

EL CHOCO: UNA REGION NEGRA

PETER WADE

Introducción

En este ensayo, se examina el Chocó como una región con una historia, posición económica y cultura que han sido marcadas por la presencia de una nutrida población negra, que aunque aislada en muchos sentidos, ha vivido siempre en el contexto de una nación que la ha explotado y despreciado. Primero, se presentan unos datos históricos y una breve relación de la economía chochoana, para crear un fondo contra el cual examinar las pautas culturales del Chocó.

El fondo histórico

Para un entendimiento del Chocó y la cultura negra chochoana es necesario hacer una breve relación de la historia del Chocó como región negra, remontándose a la época colonial y siguiendo las fortunas del Chocó como región periférica y aislada hasta hoy.

Se puede empezar con la época colonial a fines del siglo XVIII. Lo que existe es una sociedad netamente esclavista, creada y mantenida con el propósito único de saquear la riqueza aurífera de la región¹. Según el censo de 1778, la población se conformaba así: blancos, el 2%; indios, el 37%; libres, el 22%; y esclavos, el 39% (Pérez Ayala, 1951). Los blancos eran una pequeña minoría integrada por mineros, oficiales administrativos y algunos pocos sacerdotes. La mayoría de los dueños de minas vivían fuera de la región, muchos en Popayán. Los indígenas vivían apartados de los pueblos de la sociedad colonial, pero su fuerza de trabajo estaba explotada para la construcción de la vivienda, los acueductos y las canoas, y para el cultivo de la comida para los campamentos mineros. Los esclavos trabajaban en la minería y en el cultivo de comida, organizados en grandes cuadrillas con el 90% de ellos en cuadrillas de más de 30 esclavos (Sharp 1976).

Los libres, principalmente negros y mulatos, estaban poco integrados en la sociedad colonial. No había mucha demanda para mano de obra libre y aunque los libres cultivaban cosechas que se vendían a los pueblos y los campamentos mineros, estos vínculos comerciales no significaban un alto grado de integración. En un informe al rey en 1801, Carlos de Ciaurriz escribió:

"la situación de lo interior de estas montañas [del Chocó] no tiene otro recurso que el de las vegas que hay distantes unas de otras en la longitud de los ríos; en ellas residen precisamente dispersos los mulatos, zambos y negros libres de dichos partidos para cultivar y subsistir [...] y haciendo comercio, proporcionando a sus cosechas con los mineros y los pueblos y con las gentes de otros ríos" (citado en Ortega 1954: 276).

Chocó, el transporte fluvial es fundamental, yendo de Aradagoya a Con-

1. Consúltense a Sharp (1976), West (1952, 1957), Colmenares (1979), Velásquez (1983), Córdoba (1983) y Whitten y Friedemann (1974) como fuentes para la historia del Chocó.

Con todo, el Chocó nunca avanzó más allá de ser "una frontera minera en los márgenes de los centros del comercio, educación y autoridad que se desarrollaban en la Nueva Granada" (Sharp, 1976: 3). En su Relación del Chocó de 1780, Juan Jiménez Donoso comentó que "el comercio interior... es muy corto [...] solamente el oro, única materia comerciable que hay, y con ella se proveen de cuanto han menester, estando por esta razón ricos los lugares circunvecinos y miserables los del Chocó" (citado en Ortega 1954: 224). Visitando el Chocó en los años 1820, el francés Mollien se sorprendió al ver que el oro se encontraba doquiera, pero que "en medio de toda esta riqueza, el hombre es pobre y miserable" (1824: 304). Igualmente, el viajero inglés, Charles Cochrane, encontró que Nóvita era "un pueblo miserable", calificando a Quibdó también como "un lugar miserable" (1825: II, 417, 441).

La razón de esta miseria no se tiene que buscar muy lejos. En 1851, Mario Espinosa describió cómo los mineros blancos que vivían en el Chocó no hacían sino "zambullirse, buzos codiciosos en aquel mar de calor, de humedad y de plaga... para amontonar a todo trance y a toda carrera con el trabajo del esclavo, fuertes riquezas, para ir luego a disfrutarlas a otra parte... sin dejar en [el Chocó] un monumento de piedad, ni una muestra de civilización" (citado en Velásquez 1983: 54). Para la sociedad colonial, el Chocó se veía como una región inhóspita, peligrosa, salvaje y destinada a ser poblada solamente por indígenas y negros, vistos igualmente como "primitivos" y "salvajes", mientras la población blanca utilizaba la región y sus gentes para la extracción de los recursos naturales.

Después de la Independencia y la emancipación de los esclavos, hubo cambios radicales, pero también continuidad estructural. El régimen esclavista se empezó a desintegrar desde las vísperas de la Independencia. Ya en 1808 la población esclava había disminuido al 20% del total debido en parte a la retirada de esclavos ante la caída en la producción aurífera (Sharp, 1976: cap. 10; Colmenares, 1979: 87). Mientras tanto, la población libre había aumentado hasta conformar el 61% del total, más por el crecimiento natural de la población que por los casos de manumisión (Sharp, 1976: 199; Wade 1989). Con el colapso total de la esclavitud, la población blanca se retiró en mayor parte. Ella afrontaba problemas insuperables para conseguir mano de obra. La población negra ya no quería trabajar para los blancos; una actitud comprendida por ellos como simple "pereza". Aun antes de 1851, Cochrane había observado que los negros libres eran "demasiado perezosos para trabajar, siendo contentos con procurar una suficiencia de plátanos y maíz para subsistir" (1825, II, 420). Otro viajero norteamericano dijo "Los negros continuaron sacando oro por su propia cuenta en los puntos más favorables y donde se requiere escasa labor, con el único fin de atender a sus diarias necesidades; pero como éstas son pequeñas y es aún menos su ambición, se entregaron a la pereza que los caracteriza" (White, citado en Restrepo, 1979: 82). Brisson, el explorador francés, comentó en 1895 que "hay escasez de brazos: cada negro tiene su minita donde trabaja algunos días de la semana [...] prefriere ganar poco pero ser libre y trabajar por su cuenta" (1895: 151).

Ante esta situación, los blancos no podían seguir trabajando como antes, pero no se retiraron del todo. Se mantenían en los centros urbanos, desempeñando actividades fundamentalmente mercantiles. Brisson nos describe como "en las arcas de hierro se amontona el oro y el platino que



Extracción industrial de metales preciosos: una draga introducida originalmente por la Compañía Minera Chocó-Pacífico, cerca de Andagoya.

Tecnificación reciente de la pequeña minería: una dragueta, o minidraga, funciona en un río cerca de Opogodó (valle del San Juan). La mujer detrás de la dragueta está lavando los desperdicios de la máquina.



Mujeres esperan debajo de la draga mientras las arenas auríferas se lavan detrás de las mallas. Recogen los desperdicios del proceso, que después vuelven a lavar para sacar cantidades minúsculas del metal.



Tecnificación reciente de la minería: una mina de agua corrida, excavada con motobomba. El "frente" de la mina se ve en el fondo; en el canal se van asentando las arenas auríferas que las personas están en proceso de lavar. Los tubos negros conducen el agua del río hasta el frente de la mina.



cambian los negociantes a los negros que vienen cada sábado y domingo a comprar desde los ríos lejanos" (1895: 128).

Mientras tanto, las relaciones entre negros e indígenas vienen sufriendo cambios importantes. Del 39% del total que formó la población indígena censada en 1778, la cifra había bajado al 7% en 1918; el descenso sin duda obedeciendo a los mismos factores que ha determinado la caída de la población indígena en todo el país. En un proceso de "sucesión racial" los negros habían ido desplazando a los indígenas del territorio choacoano, retrocediendo éstos a las cabeceras de los ríos. Las relaciones interétnicas entre negros e indígenas tienden a ser antipáticas aunque no hostiles ni violentas, siendo mediadas por el compadrazgo y el intercambio. Por ejemplo los indígenas dependen en cierto grado de los negros en asuntos que tienen que ver con la administración regional y con la economía de consumo; por el otro, los negros cuentan con los indígenas para obtener acceso a tierras en las cabeceras de los ríos, a canoas de madera o a ciertos productos agrícolas. Cada grupo depende de los jaibanos o curanderos del otro grupo para curar enfermedades causadas por personas del otro grupo.

Existen diferentes versiones sobre el significado de estos nexos de relaciones: si representan una alianza entre indígenas y negros contra los blancos, o si bien los negros tratan de dominar a los indígenas como los blancos los han dominado. Córdoba rechaza ambas versiones y adopta un modelo más flexible de alianzas fluidas que cambian según el contexto, aunque en términos generales él define el grupo indígena como marginado de la competencia principal que existe entre los blancos y los negros (1983: 91)².

El siglo XX: cambios y continuidad

2. Para mayor detalle sobre las relaciones entre negros e indígenas en el Chocó, véanse Córdoba (1983), Stipeck (1976), Whitten y Friedemann (1974), Atencio (1973).

3. Fuentes para la historia del Chocó en el siglo XX son escasas, y esta breve relación se basa en entrevistas con el doctor Félix Arenas, ingeniero de minas y exalcalde de Quibdó, el doctor César Rivas Lara, escritor y catedrático en la Universidad Tecnológica del Chocó, Miguel A. Caicedo, poeta y escritor choacoano, Emilio Bechara, comerciante de descendencia siria, y Judith Ferrer, descendiente de la familia Ferrer que en una época representaba la flor de la elite blanca de Quibdó. Ver también Caicedo (1977), Varela (1983), Cuesta Moreno (1986) y Córdoba (1983).

El Chocó a principios del siglo XX era una sociedad muy estratificada, con la elite blanca en la cúspide de la pirámide, pero no estaba completamente segregada. No todos los blancos eran de la aristocracia, sino que también había blancos y mestizos venidos de afuera que eran empleados públicos y comerciantes de una posición mediana³. También algunas familias negras habían logrado cierto éxito económico, basado en la minería, la agricultura y el comercio en pequeña escala (Córdoba, 1983:53), que les permitió mandar a sus hijos a estudiar a Cartagena y Medellín. Además existía el mestizaje en diferentes formas. Hombres de la elite blanca tenían hijos con mujeres negras de menor clase social, aunque muchas veces sin reconocer la paternidad. Cuando la reconocieron, los apellidos de la elite se iban difundiendo entre las masas negras. Los hombres blancos y mestizos de posición más baja en la escala social también engendraban hijos con mujeres negras, y habrían de ser menos recelosos en reconocer su prole. Los *turcos*, inmigrantes sirio-libaneses que empezaban a establecerse como comerciantes en los pueblos desde 1915, buscaban sus esposas entre las mujeres blancas de la clase alta, pero también reconocían hijos tenidos con otras mujeres. En décadas más recientes, algunos de los negros más acomodados que salían a estudiar al interior terminaban casándose con gente blanca o mestiza, alimentando así la categoría de mulatos.

Los procesos del mestizaje lógicamente dieron lugar a una categoría mulata como grupo distinto. El censo de 1918 registró el 24% de la

población del municipio de Quibdó como "mezclado". Muchos serían personas de condiciones sociales humildes, pero un número apreciable podía aprovecharse de la posición del padre para luego adquirir una posición social más alta que la mayoría.

Sobre esta base histórica sobrevinieron sucesos importantes que rompieron con las estructuras viejas. Desde aproximadamente 1939, los negros chocoanos, ya dotados con mayores niveles de educación, empezaron a presionar contra el control político de la elite blanca. Bajo la dirección de Diego Luis Córdoba y su partido Acción Democrática, políticos negros ganaron el apoyo de las masas y ganaron puestos en el concejo de Quibdó. Las escuelas exclusivas tuvieron que abrir sus puertas a todas las clases sociales, alimentando la producción de gente negra bien educada. Paulatinamente, los negros ganaron la dirección de la maquinaria política de la región. Cuando en 1949 la intendencia se convirtió en departamento, la burocracia regional se amplió, dando más espacio a la creciente clase administrativa negra (Rivas Lara, 1986 Cuesta Moreno; 1986, Caicedo 1977). Frente a estos cambios, la elite blanca empezó a desintegrarse y a salir de la región. El golpe final que culminó el proceso fue en 1966 cuando un incendio terminó con mucho de lo que quedaba de los negocios de la elite blanca.

Sin embargo, algunas estructuras se mantenían firmes, a pesar de los cambios radicales. Primero, el control político del departamento no rendía grandes beneficios económicos. El Chocó tiene un presupuesto minúsculo y han surgido diferentes grupos políticos que según un abogado chocono se mantienen en "guerras fratricidas... por apoderarse de la tajada más grande del ponqué burocrático" (Cuesta Moreno, 1986: 70). En este sentido, el Chocó como región negra sigue siendo pobre.

Segundo, es notable que la nueva elite política tiene una marcada participación de los mulatos. Los puestos más altos están ocupados por mulatos y mestizos. Ha habido únicamente un gobernador netamente negro, Ramón Mosquera (1966-1968). Es así que, entre todo, se mantiene una cierta estratificación de color.

Tercero, y más importante, mientras iba saliendo la vieja elite blanca, iba entrando otra población no negra: los antioqueños. Estos siempre habían estado presentes como parte de la población blanca residente en los pequeños centros urbanos del Chocó, pero desde la apertura de la carretera Quibdó-Medellín en 1946 (Gómez, 1980), su flujo aumentó. Ellos han logrado mantener el control sobre el comercio que antes ejercía la vieja elite blanca. Conforman un grupo étnico que convive con la gente chocona, pero que tiende a relacionarse socialmente entre sí (Córdoba, 1983; Wade, 1983, 1984). Son personas que vienen generalmente como colonos comerciales y con aspiraciones materiales. Gracias a su experiencia y tradición comerciales, a sus vínculos con el interior del país, al acceso al capital en algunos casos, y a su cooperación mutua de grupo étnico, los antioqueños han podido establecerse fuertemente en el sector comercial de Quibdó y otros pueblos del Chocó. En este sentido, entonces, no ha habido una ruptura fundamental con las estructuras económicas del pasado. Aunque los blancos tienden ahora a ser de orígenes más plebeyos, reduciendo así la relación jerárquica entre blanco y negro, el grupo blanco sigue ocupando una posición importante como intermediario en las redes comerciales que vinculan la región con el resto del país.

La situación actual del Chocó sigue siendo pésima. El estudio reciente del DANE (1989) sobre la pobreza en Colombia concluyó que el 83% de la población chocoana tiene "necesidades básicas insatisfechas", ubicando el departamento como el tercero más pobre del país. La educación aunque muy valorizada en el Chocó, sigue en mal estado. Según las cifras censales, entre 1973 y 1985 el analfabetismo en el Chocó decreció del 43% al 39%; mientras el promedio nacional bajó del 19% al 12%. En términos de salud, Cifuentes (1986: 20) recoge datos para la costa Pacífica que demuestran que la tasa regional de mortalidad infantil es 191 por cada 1.000 habitantes, comparada con una tasa de 63 por 1.000 para la nación.

Frente a esta situación no es de sorprenderse que muchos chocoanos emigren para buscar mejores condiciones de vida y de trabajo. Antes de 1950, los negros chocoanos ya se movilizaban hacia Panamá y las ciudades de la costa Atlántica, entre otros lugares. Más recientemente, han migrado en grandes números a la zona del Urabá, especialmente a las fincas bananeras de esa zona. Y también a Medellín donde, aunque una minoría importante se dedica a la educación superior y a las profesiones, la gran mayoría desempeñan actividades como el servicio doméstico, el trabajo manual en la industria de la construcción, la venta callejera de comida, y otros trabajos mal remunerados e inestables (Wade, 1987).

La economía chocoana

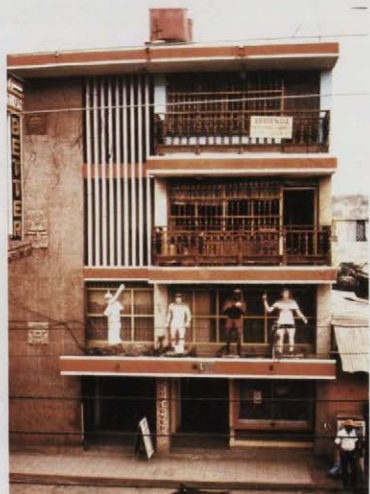
Actividades económicas

En el Chocó se desempeñan una variedad de actividades económicas. Esto depende en parte de la zona: en la franja costera, por ejemplo, son escasos los recursos minerales y predominan la agricultura y la pesca. Más adentro se encuentra el oro y el platino y la minería se intercala con la agricultura y la pesca, entre otras actividades. Los cultivos principales son el maíz, el plátano y el arroz. Más recientemente, la industria maderera, usualmente dirigida al mercado nacional y mundial, ha tenido auge. A menudo, los negros de esta región no tienen una sola actividad económica que les da el sustento. Dependen de una variedad de recursos como la minería, la agricultura, la pesca, la caza, el trabajo asalariado, etc. Los cambios estacionales implican movimiento desde las minas de verano (en las cabeceras de los ríos) a las minas de invierno (más abajo), o de zonas cenagosas a los ríos para actividades pesqueras. El movimiento es un aspecto fundamental de la vida de esta región.

La minería es una actividad variada. Entre sus múltiples modalidades las siguientes son importantes. En su forma más sencilla, un mazamorrero, a menudo una mujer, trabaja independientemente en las playas de los ríos con una batea. A veces un grupo, o "compañía", trabaja en conjunto en una mina de hoyo, excavando un gran hueco y sacando las arenas auríferas para después lavarlas para extraer el oro. Minas de agua corrida también necesitan trabajo colectivo, para tumbiar grandes cantidades de tierra en la mina para que el agua, represada en una "pila" artificial o desviada de un río, la lleve por un canal artificial, al fondo del cual, después de haber sacado las piedras, se depositan las arenas más pesadas que luego se lavan con batea para sacar el oro en polvo. En décadas recientes, la motobomba ha tenido mucho auge, tecnificando y



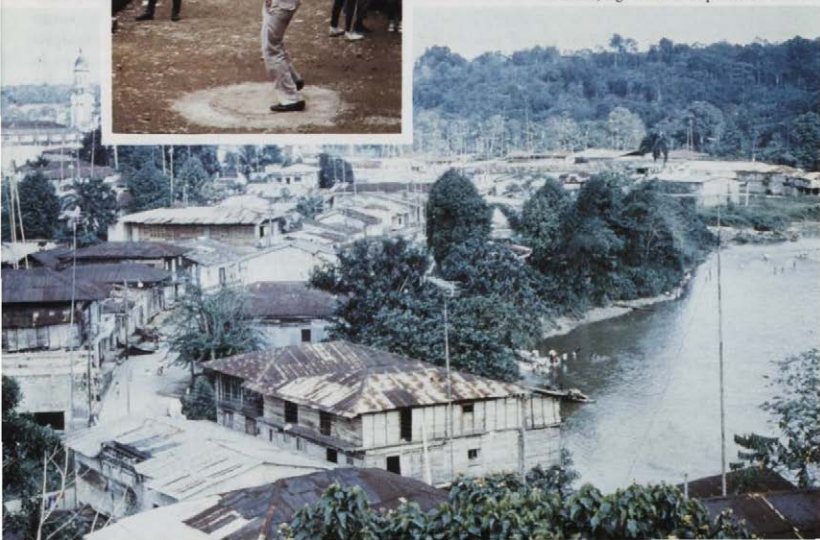
Fiestas de San Pacho: un conjunto de chirimía durante una procesión.



El negro en la sociedad colombiana: la fachada de un hotel en Montería; el negro desempeña el papel de boxeador, asociado con fuerza física y poca capacidad intelectual.

◀ Fiestas de San Pacho: la bandera del barrio va a la cabeza de la procesión.

El Chocó, región fluvial: el pueblo de Condoto.



transformando al antiguo sistema de "canalón". Hoy en día, el chorro de la bomba reemplaza mucha mano de obra que antes se empleaba para tumar la tierra. Finalmente, ha penetrado en la región otro avance tecnológico en la forma de la "mini-draga". Esto funciona a base de una bomba que chupa la arena del lecho del río y la hace pasar por un pequeño canalón de metal que flota sobre el río. Las arenas auríferas se quedan atrapadas en la tela gruesa que cubre la superficie del canalón, y luego se lavan con batea.

La agricultura tiene una importancia superior a la de la minería, a pesar de ser ésta la imagen estereotipada del Chocó. La agricultura es muy difundida en todas partes de la región, pero es muy poco tecnificada. Grandes extensiones del Chocó quedan sin titular y sin cercar. En gran parte, el cultivo se basa en el sistema de roza y quema, que a menudo se trabaja en la forma colectiva de minga. En realidad, el clima superhúmedo no siempre permite la quema y la vegetación se deja para que se descomponga y fertilice los cultivos⁴. Los cultivos básicos son el plátano, el maíz y el arroz. Otros cultivos incluyen la yuca, la caña de azúcar, el chontaduro, el coco, el borojó y otras frutas. Una parte de todos los cultivos se destinan a la subsistencia, pero todos también se comercializan, sea para el mercado regional o el nacional (e. g. el borojó, el chontaduro, el coco, el plátano, etc.).

La pesca tiene varias formas, incluyendo la atarraya, el chinchorro, el anzuelo y varias clases de represa artificial ("corral" o "trinchera", etc.). La pesca es una actividad variada que se puede intercalar con la minería, o puede ser una ocupación continua durante varias semanas en épocas específicas de subienda.

El contexto de la economía chocoana

En los términos de Whitten, el Chocó sufre una situación de "marginalidad económica" (1974: 4). Con esto no se refiere a la marginalidad como forma de desarticulación total ni como una condición de supuesta anomalía, sino más bien al hecho de estar localizado el Chocó en la periferia del sistema nacional e internacional que, a través de las limitadas rutas de comunicación ya anotadas, impone una demanda esporádica y variable para los recursos naturales de la región, sometiéndolo a un régimen cíclico de bonanza-recesión. Mientras tanto la región queda relativamente aislada con respecto a las fuerzas integrativas del desarrollo estatal (Whitten, 1974: 5). A través del tiempo, el oro ha sido objeto principal de una demanda nacional e internacional que a pesar de ser continua, ha sido muy variable. Otros productos también han tenido su auge. Brisson encontró negros recolectando caucho en el alto Atrato a fines del siglo XIX (1895: 3-4). El caucho también era importante en el bajo Atrato a principios de este siglo, junto con la raicilla y la tagua (Parsons, 1967; Wade, 1983, 1984). La madera tropical sigue siendo un recurso importante que se extrae en grandes cantidades del medio y bajo Atrato. Productos agrícolas y pesqueros también se exportan, notablemente el banano, el plátano, el coco, el arroz y el pescado seco.

La extracción de los recursos naturales tiene lugar bajo dos modalidades básicas. Una forma es la explotación directa en la cual una compañía viene de fuera, con su propia maquinaria, y emplea trabajadores asalariados. En esta forma grandes empresas nacionales y multinacionales

4. Esto lo llama R. C. West (1957) "slash-and-mulch".

han sacado muchas toneladas de metales preciosos⁵. Más recientemente, grandes compañías de propiedad antioqueña y extranjera han estado sacando miles de toneladas de maderas tropicales del Chocó. Otra forma es la explotación indirecta en la cual los productos pasan por una serie de intermediarios. A cambio de estos productos primarios, se importan artículos manufacturados de toda clase y también comida. De esta manera se forma lo que Whitten y Friedemann denominan una "sociedad compradora marginal" (1974: 109), en la cual los negros compran artículos a cambio de los recursos naturales que extraen.

Los vínculos vitales en este intercambio comercial son los comerciantes e intermediarios que compran los productos primarios y proveen artículos importados. Ellos forman una cadena cuyos eslabones más pequeños se extienden hasta las zonas más apartadas. A veces, las actividades de estos intermediarios, o patrones, se extienden más allá de lo meramente mercantil y son propietarios de minas y concesiones de tierras para sacar madera. Pueden ser dueños de maquinaria, como trilladoras de maíz o arroz, aserrios, motobombas para la minería y motores fuera de borda. Estos intermediarios no presentan un cuadro uniforme y pueden controlar una gama variada de recursos capitales y comerciales. La mayoría, sobre todo los más fuertes, tienden a ser de fuera del departamento -de Antioquia y otras regiones del interior del país- y éstos son precisamente los vínculos por los cuales el sistema nacional e internacional absorbe los recursos naturales de la región.

Sin embargo, no todos son inmigrantes. Como anotamos anteriormente, familias negras también han podido adquirir un cierto grado de poder económico a través de la minería, la agricultura y el comercio. Individuos de estas familias también, tanto en el pasado como hoy en día, desempeñan el papel de intermediarios. Puede haber, por ejemplo, un patrón chochoano que posee una tienda, varias motobombas y algunas minas. A veces estos chochoanos están ligados a la elite política de Quibdó: Yépez (1985) registra el caso de dos mulatos hermanos de un ex-gobernador encargado del Chocó que eran propietarios de una trilladora de arroz y un pequeño aserrio en un asentamiento rural del medio Atrato (Boca del Amé). Lógicamente, los chochoanos negros empiezan con poco capital y tienden a ser intermediarios de poder económico reducido. Además, el patrón chochoano se encuentra ligado a una red de parentesco, compadrazgo y amistad que, mientras le permite movilizar mano de obra y establecer contactos en diferentes zonas, también puede actuar como mecanismo de equilibrio económico cuando parientes, compadres y amigos le piden favores, crédito en su tienda, etc. Abad *et al* (1982) observan, por ejemplo, que a pesar de la tecnificación reciente de la minería con la motobomba, las cuadrillas de trabajo tienden a absorber mano de obra superflua, de esta forma convirtiendo la mina en un sistema colectivo de subsistencia organizado con base en el parentesco.

Los comerciantes y los intermediarios dependen mucho del mecanismo de crédito, por el cual anticipan artículos de subsistencia, materiales de trabajo, ropa, trago, etc. al productor que luego les vende los productos (oro, madera, etc.). En 1943, la Contraloría General de la República anotó la predominancia de "una economía de consumo", caracterizada por la ausencia del capital y la centralidad del comerciante que provee mercancía por anticipado para la subsistencia durante el proceso de producción (1943: 290). Hoy en día, el sistema sigue siendo

5. Véanse las obras de Melo (1975), Caicedo Licona (1980), Moncada (1979) y Escalante (1971) sobre las actividades de la Compañía Chocó-Pacífico y la International Mining Corporation.

lo mismo. Los informes sobre el medio Atrato preparados por los operativos de la Corporación para el Desarrollo del Chocó describen qué tan difundido es este sistema (Yépez, 1985, 1986; Valencia, 1984, 1985). Los patrones anticipan mercancias y a veces herramienta a los campesinos o trabajadores que van a cortar madera monte adentro. Cuando traen la madera -quizá con la ayuda de canoas con motor fuera de borda, también propiedad del patrón- la venden al mismo patrón. El mismo sistema, con algunas variaciones, se encuentra en la pesca, la agricultura y la minería.

En suma, el Chocó aparece como una zona periférica que se utiliza para la explotación esporádica de sus recursos naturales. Ambas formas de explotación, directa e indirecta, están manejadas principalmente por personas, empresas y grupos sociales que tienen sus raíces fuera de la región.

La cultura negra del Chocó

La situación económica paupérrima del Chocó proporciona un marco general para entender la "cultura negra" de la región. El término "cultura negra" puede ser materia para un debate, pues algunos pobladores de la zona denominarían su complejo cultural como una variante de la "cultura colombiana", descartando la clasificación de "negra" como menospreciativa.

Los problemas que se pueden presentar al tratar de calificar a la cultura chochoana como "cultura negra" tienen sus raíces en el orden racial de Colombia. La imagen oficial del país es la de una nación mestiza. La visión histórica que tiene esta ideología dominante hace hincapié en el proceso de la evolución de la nacionalidad colombiana por medio del mestizaje de las tres razas: negra, indígena y blanca. Pero en esta visión, derivada del pasado colonial, la idea del mestizaje se entiende como la ideología del *blanqueamiento* que se basa en la paulatina *eliminación* de las razas negra e indígena, las cuales vienen a ser absorbidas en la raza blanca. Como ejemplo aislado, en un libro escolar sobre la geografía del Cauca, un autor colombiano escribe que lo ideal es la combinación de las cualidades de las tres razas, y sigue, "Para ese advenir étnico, es menester educar las conciencias a una mejor dirección de las mezclas, partiendo *centralmente* del blanco hacia el cobrizo, y del blanco hacia el negro en sus tipos puros, para que las descendencias queden influidas con los caracteres dominantes de la estirpe europea" (Arroyo, 1953: 110). En este sentido, cuando se habla de Colombia como un país "mestizo", se proyecta la imagen de un mestizo de tez más clara que oscura, en el cual son más prominentes las características raciales del blanco que del negro o el indígena. Colombia como nación en progreso se entiende en la ideología dominante como un país en una trayectoria de superación de su pasado "primitivo" de negro e indígena, en búsqueda de un porvenir más "civilizado", el cual corresponde en la opinión de la gente no negra y no indígena, a un porvenir más blanco. En esta visión estereotipada, la cultura negra e indígena quedan como algo primitivo y anacrónico, que no tienen un lugar propio en lo que viene a ser la identidad nacional colombiana (cf. Whitten, 1985; Stutzman, 1981; Friedemann, 1984).

El rechazo del término "negro" o de la calificación "cultura negra" por parte de una persona chochoana puede obedecer a la influencia de esta ideología dominante y la posibilidad de esta reacción nos advierte una



La minería tradicional con elementos de tecnificación: una mina de hoyo. La cadena humana extrae las arenas auríferas del fondo del hoyo; la motobomba le quita el agua, una función antes desempeñada por otra cadena humana (cerca de Condoto).

Quibdó: una calle en los barrios de la ciudad. La vivienda palafítica se adoptó de la población indígena en la época colonial. Está adaptada al clima húmedo de la región.



La minería tradicional: lavando con la batea en una mina de agua corrida (cerca de Condoto).



La minería tradicional: en una mina de agua corrida, una mujer emplea "los cacos" para quitar las piedras pequeñas de la superficie del canal donde se asientan las arenas auríferas (cerca de Condoto).

característica fundamental en el desarrollo histórico de la cultura y la sociedad negras en Colombia. En términos generales, podemos ver dos movimientos básicos en ese desarrollo histórico. Por un lado, existe la relaboración y recreación de lo que podemos denominar como *lo negro*. Esto consiste en (i) la congregación de gente negra en términos espaciales que se refieren a la densidad de población; (ii) la concentración de gente negra en términos de clasificación sociorracial, o sea la ausencia de procesos de mestizaje que conllevaría a la dilución de la población clasificada socialmente como negra por personas que podrían ser clasificadas como no negros (mulatos, mestizos, etc.); y (iii) la creación, persistencia y desarrollo de pautas culturales que son identificadas, por gente negra y no negra, como pertenecientes a la cultura negra -una identificación que puede ser negociable y discutida.

Por otro lado, existe lo que podemos llamar *el blanqueamiento de lo negro*⁶, y su asimilación a "lo mestizo"; mediante tal proceso se efectúa una transformación sincrética de este último sin que empiece a ser identificado como "lo negro". Esta segunda dinámica consiste en (i) la dispersión física de la gente negra en el espacio; (ii) la dilución de la identidad negra por medio del mestizaje; y (iii) la adaptación de la cultura negra a las pautas culturales del mundo mestizo-blanco, tal que pierde su clasificación, adscrita o reclamada, como cultura negra. Es importante reconocer que estas dos dinámicas no se desenlazan con una fuerza maquina, sino como procesos negociados entre individuos en interacciones en las cuales se reclaman y se imponen identidades y clasificaciones socioraciales.

Estos dos movimientos históricos han sido y siguen siendo estructurados -lo que no equivale a determinados- por los factores materiales que caracterizan la economía determinada dentro de la cual se entrelazan. Es decir que no constituyen un nivel con autonomía total, sino relativo. Por ejemplo, el predominio de "lo negro" en el Chocó está íntimamente ligado a su situación económica: ésta ha dado las bases para aquél. Su posición como región minera colonial trabajada por esclavos y como zona fronteriza explotada por la sociedad mayor únicamente por sus recursos naturales sin mayor asentamiento ni inversión por parte de la población no negra ha determinado a grandes rasgos su existencia como región negra. Al mismo tiempo, la concentración postcolonial en la región de exesclavos que querían gozar de su libertad dio lugar a una aparente "escasez de brazos" lo que impidió el asentamiento y la inversión de gente no negra. Es decir, aunque la índole de la economía regional era la causa fundamental de la concentración de "lo negro" en el Chocó, su misma imagen como región negra frente a la sociedad mayor también influía en la persistencia de su pobreza.

La posición del Chocó, entonces, en este esquema es la de una región donde el primer proceso histórico -el de la concentración de "lo negro"- ha tenido predominio. El Chocó se ha constituido como una región donde lo negro no ha experimentado mucha dilución ni dispersión⁷. Utilizando los elementos disponibles de las culturas indígenas, africanas y europeas, los negros chocoanos han creado una cultura y una sociedad particulares, adaptadas al medio ambiente ecológico y a su contexto social, que por su misma existencia vital y vibrante se convierte en una resistencia implícita contra el otro proceso del "blanqueamiento de lo negro" -lo que no significa que éste no exista en el Chocó.

6. Aunque el término "blanqueamiento" tiende a referirse al proceso del mestizaje físico por el cual una persona de tez oscura trata de blanquear su prole por medio de la unión con una persona de tez más clara, en el sentido en que lo empleo aquí, el término se refiere a todo un proceso histórico sociocultural, demográfico y geográfico, y por lo tanto no implica necesariamente un motivo de blanqueamiento por parte de un determinado individuo.

7. Aunque en este ensayo se enfoca el Chocó, las mismas ideas pueden abarcar toda la región del Pacífico.

Dentro de este marco general, podemos examinar varios aspectos de la cultura negra chocoana, a saber: la estructura familiar, la religión, la música, las fiestas patronales, el naciente sistema de clases y la cultura del campo político. En estas esferas culturales se observa la presencia de ambos procesos históricos ya descritos y se nota la tensión y la oposición entre ellos, aunque se manifiesta de una manera específica en cada caso.

La familia

Las estructuras familiares choconas comparten algunas características con los complejos culturales de otras poblaciones negras de las Américas. Estos rasgos, tanto en Colombia como en otras regiones, han sido el objeto de una crítica negativa cuando son evaluados desde la perspectiva de la sociedad dominante. Son clasificados como "inestabilidad familiar", alto índice de "ilegitimidad", alto índice de "madresolterismo", "ausentismo paterno", y así por el estilo.

De los estudios antropológicos que se han hecho de las estructuras familiares del Chocó así como las de otras poblaciones negras, creo que es importante sacar dos conclusiones básicas que corrigen esta perspectiva negativa⁸. Primero hay que destacar que "la familia negra" no es una sola cosa: abarca una gran variedad de formas, incluyendo el matrimonio, la unidad familiar estable con madre y padre, etc. Es así que al hablar de "la familia" chocoana o negra se corre el riesgo de trabajar con una visión estereotipada y falsa.

Segundo, es necesario entender que gran parte de estas características se pueden atribuir a la índole de la sociedad en las regiones negras. Esto, por supuesto, se relaciona con el conocido debate entre Herskovits y Frazier, sobre los orígenes de "la familia negra", en el cual éste mantuvo que no existía influencia africana alguna por el impacto desnaturalizante de la esclavitud; mientras aquél derivaba las similitudes en las estructuras familiares de diferentes regiones negras de su común origen en las culturas africanas (Bastide, 1971: 31; Shimkin y Uchendu, 1978). Sin embargo, está claro que, aunque no se descarta la influencia africana, pesan más los factores relacionados con las condiciones materiales económicas y políticas de las culturas negras. En el Chocó, por ejemplo, hay que destacar la débil influencia de la Iglesia histórica y actualmente, lo que ha restado autoridad a las formas legales del matrimonio.

Más importantes parecen ser las condiciones económicas de la región. En todas partes la inestabilidad económica y la pobreza contribuyen a la aparición de modalidades familiares como las que se encuentran en la costa Pacífica (y la costa Atlántica) -éstas no son características solamente de la gente negra y de hecho en Venezuela y en la misma costa Atlántica de Colombia mucha gente no negra tiene las mismas estructuras familiares que la gente negra (Pollak-Eltz, 1974). La constante movilidad que exige el medio ambiente y que es típica de una situación de pobreza, conduce al cambio de parejas -lo que Whitten ha definido como "la poliginia en serie" (1974). Esto en su turno conduce a la aparición de la tendencia hacia la matrifocalidad, es decir la centralidad de la madre en la identidad, estructura y continuidad de la familia, que puede traducirse en algunos casos en unidades residenciales compuestas por una abuela, sus hijas y sus nietas, con la presencia de algunos hombres (compañeros y/o hijos). La poligamia a veces obedece a la misma racionalidad. El hombre

8. Sobre la familia en el litoral Pacífico, véanse Friedemann (1974, 1985), Gutiérrez de Pineda (1975), Whitten (1974), Perea (1986). Véanse también los trabajos no publicados de Pareja (1981), Barretto Reyes (1971), Maya (1987).

que se ve obligado a ir a pescar o minar en algún lugar lejano, puede dejar a su mujer e hijos en una casa (para evitar la ausencia escolar, por ejemplo), mientras que forma una relación con otra mujer que va con él para ayudarlo en el trabajo (Yépez, 1986). El hecho de que en el Chocó la mujer tiende a trabajar independientemente más que en otras regiones del país es a la vez el resultado y la causa de estas pautas ⁹.

Las estructuras familiares del Chocó se tienen que entender en el contexto de las redes de parentesco que están adaptadas a las condiciones del departamento y que proporcionan un alto grado de flexibilidad a la sociedad, permitiendo a los individuos moverse con relativa facilidad para mejor aprovecharse de los recursos de la región. Gabriel García Márquez, escribiendo en 1954, capta este aspecto de la cultura chocoana, aunque con algo de licencia poética y exageración periodística.

"El negocio de hotel es allí [en el Chocó] un mal negocio. En toda la sección, desde las bocas del Atrato hasta las del San Juan, no hay un solo pueblo con restaurante: cada viajero come donde el primo de su tía, y duerme donde el cuñado o donde el cuñado de su cuñado. Cualquiera chocoano raizal que explore su ascendencia en más de dos generaciones, encuentra la manera de ser pariente de su vecino. Y si no lo es, tampoco importa; porque tarde o temprano, tendrá la oportunidad de ser su compadre" (1982: 152-153).

Esta situación se refleja en la declaración, afirmada con frecuencia en el Chocó, que "nosotros los chocoanos somos una sola familia". Aunque con esto se encubren con una visión de armonía familiar las divisiones internas y los conflictos económicos y políticos, capta un aspecto importante de la sociedad chocoana: está surcada de una densa red de lazos de parentesco y de trueque familiar, que tiene como fondo una fuerte ética de reciprocidad.

La dinámica histórica de la reelaboración de lo negro tiene, en el Chocó, raíces profundas en el sistema de parentesco. Surgido éste de la interacción de los negros con las condiciones materiales de la región, es un modo de manejar la subsistencia a largo plazo. Tiene además otro papel importante: el de ser la legitimación de la identidad de chocoano de cada cual. Ser "chocoano" no es simplemente nacer en el Chocó, sino más bien tener familia en el Chocó que le permite al individuo desempeñarse allí: moverse, tener donde dormir y comer, encontrar trabajo y en general asegurar la manera de subsistir. "La familia" ha sido una institución flexible que participa en la organización de la reproducción de la comunidad negra en el Chocó, y por lo tanto se ha convertido en un símbolo y una legitimación de la identidad de chocoano. "Lo negro", en la forma particular que asume aquí de ser identificado y de identificarse como chocoano, está estructurado fundamentalmente por el parentesco que reproduce la comunidad en términos demográficos y la define en términos étnicos.

Sin embargo, todo esto no ha sucedido en un contexto completamente independiente. Por razones obvias, las formas familiares chocoanas han sentido el impacto de las normas de la sociedad mayor. El sistema chocoano se ubica en una jerarquía de valores que clasifica al negro como inferior y al blanco como superior. La reelaboración de "lo negro" siempre

9. Por ejemplo, cifras censales que cubren el periodo 1951-1973 demuestran que la participación femenina en la minería es el 50% más alta que la de los hombres (DANE 1986: 676; véase también Pareja, 1981).

tiene lugar en el contexto de la ideología del blanqueamiento que le da un valor negativo. Es así que en el mismo Chocó, el matrimonio civil o religioso se considera como una forma prestigiosa en comparación con la unión libre.

Existe, entonces, una oposición implícita. Por un lado, el sistema de parentesco chocoano participa en la definición de lo que es chocoano, y por lo tanto de lo que es "lo negro". Por el otro lado, la sociedad dominante desvaloriza lo que es negro en general, y "la familia negra" en particular. Pero los valores de la sociedad dominante penetran a la sociedad chocoana, y construyen una tensión entre "lo negro" y "el blanqueamiento de lo negro", revelada en este caso en la coexistencia de diferentes modalidades familiares.

Los ritos colectivos de la celebración

En los ritos colectivos de la celebración encontramos también elementos culturales particulares que hacen parte de un complejo cultural en el cual "lo negro" se ha desarrollado y por el cual en cierto sentido se expresa y se opone a lo no negro. Este tema necesita una breve introducción histórica que se remonta a la época colonial.

Un foco de la resistencia negra colonial eran los *cabildos de negros*. Estos eran organizaciones que las autoridades les permitían a los esclavos y los negros para reunirse a bailar y hacer música a la usanza de su tierra. Las autoridades preferían que los cabildos actuaran bajo el patrocinio de la Iglesia y que se dedicaran a la veneración de un santo católico, como en las cofradías tradicionales españolas. Sin embargo, mientras había algunos cabildos de negros debidamente afiliados a la Iglesia, entre ellos había algunos en los cuales la cristianidad era más bien una fachada, tras la cual se seguían practicando creencias y ritos básicamente africanos. Otros parecen haber sido organizados alrededor de la música, especialmente de tambor, la cual muchas veces tenía como objeto cubierto atraer los dioses africanos (*orishás*) para que poseyeran los cuerpos de sus devotos. Otros más eran sociedades secretas, también religiosas, perseguidas por la Inquisición y las autoridades públicas que también perseguían periódicamente los cabildos no secretos por ofensas contra la ortodoxia católica (Bastide, 1971; Friedemann, 1988).

En estos cabildos, se iba desarrollando una tradición de música, baile y celebración. Esta estaba muchas veces íntimamente ligada a la religión, bien a las religiones africanas practicadas secretamente o tras una fachada de cristianismo, o bien a la propia religión católica que los negros iban asimilando y adaptando a su modo.

De esta manera, la música, el baile y la celebración, muchas veces en torno a la religión, venían formando una fuerza cultural que podía expresar la identidad étnica. Tomaron este papel en parte porque era un campo cultural que los negros podían controlar, y en parte porque fueron objeto del desprecio y de la persecución por parte de las autoridades, convirtiendo la celebración en una expresión implícita de oposición a la sociedad dominante. Los cabildos sufrían prohibiciones, a veces se les negaba el derecho de hacer los ritos funerarios de sus miembros, se les confiscaban los tambores, etc. Así, como símbolo de oposición y como elemento que los negros mismos podían controlar, esta tradición,

elaborada con base en el entrecijamiento de los ritos religiosos, las fiestas religiosas, la música, el canto y el baile, formó parte de la cultura negra.

La tradición de ritos colectivos de celebración tiene muchas vertientes que, en la costa Pacífica, van desde las celebraciones sagradas de los ritos religiosos donde la música es fundamental pero el baile no aparece, a las fiestas patronales con música y baile en torno a un santo, y a la celebración secular de la música y la danza popular. No es mi propósito hacer aquí una descripción de todas estas formas¹⁰. Sin embargo, incluyo en lo que sigue una breve relación de algunas formas principales, algunas de las cuales ocurren en toda la costa Pacífica. Miremos primero los ritos religiosos.

Los ritos religiosos

Existen una serie de ritos religiosos encontrados en la región pacífica, entre los cuales se incluyen los siguientes: los festivales acuáticos en los cuales se venera un santo o una virgen que peregrina por los ríos de la zona; el velorio para propiciar a un santo, denominado el arrullo, Belén, o alumbramiento; los velorios para los difuntos (en el caso de un niño, el chigualo o gualí; en el caso de un adulto, el alabado, la pasión o el velorio de viejo). Estos ritos varían según la zona subregional y según se practiquen en zona rural o urbana: en Quibdó, por ejemplo, la influencia de la Iglesia es obviamente más fuerte que en el campo. Pero podemos señalar algunos rasgos comunes. Además de practicarse usualmente fuera de la esfera de control de la Iglesia (y a veces con la reprobación de ella), todos estos ritos se realizan alrededor de la música como elemento imprescindible. Esta es ejecutada vocalmente (por lo general en una forma responsorial) y con la participación en algunos ritos de los tambores y a veces otros instrumentos. En los velorios para los santos y para los niños difuntos se destaca el papel de las *cantadoras*, que también desempeñan el de *rezanderas* cuando de rezar se trata. Estas mujeres cantan *arrullos*, romances y décimas (que son de ascendencia europea) mientras un coro de otras mujeres les responde en forma dialogal, acompañado a veces por el ritmo de los tambores. En el velorio de un adulto, sólo se oyen los rezos y los *alabaos* (canciones religiosas de estirpe europea) ejecutados por las rezanderas, sin participación alguna de los tambores.

Otro rasgo común es la presencia del aguardiente, a veces en abundancia. Este se toma para combatir el *hielo del difunto*, agasajar a la rezandera, o avivar a los demás (Whitten, 1974: 130; Velásquez, 1961a: 35), pero las autoridades eclesásticas y a veces la gente del interior del país tienden a confundir esta costumbre con la irreverencia. El chigualo, o velorio de niño (también llamado gualí en algunas zonas) tiene un aspecto extraño para el forastero. Hay trago y música, la gente se divierte con juegos que se refieren a relaciones sexuales entre el hombre y la mujer, se cantan arrullos, y la gente se embriaga. Pero ocurre todo esto porque se considera que el alma de un niño difunto va directamente al cielo, y entonces el velorio es ocasión de alegría.

Quizás la característica más destacada de estos ritos religiosos es que ocurren en lo que denomina Friedemann "un contexto independiente". Describiendo la cultura negra de la región de Barbacoas, dice¹¹:

10. Véanse Whitten (1974), Friedemann (1966-69), Velásquez (1961a, 1961b), Granda (1977), Escalante (1964).

11. Cf. Bastide (1978) y Marks (1974), quienes notan la misma dualidad entre las formas negras y blancas del cristianismo (Bastide) y entre la calle y la Iglesia (Bastide y Marks).

"aparecen dos formas de contextos religiosos, una de las cuales se desenvuelve guiada por la autoridad del sacerdote dentro de la estructura física de la Iglesia católica... La otra forma de contexto religioso se desarrolla independientemente de la autoridad sacerdotal, fuera de la estructura física del templo..." (1966-69: 64).

Como la estructura familiar que también se desarrolla en un contexto relativamente "independiente" y que adquirió ciertos rasgos específicos, las prácticas sagradas chocoanas han sido objeto de fuertes críticas por parte de la Iglesia como representante de la ortodoxia católica. Por ejemplo, los Cordimarianos del Chocó calificaron los velorios chocoanos de "una ridícula fiesta" (citado en Velásquez, 1961a: 35). Y Velásquez reproduce otro texto eclesiástico sobre el banquete fúnebre del velorio en el cual se queja de que:

"sólo en el Chocó ha de existir esa abominación del noveno día en que se congregan gentes de toda edad y condición, festivos y alegres [...] se juega a naipes, a las damas, al dominó; se cantan versos disparatados, se cuentan cuentos obscenos que hacen reír, se fuma, se bebe aguardiente y se come en abundancia [...] como si con copas de licor se ganasen indulgencias..." (Velásquez, 1961a: 56).

En el campo de la religión, entonces, se observa el mismo fenómeno que en el campo del parentesco. La elaboración de una tradición particular que coexiste con, y es criticada por, una variante más prestigiosa en términos oficiales u ortodoxos que la variante negra. Esta última representa la reelaboración de "lo negro" que vive en tensión con las fuerzas del blanqueamiento, una tensión expresada en este caso por la ubicación en el espacio de las actividades (calle versus iglesia) y en las abiertas críticas que hace la Iglesia de los ritos chocoanos que no controla.

Música y danza seculares

En su trabajo sobre la región caribeña como área musical, Bilby (1986) define un rango musical que va desde las formas neoafricanas en un extremo, hasta adaptaciones de las formas europeas en el extremo opuesto. Muchas veces las formas neoafricanas están asociadas con religiones que demuestran fuertes influencias africanas, pero en la costa Pacífica la música religiosa es generalmente de ascendencia europea, aunque con variaciones, mientras la africana se nota más en la música secular de algunas subregiones de la zona. En efecto, en la costa Pacífica se encuentran estilos de música secular que se acercan a ambos extremos del rango musical. Al norte del río San Juan se encuentra el conjunto de la chirimía integrado usualmente por el clarinete y/o la flauta, la tambora y el redoblante, los platillos y a veces otros instrumentos como el bombardino, la trompeta, etc. Se interpretan aires de clara estirpe europea, como son la jota, la mazurca, la polca y la contradanza. Al sur del río San Juan, la forma genérica es el currulao, en el cual se nota mucho más la africanía. No he podido encontrar una explicación de esta variedad que existe dentro de una región con marcadas similitudes históricas y étnicas¹². Las formas sagradas de ambas subregiones demuestran un

12. Granda (1977: 19-68) observa que existe también una divergencia lingüística entre estas dos subregiones, pero no proporciona una explicación de la misma, recalando más bien las similitudes históricas entre estas dos zonas, en comparación con la franja costera de la región y el Urabá chocoano, ambas zonas que, por su posición geográfica, han recibido más influencias de afuera que han afectado las estructuras lingüísticas locales.

mayor grado de similitud, así como las formas puramente vocales que pueden ser ejecutadas en contextos religiosos o profanos (e.g. la décima, el romance)¹³.

La música chochoana, pese a que tiene menos influencia africana, ha adquirido un estilo específico también. Como observa Bilby para el Caribe, al adoptar las formas europeas, los negros siempre las cambiaban para acomodarlas a sus gustos. Y Marulanda documenta el mismo proceso para las danzas chochoanas:

Los movimientos corporales [de las danzas] fueron copiados por los esclavos con el ardor del ritmo africano, con la libertad que confiere el gesto erótico y la fuerza que transmite una forma de ser y de sentir muy diferente a los gustos del Viejo Continente. Entonces, aunque se conservaron algunos esquemas... que reproducen en rasgos generales los momentos o partes de las danzas europeas, el contenido rítmico quedó profundamente alterado, aún más después de que los viejos instrumentos de salón (vihuela, guitarra, violín, laúd, citara, flauta, etc.) fueron sustituidos por tambores, redoblantes, maracas, platillos, chirimías y otros implementos sonoros... (1979: 6).

Así sucedió, por ejemplo, con la contradanza, en el aprendizaje de la cual, dice Marulanda, los esclavos "usando a menudo los mismos trajes, adornos e instrumentos musicales [de sus amos, establecieron] una especie de estilo negro que se apoderó de los galanteos refinados y de los coqueteos al estilo de la corte". Cambiaron la contradanza del Viejo Mundo y "crearon una complicada ronda, cuyo ritmo acelerado disuelve el valseado tradicional de 6/8 y marca una síncopa propia, más a tono con el gusto del mulataje" (1979: 13).

En la música de los contextos seculares, entonces, se observa el mismo proceso anotado anteriormente: la adaptación de modelos europeos para crear algo *sui generis* capaz de expresar y simbolizar la identidad chochoana. Las fuerzas del blanqueamiento dieron el modelo original en la forma de danzas europeas, pero el impacto de la otra dinámica, la de la reelaboración de lo negro, creó formas identificadas como pertenecientes a la cultura negra. El caso de la música popular no es igual al de la religión o la familia, pues no existe la misma tensión entre diferentes modalidades o contextos asociados con el mundo negro y el mundo no negro. Más bien en esta esfera musical, lo tradicional coexiste con (y está siendo reemplazado en cierto grado por) otros estilos "modernos" como son la salsa y el vallenato, ambos de gran popularidad en el Chocó, y que tienen fuertes raíces en las tradiciones musicales negras de Cuba y Puerto Rico (la salsa) y de la costa Atlántica (el vallenato). Aunque estos estilos están asociados con el mundo no negro más que la chirimía chochoana, es notable cómo la salsa y el vallenato siguen siendo focos culturales para la población negra -siendo una parte más íntegra de la cultura popular en las regiones negras del país que en otras partes. Parece que la esfera de la música se presta para la reelaboración de "lo negro". Con esto no quiero reforzar el estereotipo peyorativo del "negro parrandero", sino subrayar la importancia histórica de la música como foco cultural para las poblaciones negras y el papel de la música en la definición étnica de la identidad negra.

13. Véanse Abadía (1983), Perdomo (1963), Bermúdez (1987), Marulanda (1979), Granda (1977).

Las fiestas de San Pacho

Algunas de las fiestas patronales ocupan un lugar intermedio entre ritos sagrados como el velorio de un difunto y las celebraciones puramente seculares: están dedicados a un santo y tienen elementos religiosos, pero también tienen aspectos de pura celebración secular. Un caso ejemplar son las Fiestas de San Pacho en Quibdó (Velásquez, 1960; Villa, 1985). Las fiestas veneran a San Francisco de Asís, pero durante los más de quince días que ocupan las celebraciones, la brecha entre los dos "contextos" definidos por Friedemann se manifiesta a tal punto que la gran mayoría de las actividades se desarrollan casi en su totalidad en la calle donde se nota la ausencia de símbolos religiosos en las procesiones, los "disfraces" y fiestas callejeras que hace cada barrio de la ciudad. Aunque hay misas todos los días, es una minoría la que asiste a ellas y la Iglesia sólo se impone el 4 de octubre cuando, rompiendo un poco con la estructura de los dos contextos, los cleros salen a la calle con una estatua de San Francisco.

Aun en 1957, época en la cual Quibdó tenía aproximadamente 10.000 habitantes, Velásquez estimó que sólo 1.500 personas asistieron a misa, la mayoría de ellos del campo. Afirmó que "una luz al Santo... llena en muchos hogares la obligación cristiana del conjunto" (1960: 30). Velásquez interpreta este hecho como simple falta de cristianismo, pero creo que se puede entender como un aspecto de la tensión entre "lo negro" y "el blanqueamiento". La gente respeta la Iglesia y la religión, y una parte de la población tiene una actitud de reverencia y devoción religiosa. Sin embargo, la Iglesia queda relativamente marginada de las actividades de las fiestas. Estas resultan ser una celebración de la gente negra que, al vivir su cultura con toda confianza y vitalidad, reafirma su valor.

Las Fiestas de San Pacho son un caso interesante porque demuestran cómo la tradición de celebración puede adquirir una función político-étnica que es abierta y consciente. Mientras que en los campos de la organización familiar y de la religión existe una oposición entre lo negro y el blanqueamiento, ésta raras veces toma la forma de una oposición utilizada abierta y conscientemente para expresar la identidad chochoana en la arena pública. En cambio, en las Fiestas se dejan ver matices netamente políticos y abiertos que expresan la identidad chochoana como una fuerza étnica en la nación. Esto sucede a dos niveles. Primero, es evidente que la población antioqueña, aunque goza de las Fiestas y aunque los establecimientos comerciales de propiedad antioqueña pagan una cuota para los gastos de ellas, no participa en la organización de las actividades. Esto refleja el resentimiento subterráneo, y a veces abierto, que existe entre los antioqueños y los chochoanos en Quibdó, en gran parte como resultado del dominio antioqueño del sector comercial y debido a la actitud despreciativa que tienen algunos antioqueños hacia los chochoanos. Las Fiestas son reivindicadas como propiedad de los chochoanos legítimos (es decir, negros) y aunque los antioqueños subvencionan las celebraciones, tienen el papel de huéspedes más que el de anfitriones.

El segundo nivel es aún más abierto y público, y se manifiesta en los disfraces que elabora cada barrio para la procesión diaria que hace la vuelta a la ciudad por una ruta preordinada. En 1986, por ejemplo, algunos disfraces tenían un tema humanitario: "La soledad del viejo",

"Diga no a las drogas", y así por el estilo. Muchos tenían un tema abiertamente político, quejándose de la pobreza del Chocó. Uno representó el Chocó en la forma de un seno grande con el cual se alimentaba el resto del país. En otro disfraz, un maniquí negro se encontraba amenazado por una araña gigantesca, y en otro más, por enormes filos giratorios. Un disfraz mostraba un mapa del Chocó en el proceso de ser repartido entre tres arañas grandes que representaban a los departamentos vecinos. Con esto se refería a la desmembración del Chocó propuesta en 1954 (véase García Márquez 1982: 143-151), proyecto que estimuló una ola de protesta y patriotismo chocoanos. Todas estas representaciones pintaban el Chocó como un bocado suculento pero vulnerable, rodeado por vecinos rapaces y peligrosos. La oposición entre el Chocó como región pobre y negra, y el interior como región rica y no negra se ponía al descubierto.

Igualdad y prestigio: la política

En lo anterior, he analizado la tensión entre lo que he llamado "lo negro" y "el blanqueamiento de lo negro" tal como se revela en diferentes aspectos culturales. Los guardianes de los valores que están arraigados en la ideología del blanqueamiento han sido la Iglesia y más ampliamente los representantes de las culturas no negras dominantes del interior del país. En cada caso, la oposición entre lo negro y el blanqueamiento no se traduce sencillamente en una oposición entre negros y blancos -como hemos visto los valores del blanqueamiento penetran en la misma comunidad negra, definiendo el matrimonio como forma prestigiosa, el respeto por la Iglesia como actitud normal y respetable y, remontando a la época colonial, las danzas europeas como modelo para ser imitado. Lo negro siempre existe en el contexto dominante del blanqueamiento que define los valores culturales del mundo no negro como superiores a los del mundo negro. Igualmente, estos valores penetran la sociedad chocoana en el campo del *status*, el prestigio, la jerarquía local y la estratificación social.

Los valores asociados con lo negro en este caso recalcan la idea de la igualdad esencial, lo que Jawayardena (1968) denomina "igualdad humana" o igualdad de valor esencial como ser humano. Esto implica que aunque haya diferencias sociales de *status* entre una persona y la otra, ambas pertenecen a la misma comunidad -una característica señalada fuertemente por el color- y son "iguales". Esta idea se opone a los valores de la sociedad mayor, según los cuales la jerarquía de *status*, dinero y educación crea un sistema de clase en el cual la idea de la igualdad humana está superada por el poder de la jerarquía donde la igualdad se mide en términos materiales cuantitativos.

En la sociedad chocoana, entonces, existe una contradicción entre una ética de igualdad y la creciente estratificación social en la cual la superioridad del uno sobre el otro está señalada por los símbolos de prestigio valorizados en las jerarquías de la sociedad mayor: dinero, educación, empleo en el sector formal, etc. Estas jerarquías no son nuevas, sino que siempre han sido parte íntegra de la sociedad chocoana. Sin embargo, tienden a estar localizadas en los puntos donde las instituciones de la sociedad mayor han tenido mayor penetración; por ejemplo, en los centros urbanos, como Quibdó. La ética de la igualdad tiene su origen en la ubicación subordinada, primero, de los esclavos, y en general, de los



Quibdó: una casa palafítica de la ciudad.



Quibdó: la Carrera Primera, antiguo sector de la elite quibdoseña, ahora venida a menos. La iglesia se observa en el fondo.

Relaciones interétnicas entre negros e indígenas: los indígenas yendo no arriba, pagan al motorista negro que les traiga de Yuto a Lloró antes de embarcar en sus canoas.



Los negros en la nación colombiana: aunque su región está apartada y abandonada, el sistema educativo enseña a los niños chochoanos a ser ciudadanos de la Nación. Una procesión escolar en el pueblo de Unguía, en el Norte del Chocó, con la ocasión del aniversario de la Independencia de Colombia.



negros en la sociedad. Como argumenta Jawayardena (1968), la impotencia política, combinada con una posición de inferioridad social muchas veces da lugar a esta ética de igualdad humana que necesariamente entra en conflicto con los valores de jerarquía de la sociedad mayor.

Este conflicto de valores genera en la sociedad chochoana -sobre todo en pueblos como Quibdó- una preocupación intensa con la igualdad y el prestigio social. Por un lado, existe la posibilidad de vigilar la ética igualitaria por medio del chisme, de acusar a una persona de ser "creído", y en último caso de emplear la brujería para "salar" a la persona. Estas actividades tienden a ser dirigidas no necesariamente a quienes simplemente obtienen los símbolos materiales del prestigio, sino a aquellos cuya actitud se percibe como "creída", a quienes supuestamente se piensan "más que los demás", a los que quieren participar en la creciente estratificación social del mundo negro y tener una posición superior en ella. Por el otro lado, existe la posibilidad de competir para ganar los símbolos del prestigio, reconociendo los valores de jerarquía y diferenciación social. Hacer esto implica ser amenazado con acusaciones de "creído" y con la brujería, pero en este caso reacciones como estas pueden ser clasificadas como el producto de la envidia y el resentimiento, y como actitudes que obstaculizan el progreso "normal" de los individuos y la sociedad. Desde esta perspectiva, el progreso "normal" se entiende como mayor penetración de las instituciones, las jerarquías y los valores característicos de la sociedad mayor. En la práctica, estas dos posibilidades no son alternativas mutuamente excluyentes, sino que están entrelazadas en la vida cotidiana. Es así que una persona puede competir para el prestigio mientras también llama a la ética igualitaria para castigar a quienes le están ganando en la competencia.

Estos conflictos se revelan en una variedad de fenómenos, pero quizás reciben su expresión cabal en la frase que he encontrado con frecuencia entre los chochoanos: "nosotros los mismos negros nos discriminamos". Con esto se refiere a la supuesta tendencia entre aquellos negros que logran una cierta movilidad vertical de "discriminar" contra sus paisanos. Desde cierto punto de vista, esto sería "normal" en una sociedad de clase donde hay grandes diferencias sociales. Sin embargo, contraviene la ética de la igualdad y por lo tanto atrae reprobación. Queda claro aquí que la oposición entre la igualdad y la jerarquía no está de ninguna manera limitada a la sociedad chochoana, sino que es una oposición filosófica antigua, y parte de la oposición entre, por ejemplo, el socialismo y el capitalismo. Lo que sucede en una sociedad como la chochoana, o la de Quibdó, es que este conflicto se revela de una forma aguda, pues el sistema de clase es naciente y las diferencias de *status* muy visibles. Es así que, cuando pregunté a una joven chochoana si no era "normal" que los negros exitosos "discriminaran" contra sus paisanos, dado el hecho de que los blancos siempre lo hacían, me respondió que, "Entre los negros es más notorio, se les nota más".

Inevitablemente, el color desempeña un papel importante aquí, por la sencilla razón de que es también un símbolo de rango social. Es así que la persona negra que, por ejemplo, se casa con una persona blanca puede ser acusada de ser "creída", o sea de creerse más que la otra gente negra. Esta acusación no es automática, sino que existe como una posibilidad de interpretación. En un caso concreto, una joven negra de Medellín que fue a visitar sus parientes a Quibdó empezó a formar una amistad con un

joven antioqueño. Sus primas le aconsejaron que cortara la amistad y se burlaron de ella, diciendo, "Ella es creída, siendo de Medellín, entonces los negros ya no le sirven". Aquí el hecho de venir de Medellín, otro símbolo de prestigio, se agregó al hecho de formar una relación con una persona no negra.

Como ejemplo de lo anterior, he aquí parte de una entrevista hecha en el Urabá chocoano con un joven chocoano oriundo de Quibdó. Habla de la competencia para el prestigio y las divisiones que puede crear.

"[El chocoano] ha llegado al punto de considerarse tan poco psicológicamente que por tratar de subir se agrede al otro. [Por ejemplo], un profesor del colegio es muy negro; entonces ha buscado nivel. Antes no era... ha venido de una provincia. Y dice, 'Yo soy un duro en mi materia: el que no me estudia la pierde'. En ese salón puede haber muchachos que son hijos del alcalde, del doctor, o de un profesor otro. Otro pelado que es hijo de un campesino y no tiene cómo -algo así. Y es más negrito. Y este profesor también es negro. Y este alumno más pobre y más negro pierde el año.

Pasa un problema que tiene dos ángulos. Es económico casi, pero realmente tiene una influencia tan marcada que no se puede razonar con un sentimiento que es lo del ser humano, una relación padre, madre e hijo. Por ejemplo, un pelado es de bajo nivel económico, y sus papás han vivido la vida material, pues el cuerpo físicamente es muy estropeado, son personas que no dan esa apariencia de bienestar o tal, pueden estar vestidos muy sencillo. Está aquí contigo y pasa el papá y no es capaz de saludarlo, para que no te des cuenta que esa persona sencilla es el padre de él.

Un negro desea ser más que el otro y trata de subirse y pisar al otro. Es algo que está en el ambiente, o sea es de todos contra todos. Es un medio que tiene mucha presión para vivir. Quibdó es un medio absorbente, pesado. Es como un machadón de filo que por donde se tira, se corta".

En esta entrevista se destaca la percepción de que la preocupación con el prestigio es tal que algunas personas no "razonan con el sentimiento humano"; y que esto se basa por un lado en lo simplemente económico, pero también en algo propio del mundo chocoano (aunque él no define exactamente lo que es). Yo sugiero que el factor propio del mundo chocoano es el entrelazamiento de la ética igualitaria con la competencia para el prestigio en un contexto donde los valores de las jerarquías de la sociedad mayor están penetrando cada vez más, pero donde el sistema de clase es todavía naciente: esto le da a la situación chocoana una especificidad particular (aunque no única; cf. Taussig, 1980: 117). También se destaca en esta entrevista la percepción de que él que está tratando de subirse socialmente está necesariamente "pisando al otro". La competencia por el prestigio es aguda y la ética de la igualdad la interpreta como un atentado contra los demás. La ética igualitaria y la competencia por el prestigio están estrechamente entrelazadas en Quibdó y cada acto que parece estar dirigido a la vigilancia de la ética de igualdad puede ser interpretado como un acto que despoja al vecino de lo que el otro quisiera tener para él mismo.

Vale la pena anotar que la familia de este hombre había sido "salada" en Quibdó con brujería; y en el Urabá chocoano, mientras estaba yo visitando su casa, se encontró debajo de una cama una botella forrada rústicamente de tela negra y llena de agujas -también para "salar" la casa. Entonces, él, más que nadie, veía el medio como "pesado". Al mismo tiempo, aunque su familia no era rica, tenía características que podían atraer "envidia" o acusaciones de ser "creída". Todos los hijos de la familia habían terminado la educación secundaria, y todos habían tenido experiencias fuera del Chocó, él en particular habiendo vivido en Bogotá durante un tiempo. La hija de la familia, una mulata de tez clara, se había casado con un antioqueño. La familia trataba de diversificarse económicamente, trabajando en la minería, la compra de oro, el comercio y la ganadería. Por todo esto, corrían el riesgo de aparecer como una familia que "se creía", aunque desde su punto de vista estaban simplemente tratando de progresar.

La tensión entre la igualdad y el prestigio, parte de la tensión entre lo negro y el blanqueamiento, se manifiesta en una forma muy clara en el campo de la política en el Chocó. Esto se debe al hecho de que en décadas recientes la política ha sido uno de los principales medios para la penetración de las jerarquías de la sociedad mayor y para la adquisición de los símbolos de prestigio. Como vimos en la relación breve de la historia de la región, una parte de la población negra y mulata logró educarse y adquirió el poder político, abriendo de esta forma nuevas oportunidades para la movilidad social. Pero quienes logran algún avance por medio de la educación y se ubican en la administración regional muchas veces sufren acusaciones de ser "creídos", de estar "pisando al otro" para subir; de ser déspotas y arrogantes. El hecho de que muchos de la elite política chocoana sean mulatos y que algunos de los más conocidos de esta elite se hayan casado con personas no negras, agrega el elemento de color a esta situación, reforzando el vínculo entre la movilidad vertical y el blanqueamiento. En suma, toda la preocupación con la igualdad y la jerarquía se expresa en la política que es el campo más afectado por la penetración de los valores asociados con la estratificación social.

Algunos chocoanos se oponen explícitamente a la ética de igualdad, la cual entienden como un obstáculo a la modernización y el progreso del departamento. Por ejemplo, Marco Tobías Cuesta, abogado chocoano que también ha tenido el puesto de concejal en Quibdó, afirma en su libro *El Chocó, ayer, hoy y mañana*, que en el Chocó,

"...no existe una estructura social completa. En Quibdó... sólo se distinguen las siguientes clases sociales: proletariado o clase baja; clase media y una clase media en ascenso... Se observa la inexistencia de la burguesía, oligarquía y la aristocracia. [...] La mayoría de chocoanos actuales... descienden de esclavos africanos; cuya libertad obtuvieron hace más o menos un siglo, lo cual, unido al falso sentido de igualdad que caracteriza el comportamiento social del chocoano, ha impedido la formación de una clase dirigente. [...] El egoísmo y la envidia se han entronizado en el Chocó, hasta el punto de que no se reconoce valores a nadie, no se respeta a nadie y, en base a un fermentado sentimiento de



Tecnificación de la minería: el manejo del chorro de la motobomba para excavar y lavar tierra.

La minería tradicional: excavando un "guache" o hueco a punto de pala para alcanzar la "peña" donde se encuentran las arenas auríferas.



Fiestas de San Pacho: la procesión del barrio de la Yesquita, 1986.



igualdad, se le niega a las personas sus valores, sus méritos y sus obras" (1986: 81-82, 85).

En una entrevista hecha en 1987, Félix Arenas, ingeniero de minas y dos veces alcalde de Quibdó, se expresó en términos similares. Dice que existe

"...la falta de estratificación, que crea un nivel raserero. La obediencia se da por subordinación y por reconocimiento de mayor capacidad y mayor jerarquía. Cuando no existe la jerarquización, se pierde la subordinación. No hay una cadena de mando y la gente no la reconoce. Y se ve que los altos funcionarios son importados, tratando de que eso se dé, porque la persona que viene de afuera no está manoseada, entonces no se le conoce sus defectos. Pero en los pueblos pequeños, si usted está allí, se lo manosea todo el mundo y no hay estratos. No es que el chocoano sea un administrador incapaz; es la estructuración social de nuestro medio. En el Chocó todo el mundo aspira a todo: en Quibdó todo el mundo quiere ser gobernador, alcalde, secretario de despacho -y es posible que lo sean, y lo son por situaciones políticas. Entonces eso crea una distorsión de la sociedad".

En ambos casos queda clara la percepción de un sentido de igualdad que difícilmente aguanta la autoridad. Ambos señores lo califican de obstáculo al progreso -aunque obviamente no se puede ver como el único ni el mayor problema que afronta el departamento. Su historia como región marginada económica y políticamente, y la persistencia de la dependencia económica y política son las causas fundamentales de su pobreza y falta de desarrollo. La misma indole del sistema de administración colombiana también fomenta la división política y las guerras fratricidas, sobre todo en un departamento donde muchos quisieran vivir de una administración pequeña y con pocos recursos económicos. Si la ética de la igualdad se entiende como un obstáculo, es sólo uno entre muchos. Y no todos lo ven como un problema. Como punto de contraste, vale la pena comparar la opinión de estos dos señores con la de Juan de Dios Mosquera, fundador de Cimarrón (El Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de las Comunidades Negras de Colombia) cuando asevera en su libro *Las comunidades negras de Colombia* lo siguiente:

"Asumir la conciencia de la identidad étnica es reconocer y apreciar a nuestros hermanos en cualquier lugar, sin importarnos el qué dirán los amigos blancos; [...] Cuando una persona negra rehuye la mirada o la presencia de un hermano por su condición intelectual inferior o por su aspecto humilde, está renunciando a su identidad étnica comunitaria; la solidaridad y la cohesión de grupo deben estar siempre por encima de aspectos externos tan insignificantes" (1985: 146-147).

Aquí se valora precisamente la ética igualitaria (o "comunitaria") como la base para la concientización negra, mientras la visión opuesta prevé los beneficios de una sociedad chocoana cada vez más estratificada

con "una cadena de mando" basada en la jerarquía social que caracteriza la sociedad mayor. Son concepciones diferentes, la una basada en la reelaboración de lo negro; la otra arraigada en la progresiva adaptación de la sociedad chochoana a las pautas culturales de la sociedad mayor, o sea la sociedad no negra. No es de sorprenderse que estas visiones distintas del futuro del Chocó se arraiguen en la oposición que ha marcado toda la historia y la cultura de la región y, en efecto, las de las poblaciones negras de todo el país.

BIBLIOGRAFIA

- ABAD, J., COSSIO, E., GONZALEZ, F., RESTREPO, R. *Una economía familiar de reproducción simple: La pequeña minería chochoana*. Centro de Investigación, Universidad de Antioquia, Medellín.
- ABADIA MORALES, Guillermo. 1983. *Compendio general del folklore colombiano*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- ATENCIO BABILONIA, Jaime. 1973. Hacia un marco histórico-cultural en las relaciones de negros e indios. En *Revista de Humanidades* 7: 83-91. Cali, Universidad del Valle.
- ARROYO, Miguel Antonio. 1953. *El Cauca es así*. Popayán, Editorial Universidad.
- BARRETTO REYES, Amanda. 1971. *Familia y economía en Andagoya y Condoto*. Tesis de grado, Universidad Nacional, Bogotá.
- BASTIDE, Roger. 1971. *African civilizations in the New World*. London, C. Hurst.
- _____. 1978. *African religions of Brazil: towards a sociology of the interpenetration of civilizations*. Baltimore, John Hopkins University Press.
- BERMUDEZ, Egberto. 1987. El litoral pacífico. Tomo 9 de *Música tradicional y popular colombiana*, Bogotá, Procultura.
- BILBY, Kenneth. 1985. The Caribbean as a musical region. En *Caribbean contours*. Edición a cargo de Sidney Mintz and Sally Price. Baltimore: John Hopkins University Press.
- BRISSON, Jorge. 1895. *Exploración en el Alto Chocó*. Bogotá, Imprenta Nacional.
- CAICEDO LICONA, Carlos Arturo. 1980. *El Chocó por dentro*. Medellín, Editorial Lealón.
- CAICEDO, Miguel A. 1977. *Verdad, leyenda y locura*. Quibdó.
- CIFUENTES, Alexander. 1986. Introducción. En *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Edición a cargo de Alexander Cifuentes. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura e Instituto Colombiano de Antropología.
- CONTRALORIA GENERAL DE COLOMBIA. 1943. *Geografía económica de Colombia*. Tomo 6, *El Chocó*, Bogotá.
- COCHRANE, Charles Stuart. 1825. *Journal of a residence and travels in Colombia. 1823-1824*, 2 tomos, London, H. Colburn.
- COLMENARES, Germán. 1979. *Historia económica y social de Colombia*. Tomo 2, *Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800*. Bogotá, La Carreta Inéditos Ltda.
- CORDOBA, Juan Tulio. 1983. *Etnicidad y estructura social en el Chocó*. Medellín, Lealón.
- CUESTA, Marco Tobias. 1986. *El Chocó, ayer, hoy y mañana*. Bogotá, Fundación Publicaciones Consigna.
- DANE. 1986. *Colombia estadística, 1986*. Bogotá, DANE.
- _____. 1989. *La pobreza en Colombia*, Tomo 1, Bogotá, DANE.
- ESCALANTE, Aquiles. 1964. *El negro en Colombia*. Monografías Sociológicas, No. 18. Bogotá, Facultad de Sociología, Universidad Nacional.

- _____. 1971. *La minería del hambre*. Barranquilla, Dovel.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. 1966-69. Contextos religiosos en un área negra de Barbaacoa (Nariño). En *Revista Colombiana de Folclore*, 4(10): 63-83.
- _____. 1974. Minería del oro y descendencia: Güelmambi, Nariño. En *Revista Colombiana de Antropología*, 16: 9-86.
- _____. 1984. Estudios de negros en la antropología colombiana. En *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Edición a cargo de Jaime Arocha y Nina de Friedemann. Bogotá, Etno.
- _____. 1988. Cabildos negros: refugios de Africa en Colombia. En *Montalbán*, 20: 121-134.
- _____. 1985. "Troncos" among black miners in Colombia. En *Miners and Mining in the Americas*. Edición a cargo de T. Greaves and W. Culver. Manchester, University Press.
- GRANDA, Germán de. 1977. *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra: las tierras bajas occidentales de Colombia*. Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- GOMEZ, Francisco. 1980. *El Chocó: 500 años de espera*. Medellín, Editorial Lealon.
- GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia. 1975. *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá, Colcultura.
- JAYAWARDENA, Chandra. 1968. Ideology and conflict in lower class communities. In *Comparative Studies in Society and History* 10: 413-446.
- MARKS, Morton. 1974. Uncovering ritual structures in Afro-american music. En *Religious movements in contemporary America*. Edición a cargo de Irving Zaretsky and Mark Leone. Princeton, University Press.
- MARULANDA, Octavio. 1979. *Colección música folclórica*. Tomo 1, *Costa Pacífica de Colombia*. (Sleeve notes). Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.
- MAYA, Luz Mercedes. 1987. Familia, parentesco y explotación minera desde el fin de la esclavitud hasta hoy. Unpublished field report. Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales. Paris.
- MELO, Héctor. 1975. *La maniobra del oro en Colombia*. Medellín, Ediciones La Pulga.
- MOLLIEN, Gaspar. 1824. *Travels in the Republic of Colombia, 1822-1823*. London, C. Knight.
- MONCADA ROA, Olga. 1979. *Chocó: Explotación de minas y mineros*. Bogotá, Editorial Latina America.
- ORTEGA RICAURTE, Enrique. 1954. *Historia documental del Chocó*. Bogotá, Editorial Kelly.
- PAREJA, Antonio. 1981. *Características de la familia en las áreas mineras del Chocó*. Tesis de grado, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.
- PARSONS, J. 1967. *Antioquia's corridor to the sea*. Ibero-Americano, No. 49. Cambridge, University Press.
- PERDOMO ESCOBAR, José Ignacio. 1963. *La historia de la música en Colombia*. 3a. edición. Bogotá, Editorial ABC.
- PEREA DIAZ, Berta. 1986. La familia minera afrocolombiana. En *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Edición a cargo de Alexander Cifuentes. Bogotá, Colcultura y el Instituto Colombiano de Antropología.
- PEREZ AYALA, J. M. 1951. *Antonio Caballero y Góngora, virrey y arzobispo de Santa Fe, 1723-1796*. Bogotá, Imprenta Municipal.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. 1974. *The black family in Venezuela*. Horn, Wein, Berger.
- PRICE, Thomas. 1955. *Saints and spirits: a study of differential acculturation in Colombian Negro communities*. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms.
- RESTREPO, Vicente. 1979 [1888]. *Estudio sobre las minas de plata y oro de Colombia*. Medellín, FAES.
- RIVAS LARA, César. 1986. *Perfiles de Diego Luis Córdoba*. Medellín, Editorial Lealon.
- SHARP, William. 1976. *Slavery on the Spanish frontier: The Colombian Chocó, 1680-1810*. Norman, University of Oklahoma.

- SHIMKIN, D.B. and V. UCHENDU. 1978. Persistence, borrowing and adaptive change in black kinship systems: some issues and their significance. En *The extended black family*. Edición a cargo de D. B. Shimkin, E. M. Shimkin and D. A. Frate. The Hague, Mouton Publishers.
- STIPECK, George. 1976. Socio-cultural responses to modernization among the Colombian Embera. Unpublished thesis. State University of New York at Binghamton.
- STUTZMAN, Ronald. 1981. El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion. En *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Edición a cargo de Norman E. Whitten. Urbana, University of Illinois Press.
- VALENCIA CHAVEZ, Emperatriz. 1984. Informe parcial del sector de Murri. Informe preparado para la Corporación para el Desarrollo del Chocó. Quibdó.
- _____. 1985. Informe parcial del sector de Tagachí. Informe preparado para la Corporación para el Desarrollo del Chocó. Quibdó.
- VARELA, Teresa de. 1983. *Mi Cristo negro*. Bogotá, Fondo Rotatorio de la Policía Nacional.
- VELASQUEZ, Rogerio. 1960a. Fiestas de San Francisco. En *Revista Colombiana de Folclor* 2(4): 15-37.
- _____. 1961a. Ritos de la muerte. En *Revista Colombiana de Folclor* 2(6): 9-74.
- _____. 1961b. Instrumentos musicales del alto y bajo Chocó. En *Revista Colombiana de Folclor* 2(6): 77-114.
- _____. 1983. Breve historia del Chocó. En *Revista de la Corporación para el Desarrollo del Chocó* 1: 51-97 y 2: 47-77.
- VILLA R. William. 1985. Carnaval, política y religión: fiestas en el Chocó. Unpublished fieldwork report. Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.
- WADE, Peter. 1983. Raza y etnicidad en el Urabá chocoano. Manuscrito en la biblioteca del Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
- _____. 1984. Blacks in Colombia: Identity and racial discrimination. Tesis doctoral. Departamento de Antropología Social, Universidad de Cambridge.
- _____. 1987. Raza y ciudad: los chocoanos en Medellín. En *Revista Antioqueña de Economía y Desarrollo*, 23: 34-46, Medellín.
- _____. 1988. The cultural dynamics of blackness in Colombia: black migrants to a "white" city. En *Afro-Hispanic Review*, 7(1-3): 53-59.
- _____. 1989. Pautas de raza en Colombia. En *Informes Antropológicos*, 3: 33-46. Bogotá. (Publicado originalmente bajo el título de: Patterns of race in Colombia. En *Bulletin of Latin American Research*, 5(2): 1-19, 1986).
- WEST, Robert C. 1952. *Alluvial placer mining in Colombia during the colonial period*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- _____. 1957. *The Pacific lowlands of Colombia*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Whitten, N. 1974. *Black frontiersmen: A South American case*. New York: John Wiley and Sons.
- _____. 1985. *Sicuanga Runa: the other side of development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- WHITTEN, Norman and Nina de FRIEDEMANN. 1974. La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica. En *Revista Colombiana de Antropología*, 17: 75-115.
- YEPEZ, J. 1985. Diagnóstico social-organizativo del alto bajo Atrato. Informe preparado para la Corporación para el Desarrollo del Chocó. Quibdó.
- _____. 1986. Brazo de Montaña. Informe preparado para la Corporación para el Desarrollo del Chocó. Quibdó.