



En blanco y negro
Paisas y chocoanos en Quibdó

Requisito parcial para optar al título de

Maestría en Estudios Culturales
Facultad de Ciencias Sociales
Pontificia Universidad Javeriana
2013

Sonia Serna Botero
Eduardo Restrepo - Director

Yo, Sonia Serna Botero, declaro que este trabajo de grado, elaborado como requisito parcial para obtener el título de Maestría en Estudios Culturales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana es de mi entera autoría excepto en donde se indique lo contrario. Este documento no ha sido sometido para su calificación en ninguna otra institución académica.

Sonia Serna Botero
Agosto 9 de 2013

A Bogotá, la ciudad más loca del mundo.

Y a Eduardo que me la presentó.

Índice

Introducción

I PARTE

Llegar a Quibdó

II PARTE

Una tesis en estudios culturales

III PARTE

Espacio y diferencia

Otros de la nación

Región y diferencia

Giro al espacio

Segregación socio-espacial

Capítulo 1

La más irrelevante montaña de los vastos Andes

Santuarianos y blanquidad

Un sistema de diferencias

Paisa, antioqueño, comerciante

Arrieros del siglo XXI

Detour por Antioquia

Un campo de erudición

Ser uno mismo

Perspectiva

Estudios de antioqueñidad

Mito de pureza racial y geografía de la diferencia

Antioquia profunda

Capítulo 2

Desde el centro del mundo

Quibdó y lo chocoano

I PARTE

Quibdó

Una ciudad

Paradoja chocoana

Chocó y el régimen biodiverso
Quibdó no es Chocó
Orgullosos soy atrateño
Urbana
Cosmopolita
Quibdó

II PARTE

Chocoanidad

“No estamos civilizados los negros, menos los indios”.

“Soy chocoano y no soy ladrón”.

Chocoanidad en la prensa

Escenificar la chocoanidad

Capítulo 3

“El que prueba *rabicolorada* se queda”

Santuarianos en Quibdó

Pregunto

Responden

“Los paisas aquí tienen su poder”

Vivir en Quibdó

Conclusiones

Bibliografía

Introducción

“[...] empieza, aquí, mi desesperación de escritor”.

Borges (1969).

I PARTE
Llegar a Quibdó

Antes de las dos de la tarde un pequeño avión aterrizó en El Carano. Dos horas antes no tenía idea que ese era el nombre del aeropuerto de Quibdó. Tampoco que el terminal al que nos condujimos después de bajar del avión pasaba por una etapa final de remodelación. O de construcción, mejor. Era el 9 de junio de 2010 y por primera vez pisaba yo el departamento del Chocó.

Estaba predispuesta, saturada de imágenes sobre la región, presta a corroborar estereotipos. Pero la precariedad prometida no me aguardaba en ese terminal sin estrenar, en su olor a pintura fresca, en su promesa de aire acondicionado.

El viaje del aeropuerto al centro de Quibdó tardó menos de diez minutos. Deduje que no se trataba de una ciudad muy grande.

Durante ese trayecto vi por primera vez la ciudad. La disposición de las viviendas, las lógicas de urbanización. Calles estrechas y en sus orillas casas coronadas con tanques. Cortos caminos que se desprenden de las vías principales sin alejarse demasiado. Caminitos que no duran demasiado, contruidos al ritmo que se construyen las casas. Vi muchas casitas y pocos edificios, vi una ciudad expandiéndose azarosamente hacia el horizonte y no hacia el cielo. Las manzanas completas sólo las hallaría después, en el centro, y en los barrios del norte.

El bochorno de la mitad de la tarde acompañó la llegada a la famosa y abigarrada calle del centro llamada La Alameda Reyes, la de los hoteles, la del comercio. El taxista advirtió que el centro estaba *peor que nunca*. Mi entusiasmo primerizo matizó la impresión de aquel caos a mil grados centígrados. Ya tendría tiempo de entender a qué se refería.

No pasó mucho rato antes de que cayera el primer gran aguacero ni muchos días para que notara que no había sido un *gran* aguacero sino la lluvia de siempre.

Entonces no imaginaba ni remotamente que terminaría escribiendo esta tesis.

II PARTE
Sobre esta tesis

Del desorden que es esta tesis podría culpar a los estudios culturales, a su irreverencia disciplinar, a su desdén por lo establecido, a su mirada de sospecha sobre los sistemas teóricos cerrados, a su alcahuetería metodológica, a su voluntad de práctica, a sus ganas de pensar para hacer, y, en todo caso, a su obstinada defensa del trabajo intelectual, aunque no de cualquier trabajo intelectual, sino del políticamente comprometido y contextualmente desarrollado. Los estudios culturales son una jerga abstracta: cierto *estilo intelectual* para abordar *coyunturas* de manera *no reduccionista*; y por esa misma razón son un reto, un sinsabor. El sinsabor de que importe más el *para qué* que el *cómo*.

Pero en medio de sus provocadoras invitaciones a una *praxis* se enfrenta uno a la tarea de escribir una tesis, y escribir una tesis no se parece mucho al pesimismo del intelecto. Las tesis son soberbias, están reguladas, disciplinadas, cerradas, empacadas en moldes. Las tesis son un ritual de pasaje académico para acreditar diplomas y experticias. A ellas se les pide lo que se critica de la Historia –foucaultianamente–: un principio, un desarrollo, un fin. Una trama perfectamente hilvanada, depurada de toda contradicción. Y como en la Historia, el tesista apenas al final encuentra el principio, (y por eso las introducciones se escriben de últimas). Las tesis, género infame, son largas, difíciles de escribir y aburridas de leer. Nada que hacer en tanto se nos ocurren alternativas sensatas.

“En blanco y negro. Paisas y chocoanos en Quibdó”, es la reunión discontinua de algunas ideas en las que he trabajado al menos desde junio del 2010, cuando fui a Quibdó por primera vez. Para aquel entonces trabajaba como asistente de investigación en el proyecto “Identidades regionales en los márgenes de la nación. Políticas y tecnologías de la diferencia en el Caribe, los Llanos orientales y el Pacífico”,¹ proyecto multidisciplinar que, a partir del análisis de políticas y tecnologías de la diferencia (ambientales, patrimoniales y culturales) examinó y contrastó transformaciones causadas por el giro al multiculturalismo en esos tres márgenes de la nación. El cometido era problematizar desde el trabajo etnográfico (e histórico) las concepciones sobre la identidad y significados de lo regional de

¹ Financiado por Colciencias. Ejecutado por el Instituto Pensar, Universidad Javeriana.

cara al sentido común según el cual Colombia es un *país de regiones*, un mosaico de identidades regionales colectivas.

Dentro del proyecto me ocupé de apoyar labores concernientes al Pacífico. El plan inicial era trabajar en al menos tres geografías contrastantes del departamento del Chocó, pero me quedé Quibdó, capital del departamento, cruce insólito de caminos, buena *para pensar* chocoanidad. Indagué ahí sobre identificaciones locales, sobre las categorías de mismidad y diferencia, sobre tensiones étnico-raciales-culturales. En base a esa experiencia inicial formulé mi proyecto de maestría proponiendo un análisis del orden espacial de la ciudad. Quería saber cómo se organizan las diferencias étnico-raciales-culturales en Quibdó y, sobre todo, si la minoría *paisa* ejercía segregación espacial o sacaba provecho de alguna jerarquía establecida. Aunque cualquier aproximación a la chocoanidad desde Quibdó tendría que incluir la categoría de diferencia paisa, para mí se volvió protagónica. Sin embargo, no necesité de mucho trabajo de campo para notar que Quibdó no reproduce un orden espacial que segregue a su población mayoritaria, o sea, a la gente negra. Noté, de camino, que Quibdó es una ciudad demasiado compleja para aspirar a contar una sola versión sobre ella. Abandoné, entonces, la segregación socio-espacial y di el giro del que deriva este texto desordenado.

Esta tesis se trata de tres cosas: estereotipos, espacio y producción de conocimiento. O sea, complejiza sentidos comunes sobre gente y lugares; siempre está hablando de lugares, casi más que de gente; y trata de ser consiente de la construcción de los efectos de verdad y las violencias necesarias en la producción de conocimiento. El texto mezcla etnografía con historia, teoría con biografía.

Esta organizado de la siguiente manera. La parte final de la introducción recoge los elementos teóricos que fueron fundamentales en la aproximación inicial a Quibdó, esto es, su lugar en el marco general de la nación, los isomorfismos socio-espaciales y el giro al multiculturalismo. El capítulo dos se abre camino entre las búsquedas etnográficas sobre lo que significa ser paisa en Quibdó. Ante la respuesta rápida “paisa es no ser negro” uso el caso de los santuarianos, que en Quibdó son paisas, y la manera en que aparecen fijados en

el orden social y espacial de la ciudad para complejizar el reduccionismo cromático. Para ello reconstruyo una versión de la historia de Antioquia de cara a las imaginaciones sobre prosperidad económica y pureza racial de los Antioqueños, que en Quibdó no son más que comerciantes, historia que se conecta con El Santuario. Llamo estudios de antioqueñidad al cuerpo de textos dedicados a explicar la excepcionalidad antioqueña y pregunto, desde el entendido que esa excepcionalidad está edificada sobre un mito de pureza racial, si esos estudios de antioqueñidad no harían las veces de estudios raciales o estudios de blanquidad.

El capítulo tres está dedicado a Quibdó. Lo que busco es repasar los estereotipos más contundentes sobre Quibdó y Chocó y los contrasto con mis datos. El análisis busca una suerte de “desprovincialización” o “desregionalización” y la narrativa lo soporta. También muestro como Quibdó toma distancia de otras maneras de ser chocoano. La segunda parte del capítulo detalla algunos hallazgos en torno a la chocoanidad. En el tercer capítulo reconstruyo las historias de vida de algunos santuarianos que viven en Quibdó.

III PARTE
Espacio y diferencia

Otros de la nación

En su análisis comparativo de las formaciones nacionales de la alteridad entre Brasil, Argentina y Estados Unidos, Rita Laura Segato (2007) nos muestra de manera contundente la historicidad, situacionalidad y particularidad de los relatos nacionales que producen y proyectan ideas sobre un *nosotros* y en esa medida constituyen sus *otros* (raciales, étnicos y culturales, o permutaciones y superposiciones de los tres). En esta misma línea analítica, y en aras de cuestionar el sentido común sobre Colombia como un país de regiones –y más concretamente la idea de ‘región natural’–, Arias y Restrepo (2011) proponen las formaciones regionales de la diferencia como una herramienta conceptual complementaria a formaciones nacionales de alteridad que permite hacer análisis a escalas menores a la de la nación, pero no independientes de ella. Apuestan, así, por el sustantivo diferencia, en vez de alteridad, que automáticamente implicaría otterización, planteando la posibilidad de encontrar marcaciones regionales más allá de las otterizadas, y proponiendo una mirada dentro de la región misma que permita “identificar cómo se constituyen las diferencias y en qué términos funcionan al interior de lo que aparece como una región” (Arias y Restrepo 2011: página). Mi análisis, en este sentido, no es sólo una nueva intervención en el isomorfismo socio-espacial (Chocó=negritud), sino que atiende al llamado a mirar la región desde adentro.

El Pacífico colombiano es un particular ensamblaje de diferencia geográfica, biológica, económica, racial, étnica o cultural; un proyecto relativamente reciente en el que operan con mucha fuerza discursos de desarrollo, biodiversidad y etnicidad. Sin embargo, las articulaciones de El Chocó al proyecto de la región Pacífica son bastante tensas. Aunque el departamento está en el corazón de la región y abarca muchos de los elementos que acotan las ideas sobre la riqueza natural (recursos naturales y minerales extraíbles, lluvia, endemismo, selva, río, costa, negros), aglutina también las nociones más extremas en la imaginación nacional sobre pobreza, miseria y corruptibilidad. El Chocó, además, tiene su propio régimen de producción de espacialidades y diferencias.

Región y diferencia

La pregunta por la negritud en Colombia ata dos elementos presentes en la antropología como disciplina desde sus más tempranos orígenes que hasta poco parecían indisolubles. Esto es, la relación entre un lugar y un grupo humano –llámese raza, etnia, nación, cultura–; colectividades a su vez cohesionadas por identidades, sentidos de pertenencia, performatividades o *habitus* compartidos. Estamos hablando del doble isomorfismo lugar=cultura / cultura=identidad.²

Sin embargo, a la fecha hay una caudalosa corriente de teoría crítica transdisciplinar que permite cuestionar esas naturalizadas correlaciones y evidenciar la arbitrariedad de los procesos que las producen. A estas alturas podríamos decir que el isomorfismo socio-espacial en ciencias sociales está ‘deconstruido’, desatado, suelto, o, al menos, que la teoría social contemporánea parte de la crítica a ese isomorfismo (o que tendría que hacerlo). Esa perspectiva crítica se ancla en la ruptura epistemológica derivada el *giro espacial* que en la década de los setenta (sobre todo con Lefebvre, 1974) irrumpió complejizando las maneras de entender lo espacial al mostrar su imposible independencia de las relaciones sociales y reclamar atención en las relaciones de poder y en la historicidad que lo constituyen.

Al invocar relaciones de poder no podemos entender más los isomorfismos socio-espaciales como inocentes coincidencias, sino como producciones históricas que, además, se articulan a regímenes concretos de jerarquizaciones y diferencias. No hay algo como una incólume coincidencia entre gente y espacio, sino unas problemáticas articulaciones entre espacio y diferencia. No digo nada nuevo cuando afirmo que hay una espacialización de la diferencia en Colombia,³ una espacialización cambiante que hoy, asistida por una hermenéutica multiculturalista, forma de una nueva manera al *pais de regiones*.

² Para el primero ver Gupta (2008), sobre el segundo Grimson (2011).

³ A veces, como consecuencia del multiculturalismo jurídico, literalmente un encerramiento (Bocarejo, 2008).

En esta lógica las regiones, entidades supuestamente geográficas y naturales, se correspondería palmo a palmo con poblaciones imaginadas como “relativamente homogéneas y claramente delimitadas” (Arias y Restrepo, 2011). En ese régimen *sui generis* de producción de diferencia, en ese ensamblaje de la nación como mosaico de regiones, la negritud es otredad, diferencia espacializada. Aunque hay gente negra en el Caribe colombiano, el relato imperante sobre esa región reivindica el mestizaje y la trietncidad (Cunin, 2003; Wade, 2000). El del Pacífico, no obstante, es inequívocamente imaginado como negro; y el Chocó como lo negro entre lo negro. Es común encontrarse con las palabras “chocoano” o “chocoanito” como eufemismo de negro, por ejemplo.

Giro al espacio

“El espacio siempre ha sido político, pero ahora lo es más que nunca”.

Lefebvre (1974: 222)

En las últimas dos décadas, el estudio de las relaciones entre espacio y sociedad ha ganado gran importancia (Gupta y Ferguson, 2008; Harvey, 1994; Massey, 1994). El giro espacial en las ciencias sociales ha implicado un análisis cuidadoso de los procesos de producción del espacio a partir del reconocimiento del carácter inherentemente espacial de lo social. Esta perspectiva teórica ha tomado forma de la mano de de disciplinas como la geografía, la antropología, los estudios culturales, la historia y los estudios de género, y hace énfasis en las complejas relaciones de poder que entretujan lo espacial y lo social en múltiples escalas.

Lo espacial, entonces, lo entiendo como una producción (Lefebvre, 1974), que pese a los hábitos de percepción que lo naturalizan como unidad fija, discreta y contenedora, deberá desobjetivarse para comprender los procesos a través de los cuales ha llegado a ser construido, esto es, las estructuras de poder y relaciones sociales que lo

organizan (Harvey, 1994). Asumir el espacio como natural, es asumir que éste no puede cambiar y que es políticamente neutral. De ahí, que haya resultado útil la lectura propuesta por Harvey (1994), en la cual tiempo y espacio están interdependientemente relacionados y las experiencias sobre ellos mediadas por ciertas modalidades flexibles de acumulación de capital. El autor reconoce la dificultad de romper el silencio frente a lo espacial, ya que el espacio “[como el tiempo] es tratado como un hecho de la naturaleza, ‘naturalizado’ a través de la atribución de significados cotidianos del sentido común. [...] lo tratamos, por lo general, como un atributo objetivo de las cosas que pueden medirse y por tanto, acotarse” (Harvey, 1998). Una concepción como esta al ser relativizada, permite pensar lo espacial de cara a una multiplicidad de experiencias, e implica poner en tela de juicio la idea de un sentido único y objetivo. La intención no es, pues, diluir lo espacial, sino reconocer que hay distintas concepciones y percepciones sobre el espacio [y el tiempo], y el rol fundamental de las prácticas sociales en su construcción (Harvey, 1998). Es decir, partimos de la idea de que no se pueden asignar significados objetivos con independencia de los procesos materiales. Lo que vemos como el espacio es un producto histórico de procesos históricos específicos y de sociedades determinadas.

Pero el énfasis en el carácter producido de lo espacial no significa que éste sea sólo idea o discurso, y negar su objetividad no es igual a decir que es subjetivo o arbitrario. El espacio implica materialidad, pero esta se produce en medio de complejos entramados de poder y de unas nociones que se fijan en detrimento de otras (Harvey, 1994). Lo útil de esta perspectiva es pensar que Quibdó no sólo está en un proceso de producción y reproducción, sino que la manera en que se entiende la ciudad y la gente no se ha fijado de una vez y para siempre.

Peter Wade (1997) problematiza el orden racial nacional y la regionalización de la raza en Colombia desde al menos tres contextos contrastantes: Medellín, Ungía y Quibdó. El análisis va de lo histórico a lo etnográfico, y cada contexto le permite dar cuenta de cómo esas relaciones racializadas tienen lugar. Su análisis de Medellín en tanto contexto urbano que recibe a los migrantes chocoanos, no me resulta tan interesante como sus consideraciones sobre el mismo Chocó y, particularmente, sobre Quibdó. La perspectiva

histórica que reconstruye permite pensar los procesos a través de los cuales se han fijado ciertos imaginarios sobre la ciudad, sobre todo las asociadas a las condiciones climáticas, la precariedad material, la miseria y el atraso. El aporte de Wade (1997) es fundamental en tanto da pruebas de que esas jerarquías raciales en Quibdó han estado lejos de estabilizarse, dada la diversidad de momentos históricos a los que ha estado sujeta, a las cambiantes ideas sobre raza y etnicidad, a las coyunturas políticas, y a la tensa integración del Chocó al resto de la nación.

Con una perspectiva más amplia, y en un estudio que combina historia con geografía Claudia Leal (2004) toma a la región Pacífico devolviéndose desde las nociones más recientes de esa zona como contenedora de biodiversidad y etnicidad, hasta las últimas cinco décadas del siglo XIX y las tres primeras de XX, una temporalidad en la que tuvo lugar la ocupación de las tierras bajas del Pacífico por la gente negra, lo que derivó dinámicas y de las cuales se desprenden los imaginarios que hoy establecen la correspondencia entre esa gente y la región (Leal, 2004). La idea de la autora es mostrar la dificultad de pensar este recorte geográfico como una región, dadas las evidencias etnográficas que muestran cómo la gente suele tener arraigos e identidades mucho más locales. Sin embargo, la producción del Pacífico como región, y las imágenes sobre las tierras bajas, pasan por unas relaciones racializadas que ayudan a configurar tanto el territorio como las identidades. En su capítulo sobre “paisajes racializados” explora ciertos antagonismos producidos adentro de la región, como el rural-urbano, e introduce a Quibdó como uno de esos espacios que nacen para centralizar procesos comerciales, principalmente, pero que empieza a operar desde comienzos del siglo XX como una geografía urbana marcada y dividida racialmente: en el centro las grandes calles y las mejores casas exclusivamente habitadas por élites blancas, y la gente negra en las más precarias periferias. Juntos en la ciudad, pero separados por fronteras reales e imaginadas, distanciados en el espacio social. De ahí, se desprende una de las contradicciones que me resultan más interesantes, y es que pese a que ese tipo de las jerarquías, aunque atendiendo a dinámicas distintas, se están reestructurando, la ciudad sigue siendo representada como el corolario de una identidad negra. Leal (2004) es útil en la medida que se preocupa por pensar el problema desde la geografía y en dos escalas distintas que

al ser contrastadas muestran las complejidades de pensar identidades y localizaciones de esas identidades.

El trabajo de Fernando González (2003) se detiene en estudiar a Quibdó desde la arquitectura, pero en un periodo de larga duración que precisa una mirada histórica. El autor destaca las huellas materiales que ha quedado o que han desaparecido desde el siglo XVII hasta el presente. Caracteriza a la ciudad geográfica, regional, ambiental y ecológicamente, y contextualiza al menos tres periodos del proceso urbanizador: el siglo XVII y XVIII, el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Cada periodo es pensado en dos dimensiones: el contexto histórico y el patrimonio arquitectónico. El análisis de lo social no es el asunto central, lo que no implica que esté excluido, pero que se queda corto para dar la dimensión de co-producción del espacio que busco entender. Sin embargo, que se concentre en la dimensión más material de la ciudad, en la manera más concreta en que esta toma forma, y que ponga el análisis en términos de un proceso de urbanización, de construcción de una ciudad con los edificios y calles que eso conlleva, me resulta ilustrativo y clarificador de los procesos que busco entender.

Segregación socio-espacial

El giro espacial aplicado las ciudades casi siempre ha mostrado las atroces maneras se organizan y distribuyendo espacios y privilegios. Steven Gregory (2007), por ejemplo, investiga los impactos del turismo y la globalización, en la producción de espacios para la diferencia racializada en República Dominicana. Gregory lleva la comprensión del espacio a un plano ideológico (no le basta con decir que es socialmente producido) y busca hablar de los problemas de su contexto en términos espaciales, pues las nuevas dinámicas del turismo básicamente han afectado las prácticas espaciales de las comunidades locales. Cuestiona la ciudadanía como un dispositivo de que gobierna las posibilidades de pertenencia nacional y que regula la división social del trabajo. Su argumento central es que las modalidades de acumulación de capital más recientes necesitan de ciertos órdenes espaciales que son imaginados y producidos por las élites,

como las “zonas turísticas”, y que reorganizan los significados espaciales, y determinan una economía espacial de la diferencia, que enriquece a unos pocos mientras pauperiza a las comunidades que a simultáneamente ha sido producidas como diferentes (Gregory, 2006).

Elisabeth Cunin (2003), por su lado, reflexiona sobre las profundas asimetrías que configuran a Cartagena ciudad de cara a las articulaciones étnico-raciales que están implicadas. Argumenta que los procesos de identificación socio-espaciales en Cartagena están atravesados por calificaciones étnico-raciales diferenciales(das) que dan forma a al menos, dos espacios en la ciudad y a dos tipos de habitantes. Entiende esa segregación espacial como una segregación racial. Así, va dando cuenta de cómo en la ciudad a medida que aumenta la pobreza la gente es más oscura, es decir, la concentración de la pobreza, ausencia de educación, el acceso a la salud y servicios sociales, coinciden con con el color de piel. Entre más precarios son los barrios más oscura es la gente.

Quibdó, sin embargo, no repite ese patrón. El Chocó bien podrá ser con respecto a la geografía de la diferencia de la nación el margen selvático negro, pero Quibdó es con respecto al Chocó la gran ciudad, la del poder de lo negro.

[Capítulo 1]

**La más irrelevante montaña de los vastos Andes
Santuarianos y blanquidad**

“Venía de un pueblo frío de Antioquia donde los niños nacen blancuzcos, descoloridos, como un tubérculo que allí se da y que se usa en el sancocho de tierra caliente, la arracacha. Nacido en zona tan prosaica, aspiraba él sin embargo a lo más alto”.

Vallejo (2005).

“Paisa: antioqueño, persona o cosa perteneciente al natural departamento de Antioquia. En ocasiones el chocoano llama paisa a todo blanco, así se trate de un pastuso costeño o rolo”.

Gaitán (2008).

Un sistema de diferencias⁴

“Vea, paisa en Quibdó no significa que uno es de tal parte, paisa en Quibdó significa que uno no es negro”. Frase lacónica. Punta del hilo con la que ahora empiezo a desenredar el ovillo. Me la dijo Jessica en Bogotá un año después de que estuve en Quibdó por primera vez, ciudad en la que ella había vivido durante un buen tiempo. Un año llevaba yo comprometida con entender la figura del paisa en ese contexto. Jessica, estudiante de antropología de la Universidad del Rosario, nació, como yo, en El Santuario, un pueblito ultracatólico del oriente antioqueño famoso por sus buñuelos,⁵ sus albinos,⁶ por ser la tierra de Montecristo⁷ y sobre todo por sus comerciantes:⁸ una legión de audaces varones trashumantes que en busca de fortuna y en nombre del trabajo han logrado hacer presencia en cada rincón del país. ¡Y del mundo! O al menos es lo que los mismos santuarianos dicen. Naturalmente etnocéntricos,⁹ los santuarianos son expertos en glorificar sus proezas. Dicen ser los mejores comerciantes del mundo después de los *turcos*. No hay santuariano que no sepa la historia del paisano al que Héctor Mora¹⁰ encontró vendiendo tintos en desierto del Sahara¹¹ y, como si de una travesura infantil se tratara, narran divertidos la vergüenza del santuariano que mandó a maquilar en China los

⁴ No es el único. Ver, por ejemplo: “Del ‘paisa’, el ‘cholo’ y el ‘libre’”, informe etnográfico sobre el caso de Cupica, Chocó. (Ganitsky, 2010)

⁵ Buñuelo santuariano: <http://www.youtube.com/watch?v=PyNLaE20hZE>, <http://www.youtube.com/watch?v=WymE0EkY2aM>

⁶ “En su población predomina la raza blanca con ojos y cabello claro, de estatura media, con un mediano porcentaje de albinismo”. En: http://es.wikipedia.org/wiki/El_Santuario

⁷ “El mejor humorista de América”: http://es.wikipedia.org/wiki/Guillermo_Zuluaga_Montecristo

⁸ “El Santuario, fábrica de empresarios” <http://www.dinero.com/edicion-impresa/negocios/articulo/el-santuario-fabrica-empresarios/21804>; “Santuarianos y granadinos, reyes en el hueco”: http://www.elcolombiano.com.co/BancoConocimiento/S/santuarianos_y_granadinos_reyes_en_el_hueco/santuarianos_y_granadinos_reyes_en_el_hueco.asp

⁹ Said, basado en las enseñanzas de Levi-Strauss sobre la ciencia de la concreto y sobre los valores arbitrarios usados para distinguir unas cosas de otras, explica el etnocentrismo como una práctica universal: “un grupo de personas que viva en unas cuantas hectáreas establecerá las fronteras entre su territorio, los inmediatamente colindantes y el territorio más alejado al que llamará ‘el territorio de los bárbaros’ [...] No requiere que los bárbaros reconozcan esa distinción” (Said, 2003).

¹⁰ “El mundo al vuelo con Héctor Mora”, programa de televisión: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-594917>

¹¹ Que no vendía tintos sino camellos, y que era paisa (es decir, de Antioquia o del eje cafetero) pero no se sabe con certeza si santuariano.

sombreros *vueltiaos* que recientemente desataron un escándalo nacional.¹² Hablan de China con pasmosa naturalidad y aseguran que gracias a ellos “los chinos” creen que El Santuario es un país. Relatos ansiosamente repetidos que aglutinan un sentido de mismidad. La identidad necesita imaginaciones compartidas (Hall, 2010: 349).

La epopeya del comerciante santuariano comienza, no obstante, cuando “con una mano adelante y otra atrás, espantando el hambre con una rama” se va del pueblo al que sólo regresará una vez haya “salido adelante”. El buen santuariano es el que sale adelante, y salir adelante es como se conoce localmente a conseguir plata. Pero la condición de posibilidad de ese *imperativo de salir adelante* es la movilidad. Con violencia disfrazada de virtud El Santuario es experto en echar a sus hijos. Los obliga a buscar fortuna lejos de sus montañas sembradas de frijoles y papas en las que lo único que se podrían quedar haciendo es sembrando frijoles y papas. Hay que irse. Cuanto más jóvenes mejor, cuanto más lejos mejor. Como consecuencia del *imperativo de salir adelante* los santuarianos han alcanzado una impresionante dispersión geográfica muy difícil de cuantificar pero cristalizada en la sencilla convicción de que en cualquier lugar del mundo hay un santuariano presto a tenderle la mano a sus paisanos. Las imaginaciones sobre la identidad a menudo se materializan en prácticas ((Hall, 2010b): 207). Cuando iba a viajar por primera vez a Quibdó sabía, sin averiguar, que me los iba a encontrar.

Sabía que Mariluz, prima de una de mis mejores amigas del colegio, se había ido a vivir allá para administrar una tienda de Colanta. Sabía que en Quibdó vivía Yuli, la nieta de la “Bosita”, una señora famosa en El Santuario por ser la dueña de un almacén de ropa “de marca” que queda justo en el callejón de la iglesia de abajo. Su hija mayor, la mamá de Yuli, se casó con un santuariano que tenía una tienda de abarrotes en Quibdó. Sabía también que Faber, el hijo de doña Rubiela “La Meleguinda”, amiga de mi mamá, vivía allá con su esposa y dos hijos, y lo sabía muy bien porque él era cliente mayorista del almacén que mi hermana tiene en El Hueco,¹³ en Medellín, y en el que trabajé casi todas las “temporadas” (o sea, los diciembres) mientras estudiaba antropología en la

¹² “Preocupación por sombreros *vueltiaos* ‘made in China’”:

<http://www.elspectador.com/noticias/nacional/articulo-395608-preocupacion-sombreros-vueltiaos-made-in-china>

¹³ Zona de *sanandresitos* en Medellín.

Universidad de Antioquia, temporadas en las que despaché hacia Quibdó muchos pedidos a su nombre.

Y en efecto, en Quibdó nos encontramos. Y a través de ellos conocí a muchos santuarianos más.¹⁴ A tantos que se volvieron centrales en mi proyecto de investigación. Interesada como estaba en una comprensión general de las dinámicas de la ciudad en clave de sus configuraciones identitarias, rápido entendí que ser santuariano en ese contexto no significa gran cosa. Aunque entre ellos hay un reconocimiento afirmativo y un tácito pacto de cuidado, para el resto de las personas que viven en Quibdó no conforman un colectivo definido. Los santuarianos en Quibdó están diluidos en la poderosa categoría de diferencia opuesta a los sujetos que en ese contexto son mayoría. Los santuarianos allí son *paisas*. Y no porque provengan de Antioquia¹⁵ sino porque hacen parte de la minoría forastera marcada en primerísima instancia por el color de piel, por uno que no tienen: no son negros. Los santuarianos en Quibdó son paisas al igual que los no negros bogotanos, santandereanos, vallecaucanos e, incluso, los chocoanos.

El asunto es el siguiente. Paisa y negro en Quibdó conforman un sistema de diferencias. Los sistemas de diferencias son el principio básico con el damos sentido al mundo. Sin diferencia no hay significado, dice Hall ciñéndose a las enseñanzas del lingüista Saussure (Hall, 2010c). El significado depende de una relación, de una oposición binaria. No tiene un valor esencial que lo defina de una vez y para siempre. Hall nos explica esta operación con un ejemplo clásico: “sabemos lo que significa negro no porque haya alguna esencia de ‘negritud’ sino porque podemos contrastarlo con su opuesto” (Hall, 2010c). Ahora volvamos al principio, a Jessica, la santuariana que en Quibdó devino paisa. Ella afirma sin lugar a ninguna sospecha que “paisa en Quibdó significa que uno no es negro”, enunciado que expresa la oposición binaria que estaría produciendo el significado. Retomemos a Hall, quien matiza el argumento: “las oposiciones binarias están abiertas a la acusación de ser reduccionistas y bastante simplificadas” (Hall, 2010c: 420). La cosa se complica. Si lo paisa en Quibdó se define por algo que no es, surge la pregunta: ¿qué es no ser negro? ¿Qué contiene la categoría de

¹⁴ Notas de campo.

¹⁵ Dado que en el resto del país se conocen como “paisas” a los oriundos de Antioquia o del eje cafetero.

diferencia paisa? Que no tenga un valor esencial no quiere decir que es un “significante flotante” (Hall, 1997). La relación paisa-negro en Quibdó carga con el peso de una historia.

¿Cuál es esa historia? ¿Qué formas ha tomado? ¿Qué tipo de diferencia es la que está marcando? ¿Racial? ¿Cultural? ¿Étnica? ¿Moral? ¿De clase? ¿Ideológica? En lo que sigue aspiro a dar al menos una versión de esa relación. No está a mi alcance diagnosticar absolutamente lo que abarcan las categorías paisa y negro porque no existen absolutamente. En su diferencia ellas se articulan de maneras diversas. En este capítulo voy a contar la historia de unos cuantos sujetos que en Quibdó son interpelados como paisas. Voy a hablar de los santuarianos que, aunque diluidos, tienen una especificidad, una particular forma de ser paisas. Me propongo entonces narrar el viaje que los ha llevado desde el pueblito de tierra fría a la ciudad a orillas del río Atrato: el viaje desde el *imperativo de salir adelante* que define su mismidad como santuarianos hasta la categoría de diferencia paisa que los pone en el lugar de los *otros* en Quibdó. ¿Qué son antes de volverse lo “no negro”? ¿Qué es lo que les permite devenir paisas en ese contexto?

Paisa, antioqueño, comerciante

Cuando Jessica dice que “paisa en Quibdó significa que uno no es negro” está diciendo también que sin importar cuan chocoana se sienta, así su acento de montaña se haya diluido en el chocoano, así coma plátano al desayuno y sopa de queso al almuerzo, así sepa más de la historia del Chocó que de la Antioquia, en Quibdó siempre será paisa. Paisa como sus primos nacidos y criados allá, como sus tíos nacidos y criados en El Santuario. Pero hay algo más que color de piel de por medio. Jessica además de “no ser negra” pertenece a una familia de comerciantes santuarianos que ha estado en Quibdó desde hace al menos tres décadas. La categoría se va depurando. Toma un rumbo específico. Durante mi trabajo de campo en Quibdó cada que pregunté por algún paisa que pudiera resultar relevante —el paisa que más años lleva viviendo en la ciudad o el paisa más reconocido—; cada que pregunté *dónde* encontrar a los paisas, fui remitida o a la Alameda Reyes, calle del centro en torno a la cual está articulado el comercio; o a las

tiendas de los barrios. Y en la Alameda y en las tiendas de los barrios a quien encontré fue a mis paisanos.

La presencia del santuariano en Quibdó no es ocasional, pasajera. Llegaron hace varios lustros tras el rumor del oro. Pero no a sacarlo. No. Los santuarianos no son mineros. Los santuarianos son mercachifles. Buhoneros. Llegaron a venderle mercancías a quienes sí lo sacaban, a llevarles en qué pudieran gastar las ganancias. Y se fueron quedando. Se quedaron. Y de los ventorrillos ambulantes en el malecón del Atrato pasaron a las tiendas y almacenes de la Calle Segunda y Tercera. Y tomaron para sí lo que otrora fuera de los Dualby, los Meluk, los Ferrer y los Bechará. Sobre las cenizas del incendio de 1966, que hizo arder la ciudad y consumiéndose la hegemonía comercial que los *turcos* habían consolidado desde finales del siglo XIX en la Calle Primera,¹⁶ levantaron junto a otros paisas de otros pueblos de Antioquia sus negocios y su fama. Actualmente están inequívocamente asociados a la Alameda, nombre de una calle y de nombre de un barrio franciscano cuyo día en fiestas de San Pacho también se conoce como el día de los paisas.¹⁷ Tenemos entonces que el santuariano en Quibdó no es santuariano sino antioqueño y que el antioqueño es comerciante, una cadena de asociaciones que desborda la posibilidad de que paisa en Quibdó implique solamente color de piel, una inercia que evoca al antioqueño de antaño: al negociante emprendedor, al colonizador inexorable.

Tan antiquísima es la presencia de los antioqueños en Quibdó que a Manuel Cañizales, un vendedor de perros oriundo de Santa Fe de Antioquia, le atribuyen su fundación en 1690.¹⁸ Y no sólo en Quibdó. La tradición colonialista antioqueña es bien conocida en todo el Chocó. Insaciable en sus aspiraciones de ampliar el mapa, y en medio de tensiones históricas, Antioquia sigue royendo sobre el Atrato. Pero la reputación de los antioqueños como negociantes y colonizadores no se limita a los episodios que ha vivido con el Chocó. Se construyó en un proceso de larguísima duración que empezó antes de la vida republicana del país, un proceso en el que desarrollaron características

¹⁶ Ver: “Sirios y libaneses. Cien años de presencia económica y cultural en el Chocó” (González, 1998).

¹⁷ No todos esos paisas son santuarianos, pero todos los santuarianos en Quibdó son comerciantes.

¹⁸ Hay otras versiones sobre la fundación. Los españoles Fray Matías Abad, franciscano, en 1643 o Pedro de Orta también español, jesuita, en 1654 (Ver: (González, 2003).

supuestamente excepcionales que los definen y diferencian, que los configura como una formación social concreta –y única– con una destacada historia económica. El lugar de los santuarianos en el orden social y espacial de Quibdó (en tanto *son* comerciantes y en tanto *están* en la Alameda Reyes), y en el ya mencionado sistema de diferencias (en tanto *son* paisas) no se explica por fuera de la historia de la antioqueñidad.

Arrieros del siglo XXI

La lista de las características que definen lo antioqueño está encabezada por una singular concepción del trabajo y de la tierra. En el relato sobre la antioqueñidad resulta particularmente célebre la gesta colonizadora emprendida en el siglo XIX cuando los arrieros, ataviados con ruanas y carrieles, ensillaron las mulas y salieron de sus montañas por el sur a sembrar de café otras montañas: pelaron con sus machetes y labraron con sus manos el monte de lo que hoy conocemos como Caldas, Risaralda, Quindío, el norte del Tolima y el norte del Valle del Cauca. Todo lo sembraron de café (Palacios, 1983; Rojas, 2001). Sobrevino entonces la bonanza cafetera, y con ella días de prosperidad y de exaltación. Antioquia y la antioqueñidad se volvieron fuentes inagotables de orgullo y optimismo. En 1905, llenos de confianza en sí mismos, “recuperaron” el pedazo de litoral del Urabá que habían perdido durante la presidencia de José Hilario López (1849-53) (Londoño-Vega, 2004; Uribe Ángel, 1985).

Digamos que la conquista del eje cafetero (área que perdieron posteriormente, empezando el siglo XX) y del Urabá (área que recuperaron en cuando perdieron el eje cafetero) son los dos hitos de la colonización antioqueña. Digamos, además, que en términos de la historia de Antioquia la colonización cafetera coincide con la etapa en que se consolidó con contundencia la identidad regional antioqueña. Aunque al despuntar el siglo XX los antioqueños le dieron la bienvenida a las fábricas e hicieron de Medellín “la capital industrial de Colombia”, la figura del arriero, aquel hombre sin miedo que se impuso a un entorno natural agreste y que con su trabajo transformó el monte alzado en tierra para cultivo, ese campesino austero devoto de dios y de las buenas costumbres, se ha mantenido como el núcleo de la identidad antioqueña.

El devenir económico de los antioqueños¹⁹ se resume ramplonamente así: pequeños mineros en la colonia –principalmente *mazamorreros*– (Twinam, 1985), pujantes colonizadores en el siglo XIX –pero propietarios de apenas unos minifundios– (Parsons, 1961), y exitosos empresarios en la primera mitad del siglo XX (Londoño-Vega, 2004). El correlato moral de ese devenir resulta categórico. Como pueblo: homogéneo, cohesionado, igualitario, democrático, armónico, feliz. Como individuos: valientes, emprendedores, arriesgados, vigorosos, creativos. Tuvieron todas las condiciones para *progresar*, para alcanzar tamaña prosperidad. Pero como todo cambia, todo cambió. De la altísima cumbre erigida sobre el sentido de pertenencia y de diferencia, sobre el amor a la familia y el trabajo, se despeñó el “proyecto” o el “modelo” antioqueño (como los llama (Uribe de Hincapie, 1990). Amén el siglo XX. Primero fue la guerra bipartidista nacional, que conocemos como el periodo de La Violencia (Roldán, 2003). Después estalló la “crisis contemporánea”. Su clímax: entre 1985 y 1991. Medellín se volvió la capital mundial de las drogas y ostentó “el más alto índice de muertes violentas en un país donde esas cifras eran de por sí bastante elevadas” (Londoño-Vega, 2004)⁵). Todo cambió. Medellín llegó a ser la ciudad más peligrosa del mundo. Metrallo, le decían. Todavía le dicen. También “la ciudad más innovadora”.²⁰

Se relajaron las costumbres. Los tiempos de gloria quedaron atrás. El pueblo antioqueño ya no es más que una leyenda. El poeta de Santa Fe de Antioquia, Jorge Robledo Ortiz,²¹ hizo de la nostalgia rima sentenciando que *Si quiera se murieron los abuelos*. Y lloró a la *Antioquia grande y altanera*, al *pueblo de hombres libres*, a la *raza que odiaba las cadenas*. Su poema quejumbroso repite como disco rayado *Si quiera se murieron los abuelos*:

[...] *Sin ver cómo se mellan los perfiles.*
[...] *Sin ver cómo afemina la molicie.*
[...] *Sin ver los cascotes sobre los jazmines.*
[...] *Sin sospechar del vergonzoso eclipse.*

¹⁹ Ver, también, *La historia de Antioquia*. (Melo, 1988).

²⁰ <http://www.elcolombiano.com/medellin-innovadora.asp>

²¹ Poeta regional (1917-1990).

Pero no sólo se murieron los abuelos. Se murió el ‘poeta’, don Jorge Robledo Ortiz, sin que le dieran la noticia de que en la Alameda Reyes, en Quibdó, entre las calles Segunda y Tercera puede encontrar a sus:

*[...] arrieros invencibles,
De músculos que alzaban el futuro
Como vara de mimbre.
[...] raza enfrentada a la montaña
Con tesón de arrecife.²²*

Que allá queda un puñado de antioqueños que hoy en día miran la vida tal como él, antioqueño de pura cepa, la miró:

*[...] con desdén profundo,
Y es para mí tan chiquitico el mundo
Que voy a pie de Guarne hasta el Japón.²³*

El viejo antioqueño podrá haber menguado pero no se ha extinto. La fuente de la que sigue brotando: el pueblito del oriente antioqueño. El lugar en que vive: cualquiera. Japón o Guarne. China o Quibdó. Lo santuarianos son los arrieros de este siglo. No digo somos porque hay que ser varón para ser arriero. A la mujer la embalan y la trepan a la mula, y con mula y con mujer a China o a Quibdó, a hacer familia y hacer plata. Esos hombres emprendedores dispuestos a conquistar el mundo calzan el molde del antioqueño decimonónico, y lo hacen a razón del *imperativo de salir adelante*, que podría definir en clave de la teoría crítica social como la suma de los privilegios de la *masculinidad* y los privilegios de la *movilidad* (y así creer que teorizo sobre *género* y *espacio*), pero que dado el curioso papel de los santuarianos tenemos en carrera que por los siglos ha hecho la leyenda sobre la antioqueñidad, parece tratarse de algo más (moral/raza). La mula no hace arriero.

Sigamos en el desvío por Antioquia.

Detour por Antioquia

²² Poema *Si quiera se murieron los abuelos*, en: <http://www.lopaisa.com/jorgerobledo3.html>

²³ Poema *El paisa*, en: <http://www.poemadearmor.org/poema-el-paisa/9420>

Paisa es no ser negro. Diferencia percibida como color de piel. Durante el trabajo de campo en Quibdó la respuesta rápida a mi pregunta sobre el significado de la categoría de diferencia paisa generalmente fue la misma de Jessica. Simple a primera vista. Sin embargo, el caso de los santuarianos, que en Quibdó son paisas, y la manera en que aparecen fijados en el orden social y espacial de la ciudad complejizó el reduccionismo cromático. Me interesa esa fijeza. El argumento que he venido construyendo para abordarla, entenderla y explicarla terminó por articular lo concreto de las calles del centro de Quibdó y los datos elaborados mediante el trabajo etnográfico con la *historia* de Antioquia.

Apremiante *detour*. En líneas anteriores tracé las representaciones más estereotipadas de la particularidad antioqueña y ramplonamente conté su historia. O mejor, chabonamente ubiqué algunos estereotipos en *la* historia de Antioquia. O mejor, a la fuerza encontré la razón de ser histórica de algunos estereotipos. ¡Qué cosa tan difícil! Mi antioqueñidad quedó delatada en la imposibilidad de pensarla, en la necesidad de aprenderla para contarla. ¿Qué sabe el pez del agua donde vive? Dice Gramsci que “criticar la concepción del mundo significa hacerla unitaria y coherente” (Gramsci, 1970).²⁴ Listo. Pero, ¿cómo? Dice Hall (Hall, 2007) que con “trabajo intelectual”, *a kind of labour*, y propone un *detour*²⁵ por el pensamiento: teorizar, confrontar con teoría aquello que resiste a ser pensado. De este modo la antioqueñidad, la que describo, es un desvío analítico, una gota de mercurio que travisto en roca inamovible.

Ese *detour* por la teoría, es decir, por la antioqueñidad, ha pasado por varias etapas. En algún momento, por ejemplo, enlisté imágenes de mi sentido común²⁶ que

²⁴ Quiero pensar en mi antioqueñidad hasta cierto punto como concepción del mundo en el sentido gramsciano: “Por causa de la concepción del mundo se pertenece siempre a una determinada agrupación y precisamente a la de todos los elementos sociales que comparten ese mismo modo de pensar y de obrar”. (Gramsci, 1970).

²⁵ *Desvío* hacia cosas más interesantes y no fetichización de la teoría (Hall, 2013).

²⁶ Continúo con Gramsci. Sentido común: es un nombre colectivo, “no existe sentido común solo, sino que también el sentido común es producto de un devenir histórico” (Hall, 2010d). Una forma histórica, no natural o universal, de pensamiento popular que es necesariamente “fragmentaria, deshilvanada y episódica”. El “sujeto” del sentido común, compuesto de formaciones ideológicas muy contradictorias,

remitieran a ella. Obtuve un abigarrado campo semántico de cosas dispares: montañas, comerciantes, iglesia católica, industria, café, colonización, arrieros, hombres valientes, mujeres bonitas, aguardiente, Medellín, Metro de Medellín, narcotráfico, Atlético Nacional, etc.; expresiones estereotípicas de la que ya dijimos se ha configurado como una sociedad distintiva; formas exacerbadas de representación no obstante conectadas. Por ahí quedó la cosa.

En otro momento, y evitando desembocar en una teoría de la identidad, pensé en la antioqueñidad no como un campo semántico sino como una categoría útil para nombrar una serie de eficacias, de prácticas. Se me ocurrieron: 1) Vincula geografía con gente, a una unidad territorial llamada Antioquia con los antioqueños. 2) Produce sujetos y subjetividades. Unas veces es rubro que cosifica y fija, marca externa que se impone sobre una gente especificándola y haciéndola inteligible –los antioqueños–. Otras veces es llamado que interpela, que “recluta”: ¡eh usted, antioqueño!²⁷ Y el antioqueño entiende que se trata de él. En este sentido es también una forma de ser, una práctica encarnada, un *habitus*,²⁸ un *performance*.²⁹ 3) Y como consecuencia de las dos eficacias anteriores: produce de manera contundente sentido de mismidad regional-cultural y, sobre todo, sentido de diferencia. 4) La antioqueñidad ha sido capaz de producir un correlato académico que intenta explicarla. Es decir, es unidad analítica. Existe consistentemente en el reino de la abstracción teórica. ¡Existe como unidad coherente desde hace mucho! Otros –antioqueños o no– han hecho la tarea que me proponía. En este mundo todo está inventado.

“contiene elementos de la Edad de Piedra y principios de una ciencia más avanzada, prejuicios de todas las fases pasadas de la historia en el nivel local y las instituciones de una filosofía futura que será la de una raza humana unida en todo el mundo” (Gramsci, 1970).

²⁷ “La trivial interpelación policial”, de la que habla Althusser para explicar cómo la ideología interpela (Althusser, 1974).

²⁸ La estructura, estructurada, estructurante. “Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas [...] es también estructura estructurada: el principio del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. [...] Sistema de esquemas generadores de prácticas que expresa de forma sistémica la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la *diferencia* constitutiva de la posición, el *habitus* aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadadas y enclasantes (como productos del *habitus*), según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez producto de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a éstas y tienden por consiguiente a percibir las como naturales” (Bourdieu, 1996).

²⁹ Conjunto repetido de actos. Proceso performativo de repeticiones de códigos que nos preceden y nos determinan (Butler, 2007).

Me voy a concentrar en esa cuarta eficacia.

Un campo de erudición

Todo gran pueblo necesita de una historia oficial. Antioquia, por su puesto, tiene la suya, con cronologías, héroes, fundaciones, colonizaciones y datos sobre poblamiento. Historia enciclopédica estandarizada al alcance de todos que consulté como parte del *detour* sin que saciara mis aspiraciones de unidad y coherencia. Necesitaba algo más. Busqué entre el conocimiento experto y con asombro descubrí una tradición de estudios en torno a la excepcionalidad antioqueña, un voluminoso cuerpo de literatura académica que toma a Antioquia y la antioqueñidad, o algunas de sus facetas, como objetos de investigación. Con menos asombro en esa literatura encontré plasmada en altísima resolución la imagen de la antioqueñidad que se me escapaba. Ahí está, exhaustivamente definida y caracterizada, unitaria y coherente. Argumentos y datos en contra y a favor.

Ya a finales del siglo XIX “lo antioqueño” era un tema de interés para autores locales (Ospina, 1901; Uribe Ángel, 1985). En el siglo XX ese interés no solo se nacionalizó sino que atrajo la atención de investigadores extranjeros. Las perspectivas, metodologías y estilos argumentativos son diversos. Lo que buscan explicar también. Las disciplinas: geografía, ciencia política, antropología, sociología y, sobre todo, historia. Esa multiplicidad, no obstante, está cohesionada por un sistema de citación de autores y referencias y en esa medida conforma, según yo, un campo de estudio. Las inercias de la producción de conocimiento académico imponen unidad y coherencia en un nuevo nivel de afirmación teórica. Ya no estamos hablando de la teoría como ruta de conocimiento de la realidad, del *detour* que propone Hall. Nos enfrentamos aquí a las representaciones expertas de la antioqueñidad.

Voy a hacer un cerramiento provisional. Al conjunto de textos que amparados en investigaciones y en nombre del conocimiento experto abordan la antioqueñidad lo voy a

llamar “estudios de antioqueñidad”: un campo de erudición discreto, al compararse con otros; y devaluado pese a lo consistente. Antes de depurar de él las ideas sobre lo antioqueño relevantes para contextualizar mi propia argumentación sobre El Santuario y Quibdó, sobre lo paisa y lo negro, y de matricularme vía la citación en los estudios de antioqueñidad, quisiera retomar algunas de las reflexiones que plantea en su obra canónica a propósito de *orientalismo*, un campo de erudición desmesurado y poderoso que entiende, siguiendo a Foucault, como un dispositivo de producción de verdades, un tipo de autoridad intelectual que dignifica como ciertas las ideas europeas de Oriente. *Orientalismo* es una presencia en el mundo académico occidental; un aparato de conceptos, textos y expertos; un cuerpo de teorías y doctrinas sobre Oriente y lo oriental. Said muestra las nefastas consecuencias de tanta unidad y tanta coherencia, devela las relaciones de poder implicadas en la producción de conocimiento y saca del limbo de los inocentes sin pecado original a “los expertos”³⁰ dejando claro cuál es su papel en la dominación imperial que Occidente ha ejercido sobre Oriente vía *orientalismo*.

No estoy equiparando *orientalismo* con estudios de antioqueñidad. No son iguales ni en sus alcances ni en sus tamaños ni en sus efectos. Por ejemplo, la “dominación imperial” no subyace en el trabajo de los antioqueñólogos. Por ejemplo, mientras *orientalismo* saltó del conocimiento experto a una cultura literaria general, los estudios de antioqueñidad, menos fascinantes, siguen hablando para los académicos.³¹ Pero en tanto campos de erudición ambos están regidos por unas lógicas de coacciones que recaen sobre pensadores y escritores, lógicas que son “*productivas* y no unilateralmente inhibidoras” (Said, 2003: 81). Dice Said: “es evidente que los campos de estudio se crean y que con el tiempo adquieren coherencia e integridad” (Said, 2003: 81). Las lógicas de coacciones disimulan el carácter construido manteniendo al campo *productivo* ((Said, 2003: 37). ¿Qué produce? Produce verdades, produce unidades, produce consensos sobre

³⁰ “Nadie ha inventado un método que sirva para aislar al erudito de las circunstancias de su vida, de sus compromisos (conscientes o inconscientes) con una clase, con un conjunto de creencias, con una posición social o con su mera condición de miembro de una sociedad. Todo esto influye en su trabajo profesional, aunque, naturalmente, sus investigaciones y sus consiguientes frutos intenten alcanzar un grado de relativa libertad con respecto a las restricciones y limitaciones que la cruda realidad de todos los días impone. En efecto, el conocimiento es algo menos parcial que el individuo que lo produce (con sus circunstancias vitales que le enredan y confunden); por tanto, este conocimiento no puede ser no político” (Said, 2003).

³¹ Aunque se montan sobre y refuerzan sentidos comunes.

episodios históricos, produce especialidades y especialistas, produce representaciones espaciales (geográficas) y representaciones sociológicas (gente) como realidades, produce lo que es interesante investigar; es decir, el destino del campo mismo. También produce tensión y disputas, puntos de fuga y la posibilidad de representar la historia de nuevas maneras.

Fui por lana y volví trasquilada. Said me convirtió el manantial en pantano. La unidad y coherencia hallada en los recién descubiertos estudios de antioqueñidad no es más que arbitrariedad hecha ontología. Esa curiosa modalidad de ontología que es la historia. Pero eso no significa que hemos llegado al fin. Las representaciones académicas de la historia de Antioquia no por representaciones dejan de ser efectivas. Said también dice que “no hay que creer que el *orientalismo* es una estructura de mentiras o de mitos que se desvanecería si dijéramos la verdad sobre ella” (Said, 2003).

Sentido de sí mismo

En El Santuario, Antioquia, nací y viví hasta terminar el bachillerato. También nacieron ahí mis papás, y sus papás y los papás de estos últimos y así. Aprendí a ser santuariana, y de algún modo antioqueña, sin darme cuenta, como quien aprende a respirar. No puedo recordar cuándo supe que no todo el mundo come arepa de mote o que hay algo raro en los albinos. En mi pueblo les decimos “monos”. En la escuelita y el colegio me enseñaron los símbolos oficiales de la antioqueñidad: el himno sobre hachas y montañas; la bandera verde como las montañas; el antioqueño, un campesino de carriel y peinilla que labra las montañas. ¡Las montañas! En la casa me enseñaron la devoción por la limpieza y la admiración por el trabajo. Fui criada en el temor al Dios católico y en el desasosiego ante un eventual encuentro con los evangélicos, entonces muy poquitos en el pueblo pero reconocibles como las moscas en la leche. Se decía que eran de Cocorná. De allá también era la guerrilla. Porque en El Santuario: “Somos católicos y no vamos a cambiar de religión. Por favor no insista”. Esa era la leyenda en la calcomanía pegada en las puertas

de casi todas las casas, justo al lado de la del Censo de 1993. Éramos un pueblo católico y censado.

En 1996 la monotonía de la vida pueblerina se interrumpió de una extraña manera: fuimos sede de los juegos departamentales. El pueblito ensimismado acogió por varias semanas a mucha gente de muchas partes, ¡de toda Antioquia! Álvaro Uribe, el gobernador, desfiló por las calles liderando la marcha inaugural. Como presidente habría de volver, públicamente, unas tres veces. El deporte me hizo experimentar la santuarianidad. Durante esos departamentales viví con emoción, y quizá aprendí, las rencillas y odios municipales. Apoyé a los equipos de mi pueblo despreciando a los demás. ¡Qué carnaval! ¡No habían clases en el Colegio! Sin importar la modalidad deportiva, El Santuario versus Marinilla, un clásico: “¡Marinilla, Santuario es tu papá!”. Un partido contra Guarne, imperdible: “Vamos todos a ver. Vamos todos a ver. Guarne no es un equipo, son unas putas de cabaret”.

Tan emocionantes eran los partidos contra cualquier pueblo vecino, del Oriente – El Peñol, Guatapé, El Retiro, Rionegro, Granada–, como aburridos eran aquellos contra esos pueblos que uno ni sabía dónde quedaban, dizque Támesis, Buriticá, Liborina. ¿Eso con qué se come? En el colegio, o en el directorio telefónico, aprendí que Antioquia tenía 124 municipios, o sea, muchos como para saber de todos. Por los días de los departamentales conocía, además de los pueblos del Oriente, los pueblos por los que se va a la costa: Santa Rosa, Yarumal, Valdivia, Puerto Valdivia, todos fríos; y Caucasia, ¡un infierno! También conocía Copacabana y Bello; y Envigado, Itagüí, Sabaneta, pero esos no contaban como pueblos, contaban como Medellín. No recuerdo ningún partido contra ellos. Los partidos que sí recuerdo son los de los pueblos del Urabá: Chigorodó, Apartadó, Turbo, y los recuerdo porque eran los más concurridos. ¡Se llenaban! ¡Es que esos negros juegan mucho!

En El Santuario que me tocó crecer no habían muchos negros: un par de profesores de colegio, un locutor de radio, uno que otro policía, y los futbolistas llevados

todos lo eneros a jugar en el campeonato de fútbol de las Fiestas del Retorno.³² Profesores, locutores, policías, deportistas: ninguno santuariano. En El Santuario que me tocó crecer, de hecho, no había mucha gente que no fuera del pueblo; y quienes no eran del pueblo estaban santuarianizados, o sea, casados con un santuariano, mínimo. Entonces, si alguien era visto por ahí, paseando sin acompañante conocido, rápido corría la voz que merodeaba un “forastero”. Pero esas cosas pasaron hace mucho, por allá en mi infancia, cuando los gitanos iban de pueblo en pueblo, de casa en casa, cambiando chécheres por oro. Los recuerdo llamando a la puerta. Ninguna calcomanía los proscribía. A los forasteros también les decían gitanos. Era un pueblo chiquito, godo, el pueblo de Monseñor Pacho Luis.³³

Después algo pasó. No sé muy bien qué. El pueblo se quedó solo y se ensimismó aún más. No se podía ir al campo, a las veredas. En las calles asustaban después de las ocho de la noche y no nos visitaban ni los mismos santuarianos. ¡Dizque era inseguro! A la aburrición pueblerina se fue sumando el miedo. Por esos días Andrés Pastrana, conservador por quien todo El Santuario votó, era el presidente del país. Por esos días la guerrilla extorsionaba y secuestraba sin piedad. Fue la época de las pescas milagrosas y del miedo a viajar por carretera.

El Santuario está ubicado a un costado de la autopista Medellín-Bogotá y es el último pueblo de tierra fría antes que ésta se despeñe hacia el Magdalena Medio por los pueblos calentanos. El Santuario es en esa vía el último pueblo de conservadores, una suerte de frontera. Le sigue Cocorná –con sus charcos–, los calentanos, los liberales, la chusma, la guerrilla, la selva, el calor, los mosquitos. Por esos días, y por muchos años, el paso por la autopista se cerraba todas las noches justo en El Santuario, como si ahí acabara la vida ‘civilizada’. Fueron los tiempos del miedo a la guerrilla y de los desaparecidos por el F2. Por televisión seguimos la toma de Granada, que duró tres días, y en vivo y en directo vivimos la retoma, hecha desde El Santuario. Recuerdo las callecitas insignificantes de mi pueblo invadidas de militares y tanquetas. Ese día cancelaron las

³² Campiten las “colonias”.

³³ <http://www.elsantuariano.com/content/139/editorial-473-monseor-francisco-luis-gmez>

clases en el colegio. La guerrilla, pues, nos respiraba en la nuca, asediaba a nuestros comerciantes, amenazaba con meterse al pueblo. ¡Estuvimos tan cerca! Pero nunca llegó. Alabado sea el Señor. La fe nos salvó. O eso decía la gente: que habíamos contenido los ataques con oraciones, que Dios nos había tenido en cuenta.

Y confiados en la voluntad de Dios vimos impávidos, casi agradecidos, la llegada de los paramilitares. Eran legión: una legión de forasteros. Hombres de piel oscura, rapados, armados. Llegaron como Pedro por su casa y se instalaron donde quisieron. Escogieron mujeres. Y el pueblo intolerante los toleró. ¡Acabaron con el miedo a la guerrilla! También hicieron de los desfiles hacia el cementerio pan de cada día. Porque llegaron a mandar y llegaron a matar: perros callejos, marihuaneros, maricas, locos, putas, ladrones, mechudos, vagos. O sea, llegaron a cuidarnos. Terminamos acostumbrándonos a ellos. En la entrada a El Santuario por Marinilla hubo alguna vez una valla que decía “Tranquila mamá, nos cuidan las AUC”. Los comerciantes que los auspiciaban pudieron volver al pueblo, su pueblo.

En el 2001 me gradué y me fui a vivir a Medellín. En el 2002 Álvaro Uribe fue elegido presidente. El Santuario todo votó por él.

Perspectiva

De El Santuario salí pues con un precario sentido de la diferencia. El *otro*, el *diferente*, más allá de la raza, el fenotipo, el color de la piel, la textura del pelo, era el no-santuariano: el evangélico, el negro, el gitano, el guerrillero, el paramilitar. Todos los forasteros sin importar de dónde vinieran, aunque casi siempre venían de ‘tierra caliente’. O sea, importaban las montañas, la altura. La gente de ‘tierra fría’ era más como nosotros. Los de ‘tierra caliente’, forasteros.

Pero llegué a Medellín y, separada de El Santuario por escasos 60 kilómetros, a una hora exacta en bus desde el Terminal del Norte, a 45 minutos en ‘particular’, más

distanciada por el clima que por el espacio; rapidito me bajaron de la nube. A fuerza de dejar de vivir exclusivamente entre santuarianos supe que existimos como santuarianos más allá de El Santuario, que una reputación nos define. El peso de esa reputación se descargó sobre mis hombros. Pese a la seguridad que me daba el *sentido de mi misma*, allá, por ejemplo, fui una pueblerina. Nada que hacer. Mi acento pueblerino, más paisa que el paisa, me delataba. Mis palabras pueblerinas causaban gracia. Más gracia aún causaba ver a una santuariana estudiando en una universidad.

Resulta que los santuarianos somos bastante conocidos. Los comerciantes, presentes en todas partes, nos han hecho célebres. Gracias a ellos tenemos fama de trabajadores, de *echaos pa'lante*, de emprendedores. También de enredadores y ventajosos. Por el gusto por el dinero nos reconocen, por el ingenio para conseguirlo nos admiran, por como lo gastamos nos juzgan. Se sabe que las ambiciones de estos comerciantes no precisan estudios, que para salir del pueblo no es requisito terminar el bachillerato; de hecho, no es requisito empezarlo. Nos acusan de ser desvergonzadamente 'incultos'. Del tamaño de nuestra locuacidad nuestra ignorancia. Tan espontáneos como imprudentes. Nos llaman los "burros con plata". Ricos, pero de mal gusto. Trotamundos, pero de mente cerrada. ¡Así nos ven!

Por fuera de El Santuario descubrí que somos los godos de Antioquia, ¡godos entre los godos! Famosos por ultracatólicos, por ser un pueblo proveedor de curas y monjas.³⁴ Desde la perspectiva amplia de Antioquia mi pueblo es imaginado como un caserío brumoso poblado por gente blancuzca y rezandera, por montañeros endógamos. El gusto por casarnos entre nosotros mismos, entre santuarianos, también nos ha hecho célebres. Nos ven como un pueblo de "monos", de albinos. Pero esa incuestionable blancura tiene un signo negativo: el del incesto. Esa incuestionable blancura es expresión de la endogamia, del ensimismamiento, de la santuarianidad. Nos llaman "ojigargajos", "monos aguanosos", "monos chiviados", "desteñidos", "colorados",³⁵

³⁴ El Santuario es el pueblo que más sacerdotes da al país.

³⁵ Muy blancos pero quemados por el sol de tierra fría.

“cacheticolorados”.³⁶ Mientras tanto los santuarianos hacen de esos estereotipos mofa (el sentido del humor también nos caracteriza).³⁷ No nos vemos blancos. Somos nosotros mismos, sin color, correctos. Que digan lo que quieran.

Estudios de Antioqueñidad

A finales los setenta sostuvo Brew (Brew, 1977) que: “Los antioqueños, ya sea con razón o sin ella, como grupo social han sido más estudiados que cualquier otro grupo de América Latina”.³⁸ Los estudios de antioqueñidad abarcan desde los tempranos orígenes de la unidad territorial llamada Antioquia,³⁹ por allá en el siglo XVI, hasta los más densos temas actuales.⁴⁰ Sin importar el rubro, todos los autores dan la antioqueñidad por hecha: raza o pueblo (Uribe Ángel, 1985), idiosincrasia (Londoño-Vega, 2004), ethos sociocultural (Uribe de Hincapié, 1990), identidad (Wade, 1997), espíritu (Twinam, 1985), etnia o cultura (Roldán, 2003), pueblo o carácter (Parsons, 1961), etc.

Las representaciones de la excepcionalidad antioqueña se han documentado ‘científicamente’ durante más de un siglo. De la antropogeografía decimonónica se pasó a una historia política general y, aproximadamente desde la mitad del siglo XX, los estudios de antioqueñidad viraron a la historiografía económica. El modelo de desarrollo capitalista y la configuración social democrática fueron temas centrales de investigación. Sin embargo, y dado que la identidad regional antioqueña tiene un fuerte componente *racial*, la *raza* es trasversal a este cuerpo de teoría.

³⁶ Caricatura de Esteban París.

³⁷ Según Wikipedia: “La gente de El Santuario se caracteriza por ser trabajadora, amable y sencilla, con gran sentido del humor y fiel a sus creencias”. http://es.wikipedia.org/wiki/El_Santuario

³⁸ Para un balance de los estudios hechos sobre Antioquia en el siglo XIX ver: http://www.jorgeorlandomelo.com/historiografiaant.htm#_ftn12

³⁹ Citas

⁴⁰ Con densos temas actuales me refiero a trabajos que abordan la violencia. Desde que estalló la crisis del narcotráfico, entre la década de los años ochenta y noventa, los estudios de antioqueñidad se volvieron, sobre todo, estudios de violencia. Ver: Roldán, Riaño, Blair, Alonso, Uribe de Hincapié, Grisales

El aporte más reconocido del siglo XIX es el del médico y geógrafo antioqueño Manuel Uribe Ángel⁴¹ quien, en un arrebato de “amor a esta parte distinguida de la nación” y con la esperanza de “abrir una puerta para nuevos estudios” (Uribe Ángel, 1985), elaboró un documento del Antioquia carecía: la *Geografía general y compendio histórico del Estado de Antioquia*. Ahí, muy en coherencia con el ambiente científico de finales del siglo, sistematizó datos históricos (y prehistóricos) y detalló la geografía y las poblaciones de cada uno de los municipios del departamento. De ambición enciclopédica, describe:

En Antioquia las tres razas elementales entraron como base para la población desde el momento en que fue iniciada la guerra de conquista. Los blancos colonizadores no fueron muchos, los negros introducidos para las faenas campestres y el laboreo de las minas tampoco lo fueron, y los indios, más que diezmados, entraron también en corto número” (Uribe Ángel, 1985: 332).

Esas razas fundamentales se mezclaron y se distribuyeron por la geografía de Antioquia. El blanco, en principio, refugiado en las montañas centrales del departamento, donde “estuvo como en su antigua casa” (Uribe Ángel, 1985: 332), “perpetuó las cualidades peculiares de su sangre, mantuvo sus tradiciones, conservó sus creencias y perseveró firmemente en sus ideas” (Uribe Ángel, 1985: 330). Sin embargo, “esa consideraciones, modificadas por las amplias miras de la República, y por ideas más liberales han ido desapareciendo [...] y los matrimonios legítimos entre hijos de distinto origen se multiplican más y más” (333). De ahí que “sea fácil comprender el fenómeno relativo a la antropología de los pueblos antioqueños: indios de sangre pura y negros perfectos muy pocos se ven [...] y su existencia parece próxima a terminar” (Uribe Ángel, 1985: 330). En este relato el antioqueño, “apasionado, trabajador infatigable, patriota, excelente padre de familia, valiente, emprendedor, hábil para los negocios; dócil y obediente; caritativo y hospitalario; propenso a viajar y progresista” (Uribe Ángel, 1985: 356), tiene una particularidad racial producto de la mezcla. Para Uribe Ángel existe el pueblo antioqueño y existe la “raza antioqueña”.

⁴¹ No es el único, pero si el más citado. Emiro Kastos, Tulio Ospina, Estanislao Gómez Barrientos

James Parsons ([1949] 1961), en su clásico libro *La colonización antioqueña en el occidente colombiano*, introdujo, por primera vez, la colonización como un aspecto central de la historia regional antioqueña. Luis H. Fajardo (Fajardo, 1966) escribió en *La moralidad protestante de los Antioqueños*: “no solo se han distinguido por su habilidad para la empresa económica sino que presentan características psicológicas y culturales que los diferencian notablemente del resto de los colombianos” . Según Fajardo, los antioqueños sacaban provecho de las oportunidades socioeconómicas gracias a una ética del trabajo de inspiración católica que veía en el éxito material una clave para la salvación (a lo Weber). James L. Payne (Payne, 1968), en *Patterns of Conflict in Colombia*, tituló el capítulo sobre Antioquia “The Devian Case” en alusión a las relaciones de equidad propias de la región. Álvaro López Toro (López Toro, 2008), en *Migración y cambio social en Antioquia en el siglo XIX*, ofreció una interpretación según la cual factores demográficos, económicos, culturales y sociales se entreveraban para generar una sociedad democrática que valoraba la el trabajo y la independencia. Roger Brew también buscó los orígenes del espíritu empresarial. Los encontró en el desarrollo de la minería. Everett Hagen (1962) , en *On the Theory of Social Change: How economic Growth Begins*, relacionó el carácter de los antioqueños con su ascendencia vasca.⁴²

Investigación tras investigación se ido construyendo la representación académica de la antioqueñidad. Los estudios de antioqueñidad han detallado los desarrollos económicos, han caracterizado al pueblo antioqueño, han mostrado la importancia de la dimensión racial, y han develado las fuentes de las que bebe el mito de pureza racial. Dice Wade: “La identidad paisa no se formó simplemente en torno a las arepas y los carrieles: también apareció el concepto de la ‘raza antioqueña’, un concepto sintético de particularidad étnica y racial, o más precisamente, pureza” (Wade, 1997: 108). También se sorprende de “cómo esa ideología de la pureza racial pudo haber surgido” (Wade, 1997: 107).

⁴² Para otros estados del arte o balances sobre la historiografía antioqueña ver: Melo (1988) y Londoño-Vega (2004), entre 1850-1930.

Mito de pureza racial y geografía de la diferencia

Que la historia de Antioquia esté así investigada no significa que uno, en tanto antioqueño, esté al tanto. Como ya dije, los estudios de antioqueñidad son un campo de erudición en el que académicos disputan las representaciones verdaderas de su objeto de investigación. Como ya dije, sólo ahí la antioqueñidad adquiere unidad y coherencia; ellos narran –crean– su principio e imaginan su devenir.

Los estudios de antioqueñidad, por ejemplo, explican de donde surge la imaginación sobre una “raza antioqueña” y se toman el trabajo de racionalizar el mito de pureza racial. Yo, la verdad, lo desconocía. Como santuariana nunca me pensé *blanca*, aunque bien sabía que nuestras destrezas comerciales eran atribuidas a “nuestros antepasados vascos”. Me imagino ahora que el mito de la pureza racial estaba operando en ese *sentido de mi misma* que ya describí. En los estudios de antioqueñidad me enteré en qué consiste:

Hay un aspecto curioso de la estampa antioqueña que recuerda al Canadá francés. El reducido número de apellidos indica la selección impuesta por la geografía sobre los pocos centenares de españoles inmigrantes, de donde proceden las actuales familias [...] las credenciales que la gran mayoría de aquellos pobladores trajeron consigo de sus parroquias de origen de la Península, indica que ellos eran “cristianos viejos, limpios de toda mala raza”. Con todo, aún persiste la leyenda de que la primitiva Antioquia fue poblada por judíos sefardíes lo que ha contribuido a la reputación de ambiciosos, de negociantes inteligentes, dotados de aptitudes superiores para el negocio y el comercio (Parsons, 1961: 23).

Se supone, entonces, que migrantes europeos (judíos sefarditas) dieron origen a la “raza antioqueña”. A la única y verdadera. Deriva de ahí el antioqueño, el héroe de una historia económica y social excepcional. Primero arriero, después industrial. Siempre en el corazón de la identidad regional. No obstante, este mito no aplica para toda Antioquia. Parson, por ejemplo, cuenta que en las “tierras calientes bajas” de Antioquia habitan “pueblos de color” (Parsons, 1961: 30). Una Antioquia remota desde siempre ha desafiado la solidez de la identidad regional. En los estudios de antioqueñidad también aprendí la geografía del mito de la pureza racial.

Con el desplome del proyecto antioqueño y la crisis del narcotráfico los estudios de antioqueñidad, desde la década de 1980, viraron hacia el análisis de la violencia, incorporaron nuevos marcos de análisis y enfatizaron en la configuración espacial de Antioquia y las diferencias étnico-raciales-culturales de sus poblaciones. Para Roldán la guerra bipartidista de los cincuenta en Antioquia “no puede entenderse sino se toma en cuenta el papel que jugó la percepción de diferencias geoculturales –profundamente enraizadas– en distintas subregiones Antioqueñas” (Roldán, 2003: 40). La violencia más aguda la sufrieron las zonas “consideradas étnica y culturalmente distintas” (Roldán, 2003: 58):

En términos ideológicos y espaciales, Medellín y los pueblos ubicados en la zona central cumplían los criterios de antioqueñidad [...] En contraste, los pueblos periféricos o fronterizos del noroeste (Urabá), el Bajo Cauca (Caucasia) y el Magdalena Medio (Puerto Berrio, Maceo) eran zonas bajas tropicales de migración y asentamiento africanos (Roldán, 2003: 62).

A las poblaciones de la Antioquia *periférica* se atribuyen comportamientos como:

la convivencia con carácter sexual que tenía la forma de unión libre (en lugar del matrimonio católico), el nomadismo (la migración temporal, la transitoriedad, el vagabundeo), los cultivos colectivos (en lugar de lotes de propiedad privada), la tendencia a abrazar movimientos políticos disidentes y la práctica de religiones populares en lugar de la religión institucionalizada. (Roldán, 2003: 61)

Esas *geografías culturales antioqueñas*, según Uribe de Hincapié (1990: 105) han permitido distinguir al sujeto antioqueño ideal y a sus adversarios. Quienes no cumplen con los criterios de antioqueñidad habitan la *otra* Antioquia, el *trópico* antioqueño. Los que sí habitan la zona montañosa central, Medellín y sus alrededores. La población de la zona central antioqueña habría sido la que en el siglo XIX desarrolló el *ethos sociocultural antioqueño*:

[...] el trabajo material como regenerador de las costumbres y como la vía para el enriquecimiento individual que en un modelo mercantil hace la riqueza colectiva. La familia como paradigma del orden social y como espacio privilegiado para inculcar hábitos morales y de buen comportamiento, así como para el ejercicio del control moral. [...] la honradez en los negocios, el respeto a la palabra empeñada y a los compromisos contraídos, la frugalidad en los modos de vivir (Uribe de Hincapié 1990: 101).

Y es en las montañas centrales de Antioquia, en el oriente antioqueño, que está El Santuario.

Antioquia profunda

En el centro del escenario del mito fundacional de la identidad antioqueña está El Santuario. Los santuarianos cumplimos así, a cabalidad, los requisitos de la vieja antioqueñidad: tenemos la historia, la geografía, la *raza*, los valores, las costumbres. Ahora entendemos por qué mientras los antioqueños son los blancos del país, los santuarianos son los blancos de Antioquia. Los santuarianos son los antioqueños de pura cepa, los arrieros del siglo XXI, la Antioquia profunda. Y, de algún modo, la esperanza de la pureza racial antioqueña en la mirada de los nostálgicos.

El 30 de marzo de 2013, *El Colombiano* tituló “Los antioqueños son europeos en un 80%”, al artículo con que notifica al público general las revelaciones de una investigación reciente en genética molecular: “Eso de que los antioqueños es pueblo de blancos, parece ser cierto”.⁴³ Uno de los genetistas que lidera la investigación declaró: “la composición genética de los paisas es casi única en todo el país debido al tipo de mestizaje que tienen y a que los paisas estuvieron aislados durante muchos, muchos años. Entre los paisas el componente racial europeo es muy, muy alto, el más alto del país”. La muestras en las que basan sus hallazgos fueron tomadas entre habitantes de El Carmen de Viboral, El Peñol, Granada, Guatapé, Marinilla y El Santuario, es decir, en los pueblos del oriente; es decir, en la geografía del mito de pureza racial.

Argumentan que para el momento posterior a la independencia los datos muestran “una fuerte evidencia de aislamiento postcolonial”: la inmigración disminuyó y la población se fue expandiendo sobre una vegetación agreste. Las evidencias de este aislamiento las provee la frecuente aparición de ciertos apellidos en el oriente, que ellos llaman “la región fundacional”; y en el hecho de que las personas muestreadas pertenecientes a la región que tenían los cinco apellidos más comunes presentaban poca

⁴³http://www.elcolombiano.com/BancoConocimiento/L/los_antioquenos_son_europeos_en_un_80/los_antioquenos_son_europeos_en_un_80.asp

diversidad de *haplotipos*. El proceso de muestreo refuerza la definición clásica del antioqueño y de su blanquidad, vuelve y presenta la imagen del aislamiento y avala la idea de los paisas como particulares.

[Capítulo 2]

**Desde el centro del mundo
Quibdó y lo chocoano**

I PARTE
Quibdó

“¿Hay luz en Quibdó? Sí, la del sol.
¿Hay agua en Quibdó? Sí, la que llueve.
¿Hay basura en Quibdó? ¿Cuánta necesita?
¿Hay huecos en las calles? Hay mas Hoyos que en Antioquia.
¿Hay piscinas olímpicas? En cada calle hay seis.
¿Hay carreteras? ¿No les bastan los ríos?
¿Hay diversiones sanas? Sí, como el trago.
¿Hay legumbres en Quibdó? ¿Legumbres? ¿Qué es eso?
¿Hay industrias en Quibdó? Sí, los impuestos.
¿Hay criaderos de animales? Sí, de zancudos.
¿Hay muchos políticos en el Chocó? Hay más que zancudos.
¿Hay corbatas? Para ahorcar a un ejército.
¿Hay locos? Cuide y cuídese”.

Inventario chocoano
Gaitán, ([1969]1995).

Una ciudad

El punto cero es el río Atrato. Paralelo al malecón corre la primera calle en la que se encuentra el parque principal y en la que están erigidos importantes edificios como la catedral, el Banco de la República, la estación de policía y la casa de justicia. Del lado del río: la diócesis, el convento, el orfanato, el SENA y la plaza de mercado, todo entre las calles 20 y 28. Las carreras aumentan hacia el oriente y las calles hacia el norte, pero sólo de manera pareja hasta la carrera séptima. Después se desprenden los caminos serpenteados que conducen a los barrios de periferia como Medrano, Huapango y Niño Jesús. El centro de Quibdó es un lugar de mixturas. Es el pilar comercial y administrativo de la ciudad –donde están ubicados bancos y oficinas públicas como la registraduría y la fiscalía– y a la vez una de las más destacadas zonas residenciales. Vivir en el centro es un lujo, entre otras razones porque allí los problemas del acueducto, el drama histórico entre Quibdó y el agua potable, son más llevaderos. Por eso la mayoría de los locales comerciales fungen también como viviendas, sea en la parte de atrás de la construcción o en los pisos de arriba, lo que implica que rara vez esta zona se “muera”. El bullir del centro sólo cede entre 8 y 9 de la noche y los domingos después de las 2 de la tarde.

El día en Quibdó empieza temprano con la instalación de las ventas ambulantes y la apertura de los locales comerciales, restaurantes y panaderías. A las 8 de mañana el centro está a toda marcha. Desde el malecón habrán salido las pangas que cubren los trayectos más largos, es decir, aquellas que van hacia el bajo Atrato y que, con suerte, al final de la tarde arribarán a su destino. Conforme pasan las horas la temperatura empieza a ascender con tendencia a hacerse insoportable en caso de que no hubiera llovido en la noche del día anterior. La carrera segunda es relativamente tranquila. Los edificios de la registraduría, Telecom y Bancolombia la libran de la saturación que comienza desde la calle tercera, donde los locales comerciales tienen todo su esplendor: los grandes supermercados –Mercames y Mercadiario–, prenderías, tiendas de ropa y calzado, papelerías, farmacias, tiendas de abarrotes y agropecuarias. Los hoteles y residencias se aglutinan un poco más al norte. También es en esas carreras, y extendiéndose hasta la

sexta, entre las calles 21 y 27, que se ubican las ventas callejeras. Frutas, verduras, pescado y las siempre a la vista peceras con queso costeño en la calle o en las tiendas.

La Alameda Reyes –26 entre primera y séptima– es quizás la calle más emblemática del centro, y el escenario en dónde por defecto son ubicados los paisas. El dominio comercial es evidente. Son ellos los dueños de los locales: desde los hoteles hasta los billares, pasando por prenderías, panaderías, restaurantes. El único negocio del que no han logrado apropiarse es de las farmacias, o esa fue mi impresión. En La Alameda hay una crucial convergencia que explicita cómo está configurado el orden social de la ciudad. Mientras los paisas hacen presencia como propietarios de grandes y rentables locales de diversos tipos, en la calle sus vecinos son los vendedores ambulantes, en su mayoría chocoanos y negros, que en puestos portátiles y armables ofrecen al granel frutas, verduras, pollo, pescado y queso.

Apiñados entre las carreras quinta y sexta de manera temporal, ya que normalmente ocupan sólo los costados de la calle entre las carreras tercera y cuarta, hay alrededor de sesenta puestos atendidos en por mujeres mayores –de cuarenta años en adelante–, no queriendo decir que hombres o paisas están excluidos, pero cuya presencia es marginal respecto a la femenina. Amparadas del sol y de la lluvia bajo sombrillas de vistosos colores ofrecen productos para el diario: algunos que no son cultivadas en la región como manzanas, peras, uvas, y otros endémicos como chontaduros y borjón, además de las piñas, mangos, lulos y aguacates. En esa amalgama de productos dominan las carretas cargadas con plátano. Se distinguen, además, los puñados de mil pesos con las ‘verduras del río’, mezcla herbaria que da sazón la mayoría de los platos cocinados en las casas de las familias chocoanas: cilantro chocoano o campesino o cimarrón, orégano y albahaca frescos, poleo y col. También las bosas o bolitas con el extracto de bija para colorear los alimentos. Se venden los pescados que la temporada ofrezca, además de pollos campesinos y carne curada. Las ventas callejeras de La Alameda son una versión resumida de la plaza de mercado, lugar en donde a diario o cada dos días los dueños de los puestos compran los productos para ser revendidos. Los propietarios de estos puestos acusan una rentabilidad nimia. Dependen ‘del prestado’ para sobrevivir y con el

‘producido’ van pagando a su prestamista de a 5 o 6 mil pesos diarios, pero a eso tiene que sumarle los mil pesos que les vale tener quien les cuide las carretas cada noche.

Las ventas ambulantes le dan un sello particular a La Alameda convirtiéndola en una experiencia que impacta al forastero. La mezcla de lluvia y calor debe tener algún efecto sobre los productos que se van madurando y muchas veces pudriendo, o que se van quedando rezagados en el fondo de las carretas o perdidos en piso. El vaho que emana de los suelos abiertos no ayuda mucho, más bien se mezcla e intensifica, sobre todo en los días sin lluvia. Los olores y el aspecto llegan a ser perturbadores, en especial en las noches, cuando los coloridos paraguas están guardados, los productos cubiertos por bolsas negras, y las ratas al acecho. El desorden del espacio público en Quibdó, siempre sucio y siempre ruidoso, contrasta con las prácticas de aseo privadas o individuales del quibdoseño u otros chocoanos en Quibdó. No hay lugar para la suciedad en la casa o en el cuerpo. Cotidianamente, por ejemplo, el lavado de ropa y del menaje de la concina consume una parte considerable del tiempo de las mujeres. No hay ollas más brillantes que la de las cocinas de Quibdó. Siempre a la vista orgullosamente exhibidas, llegan a convertirse en una impronta de la identidad. No en vano es el Chocó la zona del país en la que más ollas y esponjillas se venden, tal como me contó el vendedor de la comercializadora Corbeta S.A.⁴⁴ para Quibdó e Istmina.

En Quibdó encontré un lugar decididamente urbano definido en oposición a lo rural y campesino. Valores relativos a la educación, las instituciones y la formación intelectual de los quibdoseños, o de los chocoanos que llegan a educarse a Quibdó, son enunciados con orgullo y equiparados a la condición ciudadana del entorno. Quibdó toma distancia de otras posibilidades de ser chocoano. Me sorprendió encontrar quibdoseños que sólo se habían alejado de Quibdó hasta Tutunendo o hasta otros centros urbanos de la región como Istmina. Fue raro encontrar tal desdén por las zonas rurales que, de hecho, enmarcan la ciudad. Esa demarcación a menudo se traduce en desprecio o discriminación.

⁴⁴ Distribuidora: <http://www.corbeta.com.co/eContent/home.asp>

Al respecto, un mercedeano⁴⁵ me decía: “a uno por ser de la zona rural le dicen dizque campesino”. La discriminación es aún peor con los cholos, los más ignorantes, o con los desplazados, los más pobres, que en la ciudad no son pocos.

Quibdó, como cualquier ciudad, produce sus subalternos.

Paradoja chocoana

“El chocoano es un mendigo sentado en banco de oro. Riqueza y pobreza por donde quiera se mira. El Chocó es un venero inagotable de riquezas por sus lujosas y apreciadas maderas. De su fauna baste decir que no le falta variedad y vistosidad por ser región tropical [...] lo que ha colocado al Chocó entre las regiones más ricas del mundo son sus codiciadas minas de oro y platino [...] A pesar de tan abundante y variada riqueza, los moradores del Chocó son pobres y algunos lo son de solemnidad”.

Gaitán (1995: 245).

Durante la segunda semana del mes mayo de 2012, Rodrigo Mesa, un diputado de la Asamblea de Antioquia, declaró en un espacio público en el que se debatía sobre la inversión del presupuesto antioqueño en departamentos vecinos que “la plata que uno le meta al Chocó es como meterle perfume a un bollo”.⁴⁶ Esa expresión desparpajada con la que el diputado buscaba ratificar la idea del Chocó como una “causa perdida”, un saco roto por el que se escurre todo presupuesto, precipitó una avalancha de reacciones en medios de comunicación y redes sociales y desencadenó una suerte de clamor nacional en torno al que es considerado el departamento más pobre y marginal del país. Aunque a estas alturas esa polémica ha pasado al olvido, los términos y el tono que adquirió en su momento me resultan interesantes puesto que pusieron de manifiesto el lugar del Chocó en la imaginación de la nación.

⁴⁵ Las Mercedes es un corregimiento del municipio de Quibdó ubicado 20 minutos en motor bajando por el Atrato desde el malecón.

⁴⁶ http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-11759863.html

Cual leña seca la afrenta del diputado avivó la hoguera del paternalismo centralista colombiano que históricamente, aunque de maneras diferentes, ha reservado para el Chocó los primeros puestos en marginalidad: un margen geográfico al margen de la política y economía, una “África en Colombia”.⁴⁷ Se ratificaron, de este modo, las representaciones del Chocó como un departamento olvidado, inasequible, pobre, negro y corrupto; pero también circularon de manera protagónica las ideas sobre sus desmesuradas riquezas. Pobreza/riqueza: la paradoja chocoana por excelencia. Sin embargo, la paradoja esta vez no fue idéntica a la que acusó el misionero Gaitán en 1969 cuando afirmó que “el chocoano es un mendigo sentado en banco de oro”.

El significado de riqueza y pobreza ha cambiado desde entonces. El banco donde hoy reposa el mendigo no está hecho sólo de oro. La riqueza chocoana ahora es la propia selva-húmeda-tropical: endémica, biodiversa, pletórica de minerales, ávida de turismo y eco-turismo; riqueza no obstante truncada por la perenne precariedad material y simbólica del departamento, hoy medida en índices de analfabetismo, desnutrición, mortalidad infantil, incomunicación, violencia, desplazamiento, etc. De ahí que en medio del escándalo se alzara la voz de indignados políticos, periodistas y de la opinión pública como una demanda para sacar del olvido y la marginalidad al Chocó y para que al fin sus briosos y abundantes cauces pudieran marchar ordenados hacia el océano feliz del desarrollo y la prosperidad económica.

El escándalo ratificó el paternalismo centralista característico del país, como ya dije, pero esta vez ‘los colombianos’ no fueron condescendientes con la idea de que “la plata que uno le meta al Chocó es como meterle perfume a un bollo”. En sus súplicas estaba la convicción de que con sendas riquezas naturales la prosperidad para el Chocó es posible. Un inusitado optimismo rebosó la copa.

Chocó y el régimen biodiverso

⁴⁷ <http://redestudiantescolombianos.blogspot.com/2005/10/testimonio-africa-es-muy-parecido-al.html>

“El Chocó es una mina en la imaginación de la historia”.
Carvajal (1996).⁴⁸

Recientemente, y en coherencia con el modelo de desarrollo económico promovido por el gobierno nacional, o sea, las locomotoras del desarrollo;⁴⁹ y los discursos globales sobre la biodiversidad, en cuya sinergia, y por obvias razones, la diversidad biológica deviene fuente de capital económico; el periódico El Espectador publicó en su página digital un reporte infográfico titulado “La región de las riquezas”,⁵⁰ reporte que valiéndose de cifras ‘demuestra’ la inmensa biodiversidad ya no del Chocó sino de la región Pacífica, y los graves problemas sociales y económicos que obstaculizan su progreso. Dice el encabezado:

Pese a que la Pacífica es la región más lluviosa del mundo y la segunda más biodiversa, el potencial natural pierde su valor cuando aparecen problemáticas como la pobreza, el analfabetismo y una alarmante ausencia de tecnologías como el internet. A esto se suma el problema del aislamiento: apenas 14 de treinta municipios chocoanos están conectados por vía terrestre. Así, Cauca, Chocó, Nariño y Valle y una pequeña porción del Urabá Antioqueño, tienen bajos sus selvas, mar y montaña recursos minerales y ambientales tan variados como para superar otro territorio del país.

Sin embargo, la interpretación de la naturaleza o la selva chocoana como biodiversa, con fauna y flora excepcionales, vista como parte la región Pacífica, y según la cual selva es igual a riqueza, es relativamente reciente. Esa interpretación está precedida de otras cuasi opuestas sobre una naturaleza agreste y nociva. Otrora esa diversidad biológica no era riqueza. Otrora ni siquiera llegaba a ser diversidad. Otros adjetivos se usaron para describirla. La exuberante selva era malsana, las especies endémicas eran alimañas, los ‘afrodescendientes’: ‘negros indolentes’. Antes que un capital económico, esa naturaleza

⁴⁸ “Prólogo”, en: González (1996).

⁴⁹ <http://www.semana.com/nacion/articulo/asi-van-locomotoras/261989-3>

⁵⁰ <http://static.elespectador.com/especiales/1305-regionChoco/index.html>,

desbordada era un estorbo para la civilización, primero, y un obstáculo para el progreso, después. Restrepo (2013)⁵¹ plasma esta idea con contundencia:

Imágenes de ‘selvas agrestes’ y ‘tierras incultas’, de ‘gentes indolentes’ abandonadas a su propia suerte, han dado paso a las narrativas de una proverbial riqueza genética o a lecturas estetizantes del bosque húmedo tropical que son capturadas en planes ecoturísticos. Sus gentes han dejado de ser leídas exclusivamente desde el prisma de la indolencia y el atraso para aparecer como una especie de ‘nobles salvajes’, de ecólogos por naturaleza (Restrepo, 2013: 178).

El autor llama *giro biodiverso* a los discursos medioambientales que se fueron consolidando a principio de la década de los noventa gracias a los cuales el Pacífico colombiano hoy se representa como paradigma de diversidad biológica. Ese giro ocurrió en simultaneidad con el proceso de *etnización* de las comunidades negras, un proceso que también ha configurado a esa región como paradigma de diversidad cultural. Giro biodiverso y etnización son pues harina en un mismo costal:

La emergencia de la ‘etnicidad’ y de la ‘biodiversidad’ como discursos que articulan las relaciones y estrategias políticas de los más disímiles actores han significado un cambio sustantivo en la región [...] Tanto en el plano local-regional como en el nacional-transnacional la filigrana de las representaciones y prácticas sociales se empiezan a anclar, como nunca antes, en las políticas de la alteridad cultural y biológica de la región (Restrepo, 2013: 178).

Entendemos, entonces, que el “novedoso régimen de representación del Pacífico” (Restrepo, 2013: 178), de donde brota el actual optimismo de los colombianos, no concierne sólo a la naturaleza. Restrepo, inspirado en las nociones de *tropicalismo*, de Ribeiro, y *topografía moral*, de Wade; explora los discursos y prácticas ambientales y multiculturales en múltiples niveles y muestra cómo las imaginaciones sobre un espacio natural –el Pacífico colombiano– se articulan con aquellas sobre la gente que lo habita – las comunidades negras–. El *tropicalismo*, una “serie de dispositivos de otrerización de

⁵¹ Restrepo (2013) muestra la conexión entre el *giro biodiverso* en El Chocó y el proceso de etnización de las comunidades negras, es decir, la relación entre la emergencia y consolación de los discursos sobre diversidad biológica con aquellos sobre diversidad cultural. En el capítulo “Ecólogos por naturaleza” elabora una genealogía de los cambiantes discursos e interpretaciones de la selva chochoana que remonta hasta los relatos coloniales.

geografías y poblaciones” (Restrepo, 2013: 179), permite examinar “las representaciones de la colombianidad acuñadas por las élites políticas e intelectuales del siglo XIX [...] pero a través de una tropicalización de áreas en las márgenes de este proyecto como el Pacífico y sus pobladores negros” (Restrepo, 2013: 180).

El Pacífico ha devenido como una geografía para cierta gente, gente con atributos morales asociados a atributos físicos, gente con una ‘raza’: la negra. Vemos, conforme a ésta historización de los regímenes de representación del Pacífico, la geografía de las razas que subyace en la organización de la nación:

Aunque para los europeos Colombia en su totalidad era concebida como tropical, desde las élites andinas el trópico aparece ligado a las tierras bajas. Dentro de estas tierras, el Pacífico es su más paradigmática expresión [...] los imaginarios de la negridad marcan el tropicalismo. (Restrepo, 2013: 190).

En este punto Restrepo retoma los planteamientos que Wade retoma de Taussig sobre la *topografía moral*, una división de los espacios geográficos de la nación resultante de una historia que regionalizó el país, atribuyó sentidos opuestos a las tierras altas y a las bajas, y asignó las últimas a las poblaciones negras:

Por lo menos desde el siglo XIX, en Colombia la negridad ha sido regionalizada (Wade 1997: 77). En el imaginario de la colombianidad se ha sedimentado toda una geografía de la negridad donde unas ‘regiones’ son más o menos negras mientras que otras son imaginadas sin mayor presencia negra. Las dos regiones costeras, la del Atlántico y la del Pacífico, junto con la de los valles interandinos son marcadas como negras; mientras que la zona andina central es considerada mestiza e incluso blanca aunque hacia al sur es considerada más indígena. Ahora bien, en esta regionalización de la negridad no todas las regiones son igualmente negras. Existe una gradiente de negridad donde la región del Pacífico colombiano ha sido imaginada como paradigmáticamente negra [...] Atribuyéndole a la biología supuestas incapacidades morales e intelectuales de la ‘raza negra’, se argumenta la marginalidad y pobreza de las regiones como la del Pacífico precisamente por la predominancia racial del negro (Restrepo, 2013: 191).

Al evocar el trabajo de Wade, Restrepo se sale del marco general de interpretaciones sobre la región Pacífica devolviéndonos a aquellas concierres al Chocó, departamento que me incumbe. Sigamos con Wade. En *Gente negra, nación mestiza* (1997) subraya la

dimensión espacial que organiza y jerarquiza la raza en Colombia, y repasa las imágenes persistentes en la doble dinámica de regionalización de la raza y de racialización de las regiones. Tres imágenes encuentra preponderantes para el Chocó: la lluvia, la miseria y lo negro. Dice el autor: “como resultado de los factores demográficos, económicos y políticos que caracterizan su historia, el Chocó se convirtió en el lugar de la comunidad negra, de la resistencia negra y de la reelaboración de la cultura negra” (Wade, 1997: 143).

En resumen: el Chocó se ha definido desde hace mucho tiempo por una paradoja riqueza/pobreza y por tener una población diferente a la del resto de la nación, pero las interpretaciones de esa paradoja y de esa población se transforman constantemente. Lo que no se transforma, sin embargo, es la inmanencia socio-espacial: el vínculo entre una geografía y una gente. Selvas indómitas para negros indolentes o bosques biodiversos para grupos étnicos son apenas dos ejemplos.

Aunque el análisis de Wade precede la consolidación de los discursos sobre la biodiversidad, se mantiene vigente porque nos recuerda que hubo otros dispositivos productores de diferencia racial y regional, y otras imágenes para representar esas diferencias. Veinte años después la selva chocoana es irrefutablemente biodiversa y la gente negra que la habita es un grupo étnico. Restrepo finaliza el capítulo sobre los “Ecólogos por naturaleza” lanzando una provocación hacia donde su análisis no llega:

Está por hacerse una etnografía de las apropiaciones locales de este giro biodiverso y de cómo es resignificado e incorporado en las experiencias y subjetividades. Es probable que tal etnografía evidencie que para muchos este giro es solo una delgada capa terminológica sin mayores transformaciones en las sedimentadas maneras de constituir sus representaciones locales. Quizás el asunto haya calado más hondo. De cualquier manera es una respuesta que solo etnográficamente puede ser contestada (Wade, 1997: 213).

Quibdó no es Chocó

i

Quibdó, ciudad querida
Quibdó, ciudad de vida
caminas plácida y tímida
al vaivén de una selva con furor.

ii

Aquí siempre hay calor
calor, calor humano
aquí se da la mano
al que llega y trabaja con tesón.

iii

El Atrato que te baña
Es testigo siempre leal
de la historia que has forjado
en busca de libertad.

iv

Gloria a Francisco cantamos
por la paz de que gozamos
gloria a Francisco cantamos
por la paz que aún gozamos
gloria, gloria, gloria, y honor.

coro

Quibdó, Quibdó ciudad de amor
Quibdó, Quibdó de corazón
Quibdó, Quibdó ciudad de la esperanza
Quibdó ciudad de amor

v

Saturio, con valentía
Diego Luis con el saber
Miguel A, con su poesía
cumplierón con el deber.

vi

Por la lluvia, por el sol
por el suelo y el calor
por sus hombres y mujeres
paisajes de promisión.

vii

Quibdó, ciudad querida
Quibdó, ciudad sin par
vas creciendo entre la selva
cuidando tu riqueza natural.

viii

Al despertar dulce y tranquila
Quibdó, ciudad querida

generaciones nuevas y vivas
te infundiremos la grandeza merecida.

ix

Oh Quibdosoño valiente
¡adelante sin parar!
Que la lucha continúa
por la vida y por la paz
que la lucha continúa por vivir con dignidad.

Himno de Quibdó

Mientras tanto la vida en Quibdó transcurre incesante, desprevenida, ajena de muchas maneras a las disputas sobre sus representaciones. Allí el tropicalismo y la topografía moral, tan macizos en la mirada distante, se sostienen con dificultad. Quibdó mira con desdén los estereotipos sobre el Chocó y rehúsa ser una periferia empobrecida e ignorante. En la ciudad los discursos sobre la biodiversidad se experimentan más o menos de la misma manera que en el centro del país: es una cosa allá, en la selva, o allá en la costa. En la lejana Bahía Solano, en Nuquí, en el Parque Nacional Los Katíos, en el inasequible tapón del Darién. La región del San Juan –Tadó, Condoto y Andagoya–, más que biodiversidad evoca minería. Igual el Andágueda. Istmina suena a otro centro urbano, comercial y burocrático. Ríosucio y Bojayá, atrateños como Quibdó, evocan guerra, paramilitarismo, desplazados. Beté y Medio Beté, manigua. Vigía del Fuerte evoca a chocoanos de Antioquia, y el Carmen de Atrato a antioqueños del Chocó. El Bajo Atrato suena a chilapos, a distancia cultural: otra gente con otras formas de vida –y con otro color de piel–. Y así. En Quibdó los indígenas, con desprecio llamados cholos, no son los sujetos por excelencia del multiculturalismo sino una suerte de visita indeseada, unos foráneos. No pertenecen a la ciudad. Pero a dónde sí pertenecen –la zona rural, el campo, la manigua, las cabeceras de los ríos– tampoco se piensa como la selva biodiversa, sino un otro lugar lejos, muy lejos de Quibdó.

Las categorías *biodiversidad* y *selva-húmeda-tropical* no habitan las conversaciones de la gente del común en Quibdó: no las eligen para hablar de sí mismos, de sus cotidianidades, no están interpelados por ellas. Tal cosa no significa que no existan o que las desconozcan, sino que son categorías articuladas la mayoría de las veces a

discursos oficiales sobre turismo, patrimonio, etnoeducación, a los espacios concretos dónde se despliegan las políticas –y las expectativas– medioambientales y multiculturales. Son categorías para el papel: para la prensa y para los libros.⁵²

Pasa lo mismo con lo relativo al rubro *Pacífico*. Mientras afuera delimita la región a la que pertenece el Chocó y prescribe sus características, en la cotidianidad de Quibdó escasamente aparece. Lo Pacífico, diluido en las prácticas y marginal en los discursos, no marca una identidad a la manera de denominaciones referidas a lugares de origen – quibdoseño, chocoano, tanguiseño, mercedeño, carmeleño, atrateño–; o de las categorías étnico-raciales –negro, cholo, chilapo y paisa–. Sólo lo encontré: 1) en el nombre de la Agencia de Viajes Pacífico, 2) en el proyecto sobre el archivo de música y danza del Pacífico Norte Colombiano,⁵³ 3) durante una entrevista, para referir y diferenciarse de los *negros* de Buenaventura, 4) cuando algunas personas, chocoanas o paisas, y sin saber muy bien de qué se trataba, me hablaron de biodiversidad, de las “la riqueza de las tierras del Pacífico”.⁵⁴

En Quibdó la categoría Pacífico resulta demasiado vacua, inútil. Abarca tanto que no abarca nada. Allí las categorías más eficaces están hiper-localizadas. Durante el trabajo de campo tuve más de un momento incómodo por mi desconocimiento de muchos lugares de la región, puesto que no basta saber el nombre o ubicación de los municipios, sino que es necesario conocer los corregimientos, veredas, ríos: las identidades se articulan a esos tropos. Por ejemplo, los mercedeños o tanguiseños, se reconocen en primera instancia desde esas categorías ultra-locales, referidas a corregimientos y no a municipios.

Para hacer etnografía en Quibdó es necesario conocer, sino el Chocó mismo, al menos una representación del espacio, el entramado de ríos, las vías de acceso, entradas y

⁵² Análisis de prensa.

⁵³ El proyecto, dirigido por la antropóloga Ana María Arango, es una implementación de las políticas multiculturales nacionales. En Quibdó la categoría “Pacífico Norte” dice mucho menos que “Pacífico”.

⁵⁴ Aunque la canción “Somos Pacífico”, del grupo musical quibdoseño Choquibtown, la puso de moda. En la prensa local, por otro lado, resulta una categoría protagónica.

salidas. No me refiero a un conocimiento cartográfico exhaustivo, sino a un mínimo sentido de lugar y de movilidad, una suerte de intuición. Hay que saber por dónde se sale y se entra a dónde, es necesario ubicar lugares en lo micro e indagar por los sentidos de mismidad y diferencia con ese nivel de detalle. Hay que tener claridad sobre lo urbano y lo que no lo es, sobre lo citadino y lo que no lo es. Sobre lo atrateño y lo demás.

Orgullosos soy atrateño

Ancho y caudaloso pasas
Lento en tu viaje retratas
El dolor que injusto llevas
Poco a poco hasta el mar
Y pensar que todo quieres
 Como yo
Y cambiarlo todo quieres
 Sé también
Un día, sabes, mi Atrato
Sin querer te sorprendí
Cauteloso en un recodo
 Tristes tus aguas vi
Y paraste en tu camino
 Viste el sino
 Con tus propios ojos
 Ver como el destino
Y tu madre una montana
 Busca el cielo y verás
 ¿Por que no tú?
 ¿Por que no yo?
Hijos del mismo Citara
 Como son cautivador
Pasas de nuevo como el sol
 Volverán las golondrinas
 A posar en su hábitat
Y en verbenas, voladores
Compás de cuero y tambores
 Rugir en los farallones
 De ti somos tus cañones
 Y poder cantar
 De orgullo gritar
Que soy aguajero, señores
 Yo soy atrateño

coro
Orgullosa soy atrateña
Ay, de esta tierra
Me siento dueña
Orgullosa soy atrateña
Ay, cada vez que puedo
la cuido y le pongo todo mi empeño
Orgullosa soy atrateña
Ay, desde el Carmen de Atrato
Hasta la paca mis sueños
Orgullosa soy atrateña
Y es que por eso saco pecho
Yo soy es quiteña
Orgullosa soy atrateña
Y la vida quiso
Que yo fuera quibdoseña
Orgullosa soy atrateña
Que pa'la muestra un botón
Aquí pongo mi sello

Vengo subiendo
y voy pa'riba
de Bebará hasta Cabí
mi melodía

Atrateño
Grupo Niche, 1983

De las montañas, al sur de departamento, paralelo al Océano Pacífico, baja el río Atrato. En la mitad de su curso encuentra a Quibdó y un poco más abajo funge de frontera con Antioquia. Al norte atraviesa el Parque Nacional los Katios para finalmente dividirse en siete bocas que en el Golfo de Urabá lo juntan con el mar Caribe.

Nunca ajeno a las representaciones generales sobre el Chocó, el Atrato existe de muchas maneras. Mientras para biólogos y ecólogos es la cuenca de un ecosistema biodiverso, para las comunidades negras⁵⁵ es territorio ancestral. El Atrato es frontera

⁵⁵ Fue “en el medio Atrato de la mitad de la década del ochenta en donde se gestó la primera organización de carácter étnico-territorial conocida como Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) [...] primera organización en Colombia (y en el continente) [...] que apela a la diferencia y ancestralidad cultural para reivindicar derechos territoriales e identitarios” (Restrepo, 2013: 35-37).

que separa dos unidades administrativas –Chocó y Antioquia–, y anclaje de identidades en cada una de sus orillas. Ha sido declarado culpable del nefasto destino de la región, un facilitador de su saqueo; y ha sido redimido por esa misma razón, por conectarla con el mundo. Siempre integrado tensamente al resto del país, nunca descartado de su porvenir económico como la promesa de un canal interoceánico. Enfatizamos en la relación de este río irreductible con Quibdó.

La canción de Grupo Niche, en la que Wade (1997) ya había visto una expresión de la identidad chocona, narra algunos sentimientos regionales en torno al coloso de agua. La letra apoya la tesis del autor según la cual la identidad chocona pasa por el río Atrato: “flotando a través de todo, [...] paciente eterno, una melodía cautivante, un soberano sabio al que pagan tributo un centenar de ríos súbditos, la unidad ancestral de la lealtad fluvial local de la gente del Chocó” (Wade, 1997: 168). Debo decir, sin embargo, que atrateño es sólo una categoría más, una articulación identitaria entre muchas otras; por tanto aquello que especifica ni aplica para toda la “gente del Chocó” ni agota la identidad chocona. Debo decir también que para Quibdó, nuestra ciudad, aplica irrefutablemente.

El río, milenario y cotidiano, ‘cosmológico’ y prosaico, la hace atrateña, orgullosamente atrateña, como Jaime Varela, compositor de la canción. Quibdó ancla en el Atrato un sentido diferencia regional, puesto que ser atrateño⁵⁶ es no ser del San Juan o del Baudó, o de las costas, por ejemplo. Para los habitantes de Quibdó el Atrato resuelve asuntos logísticos. Es medio de comunicación, conexión, entrada, salida, acceso. Lleva y trae mercancías, minerales, maderas y gente. También es comida, dieta básica, fuente de bocachico y vía por la que transita el plátano.

El encuentro del río Atrato con Quibdó es la excusa para el malecón, y el malecón es el punto de referencia máxima de la ciudad, el ‘origen’ en el plano cartesiano que la organiza. Vecino de la Catedral de San Francisco de Asís, de la plaza de mercado, del atracadero, ese malecón es lugar de encuentro, paseo dominguero, cita de enamorados,

⁵⁶ Atrateño tampoco parece ser una categoría racial, no necesariamente se trata de gente negra.

foto obligada para el turista. En ese punto el Atrato no es departamento del Chocó, ni Chocó biogeográfico ni cuenca hídrica ni selva biodiversa. En ese punto, en el malecón, el río Atrato, cadencioso y sucio,⁵⁷ es Quibdó mismo. En la tranquilidad de una noche callejera, sin lluvia, la marcha de su caudal es para los atrateños un sonido tan familiar como el de la lengua materna, un ruido entrañable añorado por los que están lejos.

Rebosante la mayor parte del año, el Atrato, no muy lejos de donde lo encuentra el río Quito, muestra sendas islas en temporadas de subienda –marzo y octubre–. Alguna vez escuché que “quibdoseño que se respete se ha pasado el Atrato nadando hasta la playa en verano”. Le pregunté a los paisas de mi pueblo si eran asiduos de esa práctica, y me dijeron que no. Montunos, foráneos, carentes de conexión umbilical, ajenos al agua, tienen sus reservas: “no ves que no vuelve a llover hasta que el Atrato ahogue tres paisas”, me dijo Andrea en el ‘verano’ de marzo de 2011. Ese respeto por el agua no eclipsa la fascinación por el río, más bien la demuestra.

En fin. Implícito en la cotidianidad e imprescindible en el relato histórico, el Atrato es amigo incondicional de cualquier representación etnográfica o historiográfica de Quibdó. Claudia Leal (2004), por ejemplo, en su trabajo sobre la configuración de las tierras bajas del Pacífico colombiano entre 1850 y 1930, nos da a entender, más o menos, al río como condición de posibilidad de Quibdó; por siglos un puerto insignificante que sólo a principios del siglo XX alcanzaría el estatus de ciudad, en el sentido de desarrollar una verdadera vida urbana, unos hábitos ciudadanos, y gozar de las delicias de la modernidad: “The profits generated by the export of minerals and tagua nuts served to create buildings and amenities that gave origin to urban life” (Leal, 2004: 215). Para ella Quibdó es un *urban landscape* hecho a la medida de una economía extractivista alcahueteada por el río Atrato.⁵⁸ Fernando González (2003), por su lado, y más optimista

⁵⁷ Me acuerdo del estupor de Luisa, una amiga antropóloga, por lo cochino de río y el malgenio que le daba ver a la gente tirándole basura: botellas, pañales... todo. El río también es basurero. Ah, y otro de sus principales afluentes es el alcantarillado de Quibdó...

⁵⁸ Ciertamente “economicismo extractivista” le permite llegar a esa conclusión. Para Leal Quibdó existe desde que, en tanto puerto, se integró a la red mercantil fluvial a través del Atrato, río mediterráneo que conecta las *lowlands*, despensa de recursos desde la conquista. Las *lowlands* han pasado por auges de oro y platino, maderas, caucho, material genético, biodiversidad y diferencia cultural. El río Atrato discurre paralelo al

sobre la historia de la ciudad, da otro valor al Atrato: “Quibdó no necesitó de caminos ni carreteras ni ferrocarriles porque estaba sobre una gran vía, la del Atrato, por la cual viajaban vapores sin ninguna dificultad” (González, 2003: 113); el río le “sirvió de vaso comunicante con la metrópoli, recibiendo por este medio las influencias en lo económico y en lo cultural mucho antes que las ciudades del interior del país” (González, 2003: 72). Pero el mismo puerto por donde se despacharon los recursos se coló la modernidad.

Urbana

Los trabajos de Leal y González representan al menos dos versiones académicas sobre la historia de Quibdó. De estilos y alcances muy distintos, ambos abordan su paso a la vida urbana. Leal enfatiza en lo que el Atrato se llevó, González en lo que trajo. Veamos.

La unidad de análisis de Leal son las *lowlands*⁵⁹ del Pacífico, el periodo: 1850-1930, décadas claves en la configuración de la región como un todo, en su supuesta integración como región Pacífica. La autora explora los procesos y consecuencias del despliegue de una economía basada en la extracción de recursos naturales –y la producción de diferencia regional y diferencia racial–, y en esa clave analiza la emergencia de la polaridad rural-urbano en las *lowlands* introduciendo a Quibdó como un

océano Pacífico pero desemboca el Caribe. La primer vía terrestre entre Chocó y otro departamento (carretera Quibdó-Medellín) se abrió en 1944.

⁵⁹ Explica Leal sobre las *lowlands*: “It is not self-evident that the Pacific lowlands of Colombia constitute a region. In a country conceived of as highly regionalized, this area has rarely served as a unit of study. Much of the literature on the lowlands focuses only on sections of it that sometimes include portions of the Andes. Researchers have often perceived this place in smaller units due to the various ways in which it is fragmented. This area has many physical subdivisions - particularly that between north and south. The northern part is drained by the huge Atrato River, which flows north between the Andes and the small Baudó Mountains, and pours its waters into the Caribbean. To the south, smaller rivers born in the Andes traverse the littoral from east to west and meet the Pacific Ocean among mangrove swamps. In contrast to the southern flat and marshy coastline, the northern shore is high and mountainous. Besides having natural divisions, the region is also administratively fragmented: the northern half forms a department, Chocó, while the south is divided into the coastal portions of three departments (Valle del Cauca, Cauca, and Nariño), all of which have their capitals in the Andes. This partition and dependency on the Andean interior mirror the economic and jurisdictional divisions the region has had since colonial times. Local identities are also fragmented. People from this area rarely feel that they belong to the Pacific region as a whole; they have roots in smaller areas, frequently in specific river basins” (2004: 6).

espacio creado para centralizar actividades comerciales. También analiza tensiones raciales al interior de las *lowlands* y la emergencia de una identidad negra.

Quibdó, pese a haber sido puerto desde la colonia, según Leal todavía en el siglo XIX: “simply grouped a few regional authorities, a couple of merchants” (213). Fue comenzando el siglo XX cuando una nueva élite local blanca se propuso construir un espacio civilizado en medio de la selva. Cuenta también:

the birth of cities in the Pacific lowlands of Colombia came with contradictions proper to this region. [Tumaco and] Quibdó acquired an urban appearance in the early twentieth century and strove to accompany that physical change with adequate amenities and a cultured atmosphere. But the extractive economy that sustained the urban dream also brought nightmares. These cities were too small for their aspirations, lacked basic services, and could not even produce high school graduates. The resources generated by the commerce of tagua, gold, and platinum could not achieve anything better. More troubling still were the racial divisions inherent to the cities’ ascents. Just as a few whites controlled the region’s economy, so did they dominate the emerging urban spaces (Leal, 2004: 273).

Quibdó, entonces, incumplió las expectativas de la modernidad y sólo pudo reivindicar el estatus de ciudad por su obstinada oposición a lo rural. Devino urbana separándose de lo rural; se volvió Quibdó, la ciudad, separándose del Chocó, de la selva. En el proceso las diferencias raciales se radicalizaron (en tanto enclave del privilegio blanco). De ahí que para Leal sea apenas una apariencia, el sueño fracasado de una vida urbana. La retórica del extractivismo/racialización, y la mirada desde el contexto regional, la llevan a esa conclusión.⁶⁰

cimera

Cosmopolita

“Un hombre no perdido en la selva, sino residente del universo”.

⁶⁰ Las cosas cambiaría en el transcurso del siglo XX, ver Wade (1997).

González, en cambio, ve el vaso medio lleno. Basado en un estudio exhaustivo de la forma más material de la modernización, esto es, la arquitectura y el urbanismo entre 1907-1947, rehúsa la idea de Quibdó como un mero contrapunto a lo rural, y ve en ella, de hecho, una expresión *sui generis* de la modernidad. Sus consagrados estudios de Quibdó interrumpen las representaciones sobre una ciudad frágil, marginal y racializada. Pacientemente, González documenta la historia de intelectuales, arquitectos, políticos, periodistas; de la migración sirio-libanesa, de la navegación por el río Atrato, de las relaciones con Cartagena y el Caribe. Esta copiosa obra dignifica el patrimonio arquitectónico de la ciudad, testigo de esa historia, y recrea la memoria de lo que colonizaciones e incendios⁶² han borrado, de lo que ya no existe. Devoto de la modernidad, siempre asaltado por la sorpresa, encuentra a Quibdó, más que urbana, francamente cosmopolita, desde siempre cosmopolita, eternamente conectada con el mundo por el fluir inexorable del Atrato.

Sin profundizar en el significado que el autor atribuye a ese cosmopolitismo,⁶³ voy a conciliar su interpretación con la de Leal en la siguiente fantasía teórica: Quibdó es la periferia más conectada con el mundo. O al menos fue esa la Quibdó que me tocó experimentar.

⁶¹ Reinaldo Valencia, “una voz moderna desde la selva” (González, 1996). Figura fundamental del periodismo chocoano. Nació en Quibdó en 1891. Estudió en el Colegio Carrasquilla y antes de cumplir 22 años fundó en 1913 el periódico *ABC*, que sostuvo durante 30 años.

⁶² En Quibdó los incendios son tan cotidianos como el Atrato. Mil veces ha renacido de las cenizas. El de 1966 es el más memorable.

⁶³ Es más una conexión con el pensamiento global, una forma de participar de la modernidad occidental, un ‘universal noratlántico’ en el sentido descrito por: Trouillot: “[...] particulares que han adquirido un grado de universalidad, son pedazos de la historia de la humanidad convertidos en estándares históricos. Palabras como ‘desarrollo’, ‘progreso’, ‘democracia’, y la misma palabra ‘Occidente’, son miembros ejemplares de esa familia que se contrae o expande de acuerdo a contextos e interlocutores” (2002: 220).

Quibdó

“[...] ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca?”.

Borges (1969).

Capital del Chocó. Atrateña. Marginal. Cosmopolita. Opuesta a lo rural. Contemporánea, Histórica. Consagrada a San Francisco de Asís. Imponente catedral a orillas del Atrato. Fiestas de San Pacho. Incendios. Apagones. Imposible acueducto. Lluvia. Techos de zinc. Ruido de la lluvia sobre los techos de zinc.⁶⁴ Humedad. Bundes, chucha y corrinche. Bailes de chirimía o pellejo o ruido. Saturio Valencia y Diego Luis Córdoba. Abogados de la UTCH. Intelectuales. Editorial Lealón. Periodistas. *ABC Chocoano* y *Chocó 7 Días*. Rapimotos. Caótica. Malecón. Atardeceres desde la loma de San Judas. Pasteles en la calle. Arroz clavado y tapao de cheré en la casa. Queso y plátano. Chontaduro. Aguardiente Platino. Aguardiente Antioqueño. Oficinas étnicas. Oficinas de Derechos Humanos. Cooperación internacional. Investigadores. Investigaciones. Documentalistas. Contratistas. Paisas, cholos, negros, chilapos y *chalecos*. Libres, mulatos, zambos. Santuarianos. Olas invernales. Cruz Roja. Masacre en Bojayá. Desplazados. Villa España. Barrios Franciscanos. Barrio de Estado. Políticos. Politiquería. Corrupción. Plan Nacional Contra a Pobreza. Minería. Paro minero. Bancos, hospitales, aeropuerto. Colegio Tomás Carrasquilla. Claretianos. FUCLA. Misioneros. Evangélicos. Paracos. Toques de queda. Jairo Varela. Choquibtown. Brujería. Mal de ojo. Espantos. Balsámicas. Pelos alisados. Extensiones de pelo. Negros. Sexualidad. Poder de lo negro. Irreductible al teclado.

Buscando la capital más pobre –y más negra– del país encontré el centro del mundo. También la desazón de tener que describir sus contradicciones, sus simultaneidades, la esquizofrenia con que refuta y confirma estereotipos. Quibdó desbordó mis expectativas etnográficas. Como he venido diciendo, no hallé en ella

⁶⁴ La lluvia sobre los techos de zinc es banda sonora constante en las grabaciones de todas mis entrevistas.

suficiente diferencia y exotismo, o al menos de la manera que imaginaba. Mas bien a veces la hallé perturbadoramente familiar. Y eso sí, siempre bochornosa, siempre inclasificable.

Por fuera del Chocó, Quibdó no es representable más allá de unas imágenes sobre capital del departamento pobre, de margen, violento, con un Estado ausente, de gente negra, con necesidades básicas insatisfechas, altas tasas de mortalidad infantil, lluviosa pero sin agua potable, con elevado endemismo, nicho de enfermedades, selvática, precaria, sin infraestructura y con una clase política local y negra corrupta. Sin embargo, adentro del Chocó, Quibdó es la gran ciudad, la del comercio, hospitales, aeropuerto, universidades, bancos y oficinas públicas. Imágenes que sin referir opulencia, no encajan con aquellas sobre ausencia, carencia, falta. Quibdó, con sus más de 100 mil habitantes,⁶⁵ tiene la vida agitada y compleja de cualquier ciudad.

La mezcla variopinta de actores que la habitan o circulan por ella acotan su imagen de urbe. Hay gente llegada de todos los municipios de la región, de los tres ríos – Atrato, Baudó y San Juan– y de las dos costas –Pacífica y Caribe–. Hay gente negra que jurisdiccionalmente pertenece Antioquia, pero que se dice de costumbres chocoanas, como los oriundos de Vigía del Fuerte, Murindó, Mutatá y del Urabá; y gente paisa – entendido como un color de piel– que jurisdiccionalmente pertenece a Chocó, pero que está más cerca de la costumbres antioqueñas como los carmelenses. También es común encontrar familias migrantes, estas sí antioqueñas y paisas, de Ciudad Bolívar. En Quibdó operan las principales oficinas de los movimientos sociales, ONGs y de la cooperación internacional, razón por la que la presencia de extranjeros –*chalecos*, gringos– es permanente. Abundan, también, documentalistas, periodistas, sociólogos, trabajadores sociales y antropólogos llegados del interior. Curas, misioneros, profesores, interventores, y contratistas de las obras públicas.

⁶⁵ De los 390 mil que tiene el Chocó, Dane, 2005.

II PARTE

Chocoanidad

La tarea de indagar por identidades chocoanas es compleja ya que no hay univocalidad que permita definirla de una vez y con convicción. Lo chocoano se construye en plural. Es una categoría que, al totalizar otras identificaciones locales, trasciende los arraigos al territorio. A veces gentilicio, a veces raza, a veces cultura, a veces costumbres, no siempre implica negridad. Como mencioné antes, en Quibdó encontré gente que se dice chocoana pese a ser de Vigía del Fuerte, municipio de Antioquia; o a carmeleños que se dicen chocoanos, pero que en Quibdó no son reconocidos como tales. En fin. Aunque no hay una sola y satisfactoria dirección hacia la cual esté encauzada la chocoanidad, varias cosas se pueden decir desde Quibdó.

“No estamos civilizados los negros, menos los indios”

Los indígenas, en cierta medida chocoanos, primero son indígenas. El signo racial es decisivo. Son chocoanos porque pertenecen al Chocó, no porque compartan identidades o costumbres con, digamos, los quibdoseños. Los chocoanos negros explican lo que les resulta obvio: que son diferentes. Pero esa diferencia se traduce en desigualdad, en un tremendo racismo:

Los hermanos indígenas, llamados indios o cholos por el lenguaje sucio son discriminados, porque poco a poco se han ido desapareciendo, ya quedan muy poquitos, son una minoría. Antes eran un 30%, un 40%, ahora son un 5% que viven en condiciones infrahumanas, los niños se mueren de hambre, de desnutrición. No tienen derecho a la salud, viven en los lugares más alejados en los ríos. Vienen acá a vender cualquier poquito de plátano por una plata que apenas les da para el pasaje. Visten en paruma, las mujeres semidesnudas, toman chicha, *culturalmente no se bañan como nosotros*, entonces tienen un hábito del humor diferente. Esa es la realidad. En lo político están excluidos, no tienen participación en los municipios, apenas los utilizan para el voto y para cualquier subsidio. Uno que otro ha tenido algún cargo en el Chocó. Baltazar que fue secretario de educación y de ahí para allá no conozco ninguno. Ellos carecen de educación, no tienen derechos como nosotros, no están en espacios como nosotros. Son discriminados por la mayoría de los afrochocoanos y de los paisas. Pero hay un grupo que son utilizados para investigaciones, son vistos como

instrumentos o material de estudio. Yo he ido a varias comunidades indígenas. Ellos viven en condiciones infrahumanas, esa es la realidad.⁶⁶

Ese racismo estructural expresado y denunciado por Albeiro se ratifica sin ningún escándalo día a día de Quibdó. El indígena es despreciado por el grueso de quibdoseños y otros habitantes de la ciudad. Se consideran intratables, antipáticos, groseros. Hay una suerte de teoría evolutiva según la cual los cholos están más cerca de los animales que de los chocoanos negros. No nobles salvajes sino salvajes-salvajes. Los describen como cochinos, borrachos, malintencionados y machistas. Dicen que tratan muy mal a las cholas y a sus hijos. Joaquín ejemplificó sus sentimientos contándome: “por eso hay un disco de chirimía en Tanguí que dice: *el indio está borracho y está tirado en el piso, y ahí donde está ya no se puede ni parar*”.⁶⁷ No pocas veces escuché la expresión “yo con los cholos de lejos”. En los almacenes de los paisas los empleados chocoanos rehúsan atenderlos.

De ellos se dice, además, que el Estado los volvió inútiles dándoles subsidios. No quieren trabajar y sólo esperan cobrar la plata para tomársela en biche. El hecho que haya algunos apenas vestidos con parumas, o de mujeres que llegan sin ropa a Quibdó resulta escandaloso, sobre todo en tiempos en que ‘civilizarse’ es relativamente sencillo. De hecho, hay cholos civilizados, los que usan pantalones y camisas y se comunican en español. Esos civilizados son más aceptados, susceptibles, incluso, de volverse amigos de los chocoanos negros. Sin embargo, por mucho que se civilicen hay cosas que nunca podrán modificar, como sus rasgos fenotípicos, su raza.

Cualquier día en el malecón dos chocoanos negros quisieron enseñarme a reconocer a indígenas, a no dejarme engañar de los bien vestidos que hablan castellano. Uno de ellos señaló: “Vea esa familia, es de descendencia de indígenas, ¿no ve cómo tienen las piernas? Por civilizados que sean, siguen siendo indios porque tienen las piernas así”; a lo que siguió una demostración de cómo se supone son las piernas, entreabiertas, y el caminado: “son tan garetas que les cabe una pelea de perros entre las

⁶⁶ Entrevista a Albeiro Moya, Quibdó, junio 16 de 2010.

⁶⁷ Entrevista a Joaquín Palacios, Quibdó, junio 22 de 2010.

piernas”. El otro interlocutor, procurando ser más preciso en su valoración de los indígenas, corrigió la explicación diciendo: “No le digás indígenas que eso los ofende, en cambio decirles *indio* es entrar saludándolos”.

Ante mis preguntas sobre los matrimonios o uniones entre indígenas y negros siempre emergió cierto estupor. Los reprochan, los rechazan. Oí cosas como “eso está mal visto por la comunidad porque las cholos son cochinas”, “eso es desmejorar la raza y la raza hay es que mejorarla”, “es que negro más indio da zambo y los zambos ya casi no se ven”. Si bien, de algún modo chocoanos, los cholos son sin duda rurales y nunca quibdoseños. Un cholo en Quibdó es un foráneo, que seguramente llegó a comercializar algunos productos.

“Soy chocoano y no soy ladrón”

Los chocoanos negros, así como los paisas, ocupan lugares específicos en Quibdó. De hecho, el comercio es el único sector del que están parcialmente excluidos. En los despachos oficiales y bancos, en las universidades, en los cargos públicos tienen un papel prominente y ocupan todo tipo de puestos. En el centro, además de las ventas ambulantes, controlan el desbordado mundo de las rapimotos y las mujeres de los puestos de pasteles, claves en el paisaje nocturno. Las rapimotos, ese sistema de transporte público sobre el que no es posible ejercer control, le dan una impronta única a las calles de Quibdó, donde parece haber más motos que gente. Están en todas partes, y son manejadas por hombres jóvenes. El acopio está ubicado en el cruce de la carrera sexta con La Alameda, justo donde acaban las ventas callejeras. Con los rapimoteros aprendí sobre el complejo mundo del lenguaje corporal chocoano. Sus gestos son mínimos. Miran con el rabo del ojo a quien requiere el servicio y paran la moto justo cuando uno pensaba que no habían entendido el llamado, o que no era un rapimotero, o que no estaba trabajando. Por ser un negocio que no está regulado más que por ellos mismos, los rapimoteros no tienen, además de los sus brazos quemados por el sol, nada que los distinga de los demás motociclistas de la ciudad.

Esa economía corporal la hallé en mucha otra gente: la cabeza muy erguida y la mirada desconfiada. Al principio pensaba que era así sólo conmigo, que no les caía en gracia. Pero a medida que fui inmiscuyéndome en sus cotidianidades, esa distancia puesta con el cuerpo empezó a ceder, dando lugar a escenarios de más confianza. El trato entre ellos mismos, en cambio, cuando ya se conocen de algún tiempo o cuando pertenecen a la misma familia (en la versión extensa) es muy cordial. En los saludos, por ejemplo, se oye, en un encuentro fortuito en la calle llamados como “¡familia!”, u otras denominaciones de este tipo: “ahijado”, “primo”, “sobrino”. Casi nunca se saludan por el nombre cuando media el parentesco, así no sea en primer grado. También se saludan aludiendo a la proveniencia, es decir, gritan en el malecón a un conoído: “¡tanguiseño!”, o “¡mercedeseño!”.

Chocoanidad en la prensa

Aunque al principio me imaginaba la palabra *chocoanidad* como una categoría de análisis cuya eficacia estaba supeditada a usos o políticos o académicos, en la prensa aparece recurrentemente para referir la identidad regional. Emitida desde Quibdó, la prensa es también departamental, e informa sobre zonas que generalmente no se nombran en la ciudad, como el Chocó de costa: Tribugá, Nuquí, Bahía Solano, Acandí, El Darién.

En una columna de opinión titulada “Raíces sociológicas del hombre chocoano II”, publicada en *Batalla* en 1973, el columnista afirma: “el chocoano es un hombre de color”, “los chocoanos somos negros todos, esa es nuestra legítima identidad”, “nuestra chocoana negritud”. Pero, cuando intenta problematizar el racismo que ha mantenido al Chocó y a los chocoanos marginados, olvidados y sin participación en la vida pública nacional, la chocoanidad como negritud absoluta se le desencaja, pues, asevera que “Los campesinos chocoanos que han conseguido doctorarse para medio vivir en Colombia han sido los mulatos y los de pelo medio lacio”, es decir, admite a un

chocoano *mulato*. El pelo, aquí aparece como un capital diacrítico de identidad, un corolario de la chocoanidad donde se ancla el orgullo y la aceptación, o la vergüenza y rechazo. En una entrega posterior de esa misma columna dedicada a las “Etnias chocoanas”, el sociólogo Zabulón Córdoba, se distancia de los reclamos sobre el racismo y reflexiona sobre lo que “sociológicamente” constituye la chocoanidad. Empieza su argumento hablando de cómo las “culturas” son plurales y se constituyen con referencia a la raza, a la geografía y a la época. Luego alude a la “humanidad” y a la especie humana, y afirma que aunque es una sola está compuesta por diferentes tipos de “morfologías” y “psicologías”, lo cual se puede comprobar comparando “chinos”, “blancos” y “negros”, grupos que al tener un origen distinto, constituyen unidades morfo-psicológicas distintas. Continúa el desarrollo de su argumento diciendo que la especie humana, tal como pasa con las plantas y los animales, debe ser agrupada en subespecies o “razas”, y entiende “razas” como “características somáticas genotípicas” que se transmiten genéticamente. A estas características se suman otras que son aprendidas socialmente, y entre las dos (las naturales y las aprendidas) configuran la cultura. El chocoano, entonces, “debido a su ancestro netamente africano, presenta una amplia gama fisionómica de *negros puros*”.⁶⁸ En este punto el autor alude a “un chiste que se hace al interior de Colombia”, que sostiene que “todos los chocoanos se pueden ceder con la misma foto”, y para contradecirlo afirma que el Chocó ha heredado la pluralidad de los pueblos africanos de donde fueron sacados los esclavos y que por eso: “no es lo mismo el hombre de Cértegui, oftálmico por excelencia, que el hombre de Neguá, aunque los dos pueblos han sido de economía minera; el hombre de Platinero no es igual al hombre de Condoto; el hombre de Muguidó no es igual al hombre de la Troje y de Tutunendo”.

Más o menos, este columnista no está diciendo que en el Chocó la pluralidad constitutiva de los pueblos africanos se fijó en una propia pluralidad que él va agrupando por municipios o corregimientos, y a la que va atribuyendo características raciales. Señala algunos parecidos somáticos entre esas “sub-razas” chocoanas: Yuto y Cértegui, La Troje y Tutunendo, Neguá e Ichó, y la africanía de los chocoanos la

⁶⁸ Subrayado mío.

comprueba, además, “en la fortaleza de las etnias materializadas en los pueblos, y así se habla de los neguaseños (Córdobas, Menas, Morenos), los bagadoseños (Renterías), los itsmineños y condoteños (Mosqueras), los tadosseños (Pereas), los certegueños (Palacios)”, en lo que viene siendo la triple coincidencia entre raza, apellido –el apellido como prueba de la raza– y municipio. No hay ninguna alusión en esta particular comprensión de la chocoanidad ni a los indígenas ni a los chocoanos de costa ni a nada distinto a un chocoano del Atrato o del San Juan.

En la edición del mismo periódico en agosto de 1975, el abogado Marco Tobías Cuesta reflexiona sobre un asunto muy particular de la racialización más común sobre el hombre chocoano, y sobre la gente negra en general, y es la afirmación de que son perezosos o que nos les gusta trabajar. La columna titulada “¿Por qué el chocoano no trabaja?” busca dar respuesta al interrogante desde un “punto de vista socio-histórico”, y llega a la conclusión de que esto se debe a la esclavitud, primero, y a su abolición, después. Los hombres chocoanos al quedar libres pero sin patrimonio para trabajar no han podido legar a sus descendientes nada distinto a “la nostalgia y la pobreza”. Afirmar Marco Tobías que: “el chocoano no trabaja porque no tiene patrimonio, porque no tiene capital” y porque los chocoanos desconocen todo lo relacionado con el agro”. La esclavitud sólo los entrenó en la minería. No saben cultivar la tierra de manera extractiva. Así, pobreza y pereza se establecen en una relación de causalidad cíclica. La pobreza es la culpable de la pereza, y esta impide que los chocoanos salgan de la pobreza: “la pobreza trae pereza y la pereza trae pobreza”, afirma el columnista. Esta identidad chocoana negativa, que sigue manteniéndose como negra, está vinculada a la esclavitud, ésta constitutivamente determinada por esa circunstancia histórica

En la edición número 13 del mes de julio de 1976 del diario *Generación*, la tadosseña Ethel Perea con una nota titulada “Chocó, un pueblo y yo” reflexiona sobre cómo la falta de vías de comunicación han impedido que el departamento luzca más y mejor a nivel nacional. Afirmar sobre los chocoanos: “Esta población para mí no es ni blanca ni cobriza ni negra, sino más bien de color café con leche, unas veces con más leche, otras con más café”, una metáfora que pareciera ampliar el espectro de

identificación y moverlo de la negritud, pero que en la medida en que ella desarrolla el argumento vuelve y se fija cuando evoca el pasado esclavista del trabajo en las minas y compara a los esclavizados del Chocó con los de Brasil, Cuba y Estados Unidos, pues a diferencia de lo que ha pasado en esos países, la población del Chocó se ha mantenido sin mezcla o mestizaje por falta de “compenetración humana”. El chocoano acá, vuelve a ser negro y más o menos *puro*.

En el número del 5 de mayo de 1979 del diario *Batalla*, Herbert Valencia en una sección llamada “Un chocoano en África” y con una nota titulada “Origen del nombre Chocó”, caracteriza al departamento del Chocó como uno de negros en tanto está habitado por ellos en un 80% –acá la chocoanidad la define por la población– y luego narra un curioso hallazgo. Cuenta haberse encontrado en su viaje por la región del Zaire a una comunidad africana llamada “Chocué” y, basado en una teoría sobre cómo se degenera el lenguaje, empieza a especular sobre por qué cree que esa es la raíz del nombre Chocó. Otra vez la chocoanidad es negra y está vinculada a África.

En los ochenta la manera en que la chocoanidad es representada en la prensa empieza a tener ligeras variaciones. En una noticia de *Presencia negra*, número 12, mayo-junio de 1980, se narra el lanzamiento del libro del intelectual quibdoseño César Rivas Lara “Diccionario popular chocoano”, que, según quien escribe la noticia “representa nuestro folklore (sic.), digo mejor, nuestra literatura regional, rica, variada y llena de majestuosidad vital ante la faz de la nación”. Es decir, con orgullo se reconoce un corpus folclórico chocoano.

En el artículo “Relaciones interétnicas en el Urabá chocoano”, publicado por Peter Wade en el número de septiembre de la revista local *Palenques*, 1989, el autor no sólo trae a colación una chocoanidad que poco aparece en la prensa –la del Urabá–, sino que la cristaliza en términos de identidad. Afirma aquello que a estas alturas ya es obvio, que “el elemento fundamental de la identidad chocoana es el ser negros” en tanto “lo negro representa la base de la identidad regional”, y esto como “el resultado histórico de ser los descendientes de esclavos negros en una sociedad que era esclavista y racista”.

Wade en 1989 pintó este cuadro sobre la identidad chocoana con algunos de los elementos que yo misma he decantado líneas arriba como: chocoanidad igual a negridad, y negridad definida desde la esclavitud. Esa chocoanidad que ve Wade, la de los ochentas, habrá de transformarse significativamente en las décadas siguientes.

En la década de los noventa las articulaciones de la chocoanidad a los discursos sobre diferencia cultural –etnización– y diferencia ambiental –giro biodiverso– son contundentes, y aparecen en notas vinculadas al proyecto de Chocó biogeográfico, a la integración del departamento a la región Pacífica, a la implementación de políticas multiculturales, a la apropiación de otras categorías identitarias alternativas a *negro*, al papel de lo indígena, a la centralidad de la cultura y la etnicidad. También al desplazamiento, postergación y silencio ante el problema o el asunto de la raza.

Desde el año 2000 reiteradamente se habla de que el peor flagelo del hombre chocoano y del departamento del Chocó es la corrupción y la politiquería. En una nota de la edición de marzo de 2000 de *El manduco* esta politiquería se enuncia como una nueva modalidad de esclavitud, “Aquí es común escuchar a los estudiantes decir sin ningún escrúpulo: yo apenas termine me meto a la política, consigo un puesto y voy por lo mío, y a la vuelta de dos o tres años tengo casa y si no me va mal, hasta carro”. La ambición, la falta de escrúpulos son características negativas y preocupantes de la identidad chocoana. En una columna para *Choco 7 días* en diciembre de 2005, Napoleón García Ramírez, ansioso respecto a este asunto, propone “resignificar” esa dimensión de la chocoanidad. Sin ser particularmente interesante, esta última nota confirma la recurrencia del tema.

Para esta época la afrocolombianidad aparece totalmente posicionada en la prensa. Sin ser categorías idénticas, llega a reemplazar lo negro y en esa medida sigue implicando chocoanidad. En la revista *Quibdó vive* de junio de 2001, una noticia cuenta que el proyecto del Centro de Documentación de las Culturas Afrocolombianas está haciendo carrera en el Ministerio de Cultura, proyecto de capital importancia para el departamento en tanto el Chocó tiene un “90% de población afrocolombiana”. Otra vez

la chocoanidad definida por los porcentajes de la población. En *Choco 7 días* de junio de 2005, se da la noticia del paso por el Chocó del antropólogo de la alimentación Julián Estrada, quien recorrió todo el país en el marco del proyecto *De sal y de dulce* caracterizando “las comidas regionales”. El antropólogo declara para el diario sus impresiones sobre la “comida chocoana”. Se establece otro isomorfismo: a cada región le corresponde una comida. Afirma Estrada:

el objetivo de la investigación es rescatar preparaciones de salsamentaria y fiambre en sus versiones de sal y de dulce, buscando reivindicar el trabajo del pueblo, recuperar tradiciones de la cultura regional y consolidar oportunidades de negocios, empleo e ingresos a pequeños productores.

Entiende, entonces, la “comida regional” chocoana en un sentido amplio, es decir, no la constriñe a negritud: “Buscamos comentar y detectar las fuentes de la cocina chocoana, indígena, africana, española, sirio-libanesa, su estilo, sus rasgos, sistemas de preparación y conservación, utensilios, leguaje y su papel cohesionador en la familia y la sociedad”. Llevamos hasta, acá para el 2000: politiquería y corrupción, comida regional y centro de documentación. La chocoanidad entre el culturalismo romántico y el estigma de su corruptibilidad.

Se suma a esta lista una nota sobre el “IX encuentro de alabaos del San Juan” (*Choco 7 días*, agosto de 2005), en el que se busca “fomentar el rescate y la valoración cultural del legado que nos dejaron nuestros antepasados y dar la oportunidad a la nueva generación de que conozca su origen ancestral” (si el festival es anual, y en el 2005 iba en su novena versión, el primero tuvo lugar en el 1997). O sea, más culturalismo, ratificado en la nota con la presencia en el festival de varios delegados del Ministerio de la Cultura y de sociólogos y antropólogos (no dan nombres). En una edición posterior del mismo periódico, y manteniendo una exaltación a la identidad cultural chocoana, dedican una nota a destacar y celebrar la presencia de varios grupos de chirimía en el festival *Petronio Álvarez* en Cali. Acá vemos a lo chocoano integrándose a lo pacífico a través de su expresión musical más típica. Lo curioso es que esa “expresión” sólo se produce en la chocoanidad del Atrato –y eso por caracterizarla de algún modo–. Lo que intento decir es

que la chirimía si bien es chocoana, de ningún modo abarca toda la chocoanidad, al menos en el Chocó, aunque en el *Petronio* se vuelva su máxima expresión.

Concentrémonos ahora en otras celebraciones de la identidad chocoana, pero al interior del departamento. En el *Chocó 7 días* de octubre de 2006 se alude a la “Semana de la identidad chocoanista”, que habría de llevarse a cabo entre el 30 de octubre y 3 de noviembre, y que contaba tan sólo con una versión anterior –en el 2005–. No dan detalles sobre la programación o los eventos. En *Chocó, tierra mía* de agosto de 2007 se convoca a la comunidad para que asista el día 12 de enero a la sede del Banco de la República en Quibdó a la celebración del “Día de la chocoanidad”, en dónde se tendrán lugar “manifestaciones artísticas y culturales”, aunque no especifican cuales. La tercera y mayor celebración son las fiestas de San Pacho, otro corolario de la chocoanidad, que a estas alturas son una apología a la identidad y que condensan muchas facetas de lo que los chocoanos se supone que son. “El chocoano es pasión por la vida”, se afirma en una nota de *Chocó, tierra mía* de noviembre de 2006, y a quien no lo crea el columnista lo reta a asistir a unas fiestas de San Pacho.

Escenificar la chocoanidad

Después de haber sido aplazado por una semana, el viernes 18 de junio en horas de la tarde se llevó a cabo en el auditorio del Banco de la República de Quibdó, el lanzamiento de la segunda edición de libro *El Chocó en la independencia de Colombia*, del chocoano Rogerio Velázquez. La publicación, que procuró mantenerse fiel al original, fue patrocinado por la *Secretaría de Cultura y Turismo* del departamento, y promovido por su secretaria, Gloria Asprilla, y por la familia del autor, con el ánimo de visibilizar la obra de en el marco de las celebraciones del Bicentenario de la independencia. La promoción del evento se hizo por todos los medios de comunicación de la ciudad (a través de la radio, la televisión y la prensa). Al encuentro acudieron intelectuales de la región, funcionarios y periodistas, principalmente, estudiantes del SENA, un escaso “público general” y las “vigías del patrimonio” (jóvenes de los últimos años de

secundaria que con sus chalecos distintivos apoyaron algo como la logística del evento). El escenario estuvo compuesto por un pendón que contenía la imagen que es portada del libro, una foto del autor y su nombre, y el de los estamentos oficiales que organizaron el evento (gobernación y secretaría de turismo). Al lado izquierdo del pendón colgaba la bandera de Colombia, y a lado derecho la del Chocó.

El orden del día empezó con las palabras del Gobernador designado y posesionado una semana antes, Antonio Gómez Rodríguez. Su discurso giró en torno a reconocer la importancia del autor y de su obra, y de recalcar la necesidad de hacer una juiciosa historiografía sobre el Chocó, pues, a su decir, el departamento tuvo “un pasado gloriosos pero un presente lleno de frustraciones”, que no debería generar congoja, sino ser justamente el espacio “para la esperanza y para convocar a esfuerzos como el que hace la secretaria de cultura con la reedición del libro”. Se complace que haya eventos de esa naturaleza, es decir, “culturales” y espera poder seguir replicándolos a lo largo de su gobierno.

Seguidamente, se proyecta el video *Restrospectivas*, un recorrido en imágenes por la vida y los lugares que fueron escenario de la carrera de Rogerio Velázquez, que es acompañado de una narración sucinta de su biografía. La voz en *off* narra su infancia en el San Juan (Istimina y en Condoto): “dos poblados de tradición minera localizados en las cuencas en los que Rogerio vivencia muchas de las realidades de sus paisanos del Chocó, la mayoría de ellos negros, pobres, sentenciados entre las montañas, más allá de las cuales, como decía el propio Rogerio, quedaba un país llamado Colombia”. Se habla después de sus estudios secundarios entre Quibdó, Bogotá y Tunja, y de su regreso al Chocó para “desempeñarse como maestro del Colegio Carrasquilla y el Instituto Pedagógico de Quibdó en el área de español y literatura, y catedrático en la misma especialidad en la normal de señoritas de Istmina, donde es nombrado profesor de planta”. Se cuenta que posteriormente se desplazaría Popayán, y que es allí que se gradúa de etnólogo. Pero, “habría de regresar a su terruño a ejercer cargos públicos, algunos de ellos concernientes a su especialidad académica”. Se destaca su interlocución permanente con personajes de la vida nacional como Eduardo Carranza, Nina de Friedemann, Manuel

Zapata Olivella, entre otros. El documental termina haciendo énfasis en el trabajo de Rogerio en el Chocó como investigador auxiliar del Instituto Etnológico Nacional, y jefe de la sección folclórica, “cargo desde el cual emprendió sus investigaciones alrededor de la historia y el folclor chocoano”. Las palabras finales del documental subrayan que fue Rogerio Velázquez “el intelectual más sobresaliente del Chocó en el siglo XX”.

Después del video se pronuncia Eduardo Restrepo, que es presentado como profesor de cátedra de la FUCLA, y que habló sobre la importancia de Rogerio Velázquez para la antropología colombiana y sobre el lugar que ocupa, en particular, en los estudios sobre los afrocolombianos. Deja claro que Rogerio hizo parte de la primera generación de antropólogos del país, y que sus contribuciones se ampliaron hacia la literatura y la historia, es decir, que hacía una antropología que trascendía a la antropología misma, una formación y una actitud que no es tan común en los antropólogos. De sus obras, destaca *Memorias del odio*, una novela histórica sobre Manuel Saturio Valencia, recordado como “el último fusilado”.

Así, la imagen que el profesor Restrepo proyecta sobre Rogerio es la de un autor versátil que escribe desde múltiples disciplinas y de muy variados temas, y que ha venido a ser no sólo el padre fundador de los estudios afrocolombianos, sino el antropólogo más destacado de esta tradición. Dice, que para los antropólogos interesados en los estudios afrocolombianos su figura es central, pues sus aportes no sólo no han sido superados, sino que hoy marcan el horizonte del tipo de investigaciones que se deberían hacer. Su trabajo acerca de la medicina popular en el Chocó y zona sur del Pacífico colombiano es uno de los más detallados sobre cómo la gente entiende las prácticas curativas y sobre las nociones de enfermedad y accidente: enfermedades frías, calientes, botella curada, prácticas en torno a la brujería, curandería, es decir, exponen una sensibilidad etnográfica y narrativa excepcional. Su versatilidad lo hace pertinente en muchas áreas de la antropología. No hay, cincuenta años después, un estudio más profundo sobre la medicina popular en el Chocó, y no hay un estudio más detallado etnográficamente sobre las prácticas funerarias. La intervención finaliza hablando de lo positivo que resulta que su obra se visibilice en Chocó: “porque uno se sorprende de cómo los chocoanos no

conocen a una de las personas cuya figura en las ciencias sociales es análoga, me atrevo a decir, a lo que fue Diego Luis Córdoba en la política”.

A continuación se da comienzo a las lecturas en voz alta de algunos de los capítulos del libro que está relanzándose. Empieza Gloria Asprilla Mosquera, la secretaria de cultura y turismo del departamento del Chocó, seguida de Giovanni Córdoba, director del Centro Nacional de Documentación de las Culturas Afrocolombianas de la UTCH, quien da la palabra a Eduardo Palacios, bisnieto del autor, Amparo Velázquez Ayala, una de sus hijas y a Janeth Velázquez, nieta y estudiante de antropología de la FUCLA.

El evento finaliza con la intervención de Gloria Asprilla. Transcribo su discurso tal cómo fue dicho:

La cultura no es sólo folclor, es todo [...]. Y entenderla de ese modo, como lo que abarca todas las creaciones humanas, nos da un enfoque que trasciende lo folclórico. Desde esta concepción amplia de cultura he trazado los objetivos de mi cargo, y esto me ha permitido pensar dos hechos históricos con distintos significados en el Chocó: la fundación de *Santa María la Antigua* del Darién en 1510 y el grito de independencia 1810. Es decir, la llegada invasora de los españoles y la celebración del Bicentenario. *Santa María*, la primera ciudad española en tierra firme en América, tiene todo el sentido histórico y antropológico porque el Chocó debe ir más allá de haber tomado como propio el escudo que el rey de España, Fernando el Católico, concedió a Santa María. Debemos conocer en detalle la importancia de los episodios que tuvieron lugar en esta primera ciudad. Otro hecho histórico fue el de promover y apoyar que se erigieran las primeras esculturas en el Chocó en honor a esclavizados que emprendieron acciones libertarias en el siglo XVIII y XIX, me refiero a Barulé, quien se levantó contra la opresión en Tadó en 1828 que culminaría con un palenque como materialización de esa resistencia. Igual la cimarrona Agustina, que embarazada por su amo, se levantó jurídicamente en 1778 contra él por hacerla abortar. Fue esa una actitud digna, violenta y honrosa. Por eso decidí por poner su escultura en la plaza de Tadó, como ejemplo. Me preocupa que en materia cultural hemos estado desentendidos de ese gran patrimonio que es Nóvita, ex capital del Chocó, y por eso diseñé una política cultural orientada a visibilizar ese pasado lleno de enigmas que desconocemos. Otro hecho que he encontrado, es que la historia del Chocó no se ha escrito, que existe una carencia de trabajos serios sobre la historia de este territorio. Si preguntáramos, ¿cuáles son los aportes del Chocó a la independencia? Los expertos coinciden en decir que la mejor investigación, la más lúcida y clara, sobre la

independencia está en la obra de Rogerio, por eso nos comprometimos en la gobernación del Chocó a re-editarla, a pesar de la gran falencia de la política institucional respecto a las publicaciones. La idea es diseñar estrategias que permitan emitir algunas obras emblemáticas como la *Geografía del Chocó*, publicada por el Banco de la República cuando era su presidente el chocoano Sergio Abadía Arango, por mencionar sólo una. *El Chocó en la independencia de Colombia*, es una obra que debe ser leída y estudiada por todos los que sueñan con un Chocó mejor. El pasado es maestro del futuro, pero también hay que investigar más sobre la independencia: y sobre el papel del negro. Examinar hasta dónde fue una real independencia y hasta dónde hemos logrado construir una verdadera democracia y soberanía. El pasado deber útil para hacer el balance de los que somos. A partir de hoy queda a disposición de los chocoanos y del mundo entero la segunda edición de una obra que sacó al pasado del Chocó de la invisibilidad histórica.

La importancia del encuentro alrededor del relanzamiento del libro para este informe radica en la manera no sólo en que se escenifica la chocoanidad (que acá es muy sutil, basada en símbolos como la bandera y en la presencia de funcionarios estatales), sino como a ella se articulan cierto enfoque sobre lo cultural: basado en una historia gloriosa y común que debe ser rescatada y fijada a través de procesos de patrimonialización. De allí, que resulte significativa la presencia de las “vigías del patrimonio” (que no hicieron nada distinto a estar ahí) y el discurso de la secretaria de cultura evocador del bicentenario y de héroes cimarrones en el San Juan. Acá, otra vez lo chocoano se reafirma como negro, pues, como se ve, no se incluyó ni remotamente una perspectiva que incluya lo indígena, por ejemplos.

[Capítulo 3]

**“El que prueba *rabicolorada* se queda”
Santuarianos en Quibdó**

—Yo soy hijo de paisa

Dijo Joaquín.

—¡No sea ignorante! ¿Cómo va a ser usted hijo de paisa?

Le corrigió Edgar.

—Claro que sí, no ve que mi papá era de Bucaramanga.

Replicó Joaquín con convicción.

—¿Y usted sí sabe cuál capital Bucaramanga?

Le preguntó buscando que cayera en cuenta de su absurdo.

Obtuvo la respuesta correcta.

—Pues de Santander.

Entonces Edgar festejó sintiéndose victorioso.

—¡Si ve! ¡Usted no es paisa!

Joaquín lanzó su última jugada.

—¿Santander es de negros, acaso? Es de paisas, todos allá son paisas.

¿Ves? Yo soy paisa.

Joaquín y Edgar charlando en el malecón, junio de 2010.

Pregunto

¿Quiénes son los paisas?

Responden

“Acá paisa es todo el que es blanco”.

“Aquí a los paisas no les decimos blancos, les decimos paisas”.

“A veces a los *gringos* les dicen paisas solamente porque tienen la pigmentación clara. A los chocoanos blancos también les dicen paisas, y aquí hay mucho chocoano blanco, pero les dicen paisas. A los hijos de paisas que nacieron en Chocó les dicen paisas”.

“Aquí en Quibdó para mí todo blanco es paisa. Vea, el padre Gonzalo de la Torre,⁶⁹ a pesar de vivir en Quibdó y en el Chocó, a pesar de ser una persona que ha formado el Atrato medio, es paisa, así tenga todas las costumbres de negro es paisa porque es blanco”.

“Los paisas son una raza, porque son blanquitos”.

“Paisa en Quibdó no significa que uno es de tal parte, paisa en Quibdó significa que uno no es negro”.

He tratado de interrumpir esa inercia, la definición mecánica de lo paisa como un color de piel. Los santuarianos en Quibdó calzan de manera muy particular la forma de esa categoría de diferencia. Antes mostré el *por qué*. Ahora quiero mostrar cómo se ven los caídos de la ensimismada montaña en Quibdó, la ciudad más cosmopolita del mundo.

“Los paisas aquí tienen su poder”

“El paisa es de comercio, el paisa no es de estudio. El estudio no les gusta, ¡pero hábleles usted de un negocio!”. En cambio: “los chocoanos no somos comerciantes. El comercio

⁶⁹ Gonzalo de la Torre.

es un ejercicio y no una profesión. Los chocoanos somos estudiosos”. Hay pues otra línea que separa, que diferencia al paisa del chocoano. Los buenos para el negocio son malos para el estudio, mientras para los chocoanos el estudio no es negociable. Los comerciantes paisas en Quibdó son pues minoría ‘bruta’ entre una mayoría de intelectuales.

Esa representación, ampliamente aceptada, no es cosa de ahora. Una columna de opinión del periódico local *Saturio* publicada en junio de 1980 afirmaba:

Y aquí están, señores y señoras dominando todas las actividades económicas: el transporte, el comercio, las prenderías, el chance, y aún no han salido ni de representantes, ni de senadores, ni de jueces, ni de gobernadores, porque en todo proceso de colonización al país a colonizar concurren los individuos que más jodidos están en el país colonialista. Esto explica que no haya consultorios médicos, ni jurídicos, ni de otro tipo atendidos por ellos. Hablo de los compatriotas *antioqueños*⁷⁰ que sin quererlo y aprovechando la coyuntura del incendio se echaron al bolsillo a los turcos y a la carrera primera. (Sin firma. *Saturio*. 1980).

También es ampliamente aceptada la versión según la cual los paisas se “adueñaron” del comercio de Quibdó a las malas, agraviando, invadiendo:

Hay una invasión en el Chocó, una invasión de los paisas. Los terrenos están invadidos por los paisas. En el casco urbano de Quibdó y de muchos municipios han ido amenazando a los comerciantes locales y han venido a implantar su comercio: o venden o se van. Aquí mismo en la Alameda, el dominio económico del comercio lo tienen los antioqueños en cabeza de los paisas. [...] Hay dos, tres ejemplos que aprovecho y los denuncio. Ha habido aquí unos comerciantes buenos, uno se llama Miguel Palacio, le dicen “Palita”, tenía la mejor esquina... Francisco Wilson tenía el mejor supermercado y poco a poco les fueron haciendo presión.⁷¹

Vea en la Alameda, sólo hay un negocio de afro, *El Darién*, que es un supermercado pequeño. Los paisas llegaron y compraron o alquilaron los negocios de mayoritarios como Pacho Wilson, como Harold, como “Palita”, para quedarse sólo ellos mandando en La Alameda. A todos les tocó venderle a los paisas. Después se presentó una situación muy crítica en Quibdó, que eran las vacunas. Los negros pagaban vacunas más caras que los paisas, y al que no pagaba la

⁷⁰ Cursiva mía.

⁷¹ Entrevista a Albeiro Moya, Quibdó, junio 16 de 2010.

vacuna venían y le tiraban una granada en el negocio. Y eso aquí estuvo muy duro. Cada cuatro o cinco días tiraban granadas en los negocios, en las farmacias.⁷²

La versión de los paisas sobre esos hechos naturalmente es distinta. En lo que todos coincidimos es que el comercio en Quibdó les pertenece. Según el decir de la gente los paisas en Quibdó no representan ni un 10% de la población, pero el comercio es 90% de ellos. No sólo en centro tienen ese dominio. Hacen presencia en las tiendas de los barrios de periferia. Un vendedor de Colanta, que atiende el 100% de las tiendas de la ciudad, con lista en mano hizo la cuenta de cómo está repartido ese sector comercial concluyendo que de las más de 500 de tiendas cerca de 40 pertenecen a chocoanos. Las demás son propiedad de paisas. En esa cuenta los tenderos de Carmen de Atrato fueron contados como paisas, y no como chocoanos. Paisa en Quibdó es sinónimo de comerciante, y comerciante muchas veces es sinónimo de “adinerado”.

El poder comercial de los paisas ha permitido que ciertas jerarquías se establezcan y se mantengan: ellos son los patrones, los encargados de la parte administrativa de los negocios, de las compras de insumos o mercancías, de atender vendedores. Son los que dan la cara. Los chocoanos fungen como mano de obra. Están en el servicio de los restaurantes, en las vitrinas de los almacenes, en las bodegas. En los almacenes y restaurantes de paisas que visité que visité nunca vi, por ejemplo, que fuera un chocoano negro el encargado de cobrar la plata o manejar la caja. Sólo en Colanta había un administrador carmeleño, pues como insinué antes, la gente de Carmen de Atrato va y viene de lo chocoano a lo paisa. Es posible hallarlos en los grandes almacenes o como conductores de las rapimotos (la mayoría de los rapimotos no–negros son del Carmen de Atrato). Son paisas por su color y chocoanos por su proveniencia.

Entre todos esos comerciantes la presencia de los santuarianos es notable. Juan Carlos, uno de ellos, me hacía una cuenta en la que del 100% de los paisas comerciantes, los santuarianos eran un 60%, los marinillos un 20%, otra gente del oriente antioqueño un 10%, de otros lugares de Antioquia otro 10%, y de otros lugares del país el 10% restante. Estas lecturas de la distribución de la torta comercial la cotejé con otros comerciantes y

⁷² Entrevista a Joaquín Palacios, Quibdó, junio 22 de 2010.

vendedores, quienes me dieron números muy aproximados, sobre todo, en lo que a santuarianos se refiere. La gente de El Santuario explota nichos muy concretos: el mercado de los alimentos e implementos para el hogar (distribuidoras de abarrotes y supermercados) y las tiendas de ropa y calzado; aunque uno que otro restaurante, hotel o billar les pertenece. Las panaderías, en cambio, se atribuyen a marinillos. Las prenderías a la gente de El peñol y San Rafael.

Vivir en Quibdó

Mary Luz es una santuariana de 30 años. Llegó a Quibdó hace siete cuando, estando en Medellín, un tío suyo, dueño de la extinta distribuidora Plaza Real (ubicada en La Alameda) le ofreció un modesto puesto como empleada de ese negocio. Aunque Quibdó, al que no conocía, le parecía un destino “cerca del fin del mundo”, pensó en que no tenía nada que perder. Era una mujer soltera, sin amarres y *echada pa'lante*. Cuenta que cuando le dijo a Gilberto Botero, su tío, que *de una* aceptaba el trabajo, él no le creyó, que afirmó haberle hecho el ofrecimiento *por no dejar* en vista de que ella acababa de quedarse sin empleo.

Mary Luz viajó por tierra a Quibdó tres días después. Las imágenes de la selva chocoana la acosaron todo el camino. Los temerarios abismos en la carretera apenas le parecían un augurio de la precariedad venidera. Cuando el bus se acercó a la zona urbana de Quibdó pudo notar que habían casas de “material”. Ahí pensó en que quizá no tendría que vivir en un rancho o una choza. Al día siguiente empezó a trabajar en Plaza Real. No está entre sus planes abandonar la ciudad. En Quibdó conoció a Jonathan, de San Rafael, con quien está casada y tiene dos hijos (Valentina de 3 años y Juan José de 1). En Quibdó viven su mamá y su hermano. Ella los llevó. Su hermano se ‘cogió’ con una chocoana y tiene una hija.

Actualmente Mary Luz administra junto a don Eriberto, un cincuentón carmeleño, otro negocio del mismo tío, la distribuidora Colanta. Construyó su propia casa en Buenos

Aires, un barrio de periferia al que no llega el acueducto. Es la jefe de su esposo y ambos se hace cargo de los gastos de Sonia, su mamá, quien se queja todos los días de vivir tan lejos y repite sin cesar que El Santuario es lo más parecido al paraíso, que el clima la enferma, que el agua es mala, que el barrio es peligroso.

La historia de Jonathan en Quibdó empezó cuando, a los 17 años, se fue a pasar la temporada vacacional con su hermana, quien, a su vez fue a dar allá al casarse con su novio de toda la vida, un peñolense dueño de un par de prenderías. De esas vacaciones no volvió a San Rafael. Recién acababa el bachillerato y en la casa no lo espera la promesa de una universidad sino el afán por ponerse a hacer algo útil. Consiguió trabajo en una panadería en donde terminó pagando los platos rotos de una mala administración. Después trabajó en la prendería del cuñado, otra experiencia amarga que le mostró que no era bueno trabajar con la familia cuando sólo lo veían como un simple empleado sin ningún proyecto de promoción, ascenso o colaboración para que emprendiera su propio negocio. Ahí arrancó de cero, averiguando aquí y allá dónde necesitaban alguien dispuesto a cumplir cualquier tarea, a hacer cualquier oficio: “me tocaba pelearme los trabajos con los negros, que gustan más pa’ cargar cajas y eso”. Y así llegó a Plaza Real en dónde fue “bodeguero” hasta que con Mary Luz pasó a Colanta, esta vez como vendedor.

Mary Luz y Jonathan son unos paisas tremendamente apegados a Quibdó, tranquilos respecto al hecho de que sus hijos sean chocoanos. No reparan mucho en esas cosas. Están ocupados en trabajar y salir adelante. Jonathan sólo extraña a sus padres, a quienes sagradamente va a visitar a San Rafael una vez al año. Mary en cambio asegura que desde que su mamá está con ella Antioquia “no la llama”. Lo único que la intranquiliza de la cotidianidad quibdoseña es la posibilidad de enfrentar episodios de salud, pues ha tenido experiencias desafortunadas, como la complicación de un embarazo en plenas fiestas de San Pacho que terminó en un aborto, según ella porque no la atendieron debidamente. El personal médico estaba de fiesta, o con guayabo, lo que impidió que vieran la gravedad de su situación. Dice que por “negligencia” su remisión a Medellín tardó demasiado lo que implicó la pérdida del bebé y de una de sus trompas. La

otra experiencia involucra a su hijo menor, quien con dos meses de vida fue diagnosticado en una consulta médica de control como ciego de nacimiento, desatando una crisis nerviosa en la familia, además de una considerable inversión de tiempo y dinero, pues tuvo que dedicarse a cotejar ese diagnóstico, corroborado por todos los consultados en Quibdó. En Medellín le dijeron que los ojos de niño estaban perfectos, y que, según cuenta ella, no había razones para creer lo contrario.

Mary y Jonathan me mostraron una práctica muy propia de los paisas, y es la de referirse a Quibdó como “el Chocó”. Siempre en sus relatos Quibdó es reemplazado por “el Chocó”. Mary decía, por ejemplo, “Mi tío me ofreció que me fuera a trabajar con él al Chocó”, “yo vivo muy amañada en el Chocó”, o “cuando me traje a mi mamá para el Chocó”. Con Jonathan era igual: “Hágale, yo la llevó a conocer el Chocó”, y en todos los casos estaban hablando de Quibdó. Esta manera en que Quibdó es representada contrasta con el nivel de detalle con el que los chocoanos se relacionan con el territorio, un hecho que no implica, como pensé en principio, que estos paisas no conozcan otros lugares de la región; por el contrario, son bastante paseadores y generalmente tienen amplios vínculos comerciales en la zona. La otra distribuidora Colanta del departamento, propiedad también de Gilberto Botero, está en Istmina, y hasta allá viaja Mary Luz por lo menos una vez al mes. El hecho de que Quibdó quede abarcado por la categoría departamental no pasa, entonces, por un encapsulamiento o desconocimiento de otros lugares, tampoco porque sea el epítome o la síntesis de las situaciones más “típicas” de la región. Poder vivir en Quibdó es claramente un lujo, y ellos tienen la certeza de que sea como sea, Quibdó es lo urbano con todo lo que eso implica: centros médicos, colegios, aeropuerto.

Juan Carlos, de 28 años, es primo de Mary Luz, también sobrino del dueño de Plaza Imperial. La familia que ha formado con Paulina es menos modesta que la de Mary, pues son, al decir de sus conocidos “de modito”. Él llegó a Quibdó hace 9 años a administrar Plaza Imperial, ahí estuvo por dos años y con el empujón de su tío, el mismo de Mary Luz, montó hace seis su propia distribuidora de abarrotes, hoy en día una de las más grandes de centro con clientes en Quibdó y otros municipios y corregimientos de la región. Su familia extensa tiene una relación de larga duración con el Chocó. Su mamá,

padrastra y hermanos menores vivieron allí muchos años. Él había permanecido en Antioquia con su papá hasta que su “vena de comerciante” lo incitó a renunciar a la carrera universitaria que había comenzado en Medellín. A él no le tocó empezar de cero pues la familia de su mamá ya tenía toda red y una tradición comercial en Quibdó (a la que se articula el tal Gilberto Botero de quien todos hablan, que con todos tiene que ver, que es el dueño de importantes negocios, pero que hace más de diez años dejó Quibdó). Y Juan Carlos ha mantenido ese legado. Vive en una gran casa del centro, arriba de su negocio, y con la familia de su mamá construyó una finca en la vía a Tanando, a quince minutos de Quibdó. Se casó con una de las niñas más bonitas en Quibdó hace seis años, y con ella tiene un hijo de cinco.

Paulina, su esposa, es santuariana también, aunque llegó a Quibdó cuando apenas tenía cuatro años. Ahora tiene 23. Sus papás llegaron allí en busca de fortuna, con la esperanza de hacerse ricos vendiendo mercancías traídas de Medellín a los mineros que en Quibdó no tenía mucho en que invertir su dinero. Paulina me hablaba de una infancia difícil en la que las condiciones del clima y el agua “no la dejaban pelear”. Dice que dicen sus padres que siempre estaba enferma. Me habló de vivir en condiciones extremas, en una casa pequeñita en la parte trasera del local en que sus papás tenían el negocio, y que aún así los chocoanos la veían como si fuera de otro planeta: “yo era la niña más bonita de todas”. Cuando tenía 12 años, sus papás preocupados por lo deficiente que les parecía nivel educativo de Quibdó, la mandaron a vivir con los abuelitos a El Santuario, cosa que soportaron sólo durante un año, y que, dice ella, fue un esfuerzo inútil pues en El Santuario su nivel de escolaridad bajó, dejándola en franca desventaja frente a sus compañeros de colegio en Quibdó.

Al verse frustrado este primer intento de sacar a Paulina de Quibdó toda la expectativa de su salida definitiva estaba puesta en que ingresara a una universidad en Medellín, una vez finalizara el colegio. Sus padres nunca vieron a Quibdó como un lugar para quedarse toda la vida, por el contrario, siempre fueron conscientes que allí estaban de paso, que a toda costa debían impedir el arraigo de sus hijos. Paulina tiene un hermano menor que nació en El Santuario, porque se fueron a parirlo allá, pero que vivió desde

siempre en Quibdó. Sin embargo, las ganas de entrar a la universidad no fueron superiores a las de casarse con Juan Carlos. Ella era la mujer más bonita y él el hombre más guapo, según comentan. El destino hablaba. En diciembre del año pasado su familia finalmente, casi 20 años después, abandonó Quibdó. Todos esos años de trabajo les dio la confianza económica para irse a vivir a Medellín y estar cerca de El Santuario. En Quibdó dejaron dos almacenes de ropa, propiedades, buses. Viven de “las rentas”. El hermano de Paulina este año comenzó una carrera universitaria en Medellín.

La familia de Juan Carlos también se fue de Quibdó. Ya habían sobrellevado bastante los rigores de la zona. Era hora de vivir tranquilos en Antioquia. Paulina y Juan Carlos, en cambio, ven lejos esa posibilidad. A él no le interesa, su vida está dónde está su negocio, en dónde pueda “conseguir pa la papita”. Ella, en cambio es pura de ansiedad. Se siente abandonada. Dice haberse casado muy joven sin ver lo que eso implicaba, dice nunca haber imaginado que ese hecho la iba a amarrar a Quibdó y alejar de sus padres. Su mamá le cuenta que se siente fracasada, como si haber trabajado tan duro durante tantos años no hubiera valido la pena, y ese fracaso es el hecho que Paulina siga viviendo en Quibdó.

Paulina lleva casi 20 años en Quibdó y ni por error se dice chocoana. No pierde oportunidad para recordarles a todos que es paisa. Sus mejores amigas o están en El Santuario o son las santuarianas que viven en Quibdó. Ante la fatalidad de tener un esposo que le da todo, excepto lo que más desea, que la saque de allá, se consuela diciendo “sí mi mamá pudo, si mi suegra pudo... no voy a ser yo la única a la que le toque morirse acá”. Juan Carlos, en cambio, dice sentirse chocoano expresando más un sentido de pertenencia y aprecio por la tierra que una apropiación de las costumbres chocoanas. Miguel Ángel, el hijo de ambos, crece entre las órdenes de una mamá que no lo permite *ser chocoano*, tal como hicieron con ella, lo que implica no bailar de ciertas maneras, no hablar con cierto acento, no usar palabras como “seño”, y auto-reconocerse como paisa, finalmente “él nació en Rionegro”, dice Paulina; y un papá que se dice orgulloso de la chocoanidad pero que poco interviene al respecto: “porque lo paisa no se

enseña con prohibiciones sino con el ejemplo” (que el niño vea que tiene un papá responsable y trabajador, etc.).

La historia de Andrea, de 23 años, es similar en ciertos aspectos. Ella también llegó a Quibdó siendo una niña. Sus papás buscaban lo mismo que los de Paulina: salir adelante. En Quibdó ha estado casi toda su vida, aunque regresó dos veces a vivir a El Santuario. La primera vez con toda su familia mientras aún cursaba la escuela primaria. Después de dos años volvieron a Quibdó que era más “duro” para vivir, pero más “agradecido con la plata”. La segunda vez sola, cuando se graduó del bachillerato y entró la universidad, el sueño de sus padres, quienes se quedaron trabajando para que no le faltara nada mientras hacía su carrera. Pero, reflexionaba Andrea: “fue tanta la fuerza con la que me mandaron que allá llegué y de una reboté como un balón”.

Alcanzó a cursar cuatro semestres de administración de empresas antes de comprometerse en matrimonio con un novio que hizo en El Santuario. Para esas fechas él trabajaba haciendo correrías de ventas de ropa por todo el país. Poco antes del matrimonio le comentó que tenía un proyecto para montar un negocio y que si este salía, una vez celebrada la boda, se iban a vivir a Quibdó. “Las ironías de la vida”, las llama Andrea, “de todos los lugares del país que podía escoger justo le da por abrir el local en Quibdó”. Aníbal, el prometido, estaba explorando en el mercado una línea de ropa barata que no había llegado a Quibdó. Le parecía ideal montar el negocio allá, un lugar en el que “siempre hay voleito”.

El regreso de Andrea a Quibdó fue dramático para sus padres por el empeño puesto en que hiciera la carrera, pero se sintieron felices de estar reunidos y verla empezar su propia familia. Desde enero de este año sus papás y sus tres hermanos están radicados en El Santuario. El papá dejó una flota de buses y dos propiedades grandes en el centro que Andrea administra.

Andrea dice sentirse un poco chocona. Siempre estuvo dispuesta a ayudarme con cualquier cosa que yo necesitara o quisiera saber del Chocó. Mientras estuve allá me

decía: “Hágale, yo le ayudo que prácticamente soy chocoana”. Paulina, en cambio, argumentaba que como no era chocoana no tenía nada que decir. Para Andrea ser chocoana no significa compartir “costumbres chocoanas” (el modo de caminar, vestirse, o hablar, por ejemplo). Significa tener cierto adiestramiento para reconocer lo chocoano. También significa que conoce a profundidad la ciudad. Sin embargo, y aunque se diga un poco chocoana por haber vivido en Quibdó casi toda su vida, los chocoanos nunca han dejado de verla como paisa.

Aníbal, es el esposo de Andrea. Un muchacho que, como casi todos en El Santuario, salió a buscar fortuna apenas terminó el bachillerato. Viajó por todo el país. Fue empleado de otros santuarianos en tiendas de pueblitos de la costa Atlántica durante largas temporadas. Probó suerte en el sur del país, en Caquetá y Putumayo. Allá reunió capital suficiente para establecerse por un tiempo en el negocio de la ropa. Viajaba a vender su propia mercancía por todo el país y la despachaba desde una bodega en Medellín. Por esos días conoció a Andrea, aunque afirma que sus deseos de hacer negocios en Quibdó fueron anteriores a ella.

Como vendedor conoció Quibdó. Siempre lo vio como un lugar prometedor. A diferencia de los pueblos del Caquetá, que pone en el nivel de otros “lugares remotos”, como el Chocó; en Quibdó la plata se mueve: “es una plaza buenísima”. Ahora tiene un gran almacén de ropa en la calle cuarta (Surtirropa Medellín), y está abriendo otro más grande aún en la tercera. No obstante se queja: “usted sabe que los chocoanos viven sobre todo de ser profesores, y como les quedan mal con los pagos, la platica escasea a veces”.

Aníbal, que se dice paisa 100%, no concibe la idea de irse de Quibdó al corto plazo. De hecho, aunque permanentemente viaja a El Santuario y a Medellín no le gusta quedarse más de tres o cuatro días. Afirma que Quibdó lo llama, que cuando está lejos extraña el calorcito. Nunca lo escuché referirse despectivamente a Quibdó o al Chocó. Tal vez se quejó un poco de cómo el clima afecta la salud de sus hijos. Me mostró las cicatrices dejadas por la “braza”, un mal que los aqueja en las temporadas más calientes.

Aunque hay santuarianos en cada rincón de Colombia, los que están en Quibdó no conforman una colonia, es decir, no se convocan ni se organizan en nombre de su santuarianidad; no llevan equipos de fútbol a las Fiestas del Retorno ni patrocinan obras de caridad en el pueblo. No existe la “colonia de Quibdó.” Los santuarianos en Quibdó son una red de familias que se ha ido construyendo desde, al menos, finales de la década de los sesenta. Perfectamente se reconocen entre ellos. Un santuariano en Quibdó sabe quiénes y cuántos son los santuarianos en Quibdó.

La dinámica de migración parece ser la siguiente: hombres jóvenes llegan a trabajar en un puestos modestos, de bodegueros, cajeros, vendedores. Con el tiempo, si han mostrado temple y juicio, reciben un empujón y ocupan puestos mejores o empiezan sus propios negocio. En ese momento pueden formar sus familias. Entonces buscan esposa o se casan con la novia de siempre, sino santuariana, al menos paisa. Luego vendrá un periodo de estabilidad, de tener hijos, de criarlos, y pasadas como mínimo un par de décadas, cuando su economía se ha solidificado, vuelven a Antioquia a vivir entre Medellín y El Santuario, lugares con los que nunca han roto lazos y en dónde, seguramente, todavía está la familia extensa. Con Andrea, Aníbal, Paulina y Juan Carlos, vi una suerte de relevo generacional. Mientras los papás se van de Quibdó estas jóvenes familias comienzan a transitar un largo camino en cuya meta está la salida. No se le pasa por la cabeza envejecer o morir en Quibdó.

Sin embargo, no todos aguantan tanto tiempo. Escuché historias sobre santuarianos no alcanzaron a vivir en Quibdó durante mucho tiempo. Faber Gómez, por ejemplo, llegó en el 2006 con su esposa y dos hijos, una niña de seis años y el niño de uno. Tenía la voluntad de instalarse por unos buenos años en la ciudad, pero no contaba con que sus hijos empezarían a “atrasarse”. El niño, que ya caminaba y decía algunas

palabras, volvió a gatear y paró de hablar. La niña perdió peso, se enfermó. Se fueron al año atribuyendo lo sucedido al atroz clima e insalubre agua.

Las relaciones ente los santuarianos y los chocoanos en Quibdó son cordiales. Según Aníbal los negros más racistas están en el campo, en las zonas rurales, no en Quibdó: “acá los negros son menos acomplejados y abiertos, no sienten tanta rabia contra uno”. También según Aníbal, y según todos los santuarianos, cuando llegaron a Quibdó “todos los negros se veía iguales”. Muchas veces me encontré con la pregunta: “¿ya aprendió a diferenciarlos?”. Esa cordialidad, no obstante, se mantienen dentro de una estructura rígida: los negros son los empleados de los santuarianos en sus negocios y casas. Si llegan a establecer relaciones estrechas de amistad lo hacen casi siempre entre mujeres. Los hombres prefieren socializar entre paisas, excepto si ven oportunidad de intimar con algún negro que ocupe cargos políticos.

Los chocoanos son también la clientela cautiva de los negocios de los santuarianos. Por eso venden en sus almacenes “la ropa que les gusta a las negritas”, y esto significa prendas de colores vivos o prendas blancas: “porque a ellas les resalta muy bonito con la piel”. La lectura que los santuarianos hacen de las fiestas de San Pacho dice bastante sobre cómo ven a los chocoanos. En un primer momento las refieren como unas fiestas muy bonitas de las que participan entusiastas, sobre todo el día de Alameda, o el día de los paisas. Mandan a sus hijos disfrazados al colegio. O sea, las respetan y admiran. Luego ese argumento se resquebraja. Mencionan que son demasiado largas, que la gente es irresponsable, que los negocios no son tan buenos en esa fechas, excepto para quienes venden trago; que hay días en los que no se abren los locales. También les resulta escandaloso que durante una semana los niños no vayan a clase.

Aquí se deja leer una de esas cualidades que para los paisas marca una capital diferencia entre ellos y los chocoanos, y es la relativa a su valoración del trabajo y el tiempo. Las fiestas resultan excesivas porque no se puede trabajar en negocios

usualmente abiertos de domingo a domingo. Al chocoano en cambio, lo ven feliz con la situación, con tener esos días para beber y bailar, para desentenderse de todo tipo de responsabilidades. El chocoano disfruta San Pacho porque no le gusta trabajar: “no se les da nada dejar el puesto tirado”, “no trabajan enguayabados”, “se endeudan”; “el paisa trabaja con lluvia, con fiestas, el negro no”. También se quejan de que siendo una fiesta religiosa, poco se rece. Para ellos San Pacho plasma las características más destacadas de los chocoanos: “la arrechera”, pereza, irresponsabilidad. No obstante, advierten que podrían ser unas fiestas mejores, menos “burdas”, si llevaran “buenos artistas” e hicieran “conciertos como en la feria de las flores”.

Juan Carlos me contaba de las ansias con las que esperó las primeras fiestas de San Pacho. Nunca supo cuándo empezaron realmente “porque es que duran como dos meses”, pero una noche, dormía en su casa cuando hasta que un ruido que lo despertó. Imaginó que era el *bunde* del que ya le habían hablado. Salió al balcón a mirar de qué se trataba y dice no poder describir la sensación que tuvo, expresa que vio como una bola, una masa de negros bailando sudorosos que generaban una escarcha de dos metros cuyo olor lo devolvió del balcón a la sala de la casa. Afirma que ese olor alcanzó a prenderse de la ropa que tenía puesta. Me decía: “si un negro huele maluco cuando suda, imagínese a mil”. Aníbal, reforzó esta imagen afirmando que la ropa que se usa en fiestas de San Pacho hay que botarla porque no es posible quitarle el “olor a negro” con ningún jabón.

Las santuarianas son las más inconformes con vivir en Quibdó, cada una por razones diferentes. Andrea se queja de que hay mucha envidia y mucha brujería, que ella y sus hijos han sido ojeados, y que por nada del mundo viviría un embarazó más mientras esté allá, “Si Aníbal quiere más hijos, tiene que sacarme de acá”. Dice haber sobrevivido al último de milagro porque el ataque con brujería duró hasta que dio a luz. Paulina, por su parte, se queja de las infidelidades de su marido y de lo “perras” e “irrespetuosas” que son las chocoanas, a las que no les importa lo que tengan que hacer para meterse en su matrimonio, la brujería acá tiene también su papel destacado, pues es el mecanismo con el que intervienen, según ella. Sonia, la mamá de Mary Luz no sólo quiere irse, sino separar a su hijo de la mujer choconana con la que vive. Siempre le ha resultado

insoponible, un castigo, que él decidiera formar familia con una mujer negra. No quiere a su nieta y aborrece a su nuera. Lo curioso acá es que el hijo de Sonia es un vago alcohólico mantenido por esa mujer. Los hombres, en cambio, viven tranquilos en Quibdó, y entre risas afirman que no hay manera de irse: “el que prueba rabicolorada se queda”.

Aunque Quibdó ya no es el lugar al que llegaron los primeros comerciantes de El Santuario, como Nabor Giraldo (dueño de Mercames) –que me habló de la bonanza de antaño, cuando “los cholos no sabían contar la plata y daban por las cosas lo que uno les pedía”– sigue teniendo la suficiente actividad comercial y flujo de dinero para que los santuarianos hagan planes muy a futuro.

Con los cholos tiene una relación tranquila también aunque no hacen parte de su cotidianidad más que como odiosos clientes en sus negocios. Todo indica que es muy complicado atenderlos y todas las ventas que les concretan con ellos son ínfimas, pues siempre llevan lo más barato. Y que no vaya a quedar inconforme o estafado, porque no hay nada peor que la venganza de un cholo. “La brujería de cholo es peor que la de negro”, me decía Andrea.

Cholos y chocoanos son al fin y al cabo distintos a los paisas así que no reparan mucho en andarlos diferenciando. Ambos son portadores de esa mentalidad que mantiene a la región miserable, que les impide salir adelante. Los santuarianos están ahí para hacer el trabajo que ni los cholos ni los negros quieren hacer. La “pobreza de espíritu” de los chocoanos es irrefutable. El desastre que es Quibdó es la prueba material. Nadie quiere trabajar, todos quieren robar: “no se les ocurre hacer un bazar para arreglar las calles”.

Conclusiones

“Éste no la corona porque a ella solamente le gustan los *paisas*”, dice uno de los personajes del *El vuelco del cangrejo* después de pasar un trago largo de *biche*⁷³ y haciendo mofa de los sentimientos de uno de sus amigos. Lo piensa un poco mejor y corrige: “la coronaría con plata”. Es la Barra, un remoto caserío de pescadores en la costa del Pacífico sur colombiano, el escenario de ésta historia que, pese a que se nos presenta como modesta, despliega todo un juego de representaciones que no son para nada sencillas ni inocentes. Un *paisa* en particular tiene en vilo a todo el caserío. Un *paisa* ha llegado para arrebatarles la tranquilidad, para romper el frágil equilibrio que mantiene a la comunidad. Él encarna el arribo del progreso, razón por la que se envuelve en una batalla clásica con el líder de la Barra, un pescador apodado *cerebro* que en este relato vendría siendo el guardián de la tradición. El *paisa* es su antagonista. Todo entre ellos es contradicción.

El *paisa* con su casa de “material”, con su descomunal equipo de sonido, con su proyecto de construir un hotel, con el poder que da el dinero, toma sin pedir permiso lo que va necesitando: la playa, las mujeres. Ofrece trabajo a los muchachos, poco interesados en ser pescadores de un océano cada vez más infértil, y con ese gesto alimenta la ambición de los jóvenes que en ese confin de la tierra están dispuestos a “rebuscársela” como sea, que no se resignan a que sus vidas estén reducidas a la parsimonia, al tedio y a los aguaceros que allí son ley. El mar y las lanchas rápidas, con mucha ilegalidad implícita, son la más loable opción para acceder a unas economías dinámicas que podrían cambiarles la suerte y que, entre otras cosas, les darían la oportunidad de pretender a esas mujeres reservadas para los *paisas*, o para quienes con plata puedan “coronarlas”. Mientras tanto, tienen suficiente disponibilidad para trabajar para el *paisa*, y ninguna intención de ponerse en su contra.

Cerebro, en cambio, es plenamente consciente de la amenaza que esa presencia significa, sabe que la avanzada del proyecto del *paisa* eliminaría los rezagos del sentido pertenencia y de comunalidad entre los oriundos de la Barra. No tiene la mirada optimista sobre un desarrollo económico posible, sino, por el contrario, entiende que se trata de un

⁷³ Destilado de caña

colonizador que ha venido a expropiarlos, a quitarles lo poco que tienen. Éste *paisa*, para él es “uno de esos *paisas* que vienen a llevarse la plática de aquí, del lugar”. El hotel que construye llamado “El Paraíso” significa para *cerebro* la caída del suyo propio para entrar al infierno del turismo, el capitalismo, la propiedad privada, el paramilitarismo.

Las representaciones de ese binario modernidad/tradición expresadas en las figuras del *paisa* y *cerebro* están cargadas de significados históricos y contextuales que hoy en día circulan en esa región del país. Es decir, no se las inventó el director de la película. Ellas responden a clasificaciones que en ese lugar son puestas en marcha y de las cuales derivan identidades, performatividades, fronteras, sentidos de mismidad y de otredad. En el Pacífico sur colombiano *paisa* es una poderosa categoría que clasifica, que interpela y que produce sujetos. No es un asunto del azar que quien ha llegado a hacer negocios a la Barra sea llamado el *paisa*, que no es un *paisa* excepcional, sino que un *paisa* cualquiera, que es todos los *paisas*. Los lugareños que lo llaman así harían lo mismo con cualquier sujeto que cumpliera con al menos dos condiciones. La primera, el color de la piel (blanca), la segunda su proveniencia (un *otro* lugar). El *paisa* aquí es el polo racial, étnico y cultural de *cerebro* y de la población mayoritaria de la Barra. Del binario inicial (modernidad/tradición) se desprenden otros, inconmensurables, abismales.

Varias razones me han animado a introducir mi argumento sobre las *configuraciones de chocoanidad* usando, como ejemplo paradigmático de las dinámicas regionales en las que ubico mis intereses, la película *El vuelco del Cangrejo*. Aunque el contexto sobre el que intentaré explayarme está de muchas maneras lejos de las playas de la Barra, el *paisa* que ahí se escenifica no es muy distinto del *paisa* de El Chocó. Los procesos históricos de poblamiento y colonización –en el pasado y en el presente– que comparten estos dos lugares les ha puesto a esa identificación como un terreno común: en la Barra, como en todo el Pacífico sur, como en el Norte del Cauca, como en el Urabá, como en el Chocó, *paisa* rompe con la representación más generalizada que en otros lugares del país significa oriundo de Antioquia o del eje cafetero, y puede clasificar a bogotanos, caleños, santandereanos: a todo blanco proveniente del interior.

El Vuelco del Cangrejo es útil en tanto escenifica a un *paisa* hiperreal y, en esa medida, fija una idea contundente de lo que se esperaría de él ese contexto, le asigna un lugar, le otorga una función. Sin embargo, esa representación caricaturizada soslaya el hecho de que las identidades nunca son así de macizas, de unificadas, de homogéneas. *Paisa* no es más que otra categoría inestable en permanente redefinición que a estas alturas no podemos explicar como mera exterioridad o polo de las identificaciones locales o regionales. *Paisa* interpela, pero también clasifica violentamente, pues no todos los llamados *paisas* se reconocen como tales, o hay quienes son clasificados así pese a que no provienen del interior del país, o hay quienes se mueven en un amplio espectro de la identidad y puede ser o no llamados *paisas*. *Paisa* no es una categoría ontológica con un significado inequívoco, sino una relación que cobra sentido de acuerdo a situaciones y a espacios materiales y simbólicos determinados.

El punto aquí es que no encuentro particularmente interesante la categoría *paisa* en sí misma, sino en tanto puedo ponerla en perspectiva de la identidad regional que se me presenta como un problema y, de ese modo, puedo pensarla como parte fundamental, inherente a las *configuraciones de chocoanidad* que quiero plantear. Mi meta es desde El Chocó problematizar los lugares comunes sobre el Pacífico como una región, evidenciar algunas maneras en las que El Chocó desencaja ese proyecto de identidad regional, y desnaturalizar la relación automática establecida entre identidades chocoanas y negritud. Para tal fin, me sirvo de datos etnográficos y de archivo recolectados durante el trabajo de campo realizado entre 2010 y 2011 en Quibdó, y de la gama relativamente amplia de identificaciones que desde lo local retan el entendido de una identidad regional homogénea. Presto, de este modo, especial atención a los sujetos que allí son producidos o que se producen como *paisas*, en sus superposiciones, intersecciones o distanciamientos con otros actores que en hacen parte de la configuración. La noción de *configuraciones de chocoanidad*, derivada de la configuración cultural de Alejandro Grimsom (2010), me permitirá afirmar que son las relaciones de poder y la heterogeneidad quienes entretejen el campo de significados que conforman la configuración, y que esos actores que a primera vista aparecen como contrincantes, comparten una historia y, a menudo, habitan los mismos universos materiales y

simbólicos. Aunque *paisa* y *chocoano* a veces son cosas opuestas, a veces simplemente coinciden (hay paisas chocoanos), y en ambas circunstancias hacen parte de las configuraciones de chocoanidad.

La historia arquetípica de los buenos y los malos, como la de *El vuelco del cangrejo*, no sucede en las configuraciones de chocoanidad. Ni siquiera en las versiones hiperreales de las clasificaciones. El *paisa* no es sólo un colonizador triunfante. El paisa es marcado también como comerciante desdichado, bruto, endógamo y rezandero. Los chocoanos, por su parte, no son sólo sujetos frágiles que apegados a la cultura y a la tradición resisten los embates de la modernidad. Los chocoanos también son pensados como perezosos, “faltos de espíritu”, libertinos, y corruptibles. Una lectura a contrapelo de la chocoanidad, como la que intento hacer, nos muestra que la configuración no es armónica, sino que está en permanente tensión, y que sus contenidos se disputan día a día sin cerramiento a la vista.

Tres conclusiones: 1) paisa en Quibdó no es sólo una categoría de diferencia racial, 2) no todos los paisas en Quibdó son iguales, 3) los santuarianos encarnan un tipo muy particular de *paisanidad*

Bibliografía

- Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bocarejo, D. (2008). *Reconfiguring the Political Landscape after the Multicultural Turn: Law, Politics, and the Spatialization of Difference in Colombia*. (Disertación Doctoral). University of Chicago, Department of Anthropology.
- Borges, J. L. (1969). *El Aleph: relatos*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Bourdieu, P. (1996). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Brew, R. (1977). *El desarrollo económico de Antioquia desde la independencia hasta 1920*. Bogotá.
- Butler, J. (2007). *El Género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Fajardo, L. H. (1966). *La moralidad protestante de los antioqueños: estructura social y personalidad*. [Cali]: [Departamento de Sociología, Universidad del Valle.
- Gaitán, E. (2008). *El Chocó de la A a la Z. Tomo II*. Medellín: Editorial Mundo Libro.
- Gaitán, E. (1995). *Confesiones de un misionero en el Chocó*. Medellín: Editorial Lealón.
- Ganitsky, D. (2010). *Del 'paisa', el 'cholo' y el 'libre': reflexiones sobre las relaciones étnico-raciales en Cupica, Chocó*. (Informe de campo.) (p. 24).
- González, F. (1996). *Apuntes chocoanos*. Medellín: Ediciones Caíto.
- González, F. (1998). Sirios y libaneses. Cien años de presencia económica y cultural en el Chocó. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 44, 73-102.
- González, F. (2003). *Quibdó. Contexto histórico, desarrollo urbano y patrimonio arquitectónico*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Gramsci, A. (1970). *Antología*. México: Siglo Veintiuno.
- Gregory, S. (2007). *The devil behind the mirror: globalization and politics in the Dominican Republic*. Berkeley: University of California Press.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gupta, A. (2008). Más allá de la cultura: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda.*, (7), 233-256.

- Hagen, E. E. (1962). *On the theory of social change: how economic growth begins*. Homewood, Ill., Illinois: Dorsey Press.
- Hall, S. (1997). *Race, the floating signifier*. Goldsmiths College: mef Challenging Media.
- Hall, S. (2007). An interview with Stuart Hall. *Critical Quarterly*, 1-2, 12-42.
- Hall, S. (2010a). Identidad cultural y diáspora. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 349-362). Popayán: Instituto Pensar - PUJ, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Enviñón Editores.
- Hall, S. (2010b). Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193-220). Popayán: Instituto Pensar - PUJ, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Enviñón Editores.
- Hall, S. (2010c). El espectáculo del «otro». En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 419-446). Popayán: Instituto Pensar - PUJ, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Enviñón Editores.
- Hall, S. (2010d). La cuestión de la identidad cultural. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 363-404). Popayán: Instituto Pensar - PUJ, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Enviñón Editores.
- Hall, S. (2013). Presentación. En *Discurso y poder* (pp. 9-47).
- Harvey, D. (1994). La producción social del espacio y el tiempo. *Scribd*. Recuperado 9 de agosto de 2013, a partir de <http://es.scribd.com/doc/51237975/La-produccion-social-del-espacio-y-el-tiempo-David-Harvey-1994>
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Leal, C. (2004). *Black Forest. The Pacific Lowlands of Colombia, 1850-1930*. University of California, Berkeley.
- Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio social. *Revista de Sociología*, 3, 219-229.
- Londoño-Vega, P. (2004). *Religión, cultura y sociedad en Colombia: Medellín y Antioquia, 1850-1930*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

- López Toro, A. (2008). *Migración y cambio social en Antioquia durante el siglo XIX*. Bogotá: Universidad de los Andes, Vicerrectoría de investigaciones, Ediciones Uniandes.
- Massey, D. B. (1994). *Space, place, and gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Melo, J. O. (1988). *Historia de Antioquia*. Medellín: La Carreeta.
- Ospina, T. (1901). *El oidor Mon y Velarde, regenerador de Antioquia*. Medellín: Tipografía Externado.
- Palacios, M. (1983). *El café en Colombia, 1850-1970: una historia económica, social y política*. México, D.F.; Bogotá, Colombia: Colegio de México ; Ancora Editores.
- Parsons, J. J. (1961). *La colonización antioqueña en el occidente de Colombia*. Bogotá: Banco de la República : Archivo de la economía nacional.
- Payne, J. L. (1968). *Patterns of conflict in Colombia*. New Haven: Yale University Press.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud. La invención de las «comunidades negras» como grupo étnico en Colombia*. Popayán. Editorial Universidad del Cauca.
- Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia: la búsqueda de la indentidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Editorial Norma.
- Roldán, M. (2003). *A sangre y fuego: la violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953*. Bogotá?: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología.
- Said, E. W. (2003). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Twinam, A. (1985). *Mineros, comerciantes y labradores: las raíces del espíritu empresarial en Antioquia : 1763-1810*. Medellín: Fondo Rotatorio de Publicaciones FAES.
- Uribe Ángel, M. (1985). *Geografía general del estado de Antioquia en Colombia*. Medellín: Ediciones Autores Antioqueños.
- Uribe de Hincapie, M. T. (1990). *La territorialidad de los conflictos y de la violencia en Antioquia*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Vallejo, F. (2005). *El fuego secreto*. Buenos Aires: Alfaguara.

Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza : dinámicas de las identidades raciales en Colombia / Peter Wade ; traducción Ana Cristina Mejía*. Santafé de Bogotá: Ediciones Uniandes : Siglo del Hombre Editores.