy del ejercicio de la autoridad y la administración, les falta experiencia y carecen a veces del respeto necesario para resolver las diferencias con sus vecinos, e incluso al interior de sus propias comunidades. El papel de las nuevas generaciones en el ejercicio de la administración debe ajustarse a los ritmos que imponen las lógicas propias de la acción institucional, sometida a los planes de acción, cronogramas e indicadores de cumplimiento de metas, lo que rompe necesariamente con los ritmos y formas de trabajo que han mantenido estas comunidades hasta hace poco tiempo.

Los conflictos entre diferentes miradas sobre la memoria, reflejan en última instancia la búsqueda común a los diferentes actores regionales, de respuestas en el pasado a las necesidades del presente.

Finalmente Joutard [1977] encuentra, en el interior mismo de una comunidad histórica, valiéndose de los documentos escritos del pasado y luego de los testimonios orales del presente, cómo ésta había vivido y vive su pasado, cómo ésta había constituido su memoria colectiva y cómo ésta memoria le permite afrontar en una misma línea acontecimientos muy diversos de aquellos sobre los que se funda su memoria y de encontrar allí, aún hoy, su identidad (Le Goff, 1991:180-181).

Si la mirada se ubica en el lugar de lo étnico ancestral e inmóvil, las posibilidades de acrecentar las distancias se hacen cada vez mayores. Es necesario tener en cuenta que,

La dialéctica de la instrumentalización política de la identidad étnica indígena puede conducir, y de hecho está conduciendo, al agotamiento del recurso esencializador de lo étnico y al surgimiento de discursos por parte de los colonos y elites en los centros de poder urbanos que implican el cuestionamiento y el rechazo o la condena de toda identidad étnica como argumento político para obtener recursos y privilegios del Estado (Chávez, 2002:174).

Al contrario, una mirada que reconozca los lugares de encuentro que construye la memoria compartida, probablemente tenga mayores posibilidades de construir proyectos comunes.

CAPITULO 2

LOS «MOMENTOS» DE LA MEMORIA

El estudio de la memoria colectiva es el estudio de representaciones sociales del pasado. Ello hace que en ocasiones resulte bastante tentador orientar los estudios de este tipo a la reconstrucción cronológica, asumiendo la lógica temporal propia del investigador y de las formas del tiempo que le son más familiares: las de la historia. Sin embargo, la memoria no es la reconstrucción cronológica del pasado común a un grupo social, ni siquiera es dado entender la memoria como narración de los acontecimientos ocurridos en el tiempo. La memoria trasciende la narración y se inscribe de maneras múltiples en diferentes *lugares*¹. La memoria está (en el) presente moldeando las narrativas, el orden del tiempo, el espacio físico, compartido o no, el recuerdo de los oficios, las relaciones y el contacto. En este sentido, hablar de los momentos de la memoria, es hablar de aquellos momentos que en ella adquieren forma, que son llenados de significado al hacer parte de ella.

Al hablar de la historia de la comunidad negra de El Salado con sus habitantes, es común que dicha historia se teja alrededor de un conjunto de acontecimientos y personajes que parecen marcar el pasado. Son momentos que dan a las narraciones un cierto orden, que sin ser necesariamente cronológico, nos lleva desde los orígenes hasta el presente o, más precisamente, nos permite ir del presente hasta los orígenes.

Uno de estos momentos, y tal vez el que aparece con mayor insistencia en la mayoría de las narraciones, es aquel que se refiere al origen de la comunidad: la llegada de los *quince negros*. Con su arribo a estas tierras, los quince negros se convierten en los seres que dieron vida a la comunidad; ellos y los lugares que se encargaron de humanizar, fueron el semillero de la comunidad. En ellos «nace» la comunidad de los negros de El Salado.

¹ Abordaremos el concepto de lugares de la memoria en el capítulo cuarto.

La memoria colectiva se concreta a partir de este primer acontecimiento fundacional, al que se le asigna la función de explicar el origen de la comunidad. De allí se desprenden las narraciones describiendo su composición, los motivos de su llegada y las labores que debieron desempeñar para garantizar su asentamiento en estas tierras.

Si no fuera por los quince negros...²

Son las personas mayores las que con mayor claridad y detalle nos dan testimonio de la llegada de los primeros pobladores, al tiempo que nos insisten en la importancia vital del legado que dejaron a sus descendientes.

Si no fuera por los quince negros nosotros no existíamos, existiríamos pero por otras partes, de la descendencia de los quince negros somos nosotros, eso yo lo conocí desde que era joven, esto principió después de los quince negros (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, marzo 25 de 2002).

Los quince negros, tal como son nombrados estos primeros hombres y mujeres, llegaron y se asentaron en un cerro que hoy lleva su nombre: el cerro de los Quince Negros.

Ellos llegaron aquí a donde es la salina directamente, ellos llegaron por aquí recortando montaña, todo esto, y entonces de ahí se salieron; porque dicen porque bajaban muchas fieras a tomar agua sal y muy húmedo para hacer los campamenticos y entonces buscaron el sitio más alto de los Quince Negros adonde ya no habían ya las fieras. Y de allá dizque bajaban a trabajar y por la tarde dizque volvían y subían horita y media o dos horas, siempre está lejitos, caminando así [...], (había) de toda clase de fieras, tigres, leones, osos, de todo, a ellos como les gusta donde hay esa agua sal donde hay chupaderos –eso llama chupaderos– por eso se fueron a hacer los campamentos allá al cerro (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, mayo 2 de 2002).

El sitio al que llegaron lo describen los mayores como un lugar montañoso, inhóspito, de difícil acceso, un lugar donde todavía no había presencia humana. En el cañón de El Salado, tal como nos lo cuentan varias personas de la comunidad, se encontraban gran variedad de fieras:

[...] como ya estaba la salina, por eso se dicen los quince negros fueron los primeros que tal vez los mandaron a explorar; pero como eso era un bosque enorme y como en un saladero, un chupadero, existen las grandes fieras y todo eso, las unas por acaparar los otros animales que llegan o simplemente para ellos también salar. Entonces obviamente se trasladaron a la parte

² Eulogio Valencia Alvira. El Salado, marzo 25 de 2002.

alta donde podían defenderse ya después bajan y abren ahí donde es La Manga o La Unión y ahí hacen ese caserío primero y después si crean lo que es abajo lo que fue el pueblito de San Antonio de Ambostá (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, mayo 3 de 2002).

Ellos comenzaron a abrir desde Gualcán, entonces abriendo llegaron al punto ahí por la mina. En un comienzo esto era pura montaña y habían fieras, animales salvajes que venían a tomar de esa agüita, del aguasal (Hombre adulto, negro, profesor. El Salado, marzo 19 de 2002).

Es así como los «quince negros» debieron buscar un lugar seguro para sus viviendas, al tiempo que continuaban con el laboreo de la sal.

Se ubicaron en la parte alta, donde hoy se llama el ‘cerro de los Quince Negros’ lugar estratégico para defenderse de los animales peligrosos [...] De allí bajan a La Manga –hoy La Unión– [...] derribaron la montaña y construyeron las primeras viviendas, donde fue el semillero de la raza negra [...] (Valencia, 2002).

Las narraciones recogen el momento en que llegaron los primeros antepasados de la comunidad negra. En ellas es evidente la ausencia de una referencia al pasado africano de los quince negros o a su esclavización. La memoria, como se ha dicho, está hecha de recuerdos y de olvidos; la ausencia del recuerdo del pasado africano, incorporado sólo de manera reciente como veremos adelante, y las características del espacio al que se llegó, le asignan a los quince negros una condición de *autoctonía* en el poblamiento y apropiación del territorio. Este es un elemento central para comprender el lugar desde el cual se establece la lucha por el territorio en la actualidad. Al igual que los indígenas, a quienes se reconoce generalmente su condición de nativos de la región, los negros también afirman su condición de primeros pobladores en las tierras que habitan, las cuales se encargaron de librar de diversos peligros y en las que establecieron los primeros espacios de habitación humana. El lugar en el que se ubicaron se convirtió en el sitio que dio origen a la comunidad, en el «semillero de la raza negra» de Tierradentro.

También en la memoria de los mayores indígenas se guarda la historia de llegada de los primeros *quince negros*. En ambos casos la salina se describe rodeada de peligros que determinan que los primeros pobladores se ubiquen en un cerro alto desde el cual se tiene una panorámica privilegiada de la cuenca de El Salado. La salina se ubicaba cerca al cauce de la quebrada El Salado, un cañón que a corta distancia termina en la desembocadura al río Páez. En la entrada de éste se encuentra ubicada la vereda de La Unión, un lugar montañoso y fértil con pendientes cultivadas con caña, café, frijol y plátano hasta la base del casi vertical cerro de los Quince Negros.

A partir de este sitio se inicia el poblamiento del territorio:

Ellos fueron traídos [...] los trajeron aquí para manejar el aguasal, porque en ese tiempo los indígenas no se dejaban mandar de los españoles, se

pusieron rebeldes, en segundo punto los indígenas no eran capacitados para trabajar en las minas de sal [...] Entonces trajeron quince negros, los ubicaron en la parte alta de este lugar. Pensaban dejarlos en la parte baja pero en ese tiempo había peligro, sapos, animales, entonces los echaron más pa' arriba. Entonces los dejaron en la parte alta y quedó marcado todo eso, los negros empezaron a trabajar [...] para que siembren la coca, la yuca, que vivan de ella [...] Pobres negros, esclavos de esos blancos, salían aguantando hambre, «póngase a trabajar, ahí está la tierra, trabajen». Entonces marcó todo esto, «miren, todo esto es de ustedes, trabajen pero sin problemas». Entonces los negros empezaron a sembrar coca y ya mambiaban y a lo último los negros se volvieron médicos (Hombre indígena mayor, médico tradicional. El Salado, julio 20 de 2002).

Desde la perspectiva indígena, se introducen elementos como el cultivo y utilización de la coca y la práctica de la medicina tradicional, que parecieran marcar la historia de los negros en Tierradentro. El aprendizaje de prácticas tradicionales de los indígenas podría estar ilustrando una memoria del contacto temprano entre ambos sectores de la población.

De este primer asentamiento negro surgiría posteriormente el pueblo de San Antonio de Ambostá o Pueblito de la Sal, que luego daría origen al actual pueblo de Belalcázar:

Cuando fundaron el caserío que está arriba en la escuela, dicen que fue el semillero porque ahí fue que se fueron desarrollando y ahí fue desarrollando la generación. Después bajan y construyen todo lo que es El Salado y por eso después ya se le llamó el pueblito San Antonio de Ambostá o el Pueblito de la Sal, tenía capilla y todo, existía una casa grande que se llamaba la Casa de la Hacienda (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, mayo 3 de 2002).

El conocimiento sobre la llegada de los quince negros se transmite de generación en generación por la vía de la tradición oral. Tanto los mayores, como los adultos y los jóvenes, lo guardan en su memoria, siendo a los mayores a quienes se les reconoce la tarea de transmitir este conocimiento; algo que se refleja en los testimonios de varios de los entrevistados:

Según los viejos, los primeros negros que llegaron a Páez dizque eran quince, incluso hay un cerro por allá en el territorio de los negros que le dicen el cerro de los Quince Negros porque inicialmente dizque llegaron quince negros aquí a trabajar en esas minas de sal (Hombre adulto, negro, líder. El Salado, julio 9 de 2003).

Bueno según la historia que se ha manejado por tradición oral o que nos han contado nuestros abuelos y que los abuelos a nuestros padres, los padres a nosotros, es que según ellos fueron traídos quince negros con el objeto de trabajar en la mina de sal donde ellos trabajaron durante un

largo período y después fue cedido, por ese trabajo que ellos realizaron fue cedido una vasta de tierra que fue destinada a la comunidad (Hombre adulto, negro, profesor. El Salado, julio 18 de 2003).

[...] siempre desde muy pequeña supe que siempre nos llamaban que el pueblito de la sal, que los negros, que el Cerro de los Quince Negros, que para los negros era algo sagrado el Cerro de los Quince Negros, que porque allá fue donde llegaron las primeras familias o los primeros negritos que llegaron a Páez. Y que para poder ellos defenderse de las fieras que habían en ese entonces, tenían que subir a dormir al cerro para poderse favorecer porque en ese entonces en el cañón de El Salado donde sacaban la sal, pues dicen los abuelos, los mayores, que llegaban los tigres, los leones a tomar agua; entonces que ellos en el día trabajaban allí y que en la noche tenían que subir allá al filo a dormir para poderse librar de las fieras (Mujer adulta, negra, promotora de salud. El Salado, julio 7 de 2003)

La reconstrucción histórica desde la memoria colectiva, enmarca los fundamentos culturales donde están contenidos los referentes identitarios de mayor envergadura y a partir de los cuales se delinean los sentidos de convivencia, distancia y relación con los pueblos vecinos. En el caso de las comunidades negras de Páez, la ubicación de su llegada, las condiciones en las que se da el poblamiento y desarrollo de su vida colectiva, muestran momentos fundacionales de su historia.

Los quince negros dan rasgos de humanidad a este lugar. Abriendo monte, alejando las fieras de la salina, trabajando en la solidificación y comercio de la sal, así como estableciendo cultivos con los cuales lograron alimentar a sus familias, estos primeros pobladores van a sembrar en este territorio una comunidad que, por su cercanía con las comunidades indígenas, imprime a su historia matices particulares.

En la ubicación temporal de los hechos se establece relación con otros, que aparecen en la narración y que juegan un lugar importante en la historia posterior y actual de las comunidades negras. Según cuentan los habitantes de El Salado, varios hechos determinaron su arribo al lugar, entre ellos la posible decisión de la cacica indígena páez, Angelina Guyumus:

El hecho fue que la cacica Guyumus fue que los trajo a trabajar porque eran dobles, guapos, no como nosotros [...] ¿cómo sería esa raza?

[...] Se sabe que eran quince negros por lo que la cacica contó el personal cuando lo iba a poner a trabajar y eso quedó anotado, yo creo firmemente que quedó anotado ya cuando ella le entregó a los negros ahí en la escritura, ahí como que había una cosa que reza eso de los quince negros como ella por la compañía que tenía les entregó. Los nombres si no me he dado

cuenta, pero los quince negros sí eran siete parejas y uno nonis, eran siete matrimonios y el nonis era uno que llegaba solo, no sé si era hombre, yo creo que ha sido hombre, quién sabe[...] (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, mayo 2 de 2002).

Según algunas personas entrevistadas, la llegada de los quince negros se asocia a la decisión de Angelina Guyumus y obedece a su condición de hombres guapos, fuertes, *dobles*. De esta manera se elabora una imagen acerca de estos antepasados, en que la fuerza y la capacidad de trabajo son rasgos fundamentales:

Esos quince negros ella los puso, del punto que allí se llama Coquilló, y los puso a derrocar montaña; desde allá hasta que llegaron tumbando montaña hasta que llegaron al punto llamado La Salina, que ellos fue que descubrieron la mina de sal y llegando al punto de La Salina ellos [...] siguieron trabajando y ya descubrieron la mina de sal. Ya quedó descubierta esa mina de sal por ellos» (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, julio 6 de 2003).

En las narraciones de algunos mayores, los quince negros llegaron para trabajar al servicio de la cacica y en dicho trabajo ellos descubrieron la fuente de sal. Este trabajo sería la base para el posterior reconocimiento de un territorio que les sería entregado en pago por su trabajo.

Tal como ocurre frecuentemente con la memoria, las versiones alrededor de un mismo hecho varían de unas personas a otras, según múltiples factores. Según Candau (2002: 71), «[...] raramente los recuerdos se mueven al mismo ritmo. En todas partes se enfrentan y esto sucede mucho más ahora, ya que cada vez hay más grupos e individuos que hacen valer sus pretensiones de hacer memoria».

Otra versión sobre la llegada de los primeros hombres y mujeres negros a la región es ofrecida por personas más jóvenes de la comunidad:

Se dio un convenio entre los líderes de Popayán, más que todo los clérigos [...] Y entonces ellos se contrataron con los pudientes de Popayán [...] habían las familias Valencia, Lemus, habían los Alvira y los Arroyo, también los Pombos, pero estos no dieron los apellidos [...] Entonces hicieron éstos este convenio, entonces ellos vinieron a trabajar con algunos indígenas, pero entonces qué pasó, que el rendimiento no era el más apropiado. Entonces ahí fue cuando decidieron y le pidieron permiso a un clérigo para traer esclavos a trabajar estas minas de sal, entonces trajeron los quince negros (Hombre joven, negro, líder. El Salado, marzo 19 de 2002).

Pues lo que dicen los viejos es que a nosotros, me refiero a nosotros porque soy negro también, porque pues de hecho uno pues [...] que nos traían a

Cartagena del África en barcos [...] Y ahí dizque habían unos señores que negociaban a las personas, específicamente a los negros, como negociar, que digo yo, animales, objetos por decirlo de alguna manera, y de Cartagena nos traían a Popayán y en Popayán ya habían pues unas familias Mosquera, otros Chaux, que según los mayores pues estaban interesados en esas minas de sal; entonces ellos, esos señores en Popayán, nos negociaban con los que nos traían, supongo yo. Y luego de ahí nos traían para acá porque inicialmente parece que los esclavos eran los indios paeces pero por la... o sea parece que los negros tenían más capacidad, qué sé yo, eran más grandes, más fuertes, ofrecían pues según por lo que uno sabe, mejores ganancias para los empresarios de ese tiempo, si es que se les puede llamar así, no sé. Entonces comenzaron a negociar negros y eso dizque era que por ejemplo, era como, o sea todos no tenían el mismo precio ¿ya?, Según los viejos todos no tenían el mismo precio, porque si por ejemplo una persona era joven, [...] pues tenía harta fuerza, entonces ese valía más que otra persona que estuviera más adulta ¿ya? o más ¿sí?, entonces según pues lo que dicen los viejos, que ese era el gran negocio de la época, negociar con los negros, o sea comprar, vender y todo eso, lastimosamente el inicio de la historia de los negros paeces fue esa, en calidad de esclavos» (Hombre adulto, negro, agricultor, líder. El Salado, julio 9 de 2003).

Como se puede observar, para algunas personas más jóvenes, estos hombres y mujeres llegaron en condición de esclavizados para la explotación de la salina en beneficio de familias de esclavistas de Popayán. Su versión incorpora los resultados de procesos de investigación adelantados recientemente en la búsqueda por dar explicación a sus orígenes y conocer la historia de su comunidad, lo que se refleja en un tipo de lenguaje diferente, en el que se incluyen elementos del discurso académico y de reivindicación étnica. Ahora se habla de afrodescendientes y se resaltan no sólo las condiciones físicas de los antepasados, sino también sus conocimientos y la necesidad de quienes los trajeron de hacer más efectivo su trabajo. La fuente de este conocimiento ya no está en los mayores, sino en documentos escritos que adquieren ahora una nueva autoridad, sin que ello signifique que se asuma la historia oficial como única y verdadera.

A raíz de que uno ya despierta el interés por leer, por preguntar, uno ya se da cuenta que la historia es totalmente diferente. De hecho nosotros sabemos que más o menos en 1633 llegaron los primeros afrodescendientes aquí a Belalcázar, aquí a Tierradentro, que eran quince familias y un nonis. Llegaron aquí a trabajar en las minas de sal, a trabajar en la salina, pero no trajeron los negros aquí porque eran robustos, porque fueran grandotes o porque fueran buenos pa' trabajar; no. Además de eso los trajeron porque eran expertos en esas labores en la minería y la agricultura; entonces porque los necesitaban, para eso fueron traídos acá, después de tanta lucha, después de tanto sufrir por allá, pues fueron traídos aquí como esclavos, de ahí de esas siete familias y ese nonis, porque eran siete familias, no quince familias

sino siete familias y un nonis, de ahí es que surgen las otras comunidades [...] (Hombre joven, negro, líder. El Salado, julio 18 de 2003).

Por lo que hemos podido leer, nosotros no conocemos muy bien el origen, pero el origen de la comunidad negra de Páez es como todo el origen de la comunidad negra de las tres Américas ¿no? Algunos vinieron aquí acompañando en los barcos como trabajadores, otros vinieron, de pronto por ahí he podido leer, que han venido como empresarios, como gente que trabajaba, porque la gran idea es que todos vinimos aquí como esclavos, no. La mayoría sí vinieron como esclavos, pero la gente de acá de la comunidad de Páez pues parece ser que llegó [...] con los españoles que entraron por aquí por primera vez como abriendo caminos y eso. Nosotros podíamos identificar un poco en el diplomado y pude leer en algunas cosas unos libros sobre eso, sobre cómo fue que llegaron aquí, pero el fuerte de cómo nos radicamos y nos quedamos aquí fue básicamente a raíz de la explotación de una mina de sal que existe por acá, que existía en esos tiempos. Y por lo que he podido leer de algún libro de ahí de la comunidad Vicentina de los padres y como uniendo un poco lo que hemos leído y lo que nos han contado un poco, parece ser que porque los indígenas se estaban empezando como a disminuir por ese tipo de explotación, entonces trajeron al negro, primero porque tenía el conocimiento, segundo porque pues era un poco más fuerte para ese tipo de trabajo y tercero por el proceso mismo de esclavización lo traen ahí y se explota esa salina, pero básicamente es por eso que el negro llega ¿no?, aquí a Páez (Hombre joven, negro, líder. El Salado, julio 19 de 2003).

El conocimiento sobre el origen no es siempre el mismo; la memoria guarda los elementos centrales en todos los casos, pero reserva a cada quien, según sus propios saberes e intereses, la posibilidad de enriquecerla con su propia impronta. Así parecen reconocerlo unos y otros, que al ser entrevistados señalan la fuente de su conocimiento o desconocimiento.

De la esclavitud yo he empezado a oír cómo manejaban el personal por lo menos en la esclavitud, el que sí sabe bien eso es Fabio. Fabio sí sabe bien la historia de eso, él sí sabe en el estudio que tuvo. En la esclavitud a los negros sí los han tratado mal mal. Yo he escuchado de que los negros anteriormente eran perseguidos, hasta mala sea la comparación, como perseguir un animal, con perros hasta lograrlos. Esos negros la otra vez tenían unos amos, he oído yo, donde ellos cogían un grupo de negros como, mala sea la comparación, coger un grupo de animales y los cogían y esos eran negociados. Le vendían un grupo a otra persona para trabajar, para maltratarlos, y eso era donde los maltrataban demasiado grave, sin clemencia. Y yo alcanzaba a oír [que] hasta que los supieron marcar, que los marcaban y que los cargaban también pa' transportar un doctor o una profesora, lo que fuera esas personas, para transportarlas de un lugar a

otro, por lo menos como no había carretera como hay ahora, sino puro camino de herradura, transportarlo podría ser de aquí a Inzá o a La Plata o así. Entonces dizque le ponían a esa persona, a ese negro, porque eran unos negros dobles, dobles de mucha fuerza, le ponían un asiento a la espalda se lo colocaban bien adaptado ahí y desde luego le subían esa persona ahí a que se sentara ahí y un paraguas al doctor ese, lo que fuera y el otro bien sentado y el otro cargando como un animal, mala sea la comparación, lo llevaban cargando hasta donde se cansaba, donde se cansaba dizque lo dejaban botado, si era de morirse se moría ahí y si era de seguir seguía o lo cambiaban por otro, mala sea la comparación, como cambiar una bestia, cabalgar a otra, cabalgar a que siga cargando, así hasta llegar al punto. Ese era el maltrato de lo que yo he oído de la historia y sí un poquito de eso de la historia. Hasta ahí me recuerdo (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, julio 6 de 2003).

Los viejos decían que nosotros nos había traído la cacica Angelina Guyumus que había comprado siete familias y media, entonces que los había comprado en África, entonces que los había traído aquí y los estableció acá arriba y de allá bajaban abajo a trabajar porque ellos fue los que fueron corriendo las fieras porque había mucha fiera. Eso contaban los viejos, yo no (Hombre mayor, negro, agricultor y médico tradicional. El Salado, junio 20 de 2003)

La esclavización aparece en las narraciones, principalmente a partir de la voz de las personas jóvenes o de personas que han participado de procesos de formación académica o político-organizativa. Para los adultos mayores, éste es un conocimiento que proviene del saber experto de quienes han estudiado y no de un recuerdo constitutivo en su memoria. En apariencia ésta sería una paradoja, en tanto que las personas más jóvenes son las que poseerían un recuerdo de los hechos más distantes en el tiempo, esto es, los jóvenes tendrían una memoria de más larga duración. Sin embargo, lo que podría estarse observando es la manera como la memoria está constituida de recuerdos y también de olvidos. Al mismo tiempo, vemos cómo una comunidad puede incorporar voluntariamente acontecimientos pasados, que estaban hasta entonces en el «olvido».

La diversidad de formas de relatar deja ver la relativa autonomía de la que gozan los miembros de la comunidad para dar cuenta de su historia; las narraciones son cada una distinta y a la vez, la misma. Dado que la memoria transmitida oralidad en las sociedades sin escritura no es una memoria «palabra por palabra», conviven en ella múltiples y diversos relatos:

De ese modo, mientras la reproducción mnemónica palabra por palabra estaría ligada a la escritura, la sociedad sin escritura, excepto algunas prácticas de memorización ne varietur, de las cuales la principal es el canto, conceden mayor libertad y más posibilidad creativa a la memoria (Le Goff, 1991: 138).

Sin embargo, desde el momento mismo en que la narración da cuenta del origen, el olvido hace presencia. El olvido es tan constitutivo de la memoria como lo es el recuerdo. Lo que la historia no nos dice de los primeros pobladores es tal vez más importante que aquello que nos dice. La ausencia casi total de un referente africano y de esclavitud, nos puede decir más de esta comunidad, que lo que nos podría decir cualquier discurso experto sobre la pervivencia de rasgos de africanía en el presente:

[...] en efecto, su pasado hecho de esclavitud, destructor de las antiguas estructuras de pertenencia y de una masiva dispersión territorial ulterior, condiciona muchas veces la debilidad o la inexistencia de una representación diferencial negroamericana de sí, en términos étnicos, lingüísticos o territoriales. Este hecho ha ocultado durante mucho tiempo su especificidad sociológica y cultural a la etnología americanista, uno de cuyos fallos ha sido, durante mucho tiempo, la poca atención prestada a la flexibilidad en la producción y la deconstrucción sociales y simbólicas de las fronteras identitarias por parte de los grupos estudiados (Losonczy, 1999: 15).

Un pequeño recuento de cómo fue que conseguimos este territorio, porque eso también hace parte de la historia³

La llegada de los primeros quince negros a Tierradentro marca el momento de origen de la comunidad negra de El Salado, en tanto se reconoce en ellos a los antepasados comunes de los actuales habitantes. Un segundo momento fundamental en la memoria colectiva corresponde al reconocimiento del derecho al territorio habitado, por parte de la cacica Angelina Guyumus. Este segundo momento mantiene una estrecha relación con el tercero, en el cual se constituyen los títulos de propiedad privada sobre el territorio. En las narraciones encontramos que ambos parecieran fundirse en uno solo, a partir del cual el territorio reconocido está definido por los linderos que constan en los títulos de propiedad. De alguna manera, legalidad y legitimidad se funden en un solo recuerdo; la legitimidad de la habitación y propiedad sobre el territorio está definida también por la obtención de un reconocimiento formal (legal) sobre el espacio definido en los linderos.

Se dice que la cacica otorgó los títulos a la comunidad negra como reconocimiento al trabajo que venían realizando en la salina:

Según cuentan, la cacica Angelina Guyumus le dio como una herencia a los negros, entonces desde un tiempo por lo menos los quince negros que habitaron y bajaron allá a la salina, que era todo monte, entonces los negros agarraron a tumbar monte, entonces desde ese entonces la Angelina

³ Humberto Velasco. Marzo 19 de 2002. Belalcázar.

les dio ese terreno en agradecimiento [...] (Hombre mayor, negro, líder. Belalcázar, mayo 6 de 2002).

[...] se habla que [...] cuando existía María Mandigiügiüa del Wila, cuando existía el cacique Juan Tama [...] entonces cedió el territorio que comprendía lo que era Araújo, Ríochiquito. Dicen los títulos originales que iba desde la desembocadura de la quebrada del Salado, subía por ésta hasta el cerro de los Higuerones y por aquí hasta donde encontraba los nacimientos del río Saldaña, o sea que volteaba para el Tolima y bajaba por el río Negro de Narváz hasta buscar la desembocadura de la quebrada Barbacoas, que era el título 54 y 55. Todo este territorio lo cedió en sus tiempos la cacica. Este territorio pertenecía al cacicazgo de Avirama de Togoima y esto se llamaba era Avirama, esto no era ningún Belalcázar ni eran resguardos, sino que todo pertenecía al cacicazgo de Togoima y este territorio se llamaba era Avirama o sea que todo esto pertenecía a Avirama (Hombre adulto, negro, líder. El Salado, marzo 19 de 2002).

La escritura número 7 es un documento posterior donde se ratifica la propiedad de las tierras a las comunidades negras. Las escrituras son consideradas como los documentos que definen el territorio de toda la comunidad y son denominadas como globales o padrotes. Posteriormente, cada una de las familias hizo su finca y legalizaron la propiedad mediante escrituras públicas, lo que consideran como una garantía de defensa del espacio común. Los indígenas de la región reconocieron el gesto de la cacica Guyumus mediante la firma de un acta suscrita bastante tiempo después, hacia finales del siglo XIX:

Resulta que en 1888 la gente negra de acá del cañón del Salado fue y reclamó el título que le había dejado la cacica Guyumus, ella ya había desaparecido pero existían unos documentos. Estos documentos los tenían los descendientes de Togoima y ellos de buena fe vinieron el 7 de enero de 1888 y mediante acta firmada aquí en el pueblito de la Sal de San Antonio de Ambostá, que es donde existía el pueblo de Belalcázar antes, se firmó el acta donde los descendientes de la cacica hicieron entrega de este territorio a la comunidad negra, ya con documentación. Aquí no había ninguna clase de resguardo en ese entonces, todo esto era territorio que pertenecía al cacicazgo de Togoima (Hombre adulto, negro, líder. El Salado, marzo 19 de 2002).

La búsqueda por dar una condición legal al territorio ha sido un interés común, tanto entre los indígenas como entre los negros. Así lo ilustran las actividades de los líderes Andrés Lucumí y Pío Collo, quienes además de ser contemporáneos y de representar cada uno los intereses de los negros y los indígenas respectivamente, aparecen como dos personas que trabajaban juntas y realizaban actividades en común:

[...] pero esa escritura me parece que la hizo el finado Andrés pero andando con el finado Pío Collo, que andaban juntos. Pero al momento que al finado

Andrés hizo su escritura al conocimiento a la copia que había dejado la cacica, entonces Pío también hizo el título, pero Andrés lo hizo primero. Entonces de ahí empezaron a discordiar los linderos. Pío era coronel indígena y Andrés Lucumí era el mandón de los negros y entre los dos era que peliaban. Pero cuando se iban a Popayán juntos [...] cuando llegaban, el uno para un lado y el otro pa'l otro. Pío era del Salado, la mayoría de los Collos [...] (Hombre mayor, negro, líder. Belalcázar, mayo 6 de 2002).

La obtención de los títulos parece estar en la raíz de uno de los conflictos más sentidos en la cuenca de El Salado, el conflicto alrededor del territorio:

Me parece según he oído, me parece que tal vez fue por discusiones. Yo creo que tal vez tuvieron un mal encuentro, un mal proceder ante la comunidad negra y los indígenas. Yo creo que fue por ahí. Entonces ellos para hacer valer lo que les dejó la cacica, porque esa tierra yo oía desde antes que ahí, esa tierra que la había dejado la cacica, era regalada a los negros. Yo le dije, ¿no? esa tierra como ellos la trabajaron fue ganada, no fue donada sino ganada, entonces a ese término fue que ellos se hicieron valer; porque ella le dio esa tierra a esos quince negros. Ya con los linderos y todo, de ahí fue que nació la escritura 7 y de ahí ellos ya habían pensado. Ya unas personas más estudiadas, –yo no sé cómo harían para pensar eso de escrituras de títulos– eso es lo que nosotros pensamos hasta hoy, ellos sí pensaron y cogieron un abogado y ese abogado les abrió los ojos y les ayudó, de ahí fue que vino todo esto, ellos no fueron ningunos majaderos (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, mayo 2 de 2002).

Las diferencias alrededor de los linderos se asocian a la búsqueda de cada una de las dos comunidades, por dar un estatus de legalidad a las tierras que consideran propias:

[...] esa escritura es haciendo respetar la finca que tenga; esas escrituras las sacan en Inzá y como que el registro es en Silvia, ahí está todo. Por ejemplo, si esa escritura se embolata, ahí está todo lo que es la escritura, ahí está rezando, entonces ahí ya se dan cuenta de lo que fue la escritura y en Inzá ya puede uno sacarlo; porque allá sí están todos los datos. Allá habían unos señores que la sacaban, que ellos sabían eso y después la llevaban para que tuviera validez a Silvia, y ahí si viene correcta la escritura para poder uno cuadrar; por eso es que esa escritura si uno no está pagando eso va creciendo creciendo y después eso llega un valor demasiado grande. La global no, apenas las que tengamos nosotros; cualquier finca que tenga así, tiene su escritura y la hace hacer. Lo bueno que tiene una escritura es una cosa que es eterna, porque de ahí nadie lo saca y tiene su validez, y por ejemplo que va una persona, se mueren los papás, quedan lejos las familias, eso ahí dura ese terreno o lo que sea, finca o casa, hasta que llega la persona, pueden ser veinte ó cincuenta años, hasta que llegue la persona nadie toca eso (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, mayo 2 de 2002).

Para la comunidad negra el interés es el reconocimiento legal de la propiedad privada sobre las tierras recibidas de la cacica, para los indígenas la constitución del resguardo.

Luego se creó el resguardo de Belalcázar; que ahí es donde existe el conflicto que decimos que de la quebrada para acá es Belalcázar, que de la quebrada para allá es comunidad negra. Pero ellos encerraron todo el territorio y nosotros también tenemos la escritura que nos ampara como territorio de negros; de todas maneras esto lo descifra los abogados porque nosotros no podemos meternos de lleno en eso (Hombre adulto, negro, líder: El Salado, marzo 19 de 2002).

[...] es que esas escrituras fue ya cuando se organizó el primer capitán, y ahí fue que ellos ya pensaron, ya ve que ellos eran casi analfabetos, en ese tiempo no había estudio, pero pensaban bastante, porque eso yo me pongo a conversar con varias personas y veo que ese conocimiento ha sido muy bueno, fue un pensamiento bien concertado para ellos dejar eso, porque si no fuera por esos títulos que tenemos nosotros no sé dónde existiríamos, esa es por aquí el arma que tenemos y la seguridad (Hombre mayor, negro, agricultor: El Salado, mayo 2 de 2002).

Los actuales procesos de organización y formación académica de las comunidades negras, son una manera de fortalecer la organización para continuar en la defensa del territorio que se ha visto amenazado por el desconocimiento de algunos indígenas a los derechos de la comunidad negra.

Al respecto, un líder de El Salado nos dice:

[...] por eso nosotros con esto esperamos organizarnos, conocer nuestras raíces, nuestros orígenes y buscar la manera de organizar un grupo fuerte para, no digamos que defender, pero sí fortalecernos dentro de nuestro territorio. Porque pues fue algo que nos dejó, que no lo cogimos nosotros, nos lo cedió la cacica Angelina Guyumus cuando ella tuvo el poder en este territorio; y luego lo entregaron, mediante acta que existe, los descendientes del resguardo de Togoima; y está con firma de que nos lo entregaron. Ya después fue que empezó el conflicto, pero ya después de haber cedido el territorio. El resguardo de Belalcázar anteriormente quedaba dentro del territorio negro, más o menos en 1917 cuando se empezó a crear la capilla o la actual iglesia, fue que se empezó a trasladar acá donde está ubicado actualmente. El título del resguardo es de 1911, es posterior; sin embargo por desorganización que hemos tenido los negros y por falta de una ley como la Ley 70 que nos está amparando actualmente, mientras ellos sí tenían la Ley 89 de 1890 si no estoy mal, entonces la organización de ellos nos fue ganando terreno, pero en la ley 70 nos han dado un campo para empezar a hablar de que también tenemos derecho en este territorio y es pues lo que

estamos haciendo[...] y seguimos luchando porque el territorio sea negro; pero se respeta los indios que viven dentro del territorio, tienen sus tierras inclusive, lo decía el compañero, han adjudicado, pero son adjudicaciones que están dentro del título de comunidades negras; inclusive han adjudicado en escrituras individuales, porque aquí hay unas escrituras que están pagando catastro común y corriente en el municipio. Por eso hay que dejar la constancia, porque no se están respetando los territorios y en ocasiones se ha tratado de hablar de que la comunidad negra pues tiene que quemar los títulos (Hombre adulto, negro, líder. El Salado, marzo 19 de 2002).

El conflicto por tierras no es nuevo, su origen se asocia a la preocupación común a indígenas y negros de garantizar la legalidad sobre las tierras que habitan. En este proceso, unos y otros han empleado los medios jurídicos disponibles para garantizar sus propios derechos; la existencia de una normatividad que protegía sólo a los indígenas, se ve compensada con la aparición de leyes como la Ley 70 de 1993, que respaldan recientemente los derechos al territorio de comunidades negras. Sin embargo, aunque se percibe una ausencia de marco jurídico para la defensa de las tierras, se han empleado mecanismos como la constitución de títulos y el pago de impuestos para reafirmar la propiedad sobre las mismas. A pesar de lo antiguo del conflicto, éste no ha generado enfrentamientos ni posiciones irreconciliables, lo que puede observarse en hechos como la presencia de personas de ambas comunidades que gozan de la propiedad de la tierra en el área en litigio.

La tensión permanente sobre su legalidad, hace que el territorio hoy sea nombrado a través de los títulos y sus linderos; el territorio aparece como un globo de tierra, definido por los linderos que constan en las escrituras. Para la mayor parte de la población, el territorio es el espacio que les pertenece y sobre del cual aspiran a legalizar la propiedad.

El fin de la explotación de sal y salida de los payaneses

El lugar que ocupa la explotación de sal en la memoria colectiva está ligado a dos momentos cruciales: el inicio de la explotación y el periodo de manejo por parte de los Quince Negros y sus descendientes bajo la administración de personas externas a la comunidad y, el segundo momento hacer referencia al fin de la explotación, ligado a la salida de los payaneses.

Cuenta la tradición que algunas familias de Popayán, propietarias de la explotación de sal, la abandonaron cuando ésta se hizo poco rentable; no se sabe con exactitud en qué momento llegaron a la región para encargarse de la explotación de la sal. Pero, según algunos testimonios, la explotación estuvo en sus manos hasta finales del siglo XIX. A partir de allí, fueron los descendientes de los quince negros quienes se encargaron de la producción de sal.

Hay una escritura que se hizo un último traspaso en 1898, de las familias que tuvieron en poder la salina, ya no habían esclavos, pero el último

traspaso se hizo en 1898 por las familias Mosquera Chaux. Por ahí está la escritura, todavía existe aquí en el territorio el original, ellos dicen, porque nosotros hemos [tenido] esa entrevista con ellos por qué dejaron esta salina. Resulta que se la dejaron a un sobrino de los que estoy nombrando y dicen que este señor la vendió por cualquier cosa y prácticamente de ahí para acá no fue rentable la sal, ya fue más fácil traer la sal porque se sacaba del mar entonces se abandonó por parte de ellos la salina.

[...] la siguieron explotando los negros que habían quedado en la región, como propia de los negros de aquí de la región, o sea que ya se independizaron de Popayán o ellos dejaron todo botado y se siguió explotando. No recuerdo hasta qué fecha, pero se siguió explotando por los negros que quedaron después de los 15 esclavos que trajeron, la descendencia (Hombre adulto, negro, líder. El Salado, marzo 19 de 2002).

A pesar de los fuertes cambios que trajo consigo el abandono del trabajo de la salina, este hecho parece ocupar un lugar marginal en el recuerdo de la gente. El lugar que la salina ocupa es central en cuanto se refiere a los aspectos que han dejado mayor huella en la memoria. El motivo de su llegada a la región, los primeros oficios desempeñados y los intercambios comerciales con comunidades indígenas, hacen parte de los eventos que el trabajo de la sal contribuye a fijar en la memoria.⁴

Poblamiento de Itaibe. «Detrás de ellos vinieron los otros negros»

Luego del periodo de referencia al trabajo de la sal y a la obtención de los títulos, el siguiente momento de vital importancia en la memoria, está ligado a la migración a Itaibe por parte de dos familias habitantes de El Salado. Itaibe es el segundo núcleo de población negra de Páez, luego de El Salado. Actualmente ha cobrado especial importancia en las dinámicas de organización de la población negra; situación que se refleja en el trabajo conjunto que realizan los líderes locales con líderes de El Salado y Ríochiquito. Su población está compuesta básicamente por campesinos, trabajadores agrícolas y ganaderos; algunos de ellos se reconocen como descendientes de la población negra de El Salado.

La historia de su poblamiento nos muestra una sorprendente continuidad narrativa en relación con el primer poblamiento negro en El Salado, al que nos hemos referido atrás.

Uno de los asuntos más relevantes para este trabajo, lo muestra la manera como el discurso de referencia étnica se hace más o menos distante, a medida que se presentan o desaparecen los conflictos relacionados con temas como la propiedad sobre la tierra. De alguna manera podemos decir que la emergencia de los límites identitarios de corte étnico

⁴ En el capítulo cuarto se observa con mayor claridad el lugar que ocupa ésta en la memoria.

guarda una estrecha relación con la existencia o no de ciertos conflictos, o la puesta en juego de intereses que involucran marcadores étnicos como el territorio o la autoridad.

En Itaibe la propiedad de las tierras ha mantenido la forma de títulos individuales desde tiempos muy remotos; probablemente desde el siglo XVI o XVII, la gran mayoría de los pobladores de la región tienen sus fincas escrituradas:

Itaibe es una tierra titulada, según miraba yo tiene escrituras desde que se trasladaron los negros de aquí [Belalcázar] hasta allá, son tierras que no tienen inconveniente en materia de título, son títulos individuales, porque hay mucha influencia del huilense y el huilense tiene esos títulos y también hemos aprendido nosotros a eso, a tener los títulos por fincas o por lotes, o por los solares en el área urbana, pero también con la compra de fincas por asentamientos indígenas [...] Hay unos títulos globales el caso de Bello Horizonte, La Villa y La Esmeralda, que así se llamaban las fincas y así llamaron las veredas. En Bello Horizonte hay 54 familias por un título, en La Villa hay 24 con un título global, en La Esmeralda hay 23 con un título global, lo demás son tierras tituladas hasta la parte norte (Hombre adulto, negro, líder. Itaibe, marzo 19 de 2002).

Los procesos de poblamiento en Itaibe parecen haber estado desprovistos de preocupaciones alrededor de la legalidad de la propiedad de sus tierras o de conflicto acerca de las competencias jurisdiccionales de sus autoridades. Su dinámica social ha estado claramente integradas a una economía de mercado agrícola y a actividades como la arriería, cuyo eje relacional se ubica en el departamento del Huila y en general al valle del río Magdalena, más que al mismo municipio de Páez o al departamento del Cauca. Coincidentemente, los procesos de mestizaje e intercambio cultural se han dado mayoritariamente con sus vecinos del Huila, campesinos y ganaderos de identidad «mestiza», quienes plantean a los pobladores de Itaibe una particular preocupación por su etnicidad negra.

A ver, pues la comunidad de Itaibe más o menos un 50%, digámoslo así tiene una descendencia de afrodescendiente, lo que pasa es que hoy en día [...] se ha perdido mucho lo que es la identidad, como le decía el 50 %, pero allá la gran mayoría de personas no se identifica como negro por diferentes razones, no sé. De pronto a uno por ejemplo le causa, a uno como no sé, en Itaibe tantas personas que son negras y dicen «no yo no me identifico negro» y no se identifican, más bien otras que tienen una más poca prioridad de descendencia sí se identifican. De pronto por diversas razones, de pronto porque están al lado del Huila, y usted sabe que la gente allá es más distinta (Hombre joven, negro, líder. Itaibe, septiembre 20 de 2003).

Recientemente, una de las comunidades indígenas desplazadas luego del desastre natural de 1994, se reasentó en tierras del corregimiento. Esta circunstancia ha generado controversias entre los habitantes de la zona; para algunos la presencia indígena puede ser

una amenaza de comunalización de sus tierras. Situación que ha propiciado nuevos debates acerca de su cultura, tradiciones y formas de organización. Aunque dicho escenario parece propicio para el surgimiento de conflictos interétnicos, las tensiones que hemos logrado conocer no adquieren por ahora dicha especificidad:

Anteriormente los de Itaibe con los indígenas era como el agua con el aceite, porque anteriormente los indígenas, el cabildo de Ricaurte quiso venir a coger esta tierra sobre todo lo del Hato de Juan de Dios, como territorio de resguardo, de cabildo; pero ya eso teníamos escrituras, sino que como era lo plano, a que esto es lo plano de Tierradentro o del municipio de Páez, entonces ellos quisieron venir a cogerse el Hato, y alcanzaron a llegar a hacer casas. Ellos en el Hato hicieron un poco de casas y de ranchos y rozaron montaña que había, eso eran montañas, esos mugres alcanzaron a tumbar; eso se fueron los itaibunos y se le fueron encima y salen los indios y llegaban los negros a darle machete a esas guaduas y caían esos indios con guadua y todo, y a darles juete y les rozaban. Los itaibunos como iban todos no sólo los del Hato, con los de Itaibe y los de San Félix, a sacar los indios de Itaibe y los corrieron. Al indio que volviera acá lo mataban y no volvieron. Eso ya fue como en los años 30, 25, de ahí pa'ca quedó la relación del negro con el indio quedó supremamente distanciada, ¡con indios no! Y ahora que se presentó la avalancha, la gente de Itaibe no convenía eso ni por nada dejar entrar el indio aquí a Itaibe. Eso se formó un conflicto grandísimo, hubo una señora de aquí que casualmente estaba estudiando derecho, que le había dicho al doctor Gustavo Wilches⁵ en Popayán, que indio que entraba indio que mataban. En ese tiempo era vicepresidente de la junta de acción comunal y estuve en Popayán; allá hablamos con el doctor Wilches a ese respecto, yo le contaba que él me decía que por qué había esa antipatía de los itaibunos con los indios, entonces yo le contaba eso. Entonces él me decía que eso sería como en otro tiempo, pero que ahora los indígenas no iban a utilizar esos métodos para venir aquí a Itaibe, que ya los indios de ahora tenían otra visión y que el empeño de ubicar los indios aquí era más concretamente por amor al municipio de Páez; «si yo saco de Páez a los indígenas, el municipio de Páez tiende a desaparecer porque es habitado por indígenas, las tierras tituladas no son sino de Itaibe»; porque Ríochiquito es adjudicaciones del Incora, en cambio las de aquí son títulos nacionales que Evangelina le firmó al Estado escritura pública, desde entonces tiene escritura esto. Entonces decía él que no era que los indios vinieran a invadir. Como decía él, si él sacaba a los indios de Páez, el municipio desaparecería. Por eso nos reunimos con él y hablamos y él dijo que los indígenas los que conocían a Itaibe, ellos querían venirse y lo segundo era que es la única zona del municipio que no

⁵ Gustavo Wilches fue el primer director de la Corporación Nasa Kiwe, luego que fuera creada por el gobierno nacional para atender el proceso de reconstrucción posdesastre. La Corporación funciona adscrita al Ministerio del Interior.

era zona de riesgo y los indígenas que conocían querían venirse ellos; por «x» motivo tenían conocimiento de esta tierra, pero la gente aquí, [...] se hicieron como cinco reuniones para poder concienciar algo a la gente de que permitiera la entrada a los indios. Nosotros pues estamos peliando una cosa injusta o errónea, porque el dueño de su hacienda venía la Corporación [Nasa Kiwe] y se la compraba y se la pagaba, entonces la Corporación podía meter a quien se le diera la gana y nosotros no admitíamos eso. Indio no dejábamos entrar y hubo harto problema para concietizar a una parte de la población porque la población, hubo último una votación y en esa votación pues les ganamos 100 por 104; 104 a favor de que entraran los indios y 100 que no entraran. Entonces así fue el único modo de entrar los indios acá, porque lo que nos decían era que los indios venían a invadirnos a nosotros, a quitarnos nuestras tierras y todavía hay gente que dice. En esta campaña de Senado le están metiendo a la gente que los indios, que el Piñacué les va a quitar las tierras, aunque yo creo que no se va a dar, pero la gente tiene esa mentalidad de que es posible, no quieren aceptar; y a la final los indios se han manejado bien, ellos no atropellan a los negros, ellos allá y nosotros acá, se comercializa con ellos y todo va en plan de paz y convivencia convivimos bien con ellos, pero siempre existe el recelo (Hombre adulto, negro, agricultor. Itaibe, marzo 29 de 2002).

La historia de las relaciones entre indígenas y negros en Itaibe tiene algunos antecedentes conflictivos; aún así, luego de un largo debate, los itaibunos accedieron a que los desplazados por el desastre natural se asentaran en tierras del corregimiento. Aunque la convivencia ha comenzado a expresarse en algunas formas de intercambio, el recelo no desaparece totalmente y se hace latente frente a la posibilidad de constitución de resguardos, lo que se opone a las formas de propiedad privada de la tierra que defienden los habitantes locales:

También tenemos ahí un inconveniente, o no inconveniente digámoslo así, si no que a través de la catástrofe del 6 de junio de 1994, pues fueron reubicados allá tres asentamientos, lo que es La Villa, lo que es Bello Horizonte y lo que es La Esmeralda. En la actualidad, bueno o malo, pues ha habido pequeños roces actualmente con aquella comunidad, porque quieren ser zona de resguardo y todo eso, y nosotros pues estamos opuestos a eso y ahí estamos en ello» (Hombre joven, negro, líder de Itaibe. Belalcázar, septiembre 20 de 2003).

Dado que el poblamiento de Itaibe hace parte constitutiva de la historia de las comunidades negras de Tierradentro, recogemos aquí la narración del proceso hecha por algunos de sus habitantes:

[...] posiblemente los primeros que llegaron fueron los quince negros que hablan de Belalcázar, detrás de ellos vinieron los otros negros. Son de los que vinieron ahora que son los que vinieron aquí, que son el finado José

María y Juan de Dios Lemos, y otros negros que ya no eran de apellido Lemos sino Valencia, ellos fue que se vinieron atrás y vinieron a dar aquí a Itaibe y se casaron con las hijas de José María unos. Los que llegaron a Belalcázar llegaron por la vaina de las salinas allá había un poco de sal ellos vinieron tras de las salinas [...] (Hombre adulto, negro, agricultor: Itaibe, marzo 29 de 2002).

Entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, algunas familias negras provenientes de El Salado iniciaron el poblamiento de Itaibe. Más de un siglo después del proceso migratorio, en Itaibe se recuerda a los quince negros como los primeros en llegar a la región de Tierradentro. Es interesante observar cómo en la memoria de los itaibunos se recuerdan los motivos que trajeron a los quince negros a estas tierras, entre ellos la salina.

También en la memoria de los habitantes de El Salado está presente su relación con los pobladores de Itaibe, con quienes se establece un vínculo por ser «los mismos negros de acá».

Los de Itaibe son los mismos negros de acá [El Salado], lo que sucedió fue que cuando los dejaron acá entonces ellos tuvieron hasta lotes por allá por La Hondura, del Boquerón para abajo. Y en ese entonces eso eran selvas, habían animales feroces y todas esas vainas. Y en una de esas un negro se fue pa' La Plata por allá y alcanzó a mirar ese globo de tierra que había, vino y le avisó a los compañeros de acá y entonces ellos se fueron y se metieron ahí. Tuvieron una pelea con los de Ricaurte; pero como los negros derrocaron y derrocaron, entonces siempre se posicionaron en esa parte y yo creo que ellos se limitan con Ricaurte y otras partes allá, pero los negros de Itaibe son los mismos de acá.

En Ríochiquito también hay harta gente que es de acá, por lo menos Alfonso Valencia, venimos siendo familia, porque los papases de ellos eran familia de mi mamá. Como le digo, la gente se va yendo. A Ríochiquito porque les gusto el terreno por allá y se fueron a trabajar por ese lado. En ese tiempo eso eran tierras baldías. Alguien de los viejos se va y le gusta, entonces se van quedando, entonces así se van yendo los otros. Yo hablo de Itaibe por lo que mi papá me contaba (Hombre mayor, negro, líder: Belalcázar, mayo 6 de 2002).

De manera similar a lo que sucede en El Salado, el proceso de poblamiento es recordado como un proceso duro y lleno de amenazas. El recuerdo de aquellos que iniciaron la expedición hacia estas tierras, es el recuerdo de una hazaña valerosa:

Para el año 1888 a los negros del Salado ya les habían designado territorio, unos decidieron seguir viviendo en la zona, otros salieron a buscar otros horizontes. Fue así como escucharon hablar del Río Grande de la Magdalena. Para lo cual varios jefes de familia buscaron la orilla izquierda del río Páez, con el propósito de llegar al Magdalena. Fueron varias las expediciones, pero muy pocas

alcanzaron su fin, pues sucumbieron en su camino y murieron. Algunos sobrevivientes se quedaron a vivir en las llanuras de Maná o Itaibe, que quiere decir pozos de agua que abundan en la región (Lemus y otros, 2002).

A pesar de que no encontramos un acuerdo sobre la fecha de llegada de los primeros pobladores negros a Itaibe, es claro en la tradición oral que vienen de la descendencia de dos familias, la de José María y Juan de Dios Lemos.

José María Lemos y sus hermanos, entre ellos Juan de Dios, se asentaron en Itaibe en 1908, provenían del Salado y eran expertos en la fabricación de aguardiente, por lo cual acumularon algunos recursos y compraron la gran zona que hoy es Itaibe, 8.900 hectáreas divididas en dos grandes haciendas que fueron Constantino y El Hato (Lemus, et al, 2002).

Otra de las versiones cuenta que los primeros en llegar a Itaibe fueron José María y su esposa Camila Valencia, quienes traían oro para comprar las tierras de la hacienda:

Alfinado José María los papases de Camila le dieron la herencia de ella en plata y en oro. Por eso fue que ellos vinieron acá y el finado tuvo con que comprar la hacienda El Cairo. Les compró a los Buendía, unos señores que decían que eran bajunos [...] No se les decía tolimenses o huilenses sino que les decían bajunos, entonces ellos eran los que poseían la tierra (Hombre adulto, negro, agricultor. Itaibe, marzo 29 de 2002).

Cuentan que José María llegó primero y construyó su hacienda en las tierras que hoy corresponden al pueblo de Itaibe; tiempo después llegó Juan de Dios quien se quedó en las tierras de El Hato; los dos hacendados fueron siempre de tradición ganadera:

José María vino y se puso a construir lo que llamaban La Hacienda, que es aquí donde hay un ojo de agua, era un laguito ahí. Todavía están los empedrados donde era la tienda, la piedra la han sacado para construir aquí, entonces desbarataron los cercos de tener los reproductores, los corrales, donde todavía debe estar la cepa del guacalón [...] El guacalón es el palo para pegar los muletos y las bravas que van en el centro (Hombre adulto, negro, agricultor. Itaibe, marzo 29 de 2002).

Juan de Dios llegó después, él supo que José María había comprado una hacienda en El Cairo y que era de las mejores tierras que habían en Páez; entonces él ahí mismo se vino. Eso habían unos señores Céspedes que eran los dueños de Arauca y El Hato; todo eso era una sola hacienda y colindaba con un señor José Dolores Valencia, colindaba allá arriba, entonces los Céspedes, ellos le vendieron a Juan de Dios de la Cuchilla pa'aca la quebrada (Hombre adulto, negro, agricultor. Itaibe, marzo 29 de 2002).

La historia de estas familias Lemos representa uno de los hitos importantes en la historia de Itaibe; en ellas se encuentra su ascendencia. Al ser los hacendados dueños de grandes fincas, eran los empleadores de familias menores. El pueblo nace con la expansión de los vínculos familiares que giran a su alrededor y se convierten en el referente más concreto de una identidad negra. Por esta razón la historia de estos dos personajes aparece como eje central del poblamiento de Itaibe.

Juan de Dios se casó con una, o no sé si ya venía casado, con una señora Claser ellos quedaron de la quebrada pa' lla, pa' l Hato, allá tenían su finca, pa' ca pasaban pero no porque tuvieran tierra, no, era allá del Hato. Ella era de Belalcázar del Salado de la misma raza. Los hijos de Juan de Dios eran diez, Manuel, Jorge, Emeterio, Aniceto, Andrés, Ambrosio, y mujeres eran Paulina, Alejandra, María Ramos, Valdina y Martina esos eran los hijos de José María, de esos fueron casados Valdina, Andrés, Martina.

José María llegó con la finada Camila, llegaron casados, con familia. Los hijos de José María ellos vivieron aquí, en la misma hacienda vivían todos, cada uno hicieron su casita, hicieron su rancho, cada uno de las partes hasta que en 1916 partieron. Entonces ya había muerto el finado José María, entonces repartieron todas las tierras y le adjudicaron a cada uno un lote. El finado Emeterio y Jorge regalaron las tierras, en ese tiempo estaba la guerra y ellos fiaron las tierras para que se las pagaran cuando vinieran de la guerra, las fiaron y se fueron a pelear a la guerra. Y como los negros no están enseñados a andar en el páramo, en el frío –en el Tolima pa' la parte fría del Tolima– esos negros de carácter caballuno, con el agua se les totiaron los pies, se rajaban, unas rajotas. Y eso con el agua empezaba arder, pero horrible, y eso que ellos vivían curtiditos de eso y se tulleron y por ahí murieron. Regalaron las tierras y no se las pagaron. Creo que era la guerra de los mil días; pasaban los del ejercito, pasaban con armas y ellos se ilusionaron y se fueron y por allá murieron.

Los otros se quedaron aquí, vendiendo, regalando las tierras, el único más, fue el finado Aniceto, él les iba comprando barata la tierra y se fue quedando con gran parte de la tierra. Él fue el más avisado, entonces les iba comprando a los otros negros (Hombre adulto, negro, agricultor. Itaibe, marzo 29 de 2002).

Según otros testimonios, Aniceto no les compró la tierra a sus hermanos, sino que se quedó a cargo de ellas cuando estos marcharon a la guerra. Aniceto era el albacea de las tierras de sus hermanos y al no regresar estos, se quedó con ellas. Posteriormente llegaron colonos a la región, que empezaron a competir por la propiedad de la tierra. Al parecer los primeros colonos fueron los Medina, que eran blancos, negociantes que poco a poco se fueron apropiando de las tierras de las haciendas:

Aquí vinieron unos señores Medina de por allá, pero ellos eran blancos y avispados y gente negociante, entonces vinieron y se pasaron para este lado y comenzaron a decirle a los viejos que les dieran permiso para trabajar; y de allí fueron invadiendo, ‘arréndeme para meter una vaca’ entonces no traían una sino que traían 20, 30 y se fueron metiendo, hasta que ya los negros, los pobres negros no tenían cómo sacarlos. Y ellos bien avispados, a lo que se moría una vaca corrían ahí mismo donde los negros, sabían que eran muy amantes a la carne, «le vendo una vaca que se partió una pata comprámela» y ellos «no tengo con qué». «No, yo te la fió y después me la pagas», iban recibiendo esas vacas muertas y cuando ya iban varias iban y les decían «me debes tanto», «no tengo con qué», «no, pues entonces dame un pedazo de tierra» y de una vez los llevaban y hacían la escritura y así les fueron sacando toda la tierra. Al menos al finado Andrés cuando fue la partición no le quedó nada. Él ya todo se lo había comido en vacas viejas [...] La finada Paulina no vendía, la finada Alejandra tampoco, la finada Albina tampoco le dejó a los herederos. La finada Martina sí, dizque pa’ irse pa’ Nátaga porque era muy creyente entonces por estar allá al pie de la Virgen que era la salvadora vendió, se fue y compró po’ allá en una finca que se llama El Recreo, una tierra muy mala, no pegaron allá, porque allá siempre es más fresco que aquí. Ellos negros en lo frío no, se devolvieron pa’ ca pa Itaibe y acá murieron (Hombre adulto, negro, agricultor. Itaibe, marzo 29 de 2002).

Tal como la describen sus habitantes, Itaibe ha sido siempre una tierra muy buena, fértil para los cultivos y para la cría de animales, lo que hacía que estas tierras fueran buscadas por la gente del Huila, que empezó arrendando tierras y posteriormente las fue comprando hasta establecerse permanentemente en Itaibe.

Los Medinas se quedaron esta tierra muy buena, ellos sí conocían de tierras, ellos venían del Huila que eran tierras malas. Llegaron aquí y aquí se daba el plátano, la yuca, la caña, el frijol y el maíz, pa’ los animales era buenísimo, pa’ las bestias, pa’ l ganado; pa’ los ovejos pa’ todo y ellos se quedaron y comenzaron a sacar a los negros. Hay Medinas, pero ahora ya se están yendo, pero ésto fue invadido por Medinas, aquí consiguieron plata a costillas de los negros y de ahí sí se salieron. Ellos eran avispados, ellos se salían de aquí, se fueron pa’ La Plata, todavía hay, porque ellos a lo último siempre se mezclaron unos con nosotros los Lemos (Hombre adulto, negro, agricultor. Itaibe, marzo 29 de 2002).

José María llegó e hizo la hacienda, entonces los hijos comenzaron a hacer casitas⁶

Aunque Itaibe está ubicado en la parte más plana del municipio de Páez, el pueblo se construyó sobre una colina, sus calles en tierra y piedra se empinan alrededor de la iglesia.

⁶ Joaquín Cuenca Lemos. Itaibe, marzo 29 de 2002

A pesar de que éste parecía un lugar poco adecuado, por su irregular topografía resultaba estratégico; la altura permitió pisos más firmes que en la humedad de la llanura, además de estar muy cercano al ojo de agua que por mucho tiempo fue la única fuente que abasteció al pueblo del preciado líquido:

José María llegó e hizo la hacienda, entonces los hijos comenzaron a hacer casitas buscando aquí, esto de la plaza, no abajo, por lo más seco, por eso construyeron el pueblo aquí, porque esto era lo más seco, no quisieron en el llano por el agua. De allí del ojo bebíamos el agua los de Itaibe. El finado Andrés, él hizo un rancho aquí que es la casa del finado Pedro Gualí, él hizo casita allí, él era hijo de José María, no le podían decir que no. Alejandra hizo la casa donde es la tienda de las Castro, donde es la inspección hizo María Ramos, y al frente hizo la casa un finado Juan Bautista –que llegó como terrajero a trabajarle a José María– [...] enseguida hizo mi tío Irino, de Edgar y Miguel, enseguida hizo la abuela mía, la finada Paulina, también hija de José María, más abajo hizo casa tía Concha, al frente era la casa de un señor de Tesalia, llamaba Sandalio Ramos. Y la escuela que era una casa de paja ahí donde es ahora, donde es el empedrado y la iglesia ahí donde está también está la finada Eusebia y la de allá de al frente de Armando y la que sigue de la iglesia era la del finado Silvano, todo eso fue que lo fundaron. Esas eran las casas fundadoras, las primeras que hubo en Itaibe» (Hombre adulto, negro, agricultor. Itaibe, marzo 29 de 2002).

Mientras el pueblo de Itaibe se iba conformando, en El Salado se creaba la primera capitanía.

Aquí fue donde se nombró el primer capitán [...] aquí fue donde nació la comunidad negra⁷

Si la llegada de los quince negros marca el momento del origen, la constitución de la capitanía y el nombramiento de su primer capitán, parecen marcar una especie de segundo nacimiento. La capitanía le da a la población de El Salado la condición de *comunidad*. La autoridad y la voluntad de organizarse, son rasgos que transforman la condición social y política de la gente de El Salado:

[...] aquí fue donde se nombró el primer capitán, que se llamó Andrés Lucumí, aquí era la casa, cuando hacían las reuniones era aquí en esta casa. Entonces era la casa más grande que había, era la casa de reuniones, entonces fue donde organizaron para hacer el primer capitán y aquí fue donde nació la comunidad negra (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, marzo 25 de 2002).

⁷ Eulogio Valencia Alvira. El Salado, marzo 25 de 2002.

La comunidad «nace» con el nombramiento del capitán y a partir de ahí se inaugura un nuevo tiempo. Pareciera que este acto de organización y la posibilidad de una forma de autoridad creada y regulada desde dentro, definen una nueva condición para los habitantes de El Salado, la condición de comunidad.

La construcción de un orden temporal obedece a lógicas distintas a las de la reconstrucción cronológica, basada en la sucesión ordenada de hechos. En ocasiones, dicho orden se establece a partir de aquellos acontecimientos que se graban en el recuerdo dando sentido al presente; los problemas que hoy se afrontan se hacen inteligibles en la medida que son leídos a la luz de las enseñanzas del pasado:

El primer capitán fue desde 1900, no sé, y bueno como te dije yo todavía no conozco muy bien, y que dizque se llamó Andrés Lucumí pues yo que lo iba a conocer y entonces de ahí para acá han seguido los sucesores. Pues de todas maneras con la misma ideología de organizar la comunidad, en un proceso digamos de liderazgo, pero es un liderazgo democrático ¿cierto?, porque nosotros no es el hecho de que yo soy capitán, a nosotros, a mí la comunidad me corrige, y si algo está mal hecho yo tengo que aceptar que está así (Hombre adulto, negro, agricultor y líder. El Salado, julio 9 de 2003)

El presente se hace posible gracias a las acciones del pasado; dichas acciones son el aporte de aquellos personajes que lucharon por la comunidad para permitirle ser lo que es hoy:

Según lo que nos han comentado, el primer líder fue Andrés Lucumí, primer capitán de la comunidad. El aporte que él hizo hacia la parte territorial, que fue lo de las escrituras, él fue el que con sacrificio, con voluntad, se desplazó hacia el departamento, y hizo registrar estas escrituras en las notarías, entonces ese aporte fue fundamental, importante. Que si no fuera por este aporte que él hizo no estaríamos nosotros luchando por esto, recuperando estas cosas (Hombre adulto, negro, profesor. El Salado, julio 18 de 2003).

El recuerdo de la capitania parece inseparable del de los capitanes. Institución y persona se funden en uno solo: «El capitán que yo conocí fue el finado Julio Lucumí, después de él fue el finado Cirilo Osa, después de él fue Victoriano, Fabio Valencia también fue, después de Fabio fue Luis Hernando Losada Lemos [...]» (Hombre mayor, negro, agricultor y médico tradicional. El Salado, junio 20 de 2003).

El Capitán es la máxima autoridad, reconocida no sólo por su comunidad sino por sus vecinos y demás autoridades de la región. Desde su surgimiento, ser capitán significa un reconocimiento a las calidades de liderazgo y responsabilidad.

Es la persona que, por ejemplo, se presenta un conflicto de tierras dentro del territorio de la comunidad, es la persona que soluciona eso, no a la manera de él, sino es la autoridad a la cual la gente debe respetar, se deben respetar las decisiones que se tomen porque no las toma él solo sino que eso se convocan a los ancianos, se convoca a la directiva, se convoca a gente que conozca por decir algo los linderos, que lo tuyo es por aquí, que esto que lo otro, entonces en últimas el capitán es el que firma esa acta, aprueba o desaprueba eso, es la persona a la cual, por eso te decía es una responsabilidad muy grande ¿cierto? (Hombre adulto, negro, agricultor y líder. El Salado, julio 9 de 2003).

Con el surgimiento de la capitania, la comunidad crea su propia forma de autoridad local que, como se verá más adelante, le permite un lugar distinto en la relación con sus vecinos y las instituciones locales.

Es relevante mencionar la especial importancia que parece tener hoy para la población negra de El Salado el final del siglo XIX y el inicio del XX. En un lapso de menos de veinte años, vive al menos tres acontecimientos de gran trascendencia para su posterior historia: la migración al suroriente y fundación de Itaibe, la búsqueda de legalización de la propiedad sobre las tierras que les legara Angelina Guyumus y, la aparición de la capitania. A pesar de ello, en el trabajo de campo realizado, sólo pudimos encontrar relación entre los dos últimos, sin que se vincule explícitamente el primero en relación con estos.

El «veintiochazo», memoria de la Violencia en Páez. La gente todita se fue y dejó las casas solas [...] tiendas y todo»⁸

La época de la Violencia, conocida también como la violencia de los años 50, es uno de los acontecimientos fundamentales guardados en la memoria de la gente de Páez; momento en el que los sectarismos políticos nacionales tuvieron una expresión local que aún hoy se recuerda. La mayor parte de la comunidad se identificaba con las banderas liberales, mientras la dirigencia conservadora subía al poder. Los enfrentamientos se identificaban en las banderas roja y azul, que significaban la confrontación bipartidista. Los hechos nacionales involucraban directamente el devenir de las comunidades, los gobiernos que después de una hegemonía liberal cambiaban el tinte del poder, transformaron las relaciones tejidas desde los grupos locales con las instituciones nacionales y entre sí.

Al agitado horizonte nacional de estos años no fue ajena la historia que se vivió en Páez. La historia que transformó sus vidas, que desintegró familias, que obligó migraciones, todavía es contada por los mayores. Según los testimonios de quienes vivieron los hechos, o les fueron narrados por sus mayores, el inicio de la Violencia estuvo marcado por la

⁸ Emilia Arroyo. El Salado, julio 10 de 2003

llegada al poder del alcalde conservador Santos Rincón a comienzos del año cuarenta y nueve. Rincón es recordado por sus extremas medidas en la persecución a sus contrarios, los liberales: «Liberal que se atravesara lo cogían para que pasara al partido conservador y si no aceptaba lo llevaban preso o lo mataban» (Lemus y Delgado. 2001).

Cuando vino un señor Santos Rincón que vino de alcalde, ¡ay! ese señor sacó a todo el mundo, tuvo que irse del pueblo pa' los montes, porque ese señor era granadas pa' quí, granadas pa' llá, y hágale, y toda persona que fuera por la calle era un tiro pa' los pies de uno. Nosotros vivíamos en el campo, la gente todita se fue y dejó las casas solas, tiendas y todo. Unos cogieron pa' La Palma, bueno pa' donde pudieron, los otros pa' San Antonio arriba, pa' rriba pa' llá subieron; bueno, ¡ay! ese señor sí era malo. Entonces entraron al pueblo a coger al alcalde pa' matarlo, ese señor no estaba, que vinieron y le dijeron al alcalde que mire que en Ricaurte hay un asalto y cogió ese señor y se fue pa' lla, ¡ay! era mentira, era por sacarlo y mientras eso, esa noche se entraron, el gentío del pueblo, todo el mundo de los campos y todo el mundo, mataron gente, robaron, cuando al otro día el alcalde supo eso y se vino en un caballo y corra; que dizque allá ese caballo cayó fue muriéndose, él brincó por allá y el caballo quedó muerto, cómo sería la carrera. Y se fue él adelante y los otros atrás, por allá con otro caballo y él corra, por allá se le cayó el caballo y también quedó muerto, y así llegó hasta que llegó al pueblo tirando fuego, y esa gente dizque estaba en el pueblo por ahí borrachos, dormidos unos por ahí, cuando que sintieron la balacera, y los otros corra también que se dentaron y los otros vuelva y corra y los otros devolvámonos a hacer frente, no señor corra. (Mujer mayor, negra, ollera y agricultora. Belalcázar, julio 10 de 2003)

Los recuerdos de ésta época están bastante vivos en la memoria. A pesar que algunas fechas no se recuerdan con precisión, los acontecimientos se narran con especial emotividad:

«En ese tiempo no me acuerdo si en qué año, yo no me acuerdo en qué año, pero en ese tiempo pues el alcalde era militar; llamaba Santos Rincón, ese era conservador; entonces cuando salía, como aquí el pueblo casi todo era, ahora si ya hay conservadores, pero en ese tiempo casi todo era liberal, los de los pueblos por allá de los campitos, veredas, todo eso, casi todo era gente liberal; entonces cuando llegaban al pueblo aquí los sábados que venían a vender, los viernes que venían a vender las cositas que traían del campo, entonces apenas llegaban los cogían y los encarcelaban, yo no sé qué harían el mercadito, si alcanzarían a vender, eso si no sé, pero cogían y los metían a la cárcel y desde que fuera liberal no lo soltaban, le daban mala vida. Y así duró un buen tiempo, no sé preciso el tiempo, si no sé cuánto, pero por ahí cerca al año; entonces allí no puedo decir los nombres porque no me di cuenta, pero un día viernes como de costumbre que en el campo se hacía natilla, pan, tamales, arepas, arroz de leche, chicha, pa' bajar de allá a vender. Cuando nosotros bajamos, pues que se habían entrado los nuestros, se habían entrado al pueblo ya de aburridos,

no mataron sino a un señor que se llamaba [...] ese era un policía, el que vivía en esta casa de aquí, Augusto Cuellar; lo habían matado los liberales, habían matado a ese señor; ese tenía un hijo pero el hijo se alcanzó a volar; no eran más sino dos hombres que habían, entonces pues ya nosotros bajamos con todo eso y nos tocó que volvernos pa' la casa con todo eso y ya llegamos a la casa y ya dijeron que no, que había que pegar pa' la montaña; nos fuimos pa' la montaña, que de ahí hay pues como una hora. Pa' subir, de la escuela arriba a la montaña hay como poco más o menos más de una hora, y nos fuimos. Ahí habían ranchos ¿sí? donde uno cosechaba el maíz, y nos fuimos; tuvimos una semana allá, a la semana que no, que allá íbamos a perecer, que allá nos iban a matar, entonces nos bajaron de allá [...]

Entonces pues ya más miedo, pero a nosotros nos bajaron de allá del campo y nos tuvimos, nos amontonaron todos en una casa por allá en La Primavera, una casa que era de Daniel Valencia ahí nos amontonamos como unas ocho o nueve familias en la casita [...] allí estuvimos hasta que nos volvimos otra vuelta para arriba, pero eso la gente siguió matando, matando gente, eso duró mucho tiempo, ya en eso la gente le tocó que huirse, la gente que logró salvarse se huyó a la montaña a vivir en el monte y de ahí se iban por la montaña a salir a otras partes, y cuando ya se calmó tantico, pues volvieron pero ya como al año, como al año y medio, cerca al año, iban saliendo los que podían ya medio salir, y así hasta que al fin ese señor lo cambiaron o le tocó irse, yo no se cómo fue. (Mujer adulta, negra, agricultora y vendedora de leña. Belalcázar, julio 8 de 2003)

El recuerdo de la Violencia remueve el sentido de pertenencia política y permite recordar las diferentes formas de solidaridad que se presentaron en la defensa frente a la persecución que se vivía:

Por la noche comenzaron a meterle taco a las casas, a las puertas, llegaban y amanecían al otro día los escombros. Desde ahí comenzó la gente a correr, a irse hacia el monte, a huir. Fue una fecha bastante dura para la gente que no está acostumbrada a esto, y la policía pues también era de acuerdo a lo que el alcalde mandaba, pero a mí se me hace lo más horrible es desde luego todos los que tomaron prisioneros[...] Ahí donde está la alcaldía había una pieza grande, entonces la tomaron como cárcel. Ahí metían a esa pobre gente [...] entonces era una casa pajiza, había una pieza grande ahí donde es la tesorería así abajito, a pegar con la de Marino Muñoz, y ahí tenían a todos los que cogían los iban metiendo ahí, y no tenían ni siquiera donde salir a defecar ni nada, todo lo tenían que hacer ahí, tenían como decir un tarro así como estos, y ahí tenían que todos defecar, orinar, y dormir con eso ahí, permanecer en la pieza hasta que se llenaba. Eso es una cosa horrible, una cosa bestial, y así duró. Eso comenzaron a hacer protestar a la gente, inclusive mi papá como el nombre mío y el de un

cuñado, pues que era el capitán, Julio Lucumí, pues que tenía que presentarnos y entonces tuvo que protestar, nosotros subimos [...] (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, julio 10 de 2003)

Las acciones violentas buscaban someter a quienes profesaran una ideología contraria a la de quienes estaban en el poder; si no se sometían eran encarcelados u obligados a *protestar*, a renegar de su filiación partidista.

[...] tenían que llegar, el cura era un cura que llamaba, él era de Nariño, Arévalo. Entonces ante un Cristo grande tenía que arrodillarse la persona y protestaba y se le sometía a que tenía que dejar de ser liberales y ser conservadores, eso era lo que consistía la protesta (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, julio 10 de 2003).

La pertenencia al partido liberal era asumida no sólo como una opción contraria a la ideología del gobierno, sino como un asunto contrario a la fe católica; de allí que el acto de protesta fuera un acto de orden religioso además de político.

La consigna de convertir a los liberales en conservadores o de dictaminar su muerte, hacia que la gente huyera buscando un refugio en las montañas. Algunos obligados a «protestar» ante un crucifijo, bajo la bendición de la iglesia, lograban continuar con vida en los poblados uniéndose en las persecuciones emprendidas por los conservadores o como aliados silenciosos de aquellos que decidían huir.

Los liberales no hicimos otra cosa que correr sin saber para dónde, y escondernos mientras que los conservadores eran los perseguidores armados y representaban la ley, [...] dormíamos debajo de los árboles cuando no estábamos tan acosados por la policía, los ríos que encontrábamos los pasábamos montados en palos (Lemus y Delgado, 2002).

Grupos compuestos en su mayoría por hombres, atravesaron las montañas buscando refugiarse en fincas del Tolima y el Huila:

Empezamos a avanzar por Cansavida, llegamos a Mateyuca, cruzamos la quebrada Jigües y caíamos al Llano. Pasamos por la finca La Falca y llegamos a Agua Blanca y al nacimiento de la quebrada Guapió. Por ese sector encontramos un cambuche y nos reunimos por lo menos 30 personas conocidas. Huíamos todos de la muerte, avanzamos hacia Calderitas y ahí se abrió el grupo. No podíamos seguir tantos, era peligroso, así que nos abrimos. Yo me fui con Adriano Ceballos, Manuel Ossa y Daniel Valencia. Los cuatro arrancamos para el Tolima, aunque muy seguido teníamos que cambiar la ruta porque nos perseguía de cerca la policía (Lemus y Delgado, 2002).

Algunas mujeres también decidieron irse de sus casas a abrir montaña, cuando escucharon de los abusos de que eran víctimas las muchachas por la comisión de la policía. Como cuenta doña Irma:

Cruzamos por el río Símbola en puntales y colgados de bejucos. Para dormir cargábamos cueros de ovejo y cada uno su cobija. Dormíamos en la pampa rasa. El grupo que caminaba hacia la montaña estaba conformado por Teresa, Leticia, Emérita y yo y cuatro niños [...] Caminábamos y caminábamos y llueva y llueva lo que no ha llovido en tiempos. Llegando a las quemas nos encontramos al marido de la enferma y nos dio panela y un poco de achira para hacer colada. Y seguimos caminando hasta Palomas, bien debajo de Palma Brava y llegamos a las Pepitas (Lemus y Delgado, 2002).

En el difícil trayecto, las solidaridades entre el grupo y con las familias que encontraron en el camino fueron indispensables para sobrellevar las condiciones que debieron soportar. Un año después de vivir en la montaña o en las fincas del Huila o el Tolima donde pudieron trabajar, cuidándose de la llegada de la policía, se escuchó de la asonada en Belalcázar. Algunos de los que habían huido regresaron encontrando sus fincas destruidas, las casas sin puertas ni ventanas. Don Fabio Valencia cuenta (véase **Foto 3**):

El 28 de enero de 1950 los liberales que aún quedaban en el pueblo y en sus alrededores, habían organizado una asonada en contra de Santos Rincón. Bajaron con escopetas y garrotes al pueblo y destruyeron lo poco que había en pie, pero no lograron coger al alcalde [...] Fue una cosa mal hecha, dice don Fabio Valencia. La gente se puso a beber trago en las tiendas y ya anocheciendo se escuchaban disparos desde Gualcán. Era el alcalde y la policía que regresaba. La gente corría y corría por todas partes. Dicen que por donde hoy es el polideportivo quedaron muchos muertos tirados en el suelo (Lemus y Delgado, 2002).

«Los ventiocheros» es el nombre con el que se recuerda a quienes participaron en los sucesos de este día; el recrudecimiento de las persecuciones en represalia dio como resultado una gran cantidad de muertos en el puente de Cohetando:

Esas personas eran sospechosas de propiciar la asonada. Ahí murieron Juan de la Cruz Lemus, Pantaleón Valencia, Evangelista Carabalí, Ignacio Lemus, Clemente Aley y Medardo Muñoz, todos ellos de las Mesas de Belalcázar y La Unión, conocidos míos y del pueblo, cuenta Leonardo Lemus (Lemus y Delgado, 2002).

Hombres, mujeres y niños fueron perseguidos y tratados como prisioneros:

Yo no es que conozca así demasiado, porque cuando yo oí estaba muy tierno; del 28 los viejos contaban de que habían bajado, entonces se lo



Foto 3. Don Fabio Valencia, Belalcázar, Páez.

llevaron a un tío mío, hermano de mi mamá, se lo llevaron y lo mataron en el puente de Cohetando, ahí hubieron varios viejos que los mataron en el 28, yo estaría tal vez de 6 años, porque yo soy nacido en 1942, y entonces pues a nosotros nos bajaron allá abajo al pueblo y nos reunieron a toda la muchachamenta que habíamos y las mujeres las hermanas hacían una fila de señoras y por este otro lado fila de niños en esa estaba yo, y todos los días pasaban contándonos, a ver si faltaba uno o faltaban dos, y llegaban con unos fondos así de comida, desayuno y almuerzo y comida y todos los días estaban dándonos de comer; eso era por ahí por el barrio San Fernando pero por la calle intermedio allá hay una casa grande [...] ahí fue donde nos reunieron a todos los niños y señores» (Hombre mayor, negro, agricultor y médico tradicional. El Salado, junio 20 de 2003)

El recuerdo de la Violencia en Páez parece condensarse en un acontecimiento, el 28 de enero de 1950: *el veintiochazo* y sus consecuencias. De alguna manera, la mayoría de los testimonios recogidos en la región remiten a este hecho; al menos para quienes se reconocen como liberales y que recuerdan la persecución que este hecho les significó. El veintiochazo, aunque parece a veces como un hecho indebido, desordenado o irresponsable, es a la vez un ejemplo de resistencia y de revuelta frente a la imposición de un régimen que se consideraba injusto. La identidad de los participantes está dada principalmente por su adscripción al partido liberal y no se hace visible ningún rasgo de orden étnico o cultural que caracterice o diferencie a los participantes en el conflicto.

CAPÍTULO 3

LA CAPITANÍA

Uno de los aspectos que llaman la atención de la población negra de El Salado es la existencia de una forma de organización política local, sobre la cual no se tiene conocimiento en otras partes del país: la capitanía. Tal como vimos atrás, la capitanía se constituyó a comienzos del siglo XX, como una forma de fortalecer la organización interna; desde entonces se ocupa de la administración de asuntos internos y de la representación de la comunidad ante otras autoridades como el cabildo indígena, las instituciones del Estado y la Iglesia.

La presencia de una figura de autoridad local como la capitanía, plantea una serie de interrogantes acerca de su origen y permanencia hasta nuestros días, así como sobre su función y reconocimiento interno y externo. Aunque la figura de los capitanes no es desconocida en la historiografía de las poblaciones negras en Colombia, lo particular en este caso tiene que ver con su presencia explícita en la actualidad.

La capitanía es y ha sido reconocida como una forma de autoridad tradicional de la comunidad negra de la cuenca del río El Salado; el territorio sobre el cual ejerce su jurisdicción es un territorio históricamente reclamado por negros e indígenas como propio. Sin embargo, a lo largo de la historia de convivencia de ambas poblaciones, tanto el territorio, como la posterior autoridad de la capitanía, han sido reconocidos como «propios» de la comunidad negra. Esta situación plantea una tensión entre la legalidad y la legitimidad del territorio y la autoridad de la capitanía. Podríamos decir que se reconoce a la población negra como habitante legítima del territorio, aunque no se acepta de la misma manera la legalidad de dicha habitación.

La presencia de la capitanía crea una tensión que se basa en la condición de *bipolaridad*¹ en la estructura del poder local. En el territorio habitado por la población negra coexisten

¹ Al respecto de las estructuras bipolares de poder, ver Rojas (1993).

dos formas de autoridad, ambas con algún nivel de legitimidad: capitanía y cabildo. Dicha coexistencia y legitimidad se reflejan en los testimonios que dan cuenta de las formas de relación entre ellas y de una larga tradición de coordinación para diferentes asuntos, que involucran desde el trabajo en común para la realización de tareas de servicio público, hasta la consulta y resolución concertada de conflictos internos. La condición de bipolaridad se presenta en la medida que se reconoce territorio y autoridad a la población negra y una relativa autonomía en el manejo de sus asuntos. En las actuales circunstancias que vive la región, el reclamo de autonomía por parte de la población negra y la visibilización de la capitanía como entidad independiente del cabildo suponen, más que la dualidad, la coexistencia de dos polos de poder; uno de los cuales, el «menor», establece límites al otro en el ejercicio de su autoridad. Es decir, que es probable que éste no haya sido siempre el marco de las relaciones entre ambas, y que lo observado sea el resultado de un proceso de empoderamiento reciente de la capitanía, que busca frenar la incidencia del proyecto indígena, con el cual no se identifica, al menos en su totalidad o manifestaciones actuales. De esta manera, el establecimiento de límites al poder indígena se concreta en el establecimiento de fronteras físicas en el territorio y la definición explícita de las competencias de la capitanía en el ejercicio de la autoridad entre la población negra.

Hasta ahora ambas poblaciones reconocen la legitimidad de las dos autoridades en relación con sus respectivas poblaciones, en un territorio de convergencia. El conflicto se hace evidente en tanto la autonomía de la población negra y la capitanía puedan implicar su independencia respecto del control indígena, en relación con el cual han mantenido hasta ahora una relativa subordinación.

Como veremos, la capitanía, su origen, características y funciones, ofrecen una interesante oportunidad para conocer las formas en que se construyen históricamente las formas de relación entre autoridades locales en contextos de contacto interétnico.

Acerca del posible origen de la capitanía

En Colombia, numerosos estudios y documentos de archivo hablan de la figura del capitán entre las comunidades negras, tanto en las que se rebelaron y nombraron sus propias autoridades, como en aquellas que eran mantenidas bajo esclavización en la época colonial².

En el caso de la capitanía de El Salado, los relatos recogidos nos indican que su aparición se da en el inicio del siglo XX. En la primera fase de la investigación, se buscó evidencia empírica que permitiera ubicar los orígenes de la capitanía en tanto forma tradicional de organización y autoridad en la comunidad negra, en periodos históricos anteriores. La revisión de estudios acerca de formas similares de autoridad en poblaciones negras del país, nos remitió a dos posibles orígenes. Las capitanías han sido reconocidas como formas de

² Al respecto pueden consultarse los trabajos de Almario (2002b); Colmenares (1997); Jaramillo (2002); Díaz (1993).

organización propias de los palenques o de cuadrillas de esclavizados en la época colonial. En ambos casos tendríamos que hallar la evidencia empírica que permitiera comprender la manifestación actual de dicha estructura de poder en la comunidad negra de Páez.

El ejercicio realizado permite suponer que no es muy factible que la actual capitanía corresponda a una forma de organización del tipo de los palenques, en tanto en ningún caso se recuerda que ésta haya sido la condición de los habitantes de la cuenca de El Salado; además, la constitución de la capitanía se dio en un momento histórico en el que la esclavitud había sido abolida y estaba bastante entrada la República.

En cuanto a su posible origen en una cuadrilla de esclavizados bajo el mando de un capitán, debemos decir que los testimonios obtenidos no se refieren explícitamente a ello. En cualquier caso, aunque el origen se relacione con una cuadrilla de la época colonial, el hecho que su surgimiento se ubique en los inicios del siglo XX, mostraría una discontinuidad en el funcionamiento de esta organización durante el periodo intermedio, que va de desde algún momento en la colonia hasta comienzos del siglo pasado. Como posible explicación a su aparición en una época aparentemente tardía, podría pensarse que se trata de un proceso de *reificación* de una antigua tradición (la capitanía de cuadrilla), revivida luego de un largo período de inactividad y motivada por nuevas circunstancias históricas, que requirieron del fortalecimiento organizativo de una población en lucha por legalizar su condición de habitantes de un territorio en conflicto. Como veremos más adelante, la aparición de la capitanía se da asociada al proceso de búsqueda de legalización de los títulos de propiedad, de las tierras que la población negra reclama como propias y que fueran entregadas por la cacica Guyumus.

Dado que su origen podría estar ligado a las cuadrillas, revisamos lo que algunos estudios mencionan acerca de esta institución. Tanto la cuadrilla como el capitán tienen su origen en las formas de organización para el trabajo, propias de la época colonial. En tanto la vida cotidiana de los esclavizados se desarrollaba alrededor de la cuadrilla, ésta se ha propuesto como una unidad de análisis especialmente rica para entender la manera como se desarrollaba su vida cotidiana. Así lo plantea Colmenares (1997: 49), para quien «[...] *el análisis de aspectos demográficos, económicos y sociales de la población esclava debe centrarse en la cuadrilla. Esta unidad de análisis se impone por cuanto la organización social del trabajo en minas y haciendas revestía esta forma*».

El estudio de la cuadrilla permite visibilizar la presencia del negro en la historia y la economía regional y nacional, aportando información acerca de su cotidianidad y formas de vida:

La existencia de cuadrillas, en las que coexistieron y se adaptaron africanos de muy diversa procedencia, se ha puesto de relieve como unidad de análisis en el estudio de la inmigración africana. Aunque fenómenos como el de las manumisiones, del cimarronaje o de los palenques son muy importantes también para la comprensión de la esclavitud, la normalidad de la vida y

del trabajo africanos debe verse más bien en las cuadrillas y no en aquellos fenómenos, más o menos excepcionales (Colmenares, 1997: 248).

En cuanto a la dirección de las cuadrillas por parte de alguno de sus propios miembros, otro historiador menciona que «[...] muchos dueños de grandes haciendas delegaban en sus más experimentados capataces esclavos o negros libres la confianza de su administración» (Díaz, 1993: 22).

La figura del capitán aparece como algo común entre las cuadrillas de esclavizados. Por ejemplo, en el inventario de la mina de Jelima (Caloto), realizado en 1770, los evaluadores mencionan que al momento de hacer el reconocimiento de la riqueza de los minerales de dicha explotación «fuimos con los agrimensores que son también inteligentes de labrar minas y llevamos al negro capitán general y otros negros necesarios» (Citado por Colmenares, 1997: 114).

La figura de los capitanes también estuvo presente en los palenques. Al respecto, el historiador Jaime Jaramillo escribió (2002: 43-44):

Los miembros del palenque de negros elegían sus autoridades, realizaban sus fiestas, organizaban el culto religioso y tenían sus cabildos [...] en los numerosos pequeños palenques que se formaron en el siglo XVII en casi todo el territorio nacional, solían denominarse alcaldes o capitanes o tomar otra denominación imitando la nomenclatura de las autoridades políticas virreinales.

Las características de composición y división de oficios al interior de la cuadrilla también han sido objeto de análisis. Según Palacios (1989: 156):

El número de esclavos de una cuadrilla oscilaba entre 10 y 40, pero por lo general una mina tenía varias cuadrillas, las cuales estaban integradas por hombres y mujeres, si bien éstas laboraban preferentemente las minas de aluvión y aquellos las de veta. Por su parte, los ancianos y los niños eran dedicados a trabajos agrícolas y funciones domésticas.

A pesar de las difíciles condiciones de vida que implicó la esclavización, y de la ruptura de las relaciones con sus comunidades de origen, los hombres y mujeres esclavizados encontraron en la cuadrilla una nueva comunidad de referencia. Se establecieron allí formas particulares de parentesco y afiliación. «La cuadrilla se constituyó como unidad tanto de trabajo como de parentesco: por medio de la endogamia y de la pertenencia a un mismo amo o mina» (Gutierrez, 1994: 22). Frente al desmembramiento de familias y grupos étnicos, que impedían la pervivencia de comunidades homogéneas de origen común, los hombres y mujeres esclavizados conformaron nuevas familias y comunidades, que generaron y/o reprodujeron formas particulares de asociación y parentesco:

Los esclavos se hicieron parientes más allá de la simple reproducción biológica del grupo, siendo lo más definitivo los reconocimientos sociales de los integrantes de un grupo de trabajo como integrantes de una comunidad. Así el parentesco sobre las crías se definió no por el reconocimiento del padre biológico, sino por la responsabilidad e identidad con el nuevo integrante como comunidad (Romero, 1998:106).

Para el caso de Tierradentro, el poblamiento de la comunidad negra tuvo su inicio con la llegada de los «Quince Negros», tal como lo revive la tradición oral. Es posible suponer que estos primeros pobladores compusieran una cuadrilla, destinada al trabajo de la salina:

El elemento negro también asentado en el territorio, fue traído por esclavistas payaneses como mano de obra para la explotación de una concesión minera de sal situada en las cercanías de Belalcázar [...] La salina fue explotada hasta comienzos del siglo XIX [...] Los morenos se extendieron primero por la hoya de la quebrada de El Salado, hasta dar casi a la región bañada por el río Negro de Narváez. A comienzos del siglo XX iniciaron una creciente migración a la región de Itaibe y Araujo al extremo sur-oriental de Tierradentro» (Sevilla, 1976: 17-18).

El hecho de haber llegado en condición de esclavizados para la explotación de la salina y la composición misma del grupo, aportan indicios para suponer que los primeros pobladores podrían conformar una cuadrilla, en cuyo caso es factible suponer también que estuvieran comandados por un capitán. De esta manera, es probable que la capitania de El Salado tenga su origen en una forma de organización económica característica de la administración colonial. Aunque persisten algunos interrogantes que deberán ser estudiados con mayor profundidad, lo que se puede observar es que la capitania no es una forma de organización de tipo vertical en la que la relación entre el capitán y los demás miembros de la población sea de subordinación y su finalidad principal no es de tipo económico, tal como lo fue en el período colonial. De otra parte, su origen no se recuerda ubicado en la época de explotación de la salina ni asociado a la condición de esclavizados de los habitantes de El Salado. La actual capitania tiene un origen relativamente reciente, ubicado en los inicios del siglo XX y su función es más de orden político y social que económico.

La existencia de la capitania hoy en día, permite suponer la pervivencia de una práctica ancestral de organización que permanece en la memoria de las gentes, y que ha sido revivida ante nuevas circunstancias históricas, con nuevos propósitos y renovadas formas. La capitania actual mostraría la nueva configuración de una antigua institución y los nuevos capitanes la re-creación de esta autoridad³.

³ De manera similar, la conformación de los resguardos a manos de los propios indígenas nos ha mostrado cómo una institución puede ser apropiada y cómo la tradición se construye a partir de las herencias del pasado. Los nuevos caciques constituyeron su autoridad sobre la base del territorio de los antiguos cacicazgos, consolidando así una nueva institución sobre una antigua tradición territorial y de autoridad que pervivía en la memoria de la población. Al respecto ver Rappaport (1982:148).

Dada la ausencia de investigaciones sobre estas organizaciones, vale la pena plantear desde ya la importancia de ahondar en su estudio en el futuro. Por ahora, nos centraremos en aquellos aspectos que aparecen con mayor relevancia en la memoria de quienes dan vida a esta organización.

Hasta entonces existía el grupo, la comunidad, no existía una autoridad⁴

Las formas de organización social ocupan un lugar destacado en la memoria de las comunidades negras de Tierradentro. El momento en que se crea la capitania no sólo remite a la «aparición» de la autoridad, sino que también nos remite a una nueva condición en la manera de ser comunidad. En buena medida, la historia de la capitania nos permite conocer los asuntos, conflictos e intereses centrales en la vida colectiva, a través del tiempo.

En primera instancia, la capitania se crea como respuesta a una necesidad de organización y autoridad en la comunidad negra:

Hasta entonces existía el grupo, la comunidad, no existía una autoridad. Si existía eran las familias esclavas pero no había una organización. Por ahí en 1910 les llega esa idea, entonces Procopio Mera que era un líder principal, Andrés Lucumí, Juan de la Cruz Lemos, Ángel María Losada que fueron los principales líderes, entonces, tuvieron la idea de formar una organización por la cual hubiera una autoridad dentro de la comunidad, entonces fue así como acordaron a organizar la comunidad en esta forma, crear la capitania (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, mayo 3 de 2002).

Durante el trabajo realizado en campo, encontramos que el origen de la capitania es relacionado principalmente como una necesidad de organización y de «creación» de la comunidad:

La capitania, la historia de la capitania hermano nace como yo le digo, casi todas las cosas nacen de la necesidad de sobrevivir y de subsistir, pero siempre los negros tenían que buscar una persona inteligente que pudiera negociar con los otros sectores, porque es que los indígenas siempre han sido mejor dicho organizados, ellos han tenido quien los dirija, mejor dicho ellos han sido sumisos en su forma de organización, ellos tienen quien los dirija y lo que diga el dirigente eso es lo que hacen, así no quieran y pa' ya van; si tienen que aguantar hambre aguantan hambre, mientras que los negros no, los negros todos opinan, así no estén opinando nada en serio, ningún negro se queda callado, por muy, cómo le digo, por muy atrasado que sea él nunca se queda callado, entonces ellos necesitaban una persona que liderara ese proceso, que los dirigiera, yo creo que de allí es donde

⁴ Fabio Valencia. Belalcázar, mayo 3 de 2002.

nace la necesidad de nombrar ese capitán como fue Andrés Lucumí, que fue un buen capitán, que dirigió la comunidad, que negoció la comunidad, que negoció los procesos que vivieron la comunidad y que hizo respetar su territorio en ese determinado momento, y cómo le digo yo, en ese tiempo habían muchos dirigentes buenos, tanto de los indígenas como de los negros, donde llegaban y negociaban y se podían sentar a hablar, tomarse una chicha, tomarse una tapetusa, un chancuco como se le dice hoy en día y no peleaban porque existía el respeto [...] (Hombre joven, negro, líder. El Salado, julio 18 de 2003).

En el proceso de la investigación, indagamos por varias vías el origen de la capitania. Dado que los cabildos indígenas, constituidos en la época colonial, cuentan en sus estructuras de funcionamiento con un capitán, preguntamos por la similitud entre las dos formas de autoridad. Al respecto, dos hombres mayores de la comunidad, quienes ocuparan el cargo de capitán en otros tiempos, nos dicen:

Yo creo que sí porque desde el día del finado Andrés Lucumí se estableció el comisario, desde ese tiempo, yo desde que conozco ha habido el comisario en el cabildo y en la capitania, pero entonces el cabildo tiene el comisario, tiene alguacil, alcalde y no sé que más tenga; para llegar a ser el gobernador son como cinco subalternos. En la comunidad no, son apenas sino comisarios y representantes, a los comisarios los nombra el capitán, y a los representantes también, eso se reúne toda la comunidad y ahí mismo nombra, porque el capitán solo tampoco puede hacer nada, él nombra y la comunidad aprueba, da el visto bueno (Hombre mayor, negro, líder. Belalcázar, mayo 6 de 2002).

[...] en las comunidades existe la capitania y eso es de por vida, mientras que en los resguardos existe es el gobernador que son electos cada año, también existe un capitán, el capitán que ellos eligen también es de tiempo indefinido (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, mayo 3 de 2002).

[...] entonces fue cuando Andrés Lucumí organizó eso con compañía de Procopio Mera, Ángel María Losada y otros. Mi papá que fue el tesorero en ese tiempo cuando organizaron eso, como en los resguardos que existe un gobernador, que existe un síndico, que ahora como que no existe sino un capitán, en la comunidad también. Entonces en la comunidad negra se nombró un capitán mayor, segundo y tercero, un tesorero y seis representantes (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, julio 10 de 2003)

A pesar de la semejanza entre ambas capitánias, la del cabildo y la de la comunidad negra, el origen de esta última no aparece ligado a la primera. Aunque similares, cada una guarda su particularidad. El elemento común a ambas lo constituye el hecho de ser autoridades tradicionales.

Otro dato de interés sobre las cuadrillas fue el que encontramos en un ejercicio de revisión de archivo en la Prefectura Apostólica de Tierradentro. En los libros parroquiales que dan cuenta de la construcción de la parroquia de Belalcázar, aparecen registrados los participantes en los grupos de trabajo que aportaron en dicha labor. Según los datos allí registrados, a cada uno de estos grupos de trabajo se le daba el nombre de *cuadrilla*, y a quienes los dirigían, el nombre de *capitanes* o *caudillos*. Dicho registro está fechado en el año de 1919 y entre los capitanes de cuadrilla que participaron de la construcción, aparece Andrés Lucumí. ¿Cuál era la función de dichos capitanes? ¿Qué relación tienen con la actual capitania? Por lo pronto podemos señalar la coincidencia que, según los relatos de los pobladores, la capitania de la comunidad negra aparece para 1910, aproximadamente, y que su primer capitán fue Andrés Lucumí.

La relación entre capitania e iglesia debe ser estudiada con mayor detalle. Es conocido que hasta fechas recientes, la posesión de los capitanes se hacía ante la máxima autoridad eclesial de la región, lo que indicaría una estrecha relación entre capitania y prefectura, que parece acorde con el papel que ha jugado la iglesia en relación con la gente negra de la región.

[...] a mí me posesiono monseñor Vallejo; a él le presenté también la renuncia cuando renuncié, prácticamente para los esclavos desde un principio la iglesia siempre era la parte defensiva o la parte que velaba por los esclavos [...] sí, era él el que tomaba el juramento. Ahora pues ya fue lo civil, porque dijeron que ya tenía que ser frente al alcalde y así, eso se dice: «a sabiendas de la responsabilidad que con el juramento que le dé ante Dios y ante los hombres, ¿jura fielmente cumplir el cargo de capitán para que ha sido nombrado? ¡Sí juro!, si así lo hicieras, Dios y la patria os premien, sino, Dios y ella os demanden (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, mayo 3 de 2003).

Cuando ya fundan el de acá (Belalcázar) [...] en 1908 cuando fue creado el municipio, entonces todo el mundo se traslada acá aunque quedaron muchos viviendo allá. Pa' la construcción de la iglesia fue cabildo y comunidad negra los que trabajaron mucho. Les tocaba traer vigas desde el bosque, eso hacían unas mingas de harta gente (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, mayo 3 de 2002).

Es posible que la forma de organización en cuadrillas y la figura de los capitanes que se registra en los datos del archivo parroquial, tenga relación con el origen de la capitania como forma de autoridad en la comunidad negra. A su vez, es posible que la organización de cuadrillas por parte de la iglesia para el trabajo «comunitario», se hiciera retomando formas de administración y trabajo propias de la época colonial, contribuyendo a revivirlas. Queda pues por rastrear con mayor profundidad este aspecto y para ello es posible que la indagación en documentos de archivo sea de utilidad.

Funciones de la capitanía

La autoridad (capitanía) juega un papel de representación y mediación en la relación entre la población, las instituciones y otras comunidades. Al capitán le compete una serie de roles que van desde la lucha por la legalización del territorio, hasta la resolución de problemas familiares y conflictos entre vecinos:

El capitán era elegido en esta forma, por ese respeto, porque si no había ese capitán la comunidad no podía, no valía nada, porque ya sin ese capitán todo mundo mandaba y todo eso y ya la persona hacía lo que se le daba la gana, entonces no había un respeto y en ese tiempo como sí había respeto, desde que se nombrara a un capitán el personal respetaba a esa persona. Por respetarlo a esa persona no le podía un particular arrugar ni las cejas, ni nada, sino lo que él dijo [...] por eso se nombraba ese capitán, para que él ordenara, mandara, hubiera respeto y en las familias hubieran, en los hogares respeto y todo eso [...] (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, julio 6 de 2003).

El capitán es para algunos un «padre de menores», pendiente de resolver problemas, incluso familiares, coordinar trabajos en colectivo y fomentar solidaridades entre la comunidad. La capitania es ante todo, la concreción de la autoridad:

[...] es un órgano por el cual hay una autoridad que rige, que tiene sus normas. Por medio de la autoridad que le confiere la misma comunidad puede ejercer dignamente el mando y representar. Porque el capitán en toda entidad tiene que estar presente, es un «padre de menores». Por eso un capitán tiene que tener una hoja de vida muy buena, no tener antecedentes que desvirtúen su nombramiento. [...] Un capitán es un padre de familia, tiene que velar cómo viven las familias, si hay algún problema bregar a arreglarlo, inclusive en los mismos matrimonios, cuando es fácil tratar de que haya entendimiento en las parejas (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, mayo 3 de 2002).

El capitán es el padre de menores, es el que tiene que pensar, no que otro le diga sino que tiene que pensar qué va a hacer, y para eso son las guías que son los representantes, que yo hacía una reunión donde el finado Otoniel y a los ocho días las hacía donde está la escuela del finado Carlos, a los quince días en la casa de la junta y ahí se determinaba de a qué tantos días se va a hacer una reunión (Hombre mayor, negro, líder. Belalcázar, mayo 6 de 2002).

Entre las funciones de la capitania se encuentra el resolver los problemas por linderos de tierras. Al presentarse en el territorio la convivencia de dos comunidades que manejan formas de tenencia de tierra distintas, el capitán, así como el cabildo, debe trabajar

conjuntamente en las negociaciones que se hacen en el interior de sus territorios. Don Reimundo, exgobernador indígena, nos recuerda cómo se resolvían los problemas entre las dos comunidades manteniendo el respeto a ambas autoridades:

Claro había problemas, ya no querían que uno adjudicara el predio de ellos [...] bueno, yo miraba y decía «esto ya es límite, allí no intervengo, vaya donde el señor capitán, yo adjudico lo mío». Yo respeto [...] Entonces pa' que, ellos me respetaban y yo los respetaba a ellos. Problemas había por linderos entonces me llamaban, 'usted que tiene más experiencia ayúdeme, aquí hay un conflicto' (Hombre indígena mayor, médico tradicional. El Salado, julio 20 de 2002)

El ejercicio de la justicia y resolución de conflictos internos, hacen parte de las tareas propias de la capitanía, que son reconocidas por la autoridad indígena. En la práctica, cada una de estas autoridades tiene una jurisdicción que le es propia y que abarca un territorio y una población particular en cada caso:

En la parte de justicia, en otros años [...] se consultaba la capitanía. En el año 2000 y 2001 casi no se presentaron problemas que fueran demandados al cabildo y tuvieran que ver con personal de la comunidad negra, no tuvimos casos, [...] porque eso ahí se consulta, o sea por ejemplo, un caso que sea demandado al cabildo por ejemplo, perjudicado un nasa que este identificado con el cabildo, pero sea de la comunidad negra, entonces como uso y costumbre se conversa con el capitán a ver, para recoger la opinión si se hace a través del cabildo o qué se hace en esos casos (Hombre adulto, indígena, líder. Belalcázar, julio 21 de 2002).

La jurisdicción está ligada al territorio y a la población. Cuando el conflicto involucra miembros de ambas comunidades, es común que se resuelva de manera concertada. Es posible incluso que se recurra a la justicia ordinaria, como en el caso de un hombre de la comunidad negra, asesinado por un indígena en territorio de resguardo:

Una vez tuvimos la experiencia de un amigo que mataron, pues familiar de nosotros, por allá en Togoima. Entonces se unieron el cabildo con la comunidad a ver cómo iban a castigar a ese señor, entonces el cabildo decía que colgado y la comunidad decía que no que tenía que ser a la justicia ordinaria, entonces quedó por 60 años, [...] el cabildo y la comunidad. Sí, ahí trabajaron juntos y eso lo solucionaron en Togoima y ahí quedó (Hombre adulto, negro, agricultor. El Salado, junio 20 de 2003).

A pesar de que cabildo y capitanía tienen cada cual una jurisdicción particular, ha sido común el trabajo compartido. Una de las prácticas más comunes es la realización de trabajos de beneficio compartido, como el arreglo de caminos de uso común:

Yo cuando estuve de capitán hice trabajos con el cabildo, el gobernador decía «señor capitán el lunes hay trabajo», a los ocho días adelantado me decían. Nos ponemos de acuerdo la comida dónde va a ser, hay que aportar qué, para decirle a los míos. [...] y así la mayoría fue, se rozó todo ese camino, hubo chicha, hubo comida, [...] pero eso se fue terminando (Hombre mayor, negro, líder. Belalcázar, mayo 6 de 2002).

Entre los asuntos centrales de los que se ocupa la capitanía están los trámites y diligencias necesarias para legalizar la propiedad sobre las tierras. Algunos de estos trámites son propios de la capitanía en relación con su población:

Cuando estuve como capitán estuve en un trabajo de hacer valorizar las escrituras que estaban desvalorizadas, tuvimos que ir a Silvia, anotarlas en el registro de instrumentos públicos y después de eso pues anotarlas en el Agustín Codazzi. También elaboré el censo con sus correspondientes lotes de tierra, si habían sido comprados o heredados, esas son escrituras individuales de la tierra, hoy en día se encuentran pagando catastro. Eso fueron corridas en la notaría de Inzá en 1936 y aquí en la cabecera vino el notario Luis A. Pérez y se corrieron las últimas en 1937 aquí (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, mayo 3 de 2002).

En ocasiones, dichas labores involucran al cabildo, con quien se deben tomar decisiones sobre linderos y títulos. Las disputas por tierras se expresan tanto en el ámbito general de los títulos, como en diferencias entre propietarios de parcelas. En ambos casos, capitanía y cabildo intervienen en nombre de los intereses de su gente. Sin embargo, la tradición ha definido las competencias de cada uno, según el caso:

Estuve también en un litigio acá en El Recreo, el señor Felino se había pasado pa'l lado de La Palma; ahí vinieron: «señor capitán que lo necesitamos allá», les dije esta muy bien. Cité los representantes y fuimos a La Palma, al Recreo; allá fueron el cabildo del Centro y el de La Palma y yo llevé mis representantes, los que me acompañaban. Ahí el cabildo del Centro quería atropellar la vaina, pero enseguida yo me paré y le dije «bueno, es conmigo el arreglo, no es con ustedes». Así me presenté al gobernador de La Palma e hicimos el arreglo, rápido [...]» (Hombre mayor, negro, líder. Belalcázar, mayo 6 de 2002).

Estructura de la Capitanía

La capitanía funciona a manera de un consejo de autoridades, cuya cabeza es el capitán, quien trabaja acompañado de representantes y comisarios. Tradicionalmente, estas personas eran elegidas por su idoneidad que estaba definida por el respeto de su gente y la experiencia en el manejo de asuntos de interés común. Las personas que acompañaban al capitán

debían tener experiencia y el respaldo de la comunidad y el capitán, quienes los eligen en asamblea comunitaria.

Los comisarios deben acompañar todas las diligencias de la capitania y pueden ser elegidos cada año, a diferencia de los representantes quienes tienen la responsabilidad de una zona de la comunidad y, al igual que los capitanes, tienen un periodo vitalicio.

Los comisarios pueden ser cambiables cada año, cada dos años, tres, así, si no se aburren; el representante no tiene cambio, es la misma cosa que el capitán, eso tiene que renunciar si se aburre, no se le puede obligar, un representante es como un capitán, está allá, se está dando cuenta, y le pide acá que necesita un refuerzo, una reunión o tal cosa [...] representante tiene cada uno una vereda. En La Símbola está Pedro García, en San Antonio está Isaías, en La Unión Manuel Lemus [...] el de San Antonio Luis Valencia, el Sur Alfonso Valencia, al centro Sixto Chávez, cada persona tiene su sector para si pasa alguna cosa le lleve al capitán» (Hombre mayor, negro, líder. Belalcázar, mayo 6 de 2002).

La secretaría es otra de las instancias de la capitania. Según las narraciones fue creada en el periodo de la capitania de Julio Lucumí, por iniciativa de don Fabio Valencia, quien fue el primer secretario de la comunidad negra y posteriormente capitán. La secretaría se creó ante la necesidad de llevar un registro escrito de las actas donde constan acuerdos de linderos, testamentos y otros documentos de manejo de la capitania.

A pesar de no existir un consejo de mayores formalmente constituido, los capitanes antiguos son personas reconocidas por su experiencia. Es por ello que se les pide consejo y se les guarda respeto, teniendo en cuenta su opinión a la hora de tomar algunas decisiones.

Daniel Lucumí era uno de los representantes más viejos que habían, él lo aconsejaba mucho a uno, a ratos le escapaba de pegar a uno también, era bravo pero entonces eso le servía a uno (Hombre mayor, negro, líder. Belalcázar, mayo 6 de 2002).

Autoridad tradicional y cambio social

Las funciones de representación política que ha cumplido la capitania en la historia de la población negra de Páez, le han permitido a ésta gozar de reconocimiento y capacidad de interlocución con sus vecinos indígenas. A pesar del reclamo por la propiedad del territorio, la población indígena y el cabildo han reconocido en la capitania a la autoridad legítima de la población negra.

[...] a la capitania la gente la respeta, lo respeta sea al capitán o sea al gobernador del cabildo, entonces lo respetan, se respetan la gente como de

*allá respetan acá y los de aquí respetan allá, eso lo tenemos como positivo
(Hombre adulto, negro, agricultor. El Salado, junio 20 de 2003).*

Sin embargo, las circunstancias históricas del presente en las que se discuten asuntos como el ordenamiento territorial y la asignación de los recursos de transferencia nacionales, llaman de nuevo la atención acerca del significado de la coexistencia de dos autoridades en un mismo territorio.

La presencia de una población negra dentro de lo que los indígenas consideran el territorio del resguardo, cobra mayor importancia cuando los marcadores étnicos se hacen más visibles. En tanto la presencia de la población negra no ha llamado la atención sobre temas como territorio y autoridad, su existencia no ha supuesto riesgos para el proyecto político indígena. Para la población negra, la visibilización de su condición de diferentes se hace imperiosa, pues también se ha hecho mayor la distancia de concepciones entre su proyecto de vida y el proyecto indígena.

*[...] nosotros tenemos como otra forma de pensar ¿sí?, por ejemplo, es que en los cabildos hay cuestiones que personalmente para mí son difíciles. Que a toda hora a ti te tengan que estar mandando, que tienes que hacer lo que otras personas quieren que hagas. Entonces unas de las cuestiones que nosotros los negros no compartimos, o sea creemos que ya eso debería de haber pasado, de no ser así, porque pues uno es libre, cada cabeza es un mundo y tu sabes, mientras que allá el pensamiento tiene que ser colectivo, entonces uno cree que eso que como que no está bien ¿sí? Otra de las cosas es que en la cuestión territorial que uno por ejemplo, yo te hablo de que yo soy agricultor y yo tengo una pequeña niñita por ahí y eso, y yo pienso, hago lo que hago porque pienso mañana me muero y esto lo dejo a los hijos o a las hijas qué sé yo, y si una escritura pública tiene eso yo me puedo ir; puedo durar 20, 50 años y eso es mío y eso me lo tienen que respetar mientras que en el cabildo no tu te vas con 10 años que te vas y no colabores ya, casa, lo que tengas, ya te lo quitan y tu vuelves y ya no tienes por decir algo, entrada. Entonces uno, o personalmente pienso, que eso no debe ser así porque uno es libre. Tu te puedes ir pa' donde quieras y puedes volver cuando quieras y quién te puede decir nada si eres una persona adulta. Entonces son cosas que uno pues lastimosamente no se comparten [...]
(Hombre adulto, negro, agricultor y líder. El Salado, julio 9 de 2003).*

En la medida que se acentúan las diferencias en un escenario de relaciones interétnicas, se hace más sensible el conflicto. En este sentido, cada uno de los actores étnicos resalta aquellos de sus atributos, que le permiten una mejor capacidad de juego en el nuevo escenario. Para el caso de la población negra, esto tiene una manifestación concreta en el reclamo por la autoridad. Ante la importancia que cobra la existencia de una autoridad fuerte que se encargue de la regulación interna y la mediación externa, se recurre a las

imágenes del pasado para evocar aquellas características que se suponen fundamentales para el mantenimiento de las condiciones de equilibrio que hoy se ven amenazadas. Una de ellas es la capacidad de negociación de los capitanes, quienes son considerados como encargados de dirigir a su gente y sostener los procesos de negociación con los indígenas y otros sectores.

Hoy en día es común escuchar el reclamo ante la «ausencia» de autoridad. Los actuales desafíos de la capitanía están relacionados con los retos que suponen posicionar a la población negra en el escenario regional de negociación política y el acompañamiento de sus dinámicas internas. Dada la escasa presencia del capitán y la pérdida de reconocimiento por parte de un sector de la población local, se reclaman los ideales que caracterizaron a la organización en otros momentos de la historia.

Eso se ha perdido mucho la autoridad, se ha perdido tanto la autoridad, el capitán ha quedado como una figura decorativa, en este momento se está tratando de recuperar otra vez [...] el capitán es [...] un muchacho de ahora, que eso no sabe de nada, sino que antes los viejos siempre le han tenido un gran respeto, entonces ellos hablan y la gente se calla por lo menos. Sino que éste capitán que tenemos ahorita es muy joven, y casi no se respeta, él no tiene autoridad [...] es que la autoridad viene, yo siempre he dicho que la autoridad viene en cosas grandes, sí, por ejemplo Don Andrés, tiene que haber sido una persona muy alta, altísima, porque si el hijo que fue don Julio era un gigante, acuerpadísimo. Que parece que lo estoy viendo (Mujer mayor, negra, ollera y agricultora. Belalcázar, julio 10 de 2003).

Pues las funciones del capitán es que es como un padre de familia que tiene que velar por la comunidad, ver qué está bien, qué no está, ahora eso pues eso ya pasó como de moda porque se ha olvidado todo eso que era lo más importante para que funcionara en una forma ideal, ahora ha habido como abandono de las ideas (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, julio 10 de 2003).

El complejo panorama local y regional supone para la capitanía la necesidad de adecuarse a las nuevas demandas y funciones, al tiempo que debe responder a los criterios y requerimientos de la tradición. A lo largo de su historia, la capitanía ha mostrado la capacidad para cumplir con sus roles de autoridad y representación; sin embargo, en el proceso de búsqueda de nuevas formas de respuesta a contextos cambiantes, parece haberse creado una especie de vacío de autoridad. El debate ahora involucra los criterios a tener en cuenta para definir el perfil de quién debe encargarse de velar por los intereses de la población.

[...] por lo menos ahorita, como yo le venía contando amicamente, ahorita por lo menos de antes no eran esos los casos, ahorita un capitán tiene que hacer salidas, por lo menos si tiene que entrevistarse uno con un doctor

que por lo menos lo esté ayudando a uno, tiene que hacer salidas a conversar y todo eso y si viene un doctor, tiene que ser una persona especial que tenga cómo conversar, cómo atenderlo, frases especiales, que le paren bola a la persona, porque si uno va a conversar por ahí cosas de que no le pare bolas un doctor o lo que sea, un profesor y así, pues no le paran bola porque la conversa que le está dando uno no tiene provecho, entonces si es una persona que ahorita se necesitan personas preparadas, eso le ayuda mucho a uno (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, julio 6 de 2003).

Las circunstancias específicas de cada momento histórico definen el perfil de la persona que debe asumir la capitania. Durante mucho tiempo el capitán debió ser una persona con capacidad de liderazgo y convocatoria hacia su comunidad, que debía ser reconocido también por sus vecinos indígenas a la hora de tomar decisiones en la administración de asuntos que involucraran a ambas poblaciones. Con el paso del tiempo, algunas funciones se han hecho más complejas y el capitán debe tener hoy la capacidad de afrontar nuevas exigencias, manteniendo ciertas lógicas tradicionales de funcionamiento interno.

De manera similar a lo que sucede con los cabildos, los capitanes, preocupados por nuevas ocupaciones en la gestión de recursos externos y ante la presencia de proyectos e instituciones, descuidaron algunas formas de trabajo que antes sirvieron a los mayores para convocar de manera conjunta a ambas comunidades. El cambio generacional en la capitania hace que los mayores reclamen el recurso de la experiencia de otros tiempos, como vía para resolver nuevos conflictos.

La capitania afronta hoy el reto de promover la participación en la población negra de El Salado en las dinámicas de la modernidad, manteniendo elementos de su tradición que le han permitido ser reconocida hasta hoy como autoridad local tradicional.

CAPÍTULO 4

LOS *LUGARES* DE LA MEMORIA

Los *lugares* en que se fija la memoria son múltiples. La memoria se inscribe en la tradición oral, en las narrativas de la gente que cuenta cuándo y cómo se dieron los hechos; la memoria también está en los cuerpos, en el color de la piel, en las *marcas* que en él dejan los oficios; encontramos la memoria viva en el tiempo, en los calendarios, en las fechas rituales, en las celebraciones. Los lugares de la memoria son, además de lugares donde la memoria se encarna, lugares producto de la memoria, que tienen su origen en ella, que la memoria crea. Son ambas cosas.

Si la historia encuentra en los archivos escritos su principal fuente, conocer la memoria sólo es posible mediante el recurso de múltiples fuentes; y así como la escritura no tiene un único soporte, la memoria se fija y produce en diversos «materiales» al mismo tiempo.

Entonces eso trae recuerdos y uno relaciona¹

*No, pues los lugares para la comunidad, los lugares más importantes son como los lugares históricos ¿cierto? por ejemplo como es el Cerro de los Quince Negros (véase **Foto 4**), o sea personalmente yo lo relaciono con [...] yo diría con mis primeros antepasados, como con seres queridos que en algún tiempo estuvieron aquí, que en algún tiempo hicieron algo por nosotros; que en algún tiempo murió alguien aquí, más o menos de esa forma relaciono yo esos sitios. Por ejemplo, hay un sitio que se llama San Miguel, por allá por ese lado mismo, que le dicen San Miguel, bueno pero ¿por qué San Miguel?, dicen ¿no?, que ahí mataron a un señor que se*

¹ Rubén Darío García. El Salado, julio 9 de 2003



Foto 4. Cerro de los Quince Negros.

llamaba Miguel, una persona importante de la comunidad y entonces el sitio lo llamaron así. Entonces uno relaciona ¿sí? trata de relacionar esas cosas a los acontecimientos, entonces eso trae recuerdos y uno relaciona, o sea es mi forma de relacionar digamos esos sitios, por ejemplo La Unión, uno dice La Unión pero, ¿por qué le dicen a esto La Unión? ¡ah listo! porque aquí era donde se reunía la comunidad negra en cabeza de su capitán y aquí se tomaban las decisiones importantes y aquí se bailaba, aquí se bebía chicha, aquí bueno entonces tú relacionas esas cosas así. Son sitios como con una especial importancia ¿cierto? [...] San Antonio, pues a pesar de vivir aquí, pero San Antonio pues es el patrono de la vereda, a nivel de santos claro, pero ¿por qué esto se llama San Antonio? –siempre se ha llamado así– que porque San Antonio era una persona que fue buena gente; como decimos nosotros por aquí, que hizo obras de caridad, que hizo ésto, que hizo lo otro, entonces [...] pues eso ya es una cuestión como diferente, porque, o sea entre otras cosas es poco lo que yo sé de San Antonio ¿cierto? mientras que estos otros sitios que hay en la comunidad sí son sitios pues que tienen cierta [...] (la salina) es un sitio representativo y harto, porque ahí fue diría yo el primer sitio de concentración de la comunidad negra ¿cierto? porque directamente a ellos los trajeron fue allí a trabajar, hombres y mujeres, la historia cuenta que eran siete parejas y un noni, yo no sé ese, bueno eso es lo que cuenta la historia, pero de todas maneras es un sitio

representativo; yo diría que el más representativo porque en sí los primeros negros llegaron fue allí a la salina y la historia misma cuenta que ellos se subieron allá al cerro de los Quince Negros porque en ese tiempo pues todo ésto era selva y entonces bajaban muchas fieras ahí y representaban algún peligro, entonces por eso ellos se subieron allá a ese cerro alto, pero claro la salina es un sitio bastante representativo, yo diría que el más representativo dentro del territorio de la comunidad y dentro de su historia [...] (Hombre adulto, negro, agricultor y líder. El Salado, julio 9 de 2003).

Los lugares evocan los acontecimientos, las personas y sobre todo, dan sentido de pertenencia y de pasado compartido. Los nombres que se les asignan, traen a la memoria el recuerdo del origen a través de los quince negros, del inicio de la capitania y también el recuerdo de sentimientos de unidad entre los miembros de la comunidad.

Y de ahí ya siguió llamándose ésto El Salado, por eso es que se llama el punto El Salado, que no se le puede cambiar ese nombre porque viene consigo, por la mina de sal. Sí, en algún tiempo pensaron cambiarle de nombre pero, le pensaban poner el barrio de Bolívar, porque en una ocasión aquí donde estamos, ésto por aquí, ésto por lo menos todo eso era monte, que había una casa, pues eso por lo menos no alcancé a conocerlo, pero sí está la historia, el cuento que él llegó aquí al Salado, llegó hasta por aquí Bolívar; entonces por eso querían ponerle el barrio el Bolívar; entonces nosotros dijimos ¡no!, no se le puede cambiar el nombre porque este nombre lo trae consigo el Salado, porque no es puesto sino que directamente lo tiene que tener el nombre fijo que es el Salado, por la mina de sal y no lo pudieron cambiar y es El Salado (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, julio 6 de 2003).

El nombre que se le da a un determinado sitio no es fácil de cambiar, ni siquiera para evocar nuevos hechos históricos aparentemente de gran importancia (como la presencia de Bolívar); y es tal su fuerza, que aparecen como nombres «naturales», dados por la misma naturaleza y por ende inmodificables. Sin embargo, el cambio de nombre es posible, sobre todo si éste permite evocar un nuevo recuerdo, que puede ser de mayor importancia que el anterior.

Allá anteriormente, cuando vivieron los puros viejos viejos eso no se llamaba Unión, llamaba era La Manga, porque era donde iban a enmangar todos esos animales; cuando no había digamos carreteras ni nada, cuando el transporte de los animales, entonces ya los llevaban a enmangar por allá, entonces le llamaban La Manga. Cuando ya el personal fue aumentando, así como está aumentando ahora, entonces ya los viejos, eso viene de acuerdo a las fiestas no, ya ellos como allá donde hacían las fiestas ya se unían para eso, de gusto y claro que ellos se tomaban esos guarapos y si usted los hubiera oído conversar como conversaban esos ancianos, eran chistosos oiga y esos ancianos ahora

no hay nadie que tenga chiste, versos todo eso y unos cantos que tenían ellos de la antigüedad, a mi no se me quedó nada de eso, uno no le pone cuidado a eso, ahora esos bailes [...] bueno voy a terminar lo de La Unión, entonces ellos ya después le cambiaron el nombre que fuera la Unión y no fuera la manga, y así quedó La Unión, ese fue un recuerdo que ya nos dejaron a nosotros La Unión El Salado (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, julio 6 de 2003).

La manera como un sitio contribuye a fijar el recuerdo tiene la fuerza de la vitalidad; al recordar el nombre se recuerdan con él los acontecimientos, las personas a las que se evoca y hasta sus cualidades y costumbres.

Aquí pues ésto, ya casi queda, esta carretera queda como un callejón, una calle, casas hacia arriba y casas hacia abajo, pero de antes no las había, ésto es nuevo, nuevo. Las casas antiguas, era una casa que se llamaba la casa de La Hacienda, la casa de La Hacienda era donde guardaban lo de la cuestión de la salina, todos los materiales; ahí guardaban la sal, ahí guardaban las ollas y todos esos elementos que tenían cuando ya la sal daba el cuajo pa' sacarlo, fondos todo, es una casita que llamaba La Hacienda, es ahí donde vive misia Miriam, esa era la casa de la hacienda, esa era la casa más antigua (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, julio 6 de 2003).

Sin embargo, los recuerdos no necesitan de la permanencia de un referente físico estable; se puede recordar aunque lo que se nombra ya no esté. El recuerdo de la hacienda de la salina pervive, aunque hoy la construcción ya no se encuentre en ese lugar.

Los lugares sirven para evocar, para traer la historia al presente, para hacer presente una actividad o una persona cuyo papel ha sido importante en el pasado de la comunidad. Los lugares también sirven para establecer fronteras, para definir lo que es nuestro y lo que es de «los otros».

[...] y a base, a consecuencia de eso, pues como los indígenas el otro día nos tenían tanto odio, tanto pavor a los negros por las benditas tierras, porque el otro día de aquí del Salado para arriba, de aquí de la mina de sal para arriba, a la izquierda, no podía un negro pasarse a hacer una roza ni hacer un rancho, porque negro que se pasaba de la quebrada a la izquierda lo guachimaneaban y hasta ahí llegaba, y a la derecha no podía un indio pasarse tampoco porque indio que se pasaba hasta allí era. Pero todo eso ahora se acabó, se murió Andrés Lucumí y se murió Procopio Mera, eso se volvió un [...] ahora nunca; el otro día una negra por ejemplo no podía casarse con un indio, eso era prohibido, no podía, ni un indio podía enamorarse de una negra ¿Por qué? Pues la explicación era que se tenían tedió entre los dos colores, los indios no querían los negros, ni los negros querían los indios, entonces por eso nunca convenían que un indio fuera a casarse con una negra, pero se murió como le digo Andrés

Lucumí y ahora sí vaya busque, pregunte, ahora sí eso se acabó, hasta que ellos vivían sí era así (Mujer negra, mayor. El Salado, julio 6 de 2003)

Pero las fronteras no están sólo en el espacio físico que se habita, también se encuentran inscritas en el cuerpo. El «color» por ejemplo, dice quién se es y quiénes son los otros. En la cuenca de El Salado, indígenas y negros se diferencian por el color de la piel.

Nosotros nos diferenciamos ahí sería por el color; de que nosotros somos del color que es negro y ellos son de otro color que es diferente, el color de ellos es más claro, es un color diferente, mientras que el color del negro es un color que es firme, firme, firme que de ahí no tiene, ¿cómo le digo? es bravo. Que por mucho que no quiera ser negro, siempre es negro.

- ¿A usted le gusta ser negro, por qué? Toda una vida porque nací negro y negro será mi color; negro nací y negro moriré. Lo único que sí, es que digamos en el tiempo de ahora nosotros observamos la frase –porque es que aquí hay una frase– que como pues los viejos, los ancianos, sí había personas que habían estudiado un poquito les daba pena que les dijeran que eran negros, se apenaban y por eso dizque eran morenos, entonces ahora por estudio y todo eso ya cambió mucho y dijimos ¡no! Por qué le vamos a cambiar el nombre, que vamos a decir que no somos negros, pues nosotros somos negros, por qué vamos a cambiar el nombre de ser negros si somos negros, lo que si no nos gusta ahora es que nos digan morenos, pues moreno tiene una frase mala, un mal significado, esa si no se la puedo decir ahorita, esa es una frase poco recomendable (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, julio 6 de 2003).

Particularmente para los mayores, el color de la piel juega un papel importante en la identidad de la gente negra; ser negro es un orgullo que se asocia a las cualidades que se consideran propias: a la firmeza, al ser bravo. Esa identidad es vivida con orgullo, incluso frente a los miembros de la misma comunidad que en un momento dado puedan quererla cambiar; ser moreno es para ellos una ofensa, una mala palabra.

Al recorrer los lugares de la memoria de la gente negra de Tierradentro, es necesario detenerse un momento en los oficios y particularmente en aquellos relacionados con la explotación de la sal, que, como ya vimos, guardan un vínculo especialmente fuerte con la historia de la comunidad.

La Salina: espacios y oficios en la memoria colectiva

Al recorrer la cuenca de la quebrada El Salado hoy en día, encontramos los nombres que recuerdan la ubicación de la salina y los lugares en que se desarrollaban las actividades relacionadas con el oficio de la sal. El recuerdo de los trabajos que requería la producción

de la sal, nos permite reconstruir gran parte de la historia de las comunidades negras y de sus relaciones con los indígenas y el resto de la población de la región.

Don Fabio y don Eulogio nos cuentan cómo recuerdan los trabajos en la salina:

Eso tenía mucho trabajo [...] tocaba desde bajar desde los cerros los arrumes de madera o leña para la elaboración [...] Conocí unos principales negociadores que cortaban y bajaban por la quebrada esa leña, [...] eran por ahí unos cuatro. Ese señor que yo conocí de los principales negociadores de la leña era Telésforo Collo en San Antonio, él iba con sus trabajadores y cortaba, bajaba y luego la echaban a la quebrada allá en San Antonio.

*Había un punto que se llamaba **picadero** o **vaciadero**, donde la picaban, la preparaban y la echaban a la quebrada, esos trabajadores tenían unos garabatos largos para ir bajando. Como era por el agua, llegaba y se atascaba [...] tenían que ir desatascando para que pudiera seguir el curso, hasta bajar:*

*Acá había un **campanario**, hasta ahí llegaba y ahí habían los que estaban sacando y los otros iban encarrándola.*

*Existía una **pocera** que era la encargada para extraer el agua del pozo. Eso había una guadua larga que eso venía perforada, [...] llevaba por dentro una guasca o rejo grande. Abajo había una bomba, arriba tenía un samoyo y el agua subía, la botaba a un canal, por ese canal la botaba a una canoa grande y de esa canoa era que iban pasándola a los fondos; esa era la pocera que tenía a cualquier hora del día o de la noche, que se acabara, tenía que estar ahí. Y habían dos atizando y dos desembrazando.*

*Tenían sus **olleras** que les pagaban [...] habían dos olleras, la una era Natalia Valencia y la otra ollera llamaba María de Jesús Valencia; ellas eran las encargadas de hacer todas esas ollas o **tucos**. Y por ahí había un hueco grande que se llamaba el **quemador**, después de quemadas o asadas se sacaban, se colocaban en la hornilla para después ya echarle el agusal melada para el cuaje.*

Y a otros pues les tocaba ahí en la salina atizar los fondos, porque se demoraba en melar la sal por ahí unos quince días, lo mismo era cuando era la seca. Por ahí a los quince días que ya melaba entonces ya cuando veían que estaba melada entonces ya la pasaba a los tucos. Eso era una labor que no tenía descanso, el descanso era cuando dejaban para deshornar; cuando se enfriaran las hornillas para poder extraer de las hornillas ya la sal cuajada, ya en sus formas. Cuando ya estaba melada se pasaba a la seca, al cuaje, que eran tucos de tierra o de barro cocidos y ahí era donde se cuajaba, y también tenía un tiempo de 15 o 20 días. Se

demoraba más la seca, y para deshormarlo duraba por ahí 15 días, hasta que estaba completamente enfriado, entonces se comenzaba a sacar de la hornilla todas las hormas cuajadas y de ahí sí venía el deshorme, que eso si era irle quebrando el forro, o sea el barro, la horma, y eso se llamaba la molla de sal (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, mayo 3 de 2003).

*[...] lo que era para bajar los materiales para meterle la leña por lo menos a los fondos, ahí también era un trabajo bastante doble porque eso tenían que irse por allá bien adentro de la montaña y en la misma quebrada, ahí cortaban esa leña. [...] Eso ahí si era revoltura, lo que hubiera, que después de que fuera leña que fuera ardedora, entonces esa leña la cortaban ahí. No sé qué largura era, pero a mí se me supone que tal vez ha sido de dos metros de larga, para que la quebrada pudiera arrastrarla, esa leña podría ser como por aquí que hubiera un desmonte o una roza, en esas rozas especiales que sacaban la leña seca, y eso era en mingas donde trabajaba bastante personal. Era con eso para manejar, eso dizque era, dizque tenían unos palos largos con un gancho, eso le llamaban **garabato**, eso era una cosa especial [...] habían puntos donde la leña por lo menos llegaba donde habían árboles y así claro que esa leña ahí se quedaba estancada, se empozaba, por lo menos los palos quedaban empozados ahí, entonces para eso eran los garabatos donde llegaban las personas a una distancia regular porque eso quedaba alto la enramada cogían y desengarzar esa leña y así le daban vía por la quebrada y la quebrada pues claro que donde ella se atajaba más cogía presión y hacía la forma de bajar esa leña, pero en mingas así hasta que la bajaban aquí al mismo punto donde era cocinada la sal. Allí llegaban ellos y según lo que cuentan claro de que ya ahí llamaba el punto el **campanario**; campanario era de donde ya bajaban la leña y tenían que estar eche leña pa' fuera, eche leña pa' fuera, y hacían el campanario. Eran 4 palos que clavaban a una distancia, al largor, a distancia de la largura del palo que bajaba por la quebrada, eso iba encajonado así, así y así, hasta que llevaba una altura a largor del palo, allí encajonaban esa leña ahí se oriaba, y claro que en esa ardía bien en esas hornillas. Hasta ahí me recuerdo yo (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, julio 6 de 2003).*

Por allá ellos iban y llevaban las sales a cambiarlas por gallinas...²

Con la sal que se producía se hacían trueques; es decir, se cambiaba por otros productos que traían a la hacienda o llevaban por diferentes caminos. Este intercambio con productos de otras regiones permitió el encuentro entre las distintas poblaciones. Entre las narraciones de los mayores encontramos anécdotas que nos cuentan cómo gracias al comercio, algunos de ellos llegaron a entender la lengua indígena.

² Eulogio Valencia Alvira. El Salado, julio 6 de 2003

Aquí pues los antiguos, ellos ese tiempo era un tiempo hábil, sano, que podía andar la persona por donde quiera tranquilamente, ellos se iban para el punto que llama o llamaba la otra vez Huila, ahora es que le han puesto Wila, por allá ellos iban y llevaban las sales a cambiarlas por gallinas, por esos ovejos y traían por acá y vendían y la sacaban aquí al centro, donde es el parque ahora eso era la plaza de mercado, allí era la plaza de mercado, eso era que salían (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, julio 6 de 2003).

La relación de los negros con el resto de la población de la región se dio históricamente a través de la sal. El comercio de la producción en la mina permitió que se vincularan a la vida comercial y establecieran contacto con los indígenas, recorriendo el territorio para llevar la sal y obtener productos necesarios para su propia economía. Con estos intercambios comerciales también se produjo un acercamiento a costumbres indígenas, como el cultivo de la coca y el entendimiento de su lengua.

Doña Reimunda y otras que comerciaban la sal y coca, una de ellas escucha que charlaba otra india, en lengua Páez y la otra entendiendo «que aquí está Quintín y se va pa' Belalcázar, que a las cinco de la mañana se va a coger el pueblo», dejaron la sal tirada, como era noche de menguante [...] cogen las pobres negras y uuuh a Belalcázar, al estanco, como oían que a lo primero que caían era a robarse la plata al estanco [...] efectivamente conversaban las que estaban ahí en lengua Páez, hablaban y las otras estaban oyendo (Hombre, indígena, adulto, exgobernador. Belalcázar, septiembre 21 de 2002)

Al parecer, a pesar de que la propiedad de las minas estaba en manos de gente de Popayán, los trabajadores podían comercializar la sal localmente e intercambiarla con sus vecinos.

Esas minas las explotaban para la gente rica de Popayán, gente que explotaban estas minas para su beneficio como todo ha sido así, entonces ellos explotaban estas minas era para la gente de Popayán, para los ricos de Popayán, pues existen varias versiones, pero sí, era para ellos, para la gente de Popayán; también la explotaban para la misma gente aquí en la región, intercambiaban con los indígenas sal por comida, o sea los indígenas, tengo entendido yo, que los indígenas llegaban y trabajaban ya cuando los negros llegaron aquí ellos ya pasaron no a ser mineros sino a trabajar en la agricultura, los indígenas, entonces los indígenas trabajaban en la agricultura y los negros trabajaban en la mina de sal, y el indio le daba de comer al negro y el negro le daba la sal o le daba la comida al negro y el negro le daba la sal, ahí empezaban a hacer trueques con los mismos indígenas, ahí fue donde empezaron más que todo las relaciones entre indígenas, cambiaban ganado, cambiaban otras especies, especies

menores, eran trueques, eran sistemas de comercio para poder sobrevivir, subsistir en una región que no conocían (Hombre joven, negro, líder. El Salado. Julio 18 de 2003).

La sal fue un producto de gran importancia en la economía colonial y su producción y comercialización distaban mucho de ser lo que son hoy. En aquella época, la producción y comercio de este mineral era mucho más restringida, lo que le asigna un lugar de gran importancia al trabajo realizado en la salina. En términos económicos, la sal era fuente de riqueza, lo que explica el interés de personas de Popayán por mantener la producción en esta región tan distante y de difícil acceso en aquel momento.

En mayores cantidades la sal se comercializaba a zonas del Huila de donde venían con recuas de animales hasta el patio de la hacienda para llevarla en bloques:

[...] jornadas de aquí a Ricaurte, al paso de carga y en caminos pequeños, esa sal la llevaban para el Huila y aquí comercializaban. Pero en los pueblos, donde no había sal la cambiaban por oro, todo lo que se llama trueque, donde no se vende sino es que se cambia [...] Esa sal la comerciaban aquí, eso compraban bloques enteros, otros la echaban para el Huila, iban cargazonas hasta Neiva de esa sal (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, mayo 3 de 2002).

Los medios de transporte y las formas de medida eran las propias del momento.

Y eso para sacar la sal, sacaban, eso era un tiempo donde no había tanta ampliación como lo hay ahora, todo era así al estilo antiguo, todavía no tenían capacidad, de que todo era manejado distinto, sino lo que ellos se les venía al pensamiento, entonces ellos sacaban la salecita por ahí en costales, tapitas de costales o en pieles de los animales que de pronto mataban por ahí, así esas pielecitas y eso lo extendían allí y tenían una pesa, la pesa era de madera, dos pesas antiguas; son dos pesas que traen dos platonos, tienen tres guasquitas los dos platonos, esas guasquitas tienen un palo así largo y ahí acomodan las guasquitas en las puntas y la nivelan bien y ahí pesaban eso las libras y tenían la piedra especial, una piedra especial para ellos coger y quebrar; llegaban y ¡tan! le daban al bloque, si eran dos libras, si era una libra lo que quisieran y salía el tajo de sal, el tajo desmenuzado, no era molida si no que venía en tajo la sal, y así sean dos libras o como quisiera, si era cambiado por una gallina ahí mismo llegaron y tan y lo cambiaban y entonces pues ellos siguieron trabajando, y de ahí pues eso es como todo, de que por falta de recursos yo creo hasta ahí trabajaron y eso se fue después quedando muy atrás y ya pues se fue acabando, se fue acabando y ya seguro los recursos se le acabaron a ellos y hasta ahí llegó la cuestión de la salina y se fue cayendo, se fue cayendo

hasta que se terminó, hasta ahí es el punto que yo me recuerdo (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, julio 6 de 2003).

Con el transcurrir del tiempo, la producción de sal disminuyó y comenzó a llegar sal proveniente de otros lugares a la región; la demanda fue menor y por lo tanto menor la rentabilidad de la salina. Al final la mina fue cerrada. A pesar de que el cierre ocurrió hace ya bastante tiempo, el recuerdo de las condiciones de trabajo en La Hacienda aún pervive.

Doña Reimunda dice que mucha gente murió seca...³

Las enfermedades que causaban las altas temperaturas que debían soportar mientras la sal se cocía en las hornillas, es recordada por las personas mayores que alcanzaron a conocer aquellos oficios.

Doña Reimunda dice que mucha gente murió seca, claro, porque hacían una hornilla y hacían una pasera sobre esa hornilla, entonces el hornillero y la persona que estaba trabajando tenían que caminar por encima de ese fogón de esa candela y estar haciendo ese proceso, y [...] dice ella que iba secando a las personas y que luego la gente moría de eso; como era obligatorio que tenían que trabajar. Cuando ella era niña decía que era obligatorio, pues la gente no tenía otra opción que seguir trabajando en eso [...] (Hombre joven, negro, líder. El Salado, marzo 20 de 2002).

Doña Satura decía que sí, se deshollaban todíticos y se le veía el hueso, ella decía que había una medicina tradicional. Ella a ciencia cierta no sabe quién les enseñó a los antepasados, pero que a ella le enseñó un ser natural [...], que era el que le ayudaba a buscar los remedios para la gente curar [...] (Hombre joven, negro, líder. El Salado, marzo 20 de 2002).

Las difíciles condiciones del trabajo en las calderas de la salina y las enfermedades causadas por los cambios de temperatura, hicieron que una gran cantidad de trabajadores de la salina enfermaran y murieran.

[...] mucha de esa gente murieron porque imagínese que, estar en un horno de esos y después que le caiga un aguacero, se mojaban, claro que tenían que enfermarse, muchos murieron ahí, mucha fiebre, cambios bruscos [...] (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, mayo 3 de 2002).

A pesar del vivo recuerdo que se tiene de la salina y sus oficios, es raro encontrar hoy en día algún instrumento u objeto que haya sido empleado en ella. En diversas sociedades, la

³ Eisenghaver Lemus. Belalcázar, marzo 20 de 2002

memoria se fija frecuentemente en los objetos que se conservan y hacen parte de lo que adquiere el lugar de *patrimonio*; los museos y las *colecciones* familiares de objetos y *recuerdos*, son muestra de ello. Sin embargo, esta no es una práctica universal y valdría la pena indagar por qué, en casos como el que estudiamos, aparecen tan escasas expresiones de esta forma de mnemotecnia. Para algunos autores, esta es una evidencia del trabajo de la memoria que, «[...] regularmente, libera al sujeto de las huellas más penosas de su pasado» (Candau. 2002: 92).

Cocinaban esa sal hombres y mujeres⁴

Las difíciles circunstancias del trabajo en la salina fueron conocidas por muchas de las personas que aún viven. En su recuerdo se entretienen los nombres de las personas que realizaban los oficios y los detalles de las labores realizadas:

Pues sí, yo estaba muy pequeña pero sí me acuerdo de unos, era Emidio, o yo no sé como era que llamaba, Emidio como que era, moreno, moreno, todos esos morenos de por ahí, ¡ay! yo no me acuerdo como llamaban esos morenos que cocinaban sal. Nicolás llamaba el otro, bueno, cocinaban esa sal hombres y mujeres; la cocinaban era para venderla. Llamaban mollas, en las ollas que echaban eso que se cuajaba la sal, eso a lo último partían la olla para poder sacar la pelota de sal, la una era blanquita y la otra era negra, la última de encima y esa única sal que había porque aquí en Belalcázar no había sal de la que comemos ahora. Bueno eso las sacaban en mollas a vender y todo el mundo compraba la libra, las 2 libras, de esa sal. En ese tiempo valía 10 pesos, pero 10 pesos era una monedita así chiquitica, bueno y esa sal era la buena para el coto, el que tenía coto comía de esa sal y se sanaba, y después ya salió la otra sal, la de ahora ¿no? porque como ahí hicieron la carretera [...] Yo estaba muy pequeña, me acuerdo que Don Pío Collo era el que bajaba la leña y la vendía ahí, y todo el que tenía leña bastante se la vendía a él y él la cortaba y la echaba al agua y la traía y ahí en el Salado la cogía y la ponían en campanario pa' que se secara (Mujer mayor, negra, ollera y agricultora. Belalcázar, julio 10 de 2003).

El bloque de sal era más o menos de unas cuatro arrobas, entonces ellos iban para cambiarlo por lo que fuera, gallinas, vacas, ovejos y esa sal la sacaban directamente de aquí de la salina, porque luego ya los empezaron a traer de los mismos bloques de sal de Popayán, eso también dijo la señora que ya la gente no quiso trabajar porque como ya la sal la vendían entonces no tenían que joderse ahí, este señor Eduardo Palomino que fue el primero que tenía un carro en la región, él la traía (Hombre joven, negro, líder. El Salado, marzo 19 de 2002).

⁴ Emilia Arroyo. El Salado, julio 10 de 2003

Hay algo que no tengo bien claro y es cuándo se terminó la explotación de la sal...⁵

Del Pueblito de la Sal ya sólo quedan los recuerdos, ahora están en su lugar las casas de algunos pobladores de la vereda El Salado. La casa de la hacienda fue abandonada y el tiempo se encargó de sepultarla. El pozo de agua salada fue cubierto con piedras grandes y tapado por la carretera que se construyó hasta San Antonio. Hoy la salina apenas se deja imaginar a través de las narraciones de los mayores.

[...] el pueblito de la sal ahora es caserío, [...] alcanzamos a conocer apenas las paredes que estaban cayéndose, apenas se veían dónde habían sido las hornillas. La casa donde estaba el pozo de aguasal sí duro años, la casa de ramada, el pozo estaba cubierto con una casa grande y a esa casa llevaban las bestias a tomar aguasal, y una vez se entraban las bestias a chupar aguasal, que lío ahí para sacarla, uno ahí tenía que desmontarse porque sino jummm, semejante cosa tan terrible semejante pozo eso tan grande, que tal una ida allá (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, Marzo 25 de 2002).

La construcción de Belalcázar como cabecera municipal, hace que se abandone la capilla y algunas de las casas del Pueblito de la Sal. En El Salado quedó el caserío y el pozo que en algún tiempo fue utilizado como chupadero de las bestias, hasta que decidieron cubrirlo por el peligro que presentaba para los mismos animales.

El cierre de la salina es recordado por algunas personas mayores, para quienes este hecho marcó sus vidas. Tal vez habría que decir que la mayoría de los habitantes de la cuenca de El Salado han tenido alguna relación con la salina, a través de sus padres o parientes que trabajaron en ella o por haber desarrollado algún oficio directamente. La llegada de la carretera marcó el cierre definitivo de la salina.

La fecha yo no me acuerdo, porque eso fue, no me acuerdo, eso lo explotaron cuando entró la carretera para allá, porque hasta que no había carretera perfectamente se cocinaba la sal y vivíamos ahí, pero cuando ya entró la carretera entonces tumbaron la salina, [...] porque por ahí por donde era la salina, ahí fue donde taparon el pozo de agua sal. Está tapado, pura piedra y cosas, está tapado y la salina la tumbaron y por ahí, por todo el centro pasó la carretera, la fecha si no me acuerdo, ¿Cuántos años tendría yo? Yo tendría por ahí unos 18 ó 20 años, yo tengo 85, pongámosle 85 porque todavía no he completado los 6, y yo estaría por ahí unos 18 porque yo andaba con mi papá, yo creo que eso tiene por ahí de 50 a 60 años hace que terminaron eso, porque mi hijo mayor va pa los 60 sí, no recuerdo bien

⁵ Fabio Valencia. Belalcázar, julio 10 de 2003

pero yo estaba señorita en ese entonces cuando taparon esa mina de aguasal porque ahí está pero está tapado todo eso (Mujer negra, adulta, cantadora. Belalcázar, julio 6 de 2003).

Hay algo que no tengo bien claro y es cuándo se terminó la explotación de la sal [...] Es que la salina, los dueños eran de Popayán, la última que estuvo manejando esa salina fue Josefina Chaux; cuando ella dejó, como Procopio Mera era uno de los grandes accionistas, entonces muerto él, Herminia Quintero, viuda de Mera fue la última que estuvo explotando la salina, me doy cuenta porque mi papá hacía los fondos y nosotros los hacíamos allá arriba, donde es la escuelita en La Unión, allá se armaban, se subía el material y allá se armaba, yo creo que la salina se terminó puay tal vez en el 38-40 que ya se le acabaron los fondos a la señora Herminia Quintero y hasta ahí llegó la salina (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, julio 10 de 2003).

Cuando yo medio conocí tendría 10 años, y ya no sacaban agua sal ahí, sino que estaban apenas era donde trabajaban, ya las casas también estaban ya las paredes caídas, donde cocinaban la sal, las hornillas ya dañadas, y pongamos hace unos 60 años, yo tengo 76 años y tendría a lo mucho 10, porque yo pequeña me mandaban a vender la leña, yo lloraba por no venir a vender la leña, pero el fue te me hacía venir, y ya después no volvieron a levantar esa salina y llegaban unos después que iban a seguir pero a la hora no, y después ya abrieron carretera y lo malo que hicieron fue tapar, harán unos 30 años lo menos. Ahora ni se sabe, ni uno que alcanzó a ver no sabe fijamente ¡aquí fue!, porque yo no recuerdo, poco más o menos se donde es, pero no es fijamente que aquí están los hoyos donde tal cosa. Eso tenían unas escaleras pa' bajar, yo vi las escaleras pero no vi sacando el agua sal, ya no estaban trabajando pero sí estaban las escaleras ya partidas [...] tal vez de la torre abajo, eso era hondísimo, hondísimo (Mujer adulta, negra, agricultora y vendedora de leña. Belalcázar, julio 8 de 2003).

Aunque ya no se produce la sal, se recuerdan los oficios que allí se desempeñaban, muchos de los cuales eran oficios familiares. Desde la recolección de la leña para los fogones en que se «melaba» la sal, hasta la producción de ollas y fabricación de fondos, guardan un lugar en la memoria de quienes hoy cuentan la historia de la mina de sal que dio lugar a la llegada de los quince negros y a la cual ha estado ligada la vida económica y social de los habitantes de El Salado.

[...] entonces esa sal tenía mucha salida; en ese tiempo lograron un tiempo de que estuvieron negociando con esa sal bastante por aquí, esa sal sirvió mucho para toda esta región (Hombre mayor, negro, agricultor. El Salado, julio 6 de 2003).

Unas jarras que ellos elaboraban que eran de barro⁶

Otro de los oficios que se recuerda y que fue ejercido por los habitantes de la región, es el de la producción de ollas de barro; un trabajo que se desempeñaba al ritmo que marcaba la producción, ya que las ollas tenían una vida útil muy corta, lo que hacía que su demanda fuera permanente.

[...] cuando estaban trabajando sacándola, melando la agua sal y poniéndola a hervir en fondos, ya a lo último creo que cuando ya estaba como decir la panela, la echaban en unas ollas de barro y así cuando eso se secaba ya no se podía sacar la olla, tenían que quebrarla. Cada sacada de aguasal tenían que las ollereras hacer ollas porque esa ya no servía, en la que le echaban el agua sal esa la quebraban porque no podían sacar la sal; no es como la panela que se echa en neveritas y sigue sirviendo la gavera pues, que llama eso, no eso no, era echarla en la olla y desde que ya estaba de quebrarla pues se quebraba la olla y iban a vender la sal y ya estaban las ollereras quemando más ollas (Mujer adulta, negra, agricultora y vendedora de leña. Belalcázar, julio 8 de 2003).

[...] la agüita que salía del pozo de la sal, luego el proceso después de que lo sacaban de los fondos entonces eran depositadas en unas tinajas, unas jarras que ellos elaboraban que eran de barro. Las depositaban ahí y una vez a lo que eso se secaba entonces cogían y rompían las tinajas, las jarras, los tucos; ¡eso! los tucos era que llamaban; entonces salían los pedazos de sal que posteriormente eran bajados hacia otro sitio más debajo del pozo de la salina, se llamó ese sitio, si no estoy mal se llamaba La Hacienda, donde ahí distribuían los pedazos de sal para llevarlos a las diferentes partes (Hombre adulto, negro, profesor. El Salado, julio 18 de 2003).

Seguramente la producción continua de ollas de barro favoreció el desarrollo de la alfarería, pues como vemos, la actividad de las ollereras no se limitaba a la producción de *tucos* para la salina:

Nosotros con mi mamá y todos, Norberto y todos, hacíamos ollas para vender. Arrancábamos el barro especial, un barro especial para hacer ollas, y llegábamos y pisábamos ese barro y sacábamos las piedritas y hacíamos las ollas y las quemábamos y las vendíamos [...] A según fuera la olla vendíamos, hacíamos platos, hacíamos olletas, hacíamos tucos, hacíamos cántaros, hacíamos de todo (Mujer mayor, negra, ollera y agricultora. Belalcázar, julio 10 de 2003).

⁶ Jeremías Valencia. El Salado, julio 18 de 2003

Cuando la sal común se acababa nos mandaban para allá a sacar aguasal⁷

La salina no solo ocupa un lugar en la memoria ligado a la economía y los oficios. En la vida diaria de la gente negra, la sal hizo parte de otros aspectos como la producción de alimentos, y llegó a ser considerada como un elemento imprescindible.

Esa salina yo no sé quien sería que la descubrió. Yo me acuerdo que cuando me llevaban ya la salina estaba descubierta, eso era un tanque como éstos pero más ancho y eso permanecía destilando el agua así para afuera y en el centro caía un chorro grande, caía en toda la mitad, y nosotros llevábamos botellas, tarros por ahí así para sacar esa agua. Cuando la sal común se acababa nos mandaban para allá a sacar agua sal, era agua el agua para salar, pero agua como aguardiente así, entonces allá sacaban esa sal así.

Esa agua la ocupaban así como agua común, echaban el poquito de agua a la vasija para hacer la sopa, pero muy poquito [...] nosotros no nos daban permiso de echar porque de pronto echábamos mucha y que dizque eso era muy malo, eran las mismas señoras de conocimiento, ellas mismas la utilizaban, ustedes no porque de pronto echan mucha y esa sal puede ser venenosa', nos decían (Mujer mayor, indígena, partera y agricultora. El Canelo, julio 8 de 2003).

[...] una vez se secó; entonces la gente, eso sí me acuerdo yo que lloraba, las señoras «¿pero ahora qué vamos a hacer sin sal?» y decían «pero ahora nos vamos» ¿qué sitio era que decían? que a sacar agua sal, porque la sal se había acabado y que se iba a acabar; «¿qué vamos a hacer?» le comentaba la una a la otra, «pues será aguantarnos que lo que mi Dios haga», y nosotros que no nos daba nada. [...] al tiempo pues volvió a brotar la sal, y quedó otra vez que a sacar aguasal ¿dónde era que decían? ¿a dónde sería el propio descubrimiento de la sal? había un sitio, si porque eso comentaban, que la sal como por allá por los lados de Neiva, que por allá era que caía (Mujer mayor, indígena, partera y agricultora. El Canelo, julio 8 de 2003).

Lo más que se cultivó fue maíz, era tradicional aquí en Itaibe...⁸

No sólo los oficios de la sal están presentes en la memoria de la gente negra. Itaibe ha sido una región predominantemente ganadera y agrícola; «aquí siempre ha sido caña y ganadería, café, maíz, fríjol, lo que más se comía el maíz, plátano y yuca». (Mujer mayor, negra, ama de casa. Itaibe, marzo 27 de 2002).

⁷ Mercedes Velasco. Belalcázar, julio 8 de 2003

⁸ Joaquín Cuenca. Itaibe, marzo 29 de 2002

Si en El Salado fue la sal, en Itaibe han sido principalmente las labores de arriería y el comercio con Nátaga, Paicol y Tesalia los que marcaron el encuentro con otras poblaciones y el establecimiento de relaciones de intercambio. El mercadeo de productos agrícolas, ha sido uno de los factores que llevó históricamente a la gente de Itaibe al intercambio con los huilenses:

[...] en ese tiempo no se conocía el arroz, el arroz de Castilla por aquí se dio por ahí serán unos 19 ó 18 años, ese lo traían de Nátaga, de La Plata, de Paicol o Tesalia, porque de allá era de donde venían a hacer mercado, aquí no había plaza de mercado, todo los sábado se cogía a vender la panela, [...] en caballo, pa' Paicol [...] pa' Tesalia, por allá de Río negro abajo por el otro lado de Paicol y para Nátaga y para La Plata, por Arauca a pasar tarabita. Se compraba mercadito, el que tenía frijol llevaba frijol, maíz, hasta escoba, hasta cilantro cimarrón, eso se llevaba a vender y de allá pa' ca se traía uno la papita y la carnita (Mujer adulta, negra, artesana. Itaibe, marzo 27 de 2002)

En las haciendas de Juan de Dios Lemos y José María Lemos se cultivaba la caña, el maíz, el frijol. Sin embargo lo que hacía que estas haciendas crecieran económicamente era el comercio con ganado, la cría de animales que no eran utilizados para el consumo sino para el transporte de carga. Alrededor de la hacienda ganadera de los Lemos se asentaban grupos familiares que cultivaban pequeñas parcelas y vivían como terrajeros; es decir, el costo de las tierras que los dueños de la hacienda permitían que fueran cultivadas por las familias, se pagaba con trabajos agrícolas al interior de la propiedad, o con productos de las pequeñas parcelas.

Lo más que se cultivó fue maíz, era tradicional aquí en Itaibe y la caña, desde Juan de Dios. Pal' gasto, no tenía comercio y pal' consumo, plátano y yuca. Él era consagrado a cultivar equinos y yegüerizo, le gustaba tener yeguas y reproductores porque eso era lo que tenía comercio. El ganado muy poco, tenía pa' comer, él mataba una vaca y ponía a secar la carne y ahí tenían pa' estar comiendo, a lo que se acababa esa mataban otra. Y muchos que no eran familiares de'l, eran terrajeros; él les daba pa' que sembraran y le pagaban el impuesto del terraje que se llamaba en ese tiempo, se lo pagaban en maíz, en plátano, en lo mismo que cosechaban. Y otros le trabajaban a él, los mismos terrajeros, él iba a hacer un roce no gastaba nada, no era sino llamarlos, «fulano, tal día voy a rozar dos días», entonces ellos a pagarle el impuesto, se venían a rozar. Pero él no era para comercializar, el fuerte de'l eran las bestias (Hombre adulto, negro, agricultor. Itaibe, marzo 29 de 2002).

La hacienda de los Lemos se convirtió en un lugar de importancia en Itaibe, no sólo por el dominio que se ejercía desde ella, sino por el control que ejercía sobre los medios de transporte y comercio de la región. Se dice que los Lemos eran quienes mejores animales de carga tenían y criaban:

[...] como no había carreteras entonces todo era a lomo de mula entonces él que tenía haciendas y producía mulas, ese era el que mandaba, ese era el

rico. Él tenía sus yegüerizos y tenía sus reproductores y tenía burros para sacar potros por cantidades, él cada seis meses vendía 20, 30, 50 potros, en ese tiempo era un platalón porque ese era el medio de transporte. Todo mundo se preocupaba por tener dos o tres o cuatro o cinco caballos pa' fletear. Aquí por lo menos, cosechaban maíz los terrajeros, ¿y en qué los sacaban?, entonces tenían que ir, por decir una comparación iban donde yo y me decían alquileme su caballo pa' llevar una carga a Nátaga –a bueno vale tanto–, y el otro, entonces yo tenía mi renta pa' los gastos a punta de los caballos. Y llegaban compradores de afuera a comprar caballos, de aquí eran muy rápidos, muy buenos (Hombre adulto, negro, agricultor: Itaibe, marzo 29 de 2002).

La gente de aquí se vinculó al arria de mulas, les gustaba manejar animales⁹

Como vemos, la venta de ganado y los viajes contratados para el transporte de carga eran las actividades más rentables y fuertes de la hacienda, actividades que integraron a la población Itaibuna con la arriería, pues no sólo eran contratados los animales sino también los trabajadores que debían guiar la recua de mulas:

[...] en ese periodo de 1903 pa'ca la gente de aquí se vinculó al arria de mulas, les gustaba manejar animales, a ellos los buscaban para manejar lotes de mulas a Girardot, a traer sal y mercancías y llevarlas pa'l Valle a traer cacao del valle pa'ca, porque los negros eran guapos y muy hábiles, no se dejaban robar del tolimense, eso pasaban las arrias de mulas y les salían los saltiadores. Esos huilenses eran flojos y los correteaban y les daban garrote y les quitaban la carga. Los negros no se dejaban, peleaban y defendían a capa y espada sus arrias y si tocaba darles machete les daban, o los chuzaban, pero a ellos no les salían, por eso los utilizaban. Los de Itaibe eran honrados, no robaban la carga a los patrones (Hombre adulto, negro, agricultor: Itaibe, marzo 29 de 2002).

Los viajes que hacían podían durar meses; caminos de difícil tránsito y cargas pesadas convertían al arriero en un personaje que vivía en el movimiento de las mulas, en los impases de la travesía. Las recuas de Itaibe fueron conocidas en la región, venía gente desde diferentes lugares a buscar la hacienda de José María, para comprar o alquilar un «lote» de mulas.

Una mula de aquí aguantaba de aquí a Girardot con diez arrobas de cacao o, de café, no descansaban. Eran apetecidas, venían gentes de por allá de Neiva, de Gigante, de Pitalito, de Garzón, venían a comprarle los lotes a

⁹ Joaquín Cuenca Lemos. Itaibe, marzo 29 de 2002

José María Lemos. Como esa era la fuente de ingresos y Juan de Dios se dedicó a lo mismo, a criadero de yeguas y caballos, ellos eran los amos y señores de las tierras y eran los que podían tener sus animales. Los otros llegaban por un pedazo para trabajar, pero para comprar una bestia eso no, cuando juntaba diga usted cuatro pesos para comprar una, tres pesos, eso eran puros centavos y cuartillos, eso cuando eso era un escándalo para un pobre que era agricultor. Por eso los nombrados eran ellos, no tanto porque tuvieran mucha plata sino por el comercio, los que mejores sacaban los lotes de potros y muleros. Lo mejor era de aquí de Itaibe (Hombre adulto, negro, agricultor. Itaibe, marzo 29 de 2002).

A pesar de la riqueza que ofrece su historia, poco es lo que conocemos acerca de la población de Itaibe, sus gentes y oficios. Su comprensión dependerá en parte de la posibilidad de realizar nuevos estudios que den cuenta de ellos.

CAPÍTULO 5

MEMORIA DEL CONTACTO

Desde el momento de su llegada a Tierradentro, las razones que la motivaron, el reconocimiento de su territorio o las prácticas y saberes compartidos, la memoria colectiva de la población negra de El Salado está marcada por sus relaciones con los indígenas. El estudio de dicha experiencia de convivencia interétnica, es en gran medida el objeto de nuestra investigación; intentamos comprender la manera como el contacto de estas poblaciones está presente en su memoria. Para ello hemos indagado sobre un conjunto de aspectos que, a nuestro juicio, revelan los mecanismos de construcción y las formas de expresión actual de la identidad negra.

Los elementos que hoy constituyen la memoria colectiva de la gente negra, no son el reflejo de una tradición o una herencia cultural única o aislada, definida por sus límites o continuidad; al contrario, son el producto de un particular proceso histórico, en el que el encuentro entre dos repertorios culturales da lugar a una estrategia particular de reordenamiento de los mismos, cuyo resultado es una identidad en crisol. De esta forma, encontramos que en la memoria explícita se inscribe una serie de recuerdos que dan cuenta de hechos históricos, relacionados con los intercambios de diferente tipo que han tenido con los indígenas, y que han dado como resultado la incorporación de elementos de esta herencia cultural en su propia tradición (tal es el caso de la apropiación de prácticas de la medicina tradicional indígena). Simultáneamente, dicha memoria parece excluir del recuerdo algunos rasgos de la herencia africana, que se supondría deberían estar presentes como evidencia de la estabilidad de su ancestro cultural.

Lo particular de un proceso como éste, en el que la memoria incorpora y entrelaza elementos de diversas tradiciones, se encuentra en la manera particular en que el grupo organiza dichos elementos, dando forma a una expresión nueva de la identidad negra, que no responde a los modelos con que tradicionalmente se ha abordado el estudio de estas

poblaciones en el país. Estamos frente a una identidad que no se estructura sobre la fidelidad a una tradición cultural de origen africano, pero que tampoco es la resultante de un proceso de «pérdida» de la cultura «propia».

En este contexto vemos cómo los «olvidos» son también constitutivos de esta memoria. La ausencia de un registro explícito de hechos como la esclavización vivida por los antepasados, o del pasado de origen africano, no son una muestra de ausencia de cultura o de fidelidad de la memoria con los hechos «realmente» ocurridos. De hecho, la memoria de la herencia africana está presente de manera implícita en otro tipo de registros menos evidentes a los ojos del observador y no siempre es reconocida como tal por los miembros del grupo; sin embargo, dicha herencia hace parte de aquellos elementos que dan forma a la memoria colectiva actual y concreta.

En este sentido, creemos necesario poner en discusión algunos enfoques que han orientado el estudio de las poblaciones negras del país. Particularmente aquellos centrados en la búsqueda de los elementos de origen africano que perviven, o deberían pervivir, en las expresiones culturales del presente. Diversos autores han señalado cómo dichos estudios han hecho invisible «*la flexibilidad en la producción y la deconstrucción sociales y simbólicas de las fronteras identitarias por parte de los grupos estudiados*» (Losonczy, 1999: 15). Lo que ahora nos parece necesario resaltar, es que la construcción social de una representación colectiva del pasado puede, con frecuencia, «olvidar» algunos rasgos que le vinculan a aspectos de su historia y orígenes, con los cuales no se establece relación en la actualidad, dando lugar a una representación de sí, mucho más definida en los intercambios y el mestizaje. En este sentido creemos que el caso concreto de las poblaciones negras que hoy habitan el municipio de Páez, nos permite conocer las formas de constitución de una memoria colectiva, que se expresa en un tipo particular de relación con el pasado en el que las fronteras identitarias son abiertas y móviles (Losonczy, 1999). Es decir, lo que pervive en la memoria de la gente tiene una relación explícita con la manera cómo se ordenan en el recuerdo las experiencias de contacto e interacción permanente con sus vecinos, más que con la persistencia invariable de un pasado o linaje cultural de origen africano. Estos grupos han constituido su identidad y han dado lugar a una expresión concreta de memoria colectiva, en las que su ser actual ha sido configurado a lo largo de un proceso histórico de mestizaje. Un mestizaje que no tiene su concreción más evidente en el plano biológico, sino que es una expresión de las formas en que el intercambio transforma permanentemente los repertorios culturales de las poblaciones en contacto; de hecho, el mestizaje biológico ha sido objeto de regulaciones simbólicas que restringen la alianza matrimonial (aunque ella se presente ocasionalmente), lo que muestra fenómenos complejos y simultáneos de mestizaje y diferenciación.

Es necesario entonces abordar el estudio de las relaciones interétnicas, no a partir de la concepción de entidades cerradas y límites estables que fijan la diferencia, sino como procesos sociales de gran dinamismo, donde es común encontrar formas flexibles de producción de las fronteras identitarias de los grupos.

Para avanzar en la comprensión de lo que se afirma, hacemos un recorrido por algunos hechos históricos que han dado lugar a las dinámicas del contacto entre ambas poblaciones, y nos detenemos luego en aquellos fenómenos que consideramos nos permiten ilustrar su expresión concreta en la memoria colectiva.

Compadrazgo interétnico

Ya hemos señalado la notable ausencia de estudios y documentos escritos acerca de la presencia histórica y cultural de la población negra en Tierradentro, lo que incluye la escasa revisión de documentos de archivo histórico sobre estos grupos. Como parte de nuestra investigación, realizamos algunas pequeñas incursiones en el Archivo Central del Cauca y en el de la Prefectura Apostólica de Tierradentro; el resultado de este ejercicio contribuye a sustentar la tesis del contacto temprano entre los grupos indígenas y negros, y nos ofrece un hallazgo que consideramos especialmente significativo para comprender las dinámicas de dicha relación.

En un documento fechado en 1772, el cura de Calderas-Togoima presentó un informe sobre los estipendiarios hallados en los pueblos de Calderas, Avirama y de la Sal; en él se observa que en este último se encuentra tanto población negra como indígena:

[...] son cuarenta y cuatro indios que he hallado estipendiarios [hombres entre 18 y 50 años] en el Pueblo de Calderas, veinte y dos en el Pueblo de Avirama, nueve en el Pueblo de La Sal, todos estos pagan por cada uno el estipendio a cuatro patacones... en cuanto a los negros estipendiarios de la mina de salina de Don Pedro Valencia son veinte y ocho los que hay estipendiarios. (ACC, Sig. 5612)

El documento pudiera ser una primera evidencia de la convivencia interétnica, lo que es de por sí un dato interesante para el estudio. Sin embargo, sólo nos aporta algunos rasgos de orden general acerca de la población que se ubicaba en la salina en aquel momento; son veintiocho hombres estipendiarios que trabajan en la mina, que figura como propiedad de don Pedro Valencia.

En la indagación de archivo realizada en la Prefectura Apostólica, encontramos lo que parece ser una evidencia concreta de relaciones de compadrazgo entre hombres y mujeres esclavizados con habitantes indígenas de la región, en particular de los pueblos de Buila (hoy Wila o Huila), Tóez, Vitoncó y Avirama, todos ellos relativamente cercanos al entonces pueblo de La Salina o San Antonio de la Salina. Revisamos los registros pertenecientes a 41 años, entre el 4 de enero de 1799 y el 15 de enero de 1820¹ y encontramos setenta y

¹ En los archivos parroquiales sólo pudimos encontrar registros para el período mencionado, lo que limita nuestro análisis en sus posibilidades de retrospectiva o continuidad en el tiempo. He allí otra tarea pendiente.

siete registros relacionados con bautismos de niños, hijos de esclavizados (véase **Foto 5**), o donde los esclavizados figuran como padrinos.

De los 77 registros, en 31 se observa posible compadrazgo interétnico². En 23 aparecen personas indígenas apadrinando niños hijos de esclavizados (véase **Foto 6**). Existen 4 casos en que personas indígenas y esclavizadas apadrinan niños hijos de esclavizados y; 4 casos en que mujeres esclavizadas apadrinan niños hijos de indígenas.

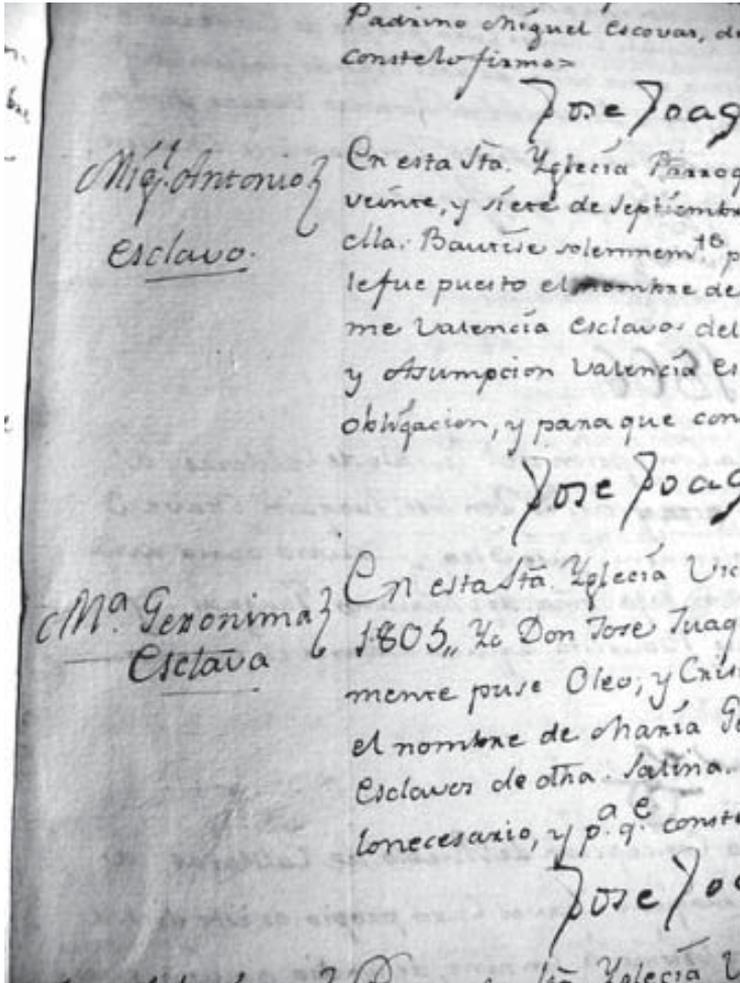


Foto 5. Registro de Bautismos de hijos de esclavizados (Archivo Histórico Prefectura Apostólica de Tierradentro, Belalcázar, Páez).

² Nos hemos basado en los lugares de donde eran naturales las personas registradas y sus apellidos, para establecer su condición de indígenas (apellidos como Sunz, Montano o Pilamo, han sido tradicionalmente usados por los indígenas de la región), ya que a diferencia de la población esclavizada, para quienes los registros incluyen la mención de dicha condición; en el caso indígena dicha condición sólo se menciona una vez de manera explícita.

puesto el nombre de Micaela, hija legítima de Pedro Saura, y
 de la Pueblo, De Calderas. Fue Madrina Escolástica, Chipala
 el parentesco, y obligación, y p.^a q. conite lo firmo
 Jose Joaquin Chavez

En esta Sta. Iglesia Vice Parroquial de la Salina a diez
 de Mayo de 1813. Yo Don Jose Joaquin Chavez, Cura propio de Calderas: Bati-
 puse Oleo, y Cúma a una parvula de dos semanas de nacido
 el nombre de María Martina, hija legítima de Manuel, y
 Esclavos de esta Salina. Fueron sus Padrinos, Juan Prami-
 ma, y Petrona Bui, n. xal. de Buita, a q. se les advirtio el
 y para q. conite lo firmo:
 Jose Joaquin Chavez

En la Vice Parroquial de San Miguel de

Foto 6. Ejemplo de un caso de apadrinamiento de indígenas a hijos de esclavizados (Archivo Histórico Prefectura Apostólica de Tierradentro, Belalcázar, Páez).

Entre los datos que mayor interés nos despierta, está un registro del 2 de junio de 1813 en el que Don José Antonio Hueyumus, cacique de Togoima, apadrina al hijo de Eufrasia Valencia, una mujer esclavizada que trabajaba en la salina. Lo interesante del registro tiene que ver con el tipo de relación que estaría ilustrando. En particular es llamativo el hecho que un cacique apadrine al hijo de una mujer esclavizada, pues mostraría vínculos de alianza, por la vía del parentesco ficticio, entre una autoridad indígena y un miembro de la población de esclavizados de la salina.

En cualquier caso, esta situación no sería excepcional, pues casi la mitad de los niños bautizados en este período fueron apadrinados por indígenas. El hecho tiene especial significado si tenemos en cuenta la insistencia de la población negra, en cuanto a la entrega que la cacica de Togoima les hizo de las tierras que reclaman y como evidencia de las múltiples formas de alianza e intercambio que han caracterizado históricamente las relaciones entre ambas poblaciones.

Falta estudiar con mayor profundidad el significado del compadrazgo para este momento histórico en particular, y en sus expresiones actuales, además del posible papel de la iglesia en este tipo de prácticas. Aun cuando las leyes coloniales promovían la separación

de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, y buscaban restringir el contacto entre ellas, ya hemos visto cómo ellas han compartido el territorio, lo que seguramente ha configurado a lo largo del tiempo, especiales formas de relación y convivencia. El compadrazgo, aparentemente generalizado según los datos expuestos, podría mostrar una práctica de alianza simbólica –la de la consanguinidad ficticia– que podría constituir un fenómeno similar al ilustrado por Losonczy (1997:262) en el caso del Chocó, entre población negra y embera, donde éste «aparece como dispositivo de substitución simbólica de la alianza matrimonial, recíprocamente prohibida entre las dos sociedades».

Como veremos a continuación, la memoria colectiva se mueve entre la afirmación del mestizaje y la diferencia.

Se fueron combinando los negros con los indios y ahorita se habla de mestizaje³

Aunque el compadrazgo y el parentesco biológico se muestran como evidencias de las relaciones de intercambio, casi desde la llegada de los primeros esclavizados a la región, el territorio y sus límites establecen de nuevo la frontera entre unos y otros, definiendo lo que se considera propio por oposición a lo de los otros.

Ya fue con el tiempo que la cacica Guyumús también al ver que ya el negro se emparentó con el indio, que ya tenían familia, ella ya vio como propia a esa gente y ahí fue cuando les donó la tierra al ver que ya había mucho mestizaje entre esas dos etnias, entonces ella donó, y al ver que no teníamos nada propio [...] entonces ella se subió al cerro más alto y todo lo que le alcanzó los ojos dijo «ésto es de ustedes», pero ella lo dijo y está escrito y está registrado, y no ve que ésto, la tierra que ella dio que pertenecía al resguardo de Avirama imagínese, al resguardo de Togoima iba hasta el río Saldaña que queda en el Tolima, hasta allá nos dio ella, todo eso nos pertenece (Mujer mayor, negra, ollera y agricultora. Belalcázar, julio 10 de 2003).

La defensa del territorio opera como un marcador de la diferencia entre ambas comunidades; el territorio define límites, establece fronteras, hace férrea la diferencia. Pero simultáneamente es espacio de intercambios y aprendizajes compartidos.

Es necesario entonces pensar si es posible hablar de *una* memoria colectiva, o es necesario pensarla como una forma social de recordar que se nutre de *múltiples* memorias. Memorias aparentemente contradictorias, si lo que se busca es una reconstrucción coherente del pasado, pero altamente consistentes si lo que se quiere es comprender la manera como las preocupaciones del presente configuran las lecturas del pasado. A pesar de que la

³ Humberto Velasco. El Salado, marzo 19 de 2002

memoria se localiza en el presente dando forma a los recuerdos, no podemos pensarla como reconstrucción instrumental o instrumentalizada del pasado, o como versión coyuntural de la historia que se recuerda. La memoria no responde sólo a los imperativos del presente urgente.

Lo que me contaba la abuela es que hemos convivido aquí negros e indígenas con algunas, digamos dificultades, o no dificultades, no, perdón, con algunas diferencias, pero pues en términos generales hemos vivido en una forma pacífica, cada quien con sus diferencias, con su forma de pensar diferente, pero en general pues hemos convivido en forma pacífica. De hecho hay negros que están casados con indias y hay indios que están casados con negras, entonces la diferencia aquí en Páez más que todo ha sido la cuestión territorial (Hombre adulto, negro, agricultor y líder. El Salado, julio 9 de 2003).

La manera como se hace referencia a la diferencia cultural y al encuentro de los diversos en las narraciones de algunas personas de la comunidad negra, puede ilustrar lo problemático que puede resultar el reconocimiento del mestizaje.

[los negros] también debieron manejar la parte tradicional; lo que pasa es que la cultura de nosotros, traen quince y los aíslan y hay un número grande de indígenas y obviamente lo grande absorbe lo pequeño, se tenían que mestizar, se tenía que dar todo ese proceso y en todo ese proceso de fusión de las culturas, entonces se tiene que dar que los negros mambiemos coca. Pero también es cierto que los negros que venían tenían su propia forma de organización, su propia forma de vivir, tanto así que huyen hacia un sitio como forma de protección. Entonces al ver que ese mestizaje se da, abarca esa parte de la cultura, entonces esos procesos se tienen que respetar y se tienen que visualizar desde otro punto de vista ¿sí? Pero también es importante que la forma organizativa que tenía la comunidad negra se mantenga y se respete lógicamente, llevamos aquí más de 400 años compartiendo y viviendo con la etnia indígena, por ejemplo aquí hemos sido tolerantes las dos etnias, y ese proceso hay que conservarlo y hay que mantenerlo (Hombre joven, negro, líder. El Salado, marzo 18 de 2002).

Al tiempo que se reconoce el mestizaje se reafirma la diferencia, en un discurso que reclama a la vez la visibilización de los rasgos considerados como propios y el mantenimiento del respeto por la convivencia de tradiciones diferenciadas.

El territorio está poblado por negros e indios. Hubo un tiempo que hubo mucho mestizaje, se fueron combinando los negros con los indios y ahorita se habla de mestizaje. Sin embargo hay gente que conserva la identidad de indio dentro del territorio y a nadie se ha desconocido y hay otro sector que conservamos la identidad de negros (Hombre adulto, negro, líder. El Salado, marzo 19 de 2002).

[...] de pronto acá está muy indigenizada la cultura negra; o sea, los negros de acá toman muchas cosas de los indígenas mas no de su propia cultura (Mujer adulta, negra, promotora de salud. El Salado, julio 7 de 2003.)

El mestizaje aparece como dinámica interracial, y la diferencia en el plano de las identidades.

Pues de pronto por el pelo, por el color, más de que ya estamos mezclados. Por lo menos en la raza de nosotros ya hay negros casados con blancos y han salido hasta blancos, hasta zarcos han salido, por lo menos la mujer mía es india y ningún hijo me salió al color mío sino todos al color de ella, el pelo es el igual al de ella, pero son hijos de negro y indio (Hombre adulto, negro, agricultor. El Salado, junio 20 de 2003)

Un aspecto que con poca frecuencia es compartido es la lengua; a pesar de ello, algunas personas negras han logrado aprender algunas palabras del idioma indígena.

Está lo indígena y lo negro, también se convive bastante que de pronto ellos son egoístas en cuestión de enseñarles la lengua a uno pero a través de ellos aprende andando con ellos se la comparten. [...] yo entiendo un poco, por lo menos a la yuca en Páez le llaman nxa, o sea que quiere decir yuca, a la arracacha le dicen ã's, a la papa le dicen ka'ka y a la hormiga rasca culo, una que hay por ahí, le dicen khã'kha, o sea son palabras que son aparecidas y a la pulga le pã'pa, o sea que son palabras aparecidas pero no tienen el mismo sonsonete, y al plátano le dicen plad, al maíz le dicen suc, al trigo le dicen skuutxh, a un palo le dicen dicen fxtiu y a un caballo le dicen jiba, a un perro le dicen alku, a una gallina le dicen atalx, a un ovejo le dicen piisxá, a un cuy le dicen fxiç, a un puerco le dicen kuçxi, y a un negro le dicen khiçxkwe, son palabras casi aparecidas pero no llevan el mismo sonsonete, a un niño le dicen guasape, a un viejito le dicen)sxkwe, a una mujer le dicen pezx, a una hija le dicen nxisa, si es mujer es u'ykwe, si es hombre le dicen nxakhth o sea que es el hermano, y frases para saludar por lo menos se dice ewçxa ma'ga pe'te kuse mah, o sea déme la mano, dentre y se sienta entonces se dice si es mujer le dicen dxiika me'ka ayte mkaçx pagu isa' y si es hombre le dicen dxiika me'ka ayte mkaçx entonces que siga y se sienta, [...] pues de pronto con la señora y por ahí yo he tenido trabajadores y entonces uno les pregunta y comparte con ellos y uno pues aprende siempre se la queda algo⁴ (Hombre adulto, negro, agricultor. El Salado, junio 20 de 2003).

En este proceso, otras costumbres, aunque pueden ser aprendidas, mantienen una valoración negativa.

⁴ Las palabras del nasa yuwe han sido escritas teniendo en cuenta la versión unificada del alfabeto nasa. Agradezco al profesor Tulio Rojas su colaboración en este ejercicio.

Mi papá utilizaba la coca, para qué va a negar uno, y yo no soy de esa gente hipócrita y yo me iba a coger coca, y me iba con él. Él la utilizaba para masticar, que dizque con eso les da fuerza para trabajar; a los que utilizan eso uno les dice «cochinos pa' qué comen eso», y dicen «no, esto nos da fuerza, no necesitamos de almuerzo ni de nada», y mi papá utilizaba eso. Los hijos, nosotros no, pero mi papá sí la utilizaba (Mujer negra, adulta, cantadora. Belalcázar, Julio 6 de 2003).

El contacto y los procesos de mestizaje no son hechos naturales o biológicos; las relaciones entre poblaciones de tradiciones culturales diversas son relaciones sociales en las que los participantes construyen mutuas representaciones del otro y transforman su propia autoimagen, a partir de las dinámicas de interacción y apropiación mutua. El contacto construye de manera simultánea puentes y límites. Al tiempo que permite incorporar saberes y prácticas, el contacto afianza diferencias.

Lo que puede ser apropiado y lo que no, lo que marca el límite y lo que afianza cercanías, está definido por lógicas de relación que son dinámicas; no creemos que pueda establecerse un patrón único en este sentido.

Todavía se cree en la medicina tradicional en la comunidad negra también⁵

La apropiación de saberes relacionados con la medicina tradicional y el parterismo, ilustra las formas de incorporación y resignificación de prácticas culturales, propias del repertorio de otras comunidades y particularmente de los indígenas. Dicha apropiación parece tener una larga tradición, que lleva a que incluso los indígenas reconozcan el lugar de expertos a algunos de quienes han apropiado estos saberes. Ello se refleja en el siguiente testimonio, de un hombre indígena de la región:

Hasta no hace mucho hubo un médico tradicional, don Pedro Lucumí. Ellos se formaron dentro de la cosmovisión, dentro del sentido propio de las comunidades indígenas y se apropiaron de eso, y no hace mucho veía uno a algunos comuneros mascando coca y mascando el mambe. Igualmente en relación con la medicina tradicional, lo manejan mucho, la parte de la partera, o sea se mezcló, se fortaleció tanto para las comunidades negras como para las comunidades indígenas (Hombre adulto, indígena, líder. Belalcázar, marzo 18 de 2002).

Tanto para los negros como para los indígenas, sus saberes se han visto transformados e incluso enriquecidos; las prácticas comunes y la «mezcla», son concebidas como fortalecedoras.

⁵ Efigenia Valencia Lemos. El Salado, julio 7 de 2003.

Incluso, para la población negra, el hecho de que la práctica o el saber médico, llamado tradicional, hayan disminuido, puede considerarse como la pérdida de algo propio.

En cuanto a la cuestión de salud la gente [negra] a pesar de que ya está muy culturizada, es decir tienen mucho civismo, ellos creen mucho en la medicina occidental pero también no dejan de practicar la medicina tradicional, o sea, utilizan las parteras, parteros, sobanderos, pulseadores, médicos tradicionales. Porque sí, tanto hay en la comunidad indígena como hay en la comunidad negra y todo eso pues lo siguen viviendo, no de pronto ya en un 100% pero sí un 10, o 5%, todavía creen en la medicina tradicional, porque uno escucha que los niños les da diarrea; bueno en mi caso yo por ejemplo voy veo a un niño que tiene diarrea, lo primero que yo miro es rehidratarlo para que el niño no se deshidrate, ya el pulseador o el médico tradicional dice si el niño de pronto es susto, si es por duende o es ojiado, porque en la comunidad negra se cree que a los niños les da diarrea por ser ojiados, o sea todavía se cree en la medicina tradicional en la comunidad negra también (Mujer adulta, negra, promotora de salud. El Salado, julio 7 de 2003).

El saber médico «tradicional», se encuentra en ambas poblaciones y hace parte de las prácticas cotidianas de atención a la enfermedad. La apropiación de saberes de una y otra tradición en los propios repertorios culturales, es concebida en el marco de una relación dinámica, no acabada, dando lugar a que nuevos saberes puedan ser incorporados voluntariamente en el presente. Así se ve en el testimonio de una mujer de El Salado, «bueno, yo digamos yo no sé pulsear⁶ no, y me gustaría aprenderlo [...]» (Mujer adulta, negra, promotora de salud. El Salado, julio 7 de 2003).

Las dinámicas de mutua apropiación de saberes se han dado gracias a las relaciones cotidianas entre unos y otros, sin que en ello haya una intencionalidad explícita por parte de quien «enseña», o sin que quien aprende lo reconozca.

Mire le cuento que a mí nadie me enseñó sino que cuando uno quiere aprender las cosas como que le nace. A mí es como eso de rezar, a mí me nacía aprender y fue que aprendí y a mí nadie me enseñó, a mí me preguntan «¿usted dónde aprendió tanta cosa que sabe?», yo digo, yo no sé pero yo lo que a uno le nace [...] a mí los mismos médicos me preguntan eso, siempre que iba, porque ahora ya no voy a los cursos, «¿usted donde aprendió tanta cosa?», pero yo me aprendí. Había una señora en ese entonces cuando yo tuve el primer niño, era una indígena que llamaba, Margarita Oteca llamaba ella, y ella me atendió los partos, una señora que [...] yo le aprendí

⁶ El pulsear es una práctica médica común entre los indígenas, que consiste en tomar a la persona enferma por la muñeca para detectar algunas enfermedades culturales como el ojo o el susto principalmente.

porque ella me sobaba durante el embarazo y ella sabía, o toda partera ya sabe cuando ya es tiempo de nacer el niño. Yo por lo menos cuando ya es tiempo le digo, bueno ya, y ella colocaba un palo así porque en ese entonces, ¿cómo le dijera yo?, donde hay embovedado, que hay esas vigas. Y ella colocaba unas guascas y esa guasca bajaba hasta aquí y en el momento del parto lo arrodillaba a uno y le echaba luego una cobija por encima y ella se metía ahí debajo nadie veía nada, no es como ahora que todo es a vista libre no, así aprendí yo, entonces las mujeres algunas, yo hasta ahora así enferma como estoy como las manos si las tengo buenas aquí vienen todas esas barrigonas, «que Doña Juanita, que sóbeme», yo con mucho gusto (Mujer negra, adulta. Belalcázar, julio 6 de 2003)

Pareciera que, al tiempo que se aceptan el aprendizaje y los saberes comunes, es necesario conservar explícitas ciertas diferencias.

[...] como ellos tienen otras creencias, ellos creen en muchas cosas, en cambio muchos negros no creemos, como le digo, yo por ejemplo no tengo agüeros como me preguntaba de partos, de pendejadas no, yo atiendo un parto y yo no estoy creyendo en nada sino déle de comer y cuidela de las malas comidas, de los malos vientos, de los aguaceros, pero yo creencias no tengo, en cambio los indígenas sí, ellos tienen mucha cosa [...]

Los indígenas dicen que el duende detiene al niño, que por eso es que las mujeres sufren o sufrimos, entonces yo digo que uno sufre lo que es justo, porque un niño no se tiene con risa, para tener un niño hay que sufrir mucho, eso sea como se sea hay que sufrir; entonces yo no, entonces ahí tiene [...] que en esas cosas si no; yo he oído, los indígenas si les dan unas hierbas, les hacen masticar unas cosas, yo no, yo en vez de hierbas les doy es caldo (Mujer negra, adulta. Belalcázar, julio 6 de 2003).

La incorporación de saberes y prácticas de otra cultura están condicionados por algo más que su utilidad concreta; lo que es y lo que no es viable incorporar, se relaciona también con la posibilidad de su apropiación simbólica. Ello da lugar a que no siempre a la apropiación de las prácticas corresponda exactamente una apropiación del universo simbólico que a ella se asocia.

Yo por ejemplo me traen a un niño muriéndose, que se ha asustado, yo no soy bruja pero yo utilizo tres cogollos de alegría, y cojo el niño, le cojo los pulsos, lo soplo y se alentó, y no es más lo que yo sé, yo no se otra cosa, en cambio los indígenas sí tienen mucha cosa. Ellos utilizan coca, aguardiente, cosa yo no, yo le mejoro a usted a un niño, desde que sea el duende, porque duende sí molesta, en eso sí creo, en el duende sí creo, porque a mí no me ha hecho nada pero a un hijo que tengo; a ese sí lo perseguía y a la mamá

de éstos, a esa también la perseguía (Mujer negra, adulta, cantadora. Belalcázar, Julio 6 de 2003).

La apropiación no se reduce al aprendizaje de prácticas u oficios, entendidos como saberes instrumentales; ella misma es un proceso de resignificación e incorporación simbólica.

Una vez me llevaron que yo estaba ya para morirme, ya había muerto mi esposo y yo estaba ya para morirme, yo estaba grave, entonces los hijos míos se asustaron y de fueron pa'la Palma, que por allá habían oído que había un médico muy bueno. Y verdad me llevaron allá y ese señor me mejoró, me hizo, uno no sabe qué hierbas, porque hasta en el oscuro preparan esas hierbas y le dan a uno y soplan [...] (Mujer mayor, negra, ollera y agricultora. Belalcázar, julio 10 de 2003).

En la vida cotidiana están presentes creencias y formas de curación, incluso algunas provenientes de culturas distantes, reflejando la flexibilidad de las dinámicas de incorporación-apropiación de saberes.

El ojo existe, ya se me olvidó, para qué le voy a decir, no soy práctica en eso; porque a la hija mayor sí me la ojieron, a Edith, ella era una negra pues decía la gente que muy bonita, cuando pequeña, porque uno ya grande se pone feo, y el otro día se utilizaba que los sibundoyes venden unas pepas, que hasta ahora las venden y yo le había puesto esa manilla y eso se le reventó, dicen que es cuando los ojean, y esa niña se puso pero para morirse, y yo no me recuerdo a quien fue, yo busqué a una señora y ella me le curó el ojo, que eso se lo curaron, pues yo vi que con unas pajas de la casa, de las cuatro esquinas cogían una pajita y un poco de cosas, pero para que le voy a decir, si yo no estoy bien práctica en eso (Mujer negra, adulta, cantadora. Belalcázar, Julio 6 de 2003).

Rituales mortuorios. Así era de antes que enterraban los niños⁷

Las celebraciones religiosas asociadas al culto de los muertos son una muestra del encuentro de diversas tradiciones. Estos rituales son considerados como un elemento compartido no sólo por indígenas y negros, sino también por otros habitantes de la región.

Pues eso era una fe, una tradición el otro día y eso lo hacíamos todos, indios, negros, todos los campesinos hacíamos eso, esa era la tradición, como quien dice hoy día se muere un viejo y se le va a hacer la novena, entonces el otro día la tradición con los niños era esa, tampoco se llevaba un niño en silencio al cementerio ¡no, nunca!, se llevaba con música, sea

⁷ Doña Nazaria. El Salado, julio 9 de 2003

de cuerda o usaban el otro día la flauta y el tambor, eso era muy bonito, y así se llevaba el niño al entierro (Mujer negra, adulta, cantadora. Belalcázar, Julio 6 de 2003).

Las características de la celebración, en la que se incluían el baile acompañado de instrumentos musicales y oraciones, muestran la fusión de elementos de herencia africana e indígena en un ritual asociado a la tradición religiosa del catolicismo.

A los niños eso era muy bonito, porque eso le celebraban a los niños con música el entierro, [...] Como entonces no había así mucha guitarra, no tenía la gente, todo era con música de viento, tambor y flauta, pero los enterraban con música a los niños muy bonito, eso era con cintas y cosas, muy bien adornada la cajita y todo, entonces le bailaban a los niños esos entierros, ahora si no se usa eso, la compañía les hacían bailes pero no deshonestos, sino honesto, todo con respeto. Así era de antes que enterraban los niños (mujer adulta, negra, agricultora. El Salado, Julio 9 de 2003).

Aunque algunas de estas tradiciones han cambiado, se recuerdan con bastante detalle el baile, la comida y la bebida que acompañaban el ritual. El baile se asocia al deseo de «alegrar la muerte del niño» lo que genera una ruptura con la solemnidad propia de la tradición católica y dándole características de fiesta, que contrastan con la tristeza que evoca su recuerdo. Los entierros son momentos en la vida familiar y comunitaria que permiten refrendar los lazos de solidaridad y parentesco:

[...] de los entierros, qué le diría yo, eso eran modas antiguas, ahorita ya están cambiando las modas, pero antiguamente el niño se moría y lo primero que buscaban era los músicos, de tambor, flauta o bandolín, bueno lo que se dice músicos y lo acomodan en un, no era en mesa, sino que era hacer unas paseritas, como de carrizo, como de esa caña brava, hacían unas paseritas donde sentaban el angelito y le iban colocando flores como en corona, hasta que lo adornaban todo, y ahora sí, el primero que rompía el baile era el papá y la mamá, y hacían bailar el papá, la mamá, el padrino, la madrina. Seguían entonces sí ya todo el que quisiera alegrar la muerte del niño, bailaban, se cargaban los vecinos su poco de chicha, su tinto, comida y ahí se amanecía y ya cuando iban a enterrarlo, los padrinos era que tenían que sacarlo de allá, dar el baile de despedida a toda la gente, ir saliendo y le cantaban el solí solí [...] ese era: solí solí, salí muchacho de aquí, tus padres te están llorando porque te vayas de aquí. Ese es todo triste, yo no me acuerdo de más [...] allá le ponen traje blanco y le adornan el ataudcito con puras flores, bien pintadito, bien adornadito y lo cargan cuatro niños vestidos de blanco, y no lo pueden tapar, es una idea que llevan de que no lo pueden tapar hasta que no sea la hora de echarlo al entierro. Dicen que para que él vaya viendo el firmamento, la gloria y que

allá en el cementerio ya se despiden todos los que quieran de él, tradiciones. Allá lo dejan si dentro del ataúd, les echan bendiciones al pie de la sepultura y ya lo tapan y lo entierran, no le hacen novena, nada, nada, a los seis meses le hacen la octava, que la octava es como un recordatorio, de que vuelven a formar el altarcito, y ponen un muñeco y le hacen el baile. [...] el adulto es al año, al cabo de año, y el niño los seis meses porque fue un niño que no alcanzó a culminar los años, le bailan y todo, comen y todo pero ya el muchachito, ya no van ni al cementerio, porque ya el muchachito está en el cementerio, ya eso es como un recordatorio en la casa (Mujer mayor, negra, médica tradicional. El Salado, Julio 8 de 2003).

Es particularmente interesante el recuerdo de esta forma de entierro de los niños, que guarda una gran similitud con los *chigualos* o *gualís* del Pacífico. La música, en este caso, incorpora elementos de la tradición indígena como la música de flauta y tambor.

Los entierros de los adultos mantienen alguna similitud con los de los niños. Para algunas personas mayores el entierro tiene un especial significado y su importancia hace que se reclame su continuidad.

[...] por ejemplo cuando murió el esposo mío que fue aquí en esta casa, yo bati bizcochuelos que eso no lo hay ahora, eso es una cosa que reemplaza al ponqué [...] y se dio refresco, y se mató un marrano, se mató un ovejo, fueron dos animales que matamos porque la gente por aquí según las partes acude mucho, la gente va muchísima gente y uno gasta bastante bebida, por aquí utilizamos harto la chicha dulce, guarapo de caña dulce y bastante que nos gusta, porque a mí también me gusta, y eso dimana gastos; entonces por eso la juventud hoy día ya no hace novenas, porque dicen que la gente va por comer, que no se qué, entonces yo les he dicho a mis hijos, eso sí les he dicho, el día que yo me muera no vayan a estar con miseria, sino quieren hacerme las nueve noches que me hagan aunque sea una nohecita, pero que me la hagan, entonces yo les he dicho, yo no necesito de que vayan a buscar rezandera porque aquí no la hay, ustedes mismos rezan, este que entró ayer [se refiere a un hijo suyo] reza divinamente el rosario y coge la Biblia, él reza y lee la Biblia y después de que la lee la explica y la hija ¡hum!, como le decía, ella no se sabe estos cantos que yo sé, pero entonces se sabe otras cosas muy bonitas, esas no me las sé yo, la que ellas sabe, ella se sabe toda la cuestión del Espíritu santo, y ella reza muy lindo, muy bonito y encomienda las cosas muy bonito, lo que ella sabe no me lo sé yo (Mujer negra, adulta, cantadora. Belalcázar, julio 6 de 2003).

Tanto en las ceremonias de los mayores como en las de los niños, las actividades que se realizan en el ritual, reflejan el lugar que ocupa cada persona en la vida social de la comunidad y en relación con el difunto. Los familiares, los padrinos o las rezanderas, cumplen cada uno una función específica, asociada a un ordenamiento del tiempo y las actividades propias de momento.

En el testimonio anterior es interesante observar cómo se reconoce el proceso de cambio generacional que afecta la ceremonia y transforma constantemente algunos elementos en la tradición.

Coordinación entre autoridades

La convivencia de negros e indígenas en un territorio compartido hace que sus respectivas autoridades –capitanía y cabildo–, hayan tejido relaciones que les permiten trabajar conjuntamente así como resolver los problemas presentes en el interior de las dos comunidades. En ambos casos se reconoce la legitimidad de estas autoridades frente a la población que representan. En palabras de un exgobernador del resguardo de Belalcázar:

La comunidad negra con su capitán conserva pues sus particularidades como comunidad, que reconocen la capitanía. Y son dos comunidades, la una que funciona a través del cabildo y la otra que funciona a través de la capitanía (Hombre adulto, indígena, líder. Belalcázar, julio 20).

El trabajo en mingas para el arreglo de los caminos, el mantenimiento del cementerio, o la construcción de puentes para el beneficio de las dos comunidades, es recordado por los mayores como un espacio donde se establecen relaciones de apoyo entre ambas autoridades. Así lo recuerda un indígena de la región:

Yo conocí el resguardo desde 1987, en esa época pues se trabajaba sin líos, negros e indígenas, porque nos tocaba bajar palos de po'allá de las montañas a poner puentes, y con sólo el grupo de indígenas no éramos capaces, entonces nos uníamos todos, negros, indios, para halar un palo y poner puentes; hartos, desde aquí hasta la cabecera (Hombre indígena mayor, agricultor. Belalcázar, septiembre 21 de 2002).

Trabajos igualmente recordados por un excapitán de la comunidad negra:

Yo fui capitán y cuando fui capitán hacía trabajo en el cementerio, junto con el finado Ismael Collo, Tulio Campo, salíamos a recorrer las casas y don Máximino y yo salíamos a comprar guarapo y trabajábamos en común acuerdo (Hombre mayor, negro, líder. El Salado, septiembre 21 de 2002).

Estas actividades conjuntas constituyen la posibilidad de generar momentos de encuentro en los que se comparte no sólo el trabajo, sino también la comida y hasta el baile. Otro indígena de la región recuerda:

Yo en el 83 trabajé con el capitán Fabio Valencia, [...] entonces ya tenía la gente, no más de 300 hombres, entonces llega uno quíhubo el almuerzo, quíhubo la chicha [...] hasta que no ordene el gobernador, el capitán, bueno

ya son las cuatro, ahora sí salgan y a tomar; bailar todo el mundo, a buscar la guitarra, la tambora, la flauta y empezaba la chirimía, esos negros que son tan alegres brincando (Hombre indígena mayor, médico tradicional. El Salado, julio 20 de 2002)

Indígenas y negros comparten territorio, lo que hace que éste se reconozca como espacio de encuentro y diversidad.

Una vereda que llama El Salado que es una vereda diversa, o sea hay viven nasas, viven negros, [...] y eso sucede aquí en varias veredas donde viven negros e indígenas, San Antonio también es igualmente, ahí comparten territorio familias negras y familias indígenas, lo mismo ya en menos cantidad se da por ejemplo en El Rodeo (Hombre adulto, indígena, líder. Belalcázar. julio 21 de 2002).

En los últimos años el cabildo del Centro (Belalcázar) trabajó en la elaboración de un «Plan de Vida». En éste documento el resguardo se identifica como diverso, refiriéndose a la coexistencia de dos comunidades diferenciadas que a su vez comparten saberes. Una de las personas que ha estado al frente de este proceso, que busca formas de inclusión y trabajo compartido, recuerda el trabajo realizado en común.

[...] el equipo que se conformó, que nosotros lo llamamos el equipo base de planificación del resguardo de Belalcázar, formado en el año 98, incluyó a dos representantes de la comunidad negra y con ellos recibimos capacitación con la institución, para ver qué era lo del Plan de Vida y enterarnos un poco cómo funcionaba o qué era. [...] Del resultado de esas capacitaciones y de las reflexiones de ese equipo nosotros [...] concluíamos como que aquí en el resguardo conviven dos comunidades, de que se mezclan, se casan [...] usted ve ahí otros aspectos por ejemplo como que alguno de la comunidad negra haya manejado la parte de medicina tradicional recogiendo un poco de lo de los paeces...» (Hombre adulto, indígena, líder. Belalcázar, julio 21 de 2002).

Permanentemente encontramos que los recuerdos de la relación entre negros e indígenas se caracterizan por lo que se comparte y se realiza en conjunto. Tanto en el nivel de las relaciones entre las personas, como en el de sus autoridades, la historia recordada son las formas de cooperación, más que las del conflicto.

[...] pero eso se fue terminando, no había riñas entre la comunidad indígena y la negra, juntos trabajaban el capitán y el gobernador, eso se acabó. Eso se puede, a la hora hay que hacer comentarios, sentarse con el gobernador a charlar y poner en común [...] (Hombre mayor, negro, líder. Belalcázar, mayo 6 de 2002).

Algunos de los testimonios recogidos, en especial los de personas mayores, parecen revelar la percepción de un conflicto en el presente, frente al que se oponen las experiencias de convivencia.

Dialogar es lo más sencillo, pero para eso se necesita tener experiencia, porque una persona que no tiene experiencia para hablar las cosas o que no tenga un pasado para trabajar con cabildo. Yo trabajé con Alirio mi cuñado también fue gobernador, entonces uno tiene que poner más o menos, dialogar parte y parte y poner condiciones del uno y del otro, allí es donde necesita un capitán que haya hecho cosas de acuerdo con el cabildo (Hombre mayor, negro, líder. Belalcázar, mayo 6 de 2002).

Una cualidad de la autoridad puede ser la experiencia de trabajo y la capacidad de diálogo, trabajo compartido y resolución concertada de conflictos. Las relaciones entre ambas poblaciones se rigen por una dinámica de conflicto y convivencia en la que en ocasiones se acentúan las diferencias y las disputas por el territorio, que se recuerdan como una constante desde tiempos pasados.

[...] cada cual manda, ellos tienen dividido lo que es de la gente indígena y la gente morena, que la gente indígena ha querido sacar a los morenos pa' apropiarse de la tierra de ellos, pero no pudieron. Sobre eso era que trabajaba Andrés Lucumí, y no pudieron (Mujer mayor, negra, ollera y agricultora. Belalcázar, julio 10 de 2003).

De la misma manera en que se evocan las relaciones conflictivas, se mencionan la autonomía de la capitanía en la administración del territorio, el trabajo conjunto y el respeto del cabildo a sus decisiones.

A mi nunca me dijeron nada. Yo repartí las tierras de la señora Valencia, le di a Diego a Luis, y le entregué a Miguel. Todo el día con los representantes haciendo trochas y midiendo, porque hay que medir. Todo el día, nadie dijo nada, los cabildos respetaban [...] a veces el domingo invitaba a Daniel Valencia, yo tomaba chicha y nos íbamos donde Ismael a discutir y a veces nos la pasábamos todo el día discutiendo cosas con Daniel que era capitán en ese tiempo, las dos comunidades sabían. Había conflicto porque muchas veces los indios llegaban a rozar o a adjudicar. Entonces el capitán tenía que suspender, pero se respetaba, había que buscar el modo [...] porque como dice el dicho: hay que buscarle la comba al palo (Hombre mayor, negro, líder. Belalcázar, mayo 6 de 2002).

En ocasiones la diferenciación entre ambas autoridades parece diluirse, dando la idea de una sola autoridad que administra un territorio compartido donde cohabitan indígenas y negros. Lo que marca el límite y lo que afianza cercanías, está definido por lógicas de

relación que son dinámicas; no creemos que pueda establecerse un patrón en este sentido. Sería interesante estudiar estas instituciones locales en su mestizaje; en ocasiones, más que dos estructuras de autoridad, pareciera que lo que funciona es una sola, con reparto de funciones y poblaciones. En otras, la autoridad de la capitanía es una forma de establecer límites a la acción del cabildo, con el que se perciben tensiones. En cualquier caso, la institución de la capitanía es, tal vez, uno de los asuntos que requiere de un análisis de más larga duración y mayor complejidad.

CONCLUSIONES

La última década ha mostrado un marcado interés de la academia por dar cuenta de los diversos significados que la multiculturalidad representa para un país como el nuestro; los hechos sociales a los que se ésta se refiere, así como sus discusiones no son del todo nuevas. Los procesos de globalización, las dinámicas de movilidad espacial intra e internacionales, la visibilización de la diversidad cultural y sus manifestaciones políticas, entre otros, tienen antecedentes en la realidad social y la producción académica nacional e internacional. En el plano político se supone que los procesos de reforma constitucional de los países de América Latina, ocurridas en su mayoría en la década de los noventa, deben generar un marco normativo acorde a las nuevas circunstancias y procesos de cambio que se están viviendo. En el plano académico las ciencias sociales han ampliado su producción y han visto el surgimiento y/o incremento de comunidades académicas ocupadas de estos «nuevos» fenómenos. Las transformaciones vividas en uno y otro campo, parecen provenir e incidir al mismo tiempo, en la constitución de nuevos imaginarios teóricos y sociales.

Al tiempo que se abren nuevos horizontes en la construcción de un orden social pluralista y se renuevan algunos enfoques en la investigación social, se refuerzan también miradas esencialistas y se despiertan temores acerca de los riesgos que la convivencia y el reconocimiento de los derechos específicos, generan en contextos de *diversidad étnica y cultural*. Un aspecto que ha motivado especial interés en este escenario, está asociado a la manifestación y reivindicación política de las identidades. Identidades étnicas, de género y religiosas, entre ellas, son abanderadas por organizaciones sociales que pugnan por consolidar una representación política que les permita defender los derechos de aquellos sectores de la población históricamente minorizados. En dicha pugna, han cobrado fuerza las teorías y enfoques de política orientados a la discriminación positiva y el pluralismo jurídico, y se han abierto nuevos campos de investigación y puesto en discusión, algunas de las miradas sociales y académicas presentes en la comprensión de lo social.

El estudio de poblaciones o grupos que han vivido condiciones de minorización, ha estado asociado con bastante frecuencia al compromiso político de investigadores y

corrientes de pensamiento que asumen una postura crítica frente al orden social existente y emprenden la tarea de producir un conocimiento que ponga en evidencia la complejidad de las lógicas presentes en los procesos de exclusión social. De la producción académica orientada desde estos enfoques, vemos pertinente señalar dos asuntos: el primero tiene que ver con los significados sociales y políticos de dicha producción. Es indudable que el conocimiento generado por los investigadores ha contribuido a la transformación de los imaginarios sociales en relación con grupos de la población que hasta ahora habían mantenido una condición de marginalidad –o habían sido excluidos– de la acción estatal y la producción de los académicos. Dicho conocimiento ha jugado un papel importante en escenarios de negociación política entre estos grupos, el Estado y la «sociedad nacional». Sin embargo, las dinámicas de dicha relación son complejas y suponen para el investigador un desafío en su quehacer, que no es siempre fácil de resolver.

El estudio de las poblaciones negras, por ejemplo, ha tenido entre otros propósitos el de «visibilizar» la presencia de estos grupos en la vida nacional, contribuyendo al cuestionamiento y renovación de los imaginarios académicos acerca de los «objetos» de estudio y los enfoques metodológicos de disciplinas como la antropología, la historia y la sociología; al mismo tiempo, su producción académica ha tenido una fuerte influencia, a la vez que ha sido influida, por parte de los discursos políticos propios de las organizaciones sociales de reivindicación étnica. Este hecho guarda una estrecha relación con el segundo asunto que nos parece pertinente mencionar y que se refiere a la necesidad de consolidar nuevos enfoques para el estudio de las realidades que ahora se analizan.

Ante la circunstancia de su politización y ante la ausencia de enfoques conceptuales renovados, el estudio de lo *étnico* supone con harta frecuencia el uso acrítico de categorías de uso social y político, cuya efectividad ha sido demostrada en los escenarios de reivindicación, pero que pueden llegar a empobrecer la comprensión de los fenómenos sociales que se estudian. Así mismo, la herencia no muy lejana de ciertas miradas esencialistas, impone el uso de aparatos conceptuales cuya extrapolación puede resultar ineficiente o de escasa pertinencia en el estudio de nuevos fenómenos. La historia y condiciones de vida de una población, pueden ser abordadas fácilmente a través de aparatos teóricos preexistentes, y de hecho los desarrollos conceptuales y metodológicos en cada campo de la ciencia, cumplen en parte esta función. El problema al que se enfrenta el investigador, se relaciona con la tentación de ajustar su objeto de estudio a la medida de los instrumentos disponibles de antemano. Vale decir, a prefigurar la realidad que se pretende comprender. Por supuesto que llamar la atención sobre este hecho no busca invalidar uno u otro análisis o proceso de investigación alrededor de los mismos problemas o de otros.

En el estudio específico de las poblaciones negras de Tierradentro, nos hallamos frente a grupos signados por una radical invisibilidad. Tanto los imaginarios sociales locales y nacionales sobre esta región, como la producción académica sobre la misma, muestran una evidente invisibilización de la presencia negra. La información demográfica, los estudios antropológicos y arqueológicos, y las investigaciones históricas que revisamos en nuestro trabajo, son una evidencia del lugar de ausencia que han ocupado y del imaginario académico imperante para pensar la

región. Como se mostró a lo largo del texto, dichos imaginarios también han estado presentes en las acciones institucionales de diversos actores locales y externos a la región. Sin embargo, el único asunto problemático en cuanto a la visibilidad o invisibilidad de la población negra, no obedece sólo a la ausencia cuantitativa de estudios, o a su escasa mención en los estudios existentes. El abordaje de la investigación y la definición de un enfoque particular para comprender los procesos sociales de configuración de la memoria colectiva, puede implicar formas menos evidentes de invisibilización; asumir la memoria como reconstrucción de los hechos del pasado, o reconstruir dicho pasado sólo a través de documentos escritos y legitimados como fuentes «oficiales», fácilmente conducirían a nuevas versiones colonizadas del proceso histórico vivido por las poblaciones estudiadas. Así mismo, inscribir la memoria colectiva en el orden de un recuerdo ligado a supuestos pasados compartidos, como la ascendencia africana o el pasado de esclavización vivido, conducen al ocultamiento de las formas que adquiere la memoria social concreta, la que con poca frecuencia se rige por la fidelidad al pasado o la permanencia de herencias culturales inmutables, incorporando con flexibilidad elementos de diversas tradiciones. Estas «sutiles» formas de invisibilización, ocultan paradójicamente lo que muchas veces quieren visibilizar e impiden comprender la complejidad de los fenómenos sociales estudiados.

Nuestra investigación sobre de la memoria colectiva en un escenario particular de *diversidad cultural*, es un esfuerzo por comprender las formas que asume la memoria colectiva en una región del país en la que actores sociales organizados e instituciones gubernamentales y no gubernamentales, avanzan en la construcción de un proyecto de desarrollo en el que lo *étnico* y lo *cultural* aparecen como componentes esenciales en la orientación de sus acciones. Al mismo tiempo es una apuesta por hacer *visible* la historia de una población negra, que hasta ahora ha sido casi totalmente desconocida.

Nuestro interés se centró en la comprensión de las maneras en que la población negra de Tierradentro se expresa y los mecanismos que emplea para evocar los hechos de su pasado en el presente. En el camino de la investigación encontramos que dicha memoria se encuentra inscrita en diversos materiales o soportes: en las narrativas, en el espacio físico, en los cuerpos, en la forma de ordenar el tiempo y en los saberes y prácticas cotidianos. Aunque encontramos algunos «especialistas de la memoria», no creemos pertinente afirmar que ellos son los depositarios oficiales o únicos encargados de la transmisión o re-producción del recuerdo. De hecho la memoria colectiva no obedece a *una* versión de lo ocurrido en el tiempo pasado; esta memoria se acerca más a las diversas maneras de recordar y a los múltiples recuerdos que se tienen para dar explicación a las preguntas por el origen, las trayectorias vitales del colectivo, el presente y el futuro.

Encontramos también que la memoria no es una forma de recuerdo invariable acerca de lo «realmente» ocurrido, sino más bien, una re-creación colectiva que se transforma día a día, viva y flexible; ello obedece en parte a que las circunstancias desde las que se indaga al pasado son siempre cambiantes. Lo que no quiere decir que no exista un conjunto de elementos comunes y estables que constituyan el núcleo del recuerdo colectivo. Aunque los hechos ocurridos en el pasado no pueden ser transformados, el recuerdo que se tiene de ellos sí cambia. No siempre se interpreta de la misma manera, ni se cuenta con la misma información para la comprensión de lo

ocurrido, como tampoco se responde a las mismas preguntas en todos los momentos. La memoria, más que una explicación de lo ocurrido, es una lectura e interpretación del pasado para comprender el presente y pensar el futuro.

Nos encontramos ante una *memoria viva*, distinta a la memoria social cuyo único soporte está en la escritura, tan común a ciertas corrientes de la historiografía. Aunque la diferencia entre memoria e historia no se halla sólo en su soporte o su formato. De hecho la historia es también una forma de memoria social. Diferenciamos lo que conocemos como memoria colectiva de aquello que llamamos historia, por la condición de oficialidad de la segunda, construida sobre la base de documentos producidos por aquellos que ocuparon el lugar de dominación de la escritura y la institucionalidad; historia que ha logrado, con harta frecuencia, imponer su lugar de recuerdo colectivo y «correcto» del pasado. Esta historia, al tiempo que definió aquello que debería ser recordado, contribuyó también a definir lo que estaba destinado al olvido, constituyéndose así en una *memoria hegemónica*.

Sin embargo, la historia, así entendida, no es la única forma de memoria hegemónica posible; algunos sectores de población que históricamente han sido marginados, también pueden ocupar un lugar dominante en relación con otras poblaciones con las que conviven, constituyendo formas de memoria hegemónica no necesariamente escrita o estructurada desde las lógicas de aquel tipo de historiografía. El reconocimiento social de aquello considerado el pasado de una población, es siempre un ejercicio de poder. Nombrar, configurar el recuerdo, es una forma de decidir sobre lo que se considera relevante, lo que debe ser incluido como parte de las trayectorias históricas recorridas por el colectivo, y lo que no. En el caso de poblaciones que se encuentran en espacios de convivencia *interétnica* o *intercultural*, las memorias pueden entrar en conflicto, como evidencia de la lucha social por imponer formas o versiones «legítimas» del pasado; o pueden constituirse en dinámicas de crisol, reflejando procesos de intercambio e incorporación flexible de elementos de diversas tradiciones culturales. De hecho, los resultados de nuestro trabajo en Tierradentro nos muestran que las dinámicas de construcción social de la memoria colectiva en la región se mueven en la tensión entre estas dos opciones.

La investigación nos permitió ver cómo una población que históricamente ha vivido condiciones de minorización, también puede ocupar un lugar hegemónico en relación con las poblaciones con las que convive; sean o no «minoritarias». Es el caso de los indígenas, quienes en las últimas décadas han logrado un empoderamiento local y nacional bastante fuerte, que unido a las actuales circunstancias de su participación en los procesos de desarrollo en la región, parecen haber contribuido para que hoy ocupen un lugar que tiende a ser hegemónico en el moldeamiento de la memoria regional¹.

¹ En un proceso como éste, es necesario llamar la atención sobre el papel jugado por instituciones locales y externas de orden gubernamental y no gubernamental, así como de la presencia y función de investigadores expertos, en la construcción de un imaginario social y académico «indigenizado» de la región y sus gentes, y la consecuente *invisibilización* de la presencia de otros pobladores cuyo referente identitario, o no es de corte étnico o no es indígena.

Por su parte, las poblaciones negras se mueven entre la visibilización de elementos concretos de su historia en los que pueden hacerse más evidentes las marcas que los diferencian de sus vecinos, como el color de la piel, la capitania, algunos saberes considerados «propios» y que perciben como diferentes de saberes similares que consideran «indígenas», o los lugares en los que se inscribe su recuerdo. Y, por otra parte, el recuerdo toma la forma del mestizaje, el compadrazgo, los saberes compartidos o los diversos oficios realizados conjuntamente. En dicha tensión, entre el recuerdo del contacto y la necesidad de exhibir los rasgos que las diferencian, las poblaciones negras viven un proceso de «actualización» y *etnización* de su memoria colectiva. Los nuevos elementos que incorporan en ella son aquellos que corresponden al discurso identitario de corte étnico común a la mayoría de las organizaciones sociales *afrocolombianas*, al tiempo que perviven en la memoria aquellos que dan muestra de procesos de intercambio y apropiación mutua de tradiciones culturales con sus vecinos. La memoria, más que una evidencia en el presente de las trayectorias de una población, o de la fidelidad a una herencia cultural, se expresa como un proceso flexible, en el que la producción de una representación colectiva se estructura a partir de la permanencia, incorporación y olvido de elementos de tradiciones culturales diversas; consideramos que estas son algunas de las particularidades de lo que hemos llamado las *memorias del contacto*.

Es así que elementos que hasta hoy no habían ocupado un lugar fundamental para la población negra de Tierradentro en la comprensión de su pasado o su presente, han comenzado a ser incorporados ante la necesidad de explicar nuevamente sus orígenes y argumentar una condición específica o más visible de diferencia, frente al resto de los habitantes de la región. Es claro que la condición esencial de la memoria colectiva no es la de su fidelidad a los acontecimientos del pasado, sino la de dar forma y hallar explicación a lo que se es en el presente. Por ello, la memoria puede recordar ahora lo que estuvo en el olvido. Es decir que, ante nuevas circunstancias históricas, lo que hasta ahora no tuvo un lugar en el recuerdo aparece para dar sentido a los nuevos acontecimientos y orientar las acciones del grupo. Es tal vez la urgencia de una representación diferenciada de sí en el presente, la que motiva la visibilización de aquellos rasgos que contribuyen a sustentar una condición cultural que los distingue con mayor fuerza de sus vecinos.

En Tierradentro, la intervención institucional posdesastre ha transformado el escenario regional en muchos y muy variados aspectos. Uno de ellos ha sido la ampliación la oferta de fuentes de poder en la región en la última década, entre los que se cuentan la disponibilidad de recursos para la ejecución de proyectos en diferentes frentes como vivienda, producción o infraestructura, o la ampliación de la oferta laboral para un significativo sector de profesionales, técnicos y mano de obra no calificada, tanto local como externa. La creación de instancias de gobierno (consejos, juntas directivas) de composición mixta, en las que participan los funcionarios encargados de la administración de los recursos institucionales y líderes que «representan» a los diferentes sectores sociales de la región, hacen de éste un espacio crucial para la negociación de los intereses sectoriales, en la programación de los planes de acción de las instituciones y la consecuente distribución de los recursos. Ello

sumado al hecho que estos recursos, de los que disponen las instituciones comprometidas en la reconstrucción, no se rigen por los mismos criterios fijados en la ley para aquellos que son asignados por el Estado a los entes territoriales, permite una mayor incidencia de los sectores sociales organizados en la toma de decisiones.

Este ejercicio de democratización de los mecanismos y espacios de planeación del desarrollo, pone en juego la capacidad de negociación de los diversos actores sociales presentes en la región. Paradójicamente, sectores de la población que históricamente han reclamado de la sociedad nacional su reconocimiento e inclusión, y que para ello han promovido formas de discriminación positiva para la población minorizada, deben enfrentar ahora el reto que significa ser mayoría en el escenario regional y definir las formas de relación con quienes ahora juegan en condición de «minorías». Un desafío similar afrontan las instituciones encargadas del llamado *proceso de reconstrucción posdesastre*, cuyo papel es el de agentes externos del desarrollo local en un contexto social concebido como culturalmente diverso y en el que la población (la *étnica* especialmente) es considerada como depositaria de unos saberes ancestrales que le permiten orientar de manera autónoma su desarrollo; lo que significa que su papel en relación con los actores locales no es el de orientarlos camino al progreso, sino el de construir conjuntamente o generar las condiciones endógenas para un nuevo modelo de etno-desarrollo. Un proyecto de «recuperación» y «fortalecimiento» cultural.

Los problemas propios de esta investigación y sus alcances, no nos permiten profundizar en estos análisis; sin embargo, podemos afirmar que el enfoque de intervención institucional en el proceso de reconstrucción ha favorecido la exaltación de los atributos o rasgos que se consideran como propios de los actores y beneficiarios del desarrollo: formas de organización gremial, autoridades locales, adscripción a «territorios» y, en general, aquellos que se asocian a «tradiciones culturales» y/o «étnicas».

En la competencia por el acceso a los beneficios del desarrollo, los diferentes grupos de población buscan ajustarse a estos criterios, buscando en su pasado la ascendencia cultural apropiada, y construyendo en su presente los atributos faltantes; en caso contrario, lo más probable es que asuman su (nueva) condición de excluidos del proyecto.

En este escenario, a los procesos dirigidos de cambio social y cultural propiciados con la presencia institucional, se pueden estar sumando las dinámicas de transformación posconstitucional. El reconocimiento de derechos especiales para los grupos étnicos que consagra la carta política, ha promovido, en Tierradentro al igual que en otras partes del país, una redefinición de los criterios y formas de autoridad y administración, al tiempo que ha dado una especial relevancia a la forma jurídica de los territorios, que se reflejan hoy en día en algunas de las tensiones sociales de la región. Las autoridades tradicionales locales deben asumir un conjunto de nuevas funciones para las que los viejos líderes no parecen estar preparados, incidiendo así en un proceso de relevo generacional en las

estructuras de poder local. Los jóvenes, quienes han tenido mayores oportunidades para acceder a la educación formal y con una mayor experiencia en la relación con los centros urbanos y la institucionalidad oficial y no gubernamental, asumen ahora los cargos de dirección y liderazgo. En este proceso de relevo, se dan cambios en los tipos de relación entre poblaciones vecinas; las prioridades en el ejercicio de gobierno se ven modificadas y algunos asuntos internos pasan a planos secundarios. Los ritmos de trabajo también se ven afectados y la actividad cotidiana de los dirigentes se ve sumida en las lógicas de la tecnocracia y los afanes propios de la legalidad institucional.

Las actuales preocupaciones de la organización social indígena, que busca consolidar los procesos de ordenamiento territorial y avanzar en la construcción de sus planes de vida, definen en parte los asuntos que deben ser priorizados para dichos fines. Entre ellos ocupa un lugar destacado el territorio, uno de los de mayor conflictividad en la relación con sectores «campesinos» y de población negra. Los procesos de ordenamiento territorial suponen una redefinición de las relaciones sociales en y con el espacio habitado, el territorio «adquiere» –o se asume desde su– forma legal y se expresa en términos de escrituras, títulos, linderos y jurisdicciones. El espacio considerado propio no es sólo aquel que ha sido incorporado en las estructuras simbólicas o apropiado por las prácticas sociales de uso, sino aquel que definen los linderos de las escrituras y títulos, centrando las discusiones en el campo de la legalidad más que en el de la legitimidad o las prácticas históricas de convivencia y uso compartido del mismo.

La presencia de una población negra dentro de lo que los indígenas consideran territorio de resguardo, cobra mayor importancia en tanto sus marcadores étnicos se hacen más visibles. Mientras su presencia no ha llamado la atención sobre asuntos como territorio y autoridad, su existencia no ha planteado conflictos al proyecto político indígena.

Para la población negra, la visibilización de su condición de diferentes se ha hecho urgente en tanto se hace mayor la distancia de concepciones con el proyecto de vida indígena. Es por ello que reclaman con insistencia el reconocimiento y respeto de la capitania como autoridad legítima, a la cual corresponde una jurisdicción sobre el territorio y las gentes que lo habitan. La capitania ocupa un lugar central en su manera de ser comunidad en el presente; desde su surgimiento, dio a la población negra un nuevo estatus político que ahora le permite establecer los límites al poder indígena. Límites que tienden a configurar una condición de bipolaridad en la estructura del poder local, y que plantean nuevos desafíos al proyecto de construcción de futuro común para la región.

Como vemos, la existencia de la diversidad cultural es uno de los mayores retos que afrontan las sociedades democráticas en la actualidad. Si bien es cierto un primer paso en la construcción de sociedades pluralistas es el reconocimiento de la multiculturalidad, ello no es suficiente. La consolidación de un proyecto de sociedad intercultural requiere de una mayor y mejor comprensión acerca de los significados de la diversidad cultural y de

la construcción de proyectos de futuro común, en los que cobra vital importancia la constitución de memorias consensuadas en el presente.

Las preguntas que sugiere una investigación como ésta, son cada vez mayores. Los resultados presentados son un aporte inicial; sin embargo, creemos que nuestro análisis puede resultar de interés para futuros procesos de investigación, así como para la comprensión de algunos de los aspectos abordados a lo largo del documento. Quedan pendientes, como siempre, muchos interrogantes y posibilidades, entre los que creemos que se deben rescatar algunos: el estudio de la capitania, un análisis más concienzudo sobre los procesos de constitución de la memoria en escenarios de contacto *intercultural* y las sutiles formas de la invisibilización social, académica e institucional de las poblaciones negras.

BIBLIOGRAFÍA

Almario, Oscar

2002a **Contribución a un Balance y Perspectiva de la Etnohistoria de los Andes del sur de Colombia y las Tierras Bajas Adyacentes del Amazonas y del Pacífico** (versión preliminar), Medellín.

2002b «Desesclavización y territorialización: el trayecto inicial de la diferenciación étnica negra en el Pacífico sur colombiano, 1749 – 1810». En Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (editores). *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias Sociales e Identitarias. 150 años de la Abolición de la Esclavitud en Colombia*. Universidad Nacional, Colciencias, IRD, ILSA, Bogota.

Balandier, George

1974 **Antropo-logiques**. Presses Universitaires de France, París.

Barona, Guido y Zuluaga, Francisco (editores)

1995 **Memorias. Primer Seminario Internacional de Etnohistoria del Norte del Ecuador y sur de Colombia**. Universidad del Valle, Universidad del Cauca. Popayán.

Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo (editores)

1999 **De Montes, Ríos y Ciudades. Territorios e Identidades de la Gente Negra en Colombia**. Bogotá: Fundación Natura, ECOFONDO, ICAN, Cali.

Candau, Joel

2002 **Antropología de la Memoria**, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.

Cháves Chamorro, Margarita

- 2002 «Conflictos territoriales o la política de la ubicación. Actores étnicos, re-etnizados y no étnicos en disputa por un territorio en el Putumayo». En **Territorio y Cultura. Territorios de Conflicto & Cambio Sociocultural**, Grupo de investigación Territorialidades, Departamento de antropología y sociología, Universidad de Caldas, Manizales.

Cháves Mendoza, Álvaro y Puerta Restrepo, Mauricio

- 1985a **Tierradentro**, El Áncora editores, Bogotá.
- 1985b **Monumentos arqueológicos de Tierradentro**, Banco Popular. Bogotá.
- 1978 **Entierros primarios en Tierradentro**. Banco de la República, Bogotá.
- 1976 **Tierradentro**. Ediciones Zazacuabi, Bogotá.

Colmenares, Germán

- 1997 **Historia Económica y Social de Colombia II**. Tercer Mundo Editores, Bogotá.
- 1991 **Los Esclavos en la Gobernación de Popayán, 1680 –1780**. Nuevas Lecturas de Historia N. 15. Publicaciones del Magíster en Historia UPTC, Tunja.
- 1989 **La Economía y la Sociedad Coloniales 1550 – 1800**. En Álvaro Tirado Mejía (ed), *Nueva historia de Colombia*. Planeta, Bogotá.

Cunin, Elisabeth

- 2004 «Formas de construcción y gestión de la alteridad. Reflexiones sobre ‘raza’ y ‘etnicidad»». En Axel Alejandro Rojas (compilador), **Estudios Afrocolombianos. Aportes para un Estado del Arte**, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

Díaz, Rafael

- 1993 «Hacia una investigación histórica global de la población negra en el Nuevo Reino de Granada durante el periodo colonial» En: Astrid Ulloa (ed.), **Contribución Africana a la Cultura de las Américas**. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Escobar, Arturo

- 1999 **El Final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea**. ICAN-CEREC, Bogotá.

Ferrarotti, Franco

- 1991 **La Historia y lo Cotidiano**. Ediciones Península, Barcelona.

García Canclini, Néstor

- 1990 **Culturas híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad.** Grijalbo, México

Gnecco, Cristóbal y Martha Zambrano.

- 2000 **Memorias Hegemónicas, Memorias Disidentes.** Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

González, David

- s.f. **Los Paeces o Genocidio Indígena en Colombia.** Editorial Rueda Suelta, Medellín.

Gros, Christian

- 1997 «Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal». En Eduardo Retrepo, y María Victoria Uribe (eds). **Antropología de la Modernidad.** ICAN. Colcultura, Bogotá.

Gutiérrez, Ildefonso

- 1994 **Historia del Negro en Colombia,** Editorial Nueva América, Bogotá

Hoffmann, Odile

- 2000 «La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)». En Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (eds), **Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como Política de la Historia.** ICAN, Universidad del Cauca, Bogotá

Jaramillo, Jaime

- 2002 **Ensayos de Historia Social:** Alfaomega Colombiana S.A., Bogotá.

Le Goff, Jacques

- 1991 **El orden de la memoria. El Tiempo como Imaginario,** Editorial Paidós, Barcelona.

Lemus, Ayda Celina, et al

- 2002 **Historia de Itaibe.** Trabajo presentado en el Diplomado de Estudios Afrocolombianos. Belalcázar, Páez.

Lemus, Nidia Yaneth y Delgado, María Eugenia

- 2002 **La Violencia del 48, tras la Muerte de Gaitán. Relatos sobre Vivencias en época de Violencia.** Diplomado en Estudios Afrocolombianos. Belalcázar, Páez.

Losonczy, Anne-Marie

- 1999 «Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó». En Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds), **De montes, Ríos y Ciudades. Territorios e Identidades de la Gente Negra en Colombia**. Fundación Natura, ECOFONDO, ICAN, Bogotá.
- 1997 «Hacia una antropología de lo Inter.-étnico: una perspectiva negro-americana e indígena». En Eduardo Retrepo y Maria Victoria Uribe. **Antropología de la Modernidad.**: ICAN, Colcultura, Bogotá.

Palacios, Jorge

- 1989 «La esclavitud y la sociedad esclavista» En Álvaro Tirado Mejía, **Nueva historia de Colombia**. Planeta, Bogotá.

Puerta, Mauricio

- 1992 **Valores Culturales de Tierradentro**. Cuaderno de Tierradentro N.1. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Quintín, Pedro

- 1999 «Memorias y relatos de lugares: a propósito de una migrante de la Costa Pacífica en Cali». En Juana Camacho y Eduardo Restrepo, **De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la Gente Negra en Colombia**. ECOFONDO, Fundación Natura, ICAN, Bogotá.

Rappaport, Joanne

2000. **La política de la Memoria. Interpretación Indígena de la Historia en los Andes Colombianos**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

Rappaport, Joanne y Gow, David D.

- 1997 «Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipos del indio: el Estado colombiano y la reubicación de los Nasa». En Eduardo Retrepo y Maria Victoria Uribe. **Antropología de la modernidad**. ICAN, Colcultura, Bogotá.
- 1982 **Tierra Páez, la Etnohistoria de la Defensa Territorial entre los Paeces de Tierradentro, Cauca**. Tesis Doctoral. Universidad de Illinois at Urbana.

Restrepo, Eduardo

- 2004 «Hacia los estudios de las Colombias negras. En **Estudios Afrocolombianos. Aportes para un Estado del Arte**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

- 1999 «Territorios e identidades híbridas». En Juana Camacho y Eduardo Restrepo De montes, ríos y ciudades. **Territorios e Identidades de la Gente Negra en Colombia**. ECOFONDO, Fundación Natura, ICAN. Bogotá.
- 1997 «Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia». Eduardo Retrepo y Maria Victoria Uribe. **Antropología de la Modernidad.**: ICAN, Colcultura, Bogotá.

Rojas Martinez, Axel Alejandro y Lucy Santacruz

- 2002 **Si no fuera por los quince negros. Memoria Colectiva de la gente Negra de Tierradentro**. Informe final. Convenio de cooperación académica, científica y cultural entre la Universidad del Cauca y el Programa Tierradentro, Popayán.

Rojas Martinez, Axel Alejandro

- 1996 **Caracterización Sociodemográfica de la Población de Tierradentro y Reflexiones sobre el Proceso de Reconstrucción Posdesastre**. Tesis de Grado en Sociología. Universidad del Valle, Cali.

Rojas, José María

- 1993 **La Bipolaridad del Poder Local. Caldono en el Cauca Indígena.** . Colección Edición Previa. Serie Investigación, Universidad del Valle, Cali.

Romero, Diego

- 1998 «Familia afrocolombiana y construcción territorial en el Pacífico sur, siglo XVIII» En Adriana Maya (ed.), **Los Afrocolombianos**. Geografía Humana de Colombia, Tomo VI. Instituto Colombiano de cultura hispánica, Bogotá.

Rosa, Alberto

- 2000 **Memoria Colectiva e Identidad Nacional**. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid

Sevilla Casas, Elías

- 1976 **Estudios Antropológicos sobre Tierradentro**. Fundación para la educación superior, Cali

Silva Vallejo, Fabio

- 1997 **Oralidad y cultura popular. Una Aproximación Teórica**. Editores y autores asociados, Bogotá.

Urrea Giraldo, Fernando, et al

- 2004 «Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI». En Axel Alejandro Rojas (compilador), **Estudios Afrocolombianos. Aportes para un Estado del Arte**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán

Valencia, Jeremías

- 2002 **Trabajo Final**. Belalcázar, Páez: Diplomado en Estudios Afrocolombianos.

Wade, Peter

- 1997 **Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las Identidades Raciales en Colombia**. Editorial Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes. ICAN Universidad de Antioquia. Bogotá.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

África · 28, 51, 53
afrocolombianos · 20, 30
Almario, Oscar · 24, 76
arriería · 60, 106, 107
Avirama · 55, 111, 114

B

bajunos · 64
Balandier, George · 37
Barona y Zuluaga · 24
Belalcázar · 13, 20, 38, 40, 42, 48, 51, 54, 55, 56,
57, 60, 62, 63, 65, 70, 71, 73, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 88, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105,
114, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125
bipolaridad · 75, 76, 133

C

cabildo, cabildo indígena · 38, 41, 42, 61, 75, 76, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 87, 123, 124, 125, 126
cacica · 28, 38, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 77, 113,
114
caciques · 79
Candau, Joel · 13, 50, 101
capitán · 20, 57, 67, 68, 69, 72, 76, 77, 78, 79, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 92, 123, 124, 125
capitanía · 18, 23, 36, 38, 42, 67, 68, 69, 75, 76, 77,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 93, 123,
125, 126, 131, 133, 134
categorías de análisis · 29, 31
categorías de uso · 29, 31, 128
cerro de los Quince Negros · 46, 47, 48, 49, 91, 93
Colmenares, German · 76, 77, 78

colonia, colonial · 39, 76, 77, 79, 81, 82, 99
Collo, Pío · 55, 101
comunidad, comunidades negras · 13, 18, 20, 21,
27, 28, 29, 30, 31, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 45,
47, 49, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 67, 75, 76, 77,
79, 80, 81, 82, 84, 86, 92, 96, 115, 117, 118,
123, 124
Corporación Nasa Kiwe · 15, 61
crisol · 26, 27, 28, 109, 130
Cuenca Lemos, Joaquín · 66, 107
Cunin, Elisabeth · 26

Ch

Cháves Chamorro, Margarita · 34, 44
Chaves y Puerta · 15
chigualos · 122
chupaderos · 46

D

diversidad cultural · 21, 25, 26, 27, 34, 127, 129,
133
diversidad étnica · 127

E

El Salado · 13, 15, 18, 23, 30, 31, 37, 38, 40, 41,
42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 63, 67, 68, 69, 72, 74, 75, 76, 77,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 93, 94,
95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106,
109, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123,
124
esclavización · 28, 30, 47, 52, 53, 76, 78, 110, 129
esclavizados · 28, 51, 77, 78, 79, 111, 112, 113, 114

esclavos · 48, 50, 51, 52, 58, 78, 79, 82
Escobar, Arturo · 34
escrituras · 55, 56, 57, 58, 60, 61, 68, 85, 133
etnicidad · 60
étnico · 15, 25, 26, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 44, 59,
74, 128, 129, 130, 131

F

Ferrarotti, Franco · 18
fronteras · 21, 26, 28, 32, 36, 54, 76, 94, 95, 110,
114

G

García, Rubén Darío · 13, 91
gente negra · 17, 18, 21, 41, 55, 82, 95, 105, 109
Gnneco y Zambrano · 24
González, David · 15, 39
Gros, Christian · 33
grupos étnicos · 33, 78, 132
Gyumus · 55, 77
Gyumus, Angelina · 28, 38, 49, 50, 53, 54, 57, 69

H

Hacienda · 48
hibridación, híbridas · 20, 26, 27
historia · 13, 15, 18, 20, 23, 24, 26, 29, 30, 37, 38,
40, 45, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 59, 62, 65, 69, 75,
77, 80, 86, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 103, 108,
110, 115, 124, 128, 129, 130, 131
historia oficial · 25, 51
historiografía · 24, 25, 75, 130
Hoffmann, Odile · 29
hornillas · 96, 97, 100, 102, 103
Huila · 15, 60, 66, 72, 73, 98, 99, 111

I

identidad · 21, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 39, 60, 65,
74, 79, 95, 109, 110, 115
identidad étnica · 44
iglesia · 39, 40, 57, 66, 67, 72, 75, 82, 113
indígenas · 15, 23, 25, 28, 34, 35, 38, 39, 40, 41,
42, 43, 47, 48, 49, 50, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
61, 62, 75, 79, 80, 81, 86, 87, 88, 89, 94, 95, 96,
98, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 123, 124, 125, 130, 131, 133
intercambio · 21, 26, 28, 40, 60, 62, 97, 106, 110,
113, 114, 130, 131
intercultural · 35, 130, 133, 134

interétnica, interétnicas · 21, 30, 33, 109, 110, 111,
130
interétnico · 18, 25, 76, 111, 112
invisibilidad · 17, 20, 128, 129
Inzá · 15, 53, 56, 85
Itaibe · 15, 23, 31, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
67, 69, 79, 105, 106, 107, 108

J

Jaramillo, Jaime · 76, 78
Juan de Dios Lemos · 63, 64
Juan de Dios Lemus · 106

L

La Hacienda · 64, 94, 100, 104
La Plata · 53, 63, 106
la salina · 23, 46, 47, 49, 50, 51, 54, 58, 59, 63, 79,
92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
105, 111, 113
La Unión-El Salado · 15
Le Goff, Andre · 13, 20, 25, 35, 36, 37, 44, 53
Lemus y Delgado · 70, 72, 73
Lemus, et al · 64
linderos · 54, 56, 58, 69, 83, 84, 85, 86, 133
Losonczy, Anne Marie · 18, 26, 27, 28, 29, 31, 54,
110, 114
Lucumí, Andrés · 55, 56, 67, 68, 80, 81, 82, 94,
125
lugares de la memoria · 45, 91, 95

M

memoria, memoria colectiva · 13, 18, 20, 21, 23, 24,
25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38,
44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 58, 59, 63,
69, 70, 79, 80, 91, 93, 95, 101, 103, 105, 109,
110, 111, 114, 115, 129, 130, 131, 134
memoria del contacto · 27, 28, 48
memorias del contacto · 131
memoria hegemónica · 24, 25, 130
memoria social · 13, 35, 129, 130
memorias consensuadas · 36, 134
Mera, Procopio · 80, 81, 94, 103
mestizaje · 18, 26, 40, 60, 110, 114, 115, 116, 117,
126, 131
mina de sal · 48, 50, 52, 93, 94, 98, 103, 111
modernidad · 29, 33, 40, 89
momentos de la memoria · 45
multicultural, multiculturalismo · 35, 34

N

nasa · 15, 38, 84
nasa yuwe · 116
negros · 15, 21, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 37, 38, 39,
40, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
75, 78, 80, 81, 87, 93, 94, 95, 98, 103, 107, 111,
114, 115, 116, 117, 119, 120, 123, 124, 125
Neiva · 99, 105, 107

O

ollas · 94, 96, 101, 103, 104
olleras · 96, 104

P

Páez · 13, 15, 18, 20, 23, 26, 28, 30, 31, 47, 48, 49,
52, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 69, 74, 77, 86, 98,
110, 115, 116
Palacios, Jorge · 78
picadero · 96
pluralismo jurídico · 127
poblaciones negras · 17, 18, 29, 30, 75, 76, 110,
128, 131, 134
Popayán · 14, 50, 51, 56, 58, 59, 61, 98, 99, 101,
103
Prefectura · 82, 111
pueblito de la sal · 49, 102
pueblo nasa · 15
Puerta, Mauricio · 15

Q

Quince Negros · 58, 79

R

Rappaport, Joanne · 25, 79
Rappaport y Gow · 15, 41
reconocimiento · 25, 26, 27, 34, 35, 39, 41, 42, 43,
50, 54, 57, 68, 75, 78, 79, 86, 88, 109, 115, 127,
130, 132, 133
reificación · 77
resguardos · 38, 41, 55, 62, 79, 81
Restrepo, Eduardo · 18, 21, 27, 29
río Páez · 47, 63
Ríochiquito · 15, 31, 55, 59, 61, 63
Rojas, Axel Alejandro · 15, 41
Rojas, José María, 75

Rojas y Santacruz · 21
Romero, Mario Diego · 79
Rosa, Alberto · 35

S

sal · 28, 40, 46, 47, 48, 49, 50, 55, 51, 52, 58, 59,
63, 79, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 106, 107, 111
Salina · 50, 95, 111
San Antonio · 15, 31, 47, 48, 55, 70, 86, 92, 96,
102, 111, 124
Sevilla, Elías · 15, 79
Silva Vallejo, Fabio · 24

T

territorio · 15, 20, 23, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35,
36, 38, 41, 42, 47, 48, 49, 50, 54, 55, 56, 57, 58,
59, 60, 61, 63, 69, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 84,
86, 87, 93, 98, 109, 114, 115, 123, 124, 125, 133
Tierradentro · 14, 15, 17, 18, 20, 21, 26, 27, 28, 33,
34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 47, 48, 51, 54, 61, 62,
63, 79, 80, 82, 95, 109, 111, 128, 129, 130, 131,
132
títulos · 38, 41, 42, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61,
77, 85, 133
Togoima · 55, 57, 84, 111, 113, 114
tradicón · 18, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 48, 58,
64, 76, 77, 79, 85, 88, 89, 91, 109, 117, 118,
120, 121, 122, 123
tradicón cultural · 110
tradiciones culturales · 117, 130, 131, 132
tucos · 96, 104

U

Urrea, et al · 29

V

vaciadero · 96
Valencia, Camila · 64
Valencia, Eulogio · 46, 67, 97
Valencia, Fabio · 13, 68, 73, 80, 86, 102, 123
Violencia · 23, 69, 71, 74

W

Wade, Peter · 18, 29