



TUMACO

HACIENDO CIUDAD

M. AGIER, M. ÁLVAREZ, O. HOFFMANN Y E. RESTREPO



Institut de recherche
pour le développement



Universidad
del Valle

Tumaco: haciendo ciudad

Tumaco: haciendo ciudad

Historia, identidad y cultura

Michel Agier

Manuela Álvarez

Odile Hoffmann

Eduardo Restrepo

ICAN, IRD, Universidad del Valle

© de los artículos:

Los respectivos autores

© de esta edición:

Instituto Colombiano de Antropología

IRD

Universidad del Valle

Primera edición:

diciembre de 1999

ISBN 958-670155-6

Todos los derechos reservados.

*Prohibida su reproducción total o parcial
por cualquier medio sin permiso de los autores.*

Portada:

Hugo Ávila Leal

Fotografía de la portada:

Santiago Harker

Edición, diseño y armada electrónica:

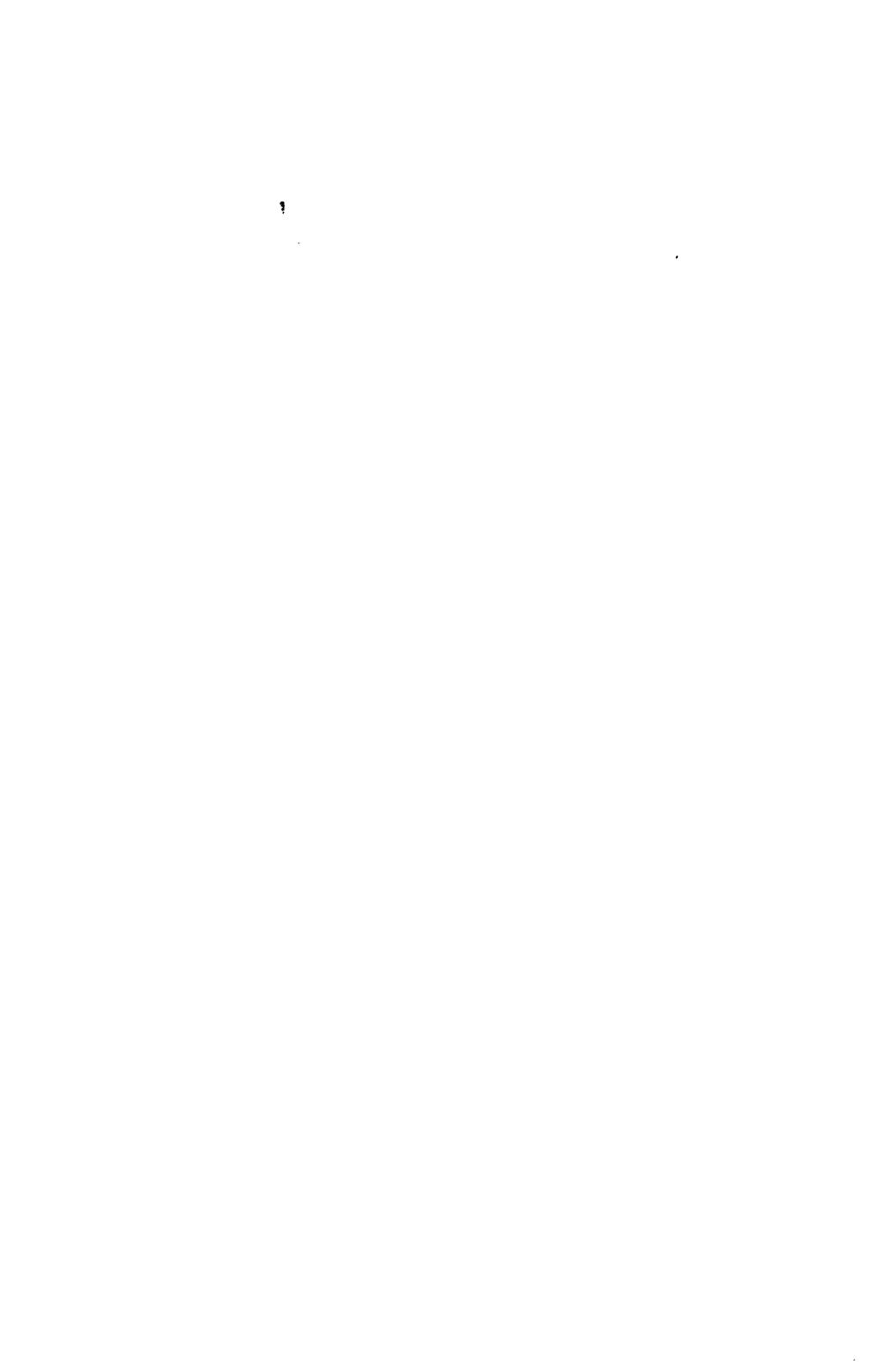
M. Jursich & H. Sánchez

Impresión y encuadernación:

Cargraphics s. a.

Impreso y hecho en Colombia

Introducción



*Al extremo sur del país, un rincón olvidado durante largas décadas y siglos se ha vuelto región, el pueblo de ayer es ciudad pujante, los “pobladores” de antaño constituyen una *sociedad regional* diversificada en la cual grupos y actores cooperan o se enfrentan en dinámicas complejas y enmarcadas en las esferas nacional e internacional. De un incendio a otro, de maremotos en temblores, Tumaco renace después de cada crisis y se reconstruye, integrando nuevos discursos y representaciones, nueva gente también. La Tumaco “blanca” de principios del siglo xx decae a mitad de siglo para dar paso a una ciudad de poblamiento negro en plena expansión, con actividades industriales y un auge demográfico por inmigración desde las regiones aledañas. Mientras tanto, su desarrollo institucional, administrativo y político sigue dependiendo, en gran medida, de las pautas asumidas desde fuera de la región o incluso desde fuera del país. A partir de los años noventa, se inicia un proceso de apropiación política y cultural de la ciudad por parte de ciudadanos que reivindican sus derechos apelando a especificidades culturales y, más recientemente, étnicas. La expresión de diferencias y la búsqueda de identidad se vuelven asuntos principales de la economía y la política local.*

Este libro quiere dar cuenta de esta dinámica fragmentada, analizando las tentativas, abortadas o exitosas, de ciertos grupos sociales por dignificar su ciudad, sea en el campo político, económico o cultural. El resultado de estas miradas cruzadas sobre más de un siglo de desarrollo regional y urbano en el suroccidente del Pacífico se divide en dos partes.

En la primera –“Una ciudad en construcción”– se recalcan los procesos históricos que llevaron a la configuración de la región tumaqueña (primer capítulo), los actores que intervinieron en la formación del espacio urbano a lo largo del presente siglo (segundo capítulo) y finalmente los discursos y representaciones que sustentan las orientaciones de ordenamiento urbano en las últimas décadas (tercer capítulo), confrontándolas con las prácticas habitacionales populares, de acuerdo con el último y más ambicioso proyecto urbano, el de la “reorientación” del crecimiento urbano de Tumaco (cuarto capítulo).

La segunda parte –“La emergencia de una cultura urbana”– se enfoca sobre las dinámicas urbanas contemporáneas en las esferas de lo social, lo cultural y lo político. Tres casos, entre muchos, permiten apuntar algunos hechos y discursos emergentes, aunque no están todavía claramente consolidados. El primero enfoca las prácticas y representaciones relativas a –y provenientes de– los jóvenes llamados *aletosos* (quinto capítulo); otro registra la elaboración, en el carnaval de Tumaco, de nuevas *performances* –relatos y ritos– conformando, de manera innovadora, una cultura étnico-regional unificada (sexto capítulo); finalmente se analiza la formación de proyectos y élites políticas negra(o)s a través del doble filtro de los movimientos sociales y del escenario político-electoral (séptimo capítulo).

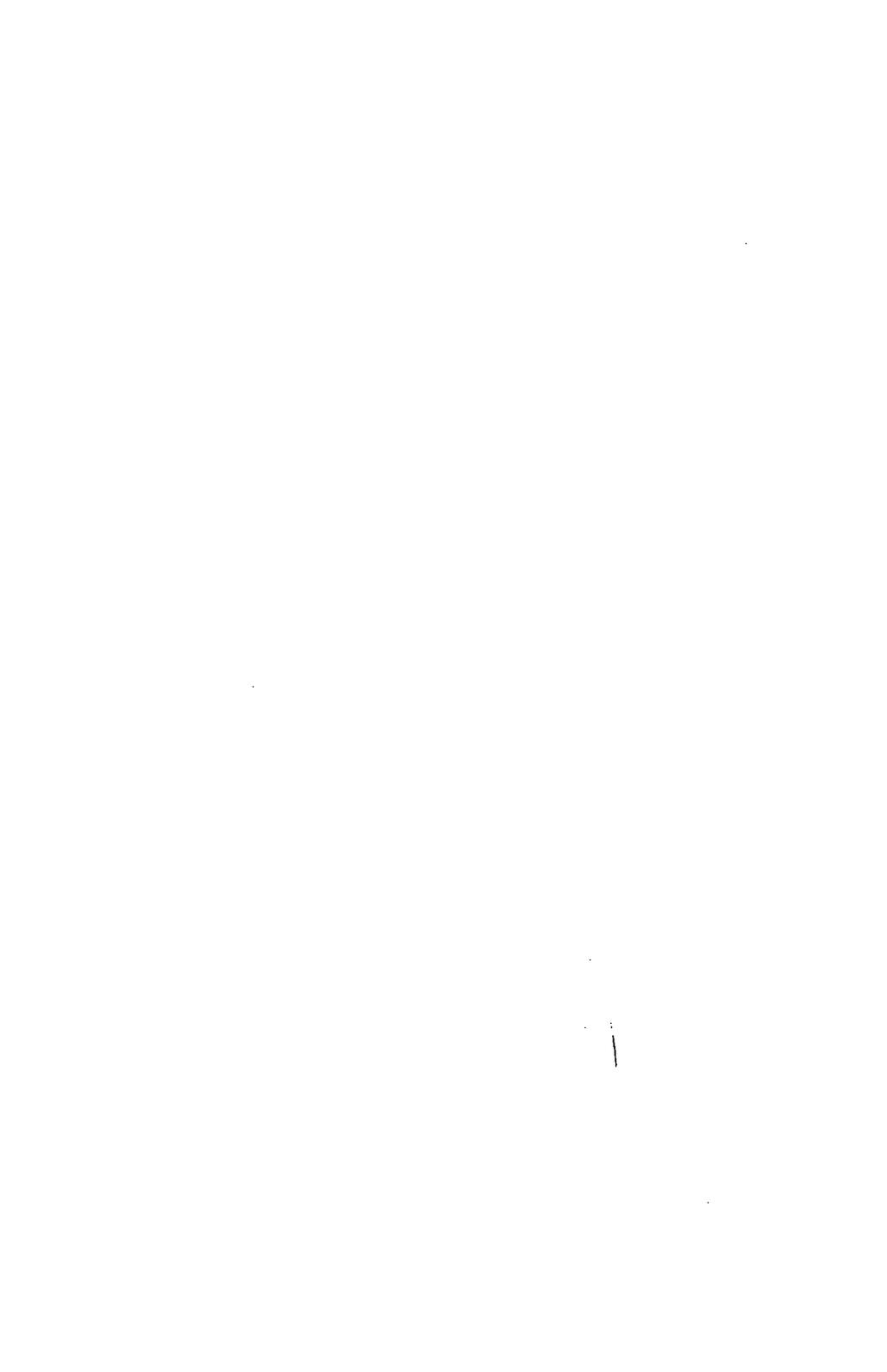
Fruto de enfoques diversos, este libro expresa las distintas experiencias, cuestiones y opciones teóricas y metodológicas de cada autor, no necesariamente compartidas por los otros pero que, en su conjunción, ilustran el estado de la discusión actualmente en curso en esta parte sur del país. Más allá de una simple colección de textos, la ambición común de los autores es dar rápidamente acceso a resultados de investigaciones recientes (llevadas a cabo entre 1996 y 1999) y convergentes en torno de las dos cuestiones arriba señaladas –la formación del espacio urbano, la

emergencia de una cultura urbana— y poder así alimentar el debate acerca del presente y devenir de Tumaco: ¿es Tumaco hoy una ciudad dotada de memoria, de identidad y de proyecto unificador, capaz de superar las crisis y las fragmentaciones acumuladas?

Resultado de una cooperación entre el ICAN, el IRD y la Universidad del Valle¹, este libro se benefició de los aportes y testimonios de habitantes y actores sociales del Pacífico; aspira a ser una contribución al esfuerzo desarrollado desde varios horizontes para devolver a las ciudades y regiones del Pacífico colombiano la importancia y el protagonismo nacional que les fue negado durante mucho tiempo.

Los autores

¹ Esta colaboración se dio en el marco del proyecto de investigación “Movilidad, urbanización e identidad de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico sur colombiano”, IRD-Univalle, desarrollado en Cali y Tumaco desde 1996, con financiamiento de Colciencias y participación del ICAN (proyecto dirigido por Fernando Urrea y Michel Agier).



Una ciudad en construcción

SOCIEDADES Y ESPACIOS EN EL LITORAL PACÍFICO SUR COLOMBIANO (SIGLOS XVIII-XX)

Odile Hoffmann

Nos interesa en este capítulo comprender los procesos de construcción y organización de los espacios ocupados hoy en su gran mayoría por poblaciones negras en el Pacífico, en cuanto el espacio es elemento intrínseco de la sociedad, construido por ella pero a la vez constructor y formador de dinámicas sociales y culturales. No se puede separar tajantemente un espacio natural de un espacio social u otro cultural, sino que los tres se van entretrejiendo, expresándose a través de prácticas espaciales que se pueden describir, interpretar y analizar. Estas prácticas espaciales son también prácticas políticas (Lévy, 1992) desde el momento en que varios actores, individuos y grupos comparten o codician unos mismos espacios, desarrollando estrategias para controlar recursos, legitimar comportamientos o afirmar pertenencias identitarias. En el caso del Pacífico sur, veremos cómo las sociedades locales y regionales, diferenciadas entre sí como distintas a la sociedad global, van haciéndose un lugar, arrancando y conquistando espacios por dinámicas endógenas, o al contrario, llevadas por fuerzas externas que imponen sus propias lógicas.

Los espacios del Pacífico sur colombiano pueden ser vistos como periféricos, frágiles y amenazados por la sociedad englobante, pero también como escenarios donde se pudieron desarrollar formas originales de vida, asentamiento y producción material y espiritual. ¿Se logró la formación de un “territorio negro” en el Pacífico, base identitaria y motor de las reivindicaciones y movilizaciones recientes? Aunque para muchos parecerá casi herético hacerse la pregunta, vale la pena, por móviles tanto políticos y éticos

como académicos, indagar las bases sobre las que se dio esta conformación territorial, no sólo geográfica, sino en el imaginario colectivo (Villa, 1994), para dar elementos de análisis y comprensión a los actores políticos y sociales implicados en los procesos territoriales e identitarios contemporáneos.

El enfoque adoptado privilegia una aproximación diacrónica y en varios niveles; analiza los procesos por los cuales, paulatinamente, la gran región occidental se va diferenciando en espacios regionales, donde unos grupos invierten capital o se asientan, generando formas específicas de ocupación del espacio y de negociación social y política. Tumaco es buen ejemplo de este proceso: casi inexistente hasta bien entrado el siglo XIX, se volvió en siglo y medio la principal ciudad del Pacífico sur y el segundo puerto en el Pacífico, después de Buenaventura. La ciudad, cuyo desarrollo se analiza en el capítulo siguiente, sufre a la vez que se beneficia de las dinámicas de las zonas aledañas, sean cercanas o más lejanas. Su expansión no fue lineal, sino que se insertó en ciclos económico-productivos y demográficos que no se entienden fuera de su ámbito regional.

INCERTIDUMBRES POLÍTICO-TERRITORIALES EN LOS SIGLOS XVIII-XIX

Durante el período colonial y aun el republicano, existió una persistente confusión sobre la definición de las entidades administrativas –sean políticas, jurídicas o eclesiásticas– que variaban de estatuto y de delimitación geográfica, conservando o no los mismos nombres. El análisis de esta geografía administrativa revela las concepciones y conocimientos que se tenían acerca de la región y su organización espacial, en un momento dado. Entender cómo se forman las entidades administrativas permite adentrarse en las lógicas políticas subyacentes, es decir, en los juegos de poder que desembocan en tal o cual decisión de manejo territorial.

Sin entrar en detalles laboriosos que implican presentar mapas y decretos oficiales, digamos que la costa pacífica se enmarcó, durante la Colonia, en la inmensa gobernación de Popayán, diferenciando su parte norte –El Chocó– de su zona sur. Para los años 1776-1778, los datos se refieren a las “provincias” del Chocó y de Barbacoas, esta última incluyendo los “distritos” de Barbacoas, Iscuandé y Tumaco (Olinto Rueda, 1993). Con la Independencia, la Gran Colombia se distribuye, en 1824, en doce departamentos que a su vez se distribuyen en 38 provincias. En el Pacífico aparecen la provincia de Chocó y la de Buenaventura, que incluye desde el río Calima al norte hasta el río Mira al sur, colindando con la sierra al este, sin mención de subdivisiones¹. Un mapa de 1844 de la misma provincia, con mención de los cantones, incluye además el cantón de Cali, pero excluye los de Tumaco y Barbacoas que integran la provincia de Pasto² (ver la figura 1).

La Constitución de 1852 divide la costa pacífica en tres provincias –Chocó, Buenaventura y Barbacoas–, mientras las partes andinas correspondientes se dividen en las provincias de Antio-

¹ Ver el “Mapa geográfico de la Provincia de Buenaventura, en el Departamento del Cauca, trabajada por su gobernador el teniente coronel Tomás C. Mosquera” en 1825, Archivos de la Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

² El Congreso de 1835 desmembró de la Provincia de Buenaventura los cantones de Barbacoas y Tumaco, y los anexó a la de Pasto. Otra “desventura territorial” se dio cuando “por decreto del Congreso del 16 de marzo de 1836 fue establecida la aduana de Tumaco, el cual puerto fue cedido al Ecuador en el convenio habido entre Mosquera y Flores, representado aquel por el coronel Posada Gutiérrez, el 3 de noviembre de 1840. Un año más tarde, el 2 de junio de 1841, la derrota de Obando en La Chanca, decidió en nuestro favor las querellas con el Ecuador y libró el territorio nacional de los invasores extranjeros. La parroquia de Tumaco, que con las del Trapiche del Micay, Saija, Timbiquí, Guapi, Iscuandé, Salahonda, San José y Barbacoas, era gobernada por el prelado quiteño, pasó nuevamente a la diócesis de Popayán” (Merizalde 1921: 129).

quia, Cauca, Popayán, Pasto y Túquerres. A partir de la década de 1860 la tendencia vuelve a establecer grandes unidades, con los ocho estados soberanos de la Confederación Granadina (1857-1861), los nueve estados de los Estados Unidos de Colombia (1863), los nueve departamentos de la Regeneración (1886). La segunda mitad del XIX es el período de oro del Gran Cauca, que sólo desaparece con la creación de nuevos departamentos en 1904. Con algunas modificaciones hechas en 1950, el Pacífico se reparte entonces en cuatro departamentos, *grosso modo* los actuales: Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño, que comprenden todos una parte costera y una parte andina, donde se sitúan las capitales.

Estas vicisitudes en la organización administrativa nacional dan cuenta de la dificultad del gobierno central para encontrar formas de administración de inmensas regiones poco pobladas (en la vertiente oriental de Los Andes) y enfrentar la emergencia de grupos regionales que aspiran a regir sus propios territorios (en las cordilleras y las partes occidental y norte del país). En el siglo XIX, siguiendo las fluctuaciones entre federalismo y centralismo que favorecen o al contrario debilitan ciertos grupos regionales como los de Popayán o de Pasto, van apareciendo espacios públicos donde los actores locales buscan protagonismo o reconocimiento. La efímera tentativa de reconocer jurisdicciones independientes en la costa pacífica (las provincias del litoral, 1852-1860) iba en contravía de las tendencias centralistas del gobierno, y, quizás, de la todavía débil población y su poca organización interna. Las capitales andinas conservaron el control de estas zonas costeras, manteniéndolas en un estado de dependencia que todavía es una característica de todo el litoral.

A escala de la costa del Pacífico, se puede notar una diferenciación temprana entre el Chocó y la parte sur del litoral, explicada o acentuada por procesos distintos de conquista y sistemas de explotación aurífera, junto con condiciones específicas del medio

ambiente³ y de comunicación. A diferencia del Chocó, la parte sur del Pacífico no conoce una “identificación” temprana ni tiene nombre propio para el conjunto de la región, y se va dividiendo o reunificando según las épocas y los intereses de los actores dominantes⁴. Dos períodos ilustran bien los conflictos subyacentes a esta “incertidumbre territorial”: el siglo XVIII, con la emergencia de las “provincias” costeras, y el XIX, con el debate acerca de la creación de un “décimo” departamento del Sur (Nariño).

En el siglo XVIII, el proceso de poblamiento ligado a la explotación minera pone en juego a los mineros residentes en las ciudades de la cordillera (Cali, Popayán, Pasto), que mandan cuadrillas a reconocer y explotar los yacimientos, en un ambiente de competición aguda por el control de los territorios real o potencialmente auríferos. D. Romero (1995: 36) nos cuenta:

Al tiempo que los empresarios mineros de Pasto y de Popayán ejercían presión de ocupación sobre los ríos de la costa con cuadrillas de esclavos, desde Barbacoas hacia el Norte, y desde Buenaventura hacia el Sur, se iban constituyendo zonas de influencia *conformadas en provincias*. Barbacoas se extendía hacia el sur hasta Tumaco y había constituido su centro minero satélite al norte en el río Iscuandé. [...] A partir del río Micay los mineros de

³ Los biólogos, ecólogos y geomorfólogos diferencian, dentro de la inmensa “provincia biogeográfica del Chocó”, que va desde el golfo de Urabá hasta Tumaco, dos áreas bien definidas, al sur y al norte de Cabo Corrientes, es decir, un poco más al norte del límite entre los departamentos de Chocó y del Valle (Arboleda Home, 1993; Andrade, 1993; Aprile-Gnisset, 1993; y Ortiz y Massiris, 1993).

⁴ Algunos autores distinguen sin embargo tres “áreas culturales negras en el Pacífico”: Chocó al norte, Valle y Cauca al centro, Nariño al sur, y lo interpretan como el resultado de estrategias adaptativas específicas, relacionadas con las condiciones ecológicas de cada área (Almarío y Castillo, 1996).

Popayán y Cali intentaban obtener *jurisdicción* sobre los ríos Timbiquí y Guapi, no obstante que en estos ríos también se encontraban mineros del gremio de Barbacoas.

Esta competición se traduce en el ordenamiento territorial de la época:

El crecimiento de las explotaciones mineras [OH: de 1710 a 1760] y la formación de núcleos administrativos en Iscuandé y Micay habían dado lugar a que éstos se constituyeran en distritos mineros con relativa independencia de Barbacoas y del Raposo, y luego en *provincias* [de Micay e Iscuandé]; las que se continuaron disputando las *jurisdicciones* sobre los ríos Guapi y Timbiquí [Romero, 1995: 41, subrayados míos].

Estas disputas explican en gran medida la variabilidad en la definición de las “provincias”. Ésta no se debe interpretar como pura confusión ni arbitrariedad administrativa, sino expresión del conflicto alrededor del control de los principales recursos de la época: el oro y los ríos que lo albergan. En este escenario, la parte más sureña de la zona, alrededor de Tumaco –que por esta época (fines del XVIII) empieza apenas a afirmarse como pueblo–, es doblemente marginada: es pobre en oro, y por sus características físicas es una zona de ríos cortos que no sirven para la comunicación hacia el interior. Tendrá que esperar el final del siglo XIX para gozar, temporalmente, de una territorialidad jurídica propia (el “departamento” de Tumaco).

La “cuestión decimista” –de la creación de un décimo estado– que agitan las élites políticas del fin de siglo XIX también marginaliza a las zonas costeras, pero en mucho mayor proporción: el debate nunca menciona siquiera las poblaciones de la costa. Parece que las “provincias del Sur” sólo comprenden el altiplano andino, de

Pasto hacia el Ecuador. De hecho, se trata más que todo, en un primer tiempo (1870-1886), de un conflicto político entre conservadores (en Pasto, que había sido un fuerte foco realista durante las guerras de Independencia, cf. Rojas y Sevilla, 1994), liberales (con los caudillos de Popayán) y radicales de Bogotá. La creación del décimo estado fue postergada mucho tiempo por no ceder espacios propios a los conservadores del sur. El desenlace se debe, en parte, a una alianza coyuntural entre el poder central, en manos de los radicales, y el de Pasto, con miras a desmembrar el poderío de los caudillos de Popayán (Valencia, 1991). Sin embargo, la creación de nuevos departamentos responde básicamente al regreso de los conservadores al poder, sobre todo después de la victoria conservadora de la Guerra de los Mil Días (Almarino y Castillo, 1996, y Minaudier, 1992). En este asunto casi no participaron las poblaciones ni las élites del litoral. Éstas, sin embargo, ya existían, y empezaban incluso a reivindicar sus espacios, como lo nota un observador a principios del siglo xx: “los moradores (de San Juan del Micay) tienen la buena calidad, que juzgo digna de encomio, de soñar continuamente con el engrandecimiento del pueblo. *De ahí salió en 1915 una petición al Congreso para que se crease el Departamento del Litoral del Pacífico*” (Merizalde, 1921, subrayado mío). En este intento fracasaron, y la cuestión sigue reabriéndose periódicamente hasta la fecha (ahora es retomada por las organizaciones de las Comunidades Negras).

Como lo muestran estos dos ejemplos, la cuestión de la organización administrativo-territorial es un asunto político en manos de las élites que radican “fuera” de la costa. Aun si tienen ahí sus intereses económicos, no viven ni “invierten” en el espacio local⁵;

⁵ Como lo menciona F. Zuluaga (1994), “el español no pretendió nunca tomar para sí grandes extensiones de tierra –con fines agrarios– en la Costa Pacífica”.

a lo sumo buscan controlarlo desde “arriba”, es decir, desde los centros de poder y las ciudades del altiplano, sin intervenir decididamente en la construcción territorial cotidiana que por las mismas fechas se va dando a través del proceso de poblamiento por parte de campesinos, pescadores y mineros negros.

EL MODELO DE ENCLAVES Y REDES MINEROS DEL SIGLO XVIII⁶

Tras la conquista de la costa, consumada solamente en las décadas de 1680 y 1690 (Aprile-Gnisset, 1993)⁷, el siglo XVIII está marcado por la avanzada de las cuadrillas mineras a lo largo de los ríos (West, 1957: 100), principalmente por esclavos empleados en los sitios de extracción y lavado. Pero en el curso del siglo la multiplicación y cierta perpetuación de los núcleos mineros obligaron a diversificar las actividades de producción agrícola y a desarrollar mercados de productos (tabaco, aguardiente, carne) y trabajo (bogas, cargueros, revendedores, *cf.* Romero, 1995: 100). En éstos se empleaban los cada vez más numerosos negros libres –sea por automanumisión, cimarronaje o liberación– y los indios. El modelo de enclave minero, aislado y exclusivamente esclavista, se flexibiliza a medida que intervienen nuevas categorías de habitantes.

En 1776-1778, después de aproximadamente un siglo de penetración minera, un censo nos ofrece indicaciones acerca de la

⁶ La periodización adoptada no sigue un corte tajante en siglos. Lo que llamamos “el siglo XVIII” cubre en realidad el período que va hasta las primeras décadas del siglo XIX. Y el “siglo XIX” iría desde la Independencia hasta las primeras décadas del siglo XX. Terminamos en los años 1920-1930, con el fin del auge comercial exportador relacionado con la actividad extractiva de caucho, balata y tagua.

⁷ Otros autores marcan los años 1630-1640 como el período en que se confirma la conquista del litoral, lo que no impide continuos conflictos con piratas ingleses en los años y siglos posteriores.

composición de la población, como se observa en el cuadro 1, de la página siguiente⁸.

Las fuentes mencionan reiteradamente la presencia de “libres” o “libres de varios colores”; categoría censal que al parecer reagrupa a las personas que declaran no pertenecer a ninguna comunidad indígena ni depender de algún amo (Sharp, 1993). De ahí que sea un conjunto muy diverso, compuesto por indios salidos de sus comunidades, esclavos libertos y sus descendientes, y en general la población no adscrita en ninguno de los distintos estamentos de la sociedad colonial (entre ellos los mestizos y mulatos, a menos que sean asimilados a los blancos o a los negros, y más rara vez a los indios).

De las fuentes consultadas resalta el que, para fines del siglo XVIII, esta categoría de “libres de varios colores” era más numerosa que la de los esclavos en el sur (Barbacoas), pero no en el Chocó, donde son más numerosos, casi en igualdad, los esclavos y los indios. De todas formas, en esta época la población del litoral ya no estaba exclusivamente conformada por esclavos y comunidades indias, como muchas veces se presenta, sino que había empezado el proceso de diversificación social y económica. Sin embargo, veinte años después de este censo, para lo que corresponde a la provincia de Barbacoas (Barbacoas, Iscuandé y Tumaco), se registra un número significativamente mayor de población total y de esclavos, mientras los “libres de varios colores” disminuyen ligeramente en términos absolutos, pero bas-

⁸ Agradezco a Jacques Aprile-Gnisset que me señaló el error en los datos compilados en el *Compendio de estadísticas históricas de Colombia* de M. Urrutia y M. Arrubla (1970: 19) que menciona una población de 5.523 “hombres casados libres”, en lugar de 523 “hombres casados libres de varios colores” en el original, deformando así tanto el dato referente a la población como el concepto mismo del censo.

CUADRO 1.

Población de las provincias de Chocó y Barbacoas, 1776-1778.

Provincia	Eclesiásticos	Blancos	Indios	Libres de varios colores	Esclavos de varios colores	Total
Chocó (1)	23	309	5.414	3.160	5.756	14.662
Barbacoas (2)	14	907	1.793	4.134	2.388	9.236

(1) Fuentes: *Historia documental del Chocó*, Enrique Ortega Ricaurte, Publicaciones del Departamento de Biblioteca y Archivos Nacionales, Volumen XXIV, Bogotá, 1954, pp. 214-215.

(2) Archivo Histórico Nacional. Fondo Ortega Ricaurte. Comprende los distritos de Barbacoas, Iscuandé y Tumaco.

CUADRO 2.

Padrón de población 1797. Visita de don Nieto a la Gobernación de Popayán.

Provincia	Libres de varios colores	Esclavos	Población total registrada
Barbacoas	1.378	3.907	6.618
Iscuandé	756	956	2.435
Tumaco	1.928	1.622	
Subtotal	4.062	6.485	13.172
Micay		393	1.464
Raposo	1.659	2.301	4.159

Fuentes: Jacques Aprile-Gnisset, *Poblamiento, hábitos y pueblos del Pacífico*. Universidad del Valle. Cali, 1993, y Eduardo Restrepo, *Economía y cultura en el "Pacífico negro"*. Tesis de antropología, Universidad de Antioquia, Medellín, 1996.

tante en proporción (de 48% de la población total en 1777-1778 a 30% en 1797, como se observa en el cuadro 2). ¿Será esta diferencia signo de una última ola de penetración minera "tradicional" esclavista en la parte sur de la costa (entre 1778 y 1797) antes del declive de la explotación minera a principios del siglo XIX?

Parece difícil sustentar hipótesis al respecto, en vista de las contradicciones e imprecisiones de las fuentes.

En Tumaco, por ejemplo, un censo bastante preciso menciona para 1783⁹ una población total de la jurisdicción –que abarca hasta Esmeraldas– de 2.497 “almas” (casi la mitad de la población registrada 14 años después), con una proporción de 56,6% de “libres de varios colores”, 33,9% de indígenas, “solamente” 4,64% de “esclavos de varios colores” y 1,94% de “blancos” (Zarama, 1990), cifras muy distintas a las del censo de 1797.

Sean las que sean las proporciones, lo cierto es la coexistencia de poblaciones sumamente dispares, de tal forma que se va construyendo una sociedad local compleja, conformada por blancos ultraminoritarios pero dominantes, negros mayoritarios pero dependientes, indígenas autóctonos pero diezmados por la colonización, además de una población no adscrita a ningún grupo estrictamente definido, entre ellos los libertos¹⁰, los mestizos y los indios no inscritos a alguna comunidad.

Un mapa correspondiente al censo de 1783 ya citado (figura 2) y su traducción cartográfica “moderna” (figura 3) permiten apreciar la distribución poblacional. Sólo 40% de la población de la jurisdicción vivía en la parte hoy colombiana de Tumaco, y sólo se mencionan poblados en la costa, como si el interior estuviera en-

⁹ “Estado general que manifiesta todos los sitios y lugares poblados que tiene el Puerto de Tumaco, y su jurisdicción, con distinción de casas, familias, hombres, mujeres, niños, niñas, y total de gentes, que hay en cada uno de ellos”, firmado por el sargento mayor comisionado, don Diego Antonio Nieto, en Barbacoas, el 15 de julio de 1783 (ver Díaz del Castillo, 1928).

¹⁰ Es de señalar que aun los negros libres no lo eran tanto: “no podían portar armas ni desempeñar ningún oficio político ni militar sin un permiso oficial de la Corona; no podían vivir entre los indígenas ni tenerlos como sirvientes ni, tampoco, usar signos de tanto prestigio como un bastón para caminar” (Sharp, 1993: 411).

teramente despoblado (¿o desconocido?), a excepción de las partes bajas de los ríos Mira, Rosario, Chaguf y Patía. Las poblaciones indígenas (unas “53 familias diseminadas”¹¹) fueron reubicadas en esta época en tres puntos para facilitar la recolección del tributo: en Salahonda, Boca Grande y Palma Real (Zarama, 1990).

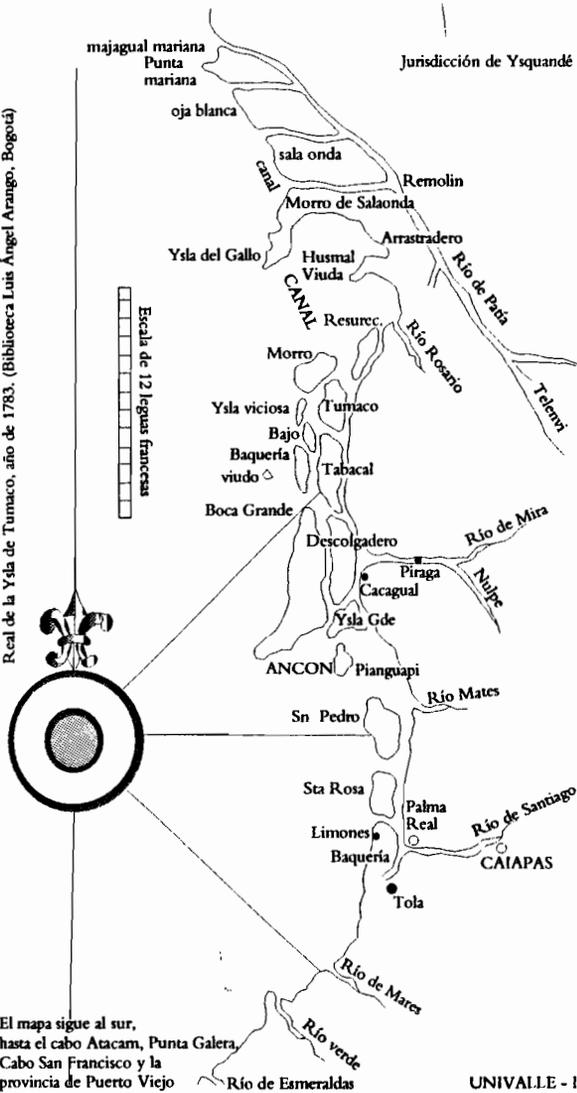
Al principio el poblamiento es sumamente disperso, aunque ya aparecen algunos poblados organizados según el modelo lineal a lo largo de los ríos (Mosquera, 1993; Friedemann, 1985; Merizalde, 1921; Romero, 1993, y Aprile-Gnisset, 1993). Algunos caseríos se organizan alrededor de una capilla y aparece un esbozo de estructuración rural: “Para finales del período colonial, (...) la relación entre los centros urbanos de Barbacoas e Iscuandé y sus respectivos entornos rurales había alcanzado significativos niveles de complejidad” (Almario y Castillo, 1996: 70). Por la misma época, se menciona un “sistema urbano minero regional” centrado en Barbacoas y conformado por Iscuandé, Santa Bárbara, Timbiquí y San Francisco Naya (Aprile-Gnisset, 1993: 49). Pero la regla general sigue siendo una alta movilidad de los asentamientos: la mayoría de los asentamientos mineros desaparecen cuando se acaba la explotación, y otros tantos cambian de lugar, conservando un mismo nombre (*id.*: 29).

En suma, podríamos decir que el siglo XVIII sembró las bases de un sistema socioterritorial nuevo, nacido de las necesidades esclavistas y mineras, pero que va incluyendo, con el tiempo, lógicas y actores distintos que complican el cuadro. Desde el punto de vista de los blancos, andinos, la región no es más que una red densa de enclaves a lo largo de los ríos, entre los cuales se extienden vastos espacios vacíos y no controlados. Estos “huecos” conllevan un potencial de transformación que no tardarán en explotar las

¹¹ Este dato difícilmente concuerda con la población de cerca de 1.000 indígenas mencionada en la misma época, a menos que se cuenten las “familias” indígenas con más de 15 miembros en promedio.

FIGURA 2.

Mapa que manifiesta la descripción geográfica de la isla y Puerto de Tumaco y su Jurisdicción con la manifestación de todos los cabos, puntas, ensenadas, ríos, playas y bajos; Sitá entre los Grados uno, y quatro de Latitud Norte y entre los grados Dosientos noventa y siete y dosientos noventa y ocho y veinte y cinco minutos de Longitud segun el meridiano de Madrid. Fue hecho por Dn. Ant. Monserrat, Ayudante de Milicias disciplinadas de la Provincia de Pop.n. Ten.te Gov.or Just.a Mar. y off. Real de la Ysla de Tumaco, año de 1783. (Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá)



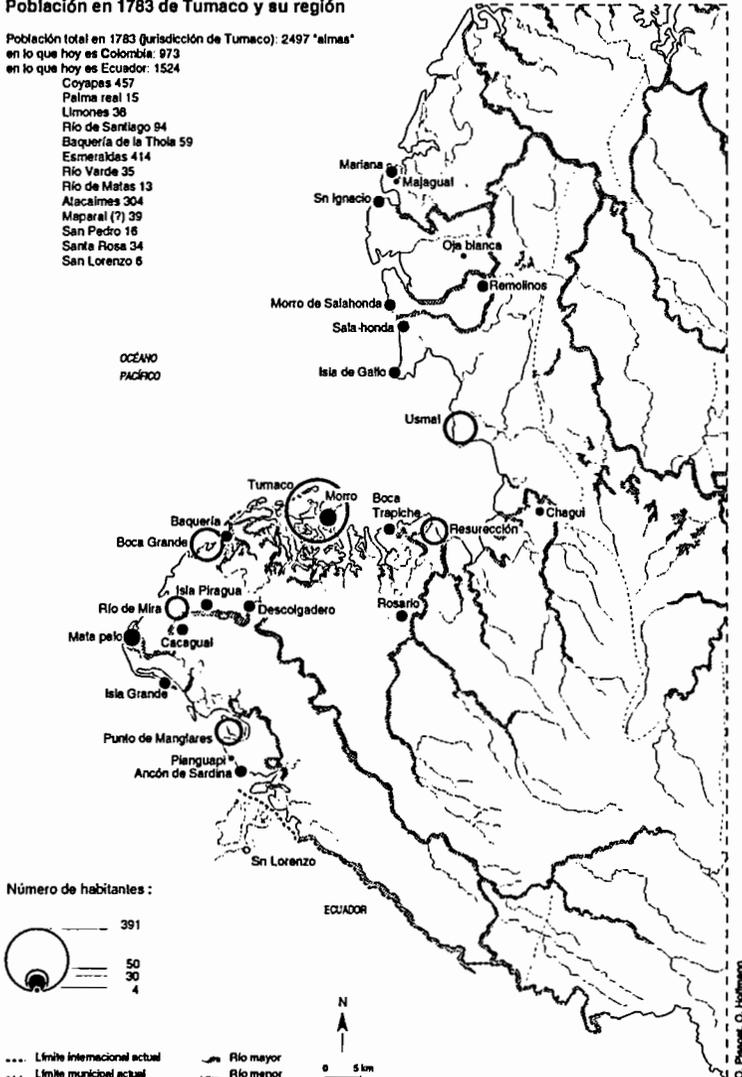
NOTA: El mapa sigue al sur, hasta el cabo Atacam, Punta Galera, Cabo San Francisco y la provincia de Puerto Viejo

FIGURA 3.

Población en 1783 de Tumaco y su región

Población total en 1783 (jurisdicción de Tumaco): 2497 "almas"
 en lo que hoy es Colombia: 973
 en lo que hoy es Ecuador: 1524

- Coyapas 457
- Palma real 15
- Limonas 30
- Río de Santiago 94
- Baquería de la Thola 59
- Esmeraldas 414
- Río Verde 35
- Río de Matas 13
- Atacaimas 304
- Maperal (?) 39
- San Pedro 16
- Santa Rosa 34
- San Lorenzo 6



Fuentes: O. Leyda Ojeda, 1977. Díaz del Castillo, 1928. Fondo cartográfico IGAC, 1978. "Mapas de bosques", 1984. "Departamento de Nariño".

O. Plascart, O. Hoffmann

poblaciones subalternas –negros e indios– en cuanto tengan la oportunidad. Si bien desde siempre éstas habían expresado su insumisión bajo la forma de revueltas¹², huidas¹³ o, más seguido, resistencias cotidianas múltiples aunque menos visibles (Romero, 1995), aprovechan el declive de la explotación minera y la retirada de muchos mineros, y luego la manumisión de hecho o de derecho (1851-1852), para implementar sus propios modelos de asentamientos y explotación del medio.

EL SIGLO XIX: FORTALECIMIENTO Y AMENAZAS A LA TERRITORIALIDAD NEGRA

El sistema de poblamiento del siglo XIX retoma las características socioterritoriales antes descritas, pero reformulándolas en el marco nuevo de la libertad de movimiento que sigue la manumisión (1851), dando lugar a formas originales de vivir que los andinos

¹² La participación de la población negra en la revuelta de Tumaco en 1781-1782 suele interpretarse como reacción a las medidas impuestas en lo económico (L. Gómez, 1977, y Zuluaga y Bermúdez, 1997) o lo político (Zarama, 1990). Sin embargo, también se deberían considerar posibles inconformidades respecto al orden social impuesto por las jerarquías civiles y eclesiásticas, como parecen demostrarlo las reivindicaciones de los amotinados (“Viva el amancebamiento”, castigado por el teniente de la época) y sobre todo las medidas de represión para poner orden en los comportamientos de las poblaciones negras (obligación de ir a procesiones y actos religiosos, restricción a la circulación, incluso de negros libres e indígenas, obligación de limpiar las calles, cuidar sus casas y cultivar sus tierras so pena verlas confiscadas, etc.); ver Díaz del Castillo, 1928.

¹³ En 1797, en su visita a la gobernación de Popayán, don Juan Nieto menciona la existencia de un “Palenque de varios forajidos de las Encomiendas y negros de minas”, ubicado en la parte alta de Telembí y Patía, arriba de los Reales de Minas de Guapi y de Iscuandé (citado por Aprile-Gniset, 1993: 18). ¿Será el palenque de El Castigo, estudiado por Francisco Zuluaga? Por otra parte, West (1957: 103) menciona una serie de revueltas negras entre 1816 y 1821, una de ellas en el río Saija donde, al parecer incitados por blancos, crearon un palenque (AHNC, Secretaría de Guerra y Marina IV, f. 525v de 1821).

no tardaron en cubrir de un manto de incomprensión y prejuicios (Romero, 1993). Pero antes de seguir las transformaciones micro-territoriales de este modelo alternativo, regresemos a un nivel más global para delinear las grandes tendencias de poblamiento, que a fin de cuentas son a la vez expresión y causa de los ajustes socioterritoriales (ver cuadro 3).

Un aumento paulatino de la población, con tasa de crecimiento moderada, se constata en las tres provincias en la primera mitad del siglo XIX. A partir de 1851 (año de la manumisión), el ritmo de crecimiento se acelera en las provincias del sur, mientras Chocó conoce una baja de población, hasta 1905 cuando recupera una tasa positiva y bastante alta. Este aumento de población en el sur es interpretado por varios autores como el resultado de las migraciones de las poblaciones negras “liberadas” del sistema esclavista, tanto los esclavos, que ya eran minoría y fueron realmente liberados, como los trabajadores libres pero atados a las pocas fuentes de ingresos de la época (haciendas de las partes andinas, zonas mineras).

Si ahora miramos las evoluciones demográficas de esta parte sur, por cantón (ver cuadro 4), encontramos que el crecimiento sostenido se debe principalmente al fuerte aumento de población en Tumaco y el Raposo a partir de 1851, es decir, en los cantones que abrigan los dos puertos y futuros polos urbanos de la costa: Tumaco y Buenaventura. En la segunda mitad del siglo XIX, los antiguos centros de población, como Barbacoas y el Micay, inician su declive, que se confirmaría en el siglo XX¹⁴, mientras Iscuandé si-

¹⁴ “Iscuandé, que fue la población principal de nuestro litoral pacífico en tiempos coloniales, se encuentra ahora (1921) en perfecta decadencia debido a la posición, río adentro, que el pueblo tiene. Primeramente Guapí y después El Charco arrebatáronle el comercio, y sus habitantes se vieron obligados a trasladarse a aquellas plazas que les brindaban maneras múltiples de ganarse la vida” (Merizalde, 1921: 105).

CUADRO 3.
Población de la costa pacífica, por provincias, 1835-1870
(Olinto Rueda, 1993: 480-481).

Provincias	1835	1843	1851	1870	1905	1918
Chocó	21.194	27.360	43.649	41.343	42.742	91.386
Buenaventura	12.411	13.286	17.632	25.096	45.029	56.514
Pasto	8.567	11.551	12.231	18.351	35.789	54.807
Total	42.172	52.197	73.512	84.790	123.560	202.707

Fuentes: hasta 1870, Archivo Histórico Nacional. Censos de población. A título de referencia, añadido los censos de 1905 y 1918, con los municipios de la zona pacífica de los departamentos de Chocó, Cauca y Valle, y Naríño, respectivamente.

CUADRO 4.
Población de la parte sur de la costa pacífica,
por cantones, 1835-1870.

Cantones	1797 (Padrón Nieto)	1835	1843	1851	1870
Iscuandé	2.435	5.435	5.959	7.722	9.109
Micay	1.464	2.630	4.268	4.474	5.005
Raposo	4.159	4.346	3.059	5.436	11.000
Barbacoas	6.618	6.699	8.994	9.252	9.991
Tumaco	4.119	1.868	1.557	2.979	8.360

Fuentes: Archivo Histórico Nacional. "Censos de población", en J. Olinto Rueda, 1993, II: 480-481).

NB: Para Tumaco y Barbacoas, los datos difícilmente concuerdan entre el padrón de 1797 y el censo de 1835.

que creciendo, pero con una baja tasa, perdiendo la preeminencia que antes tenía en la provincia. Si las poblaciones de Barbacoas, Iscuandé y Tumaco¹⁵ muestran importancia similar a fines del siglo XIX, este equilibrio es sólo temporal, ya que el movimiento iniciado en este siglo no hará más que acentuarse en las décadas siguientes, traduciendo cambios estructurales en la organización tanto espacial como socioproductiva de la zona: de una red de enclaves alineados a lo largo de los ríos y los placeres auríferos (modelo de los siglos XVIII y principios del XIX), se pasa a una distribución que anuncia la polarización del siglo XX, alrededor de dos ciudades-puertos, con una ocupación del espacio más extensa aunque todavía difusa hacia el interior.

Pese al aumento de la población y la actividad agrícola y hortícola, los interfluvios siguen poco habitados y explotados, por razones ecológicas esencialmente (suelos pobres y frágiles), y el poblamiento se concentra a lo largo de las vías de comunicación que representan los ríos. Pero ya no es la explotación aurífera la que da las pautas del desarrollo, sino una colonización de doble característica: agrícola fluvial en manos de las poblaciones negras, y extractiva empresarial, que en algunas partes se transforma en agrícola-ganadera, conducida mayoritariamente por blancos y mestizos. Los dos patrones de colonización representan aspiraciones contradictorias, son modelos enfrentados que, sin embargo, van a coexistir en el Pacífico Sur hasta hoy, y cuyo enfrentamiento es precisamente al origen de otras violencias y otros conflictos.

¹⁵ Estos tres poblados formando lo que Almarino y Castillo (1996: 6) llaman el "triángulo demo-histórico" del Pacífico Sur.

*La colonización negra endógena:
el "fortalecimiento de la territorialidad negra"¹⁶*

Con la manumisión y una cierta salida/huida de los blancos mineros, sobre todo en el Chocó, las poblaciones negras conocen un vasto proceso de migración y movilidad a escala regional. Se da

un claro incremento de las migraciones negras en el período de emancipación gradual, entre 1821 y 1851 [...]. En los años que siguieron a la manumisión legal se vio el mayor éxodo de los negros de los centros mineros [West, 1957: 103, traducción mía].

Las migraciones se dirigen hacia las partes bajas de la costa (Garrido, 1981; West, 1957, y Romero, 1995), y hacia el sur: los ríos Mira, Rosario, Chaguf, bajo Patía y Sanquianga se pueblan de gente de Barbacoas, que también van más al sur y se instalan del otro lado de la frontera, en la región ecuatoriana de Esmeraldas.

Con la migración a estos litorales no mineros, se desarrolla un modelo de asentamiento que se fundamenta en un sistema de explotación múltiple –agricultura, pesca, caza, recolección– adaptado a las condiciones físicas del medio. Ambos sistemas (de asentamiento y de explotación) se caracterizan por lo que más impacta a los observadores de todas las épocas: la alta movilidad de los individuos¹⁷ y las familias, y hasta de los poblados y las parcelas de cultivo.

¹⁶ Título tomado de Romero, 1993: 30.

¹⁷ "A los costeños les gusta mucho andar, y por quítame allá esas pajas emprenden viajes de días y días. Bien se deja entender que no tienen verdadera noción del tiempo; de ahí que lo malgasten tranquilamente en dormir las horas muertas, en charlas insulsas, en viajes sin rumbo fijo y a las veces en otras cosas de peor ralea" (Merizalde, 1921: 152).

El régimen productivo, la vulnerabilidad e inestabilidad de las parcelas o el agotamiento de las tierras producen una movilidad territorial y residencial constante, local o regional, de una parcela a otra, de un poblado a otro, de un afluente o brazo a otro, transhumancia que afecta a familias completas e individuos solos [Mosquera, 1993: 503].

Esta alta movilidad concuerda con normas genuinas de apropiación del espacio y modos de construcción familiar que tampoco son entendidos por los primeros observadores. El estereotipo –que sigue vigente hasta la fecha– habla de familias inestables, desintegradas, con altos índices de ilegitimidad, donde el hombre está ausente y es vago, tiene varias mujeres a la vez y no asume responsabilidades ni autoridad, la cual recae en la madre, centro del sistema (Gutiérrez de Pineda, citada por Friedemann y Espinoza, 1993). Sin embargo, desde los años setenta, varios estudios describieron un sistema de parentesco complejo, resultado de reelaboraciones de las formas familiares y ligado a sistemas de propiedad y de acceso a los recursos, interpretado como una respuesta adaptativa de los pobladores negros a sus condiciones de supervivencia¹⁸.

Pero no sólo las poblaciones negras son altamente móviles. Empujadas por el poblamiento ligado a la minería, algunas comunidades indígenas del Pacífico van buscando espacios menos ocupados:

En el último período colonial, algunos indígenas del Chocó dejaron al alto San Juan-Atrato para instalarse en los ríos Saija,

¹⁸ El más conocido es el modelo de troncos y ramajes, ver Friedemann, 1974 y 1985; Whitten y Nina de Friedemann, 1974; Whitten, 1969. Más recientemente se han propuesto otras interpretaciones, ver Losonczy, 1997, y Hoffmann, 1998.

Yurumangui, Cajambre y Naya al sur de Buenaventura. Hoy los descendientes de estos migrantes se encuentran principalmente en el Saija y sus afluentes, pero otros migraron más al sur hacia los ríos Iscuandé, Tapage y Sanquianga [West, 1957: 91].

Este movimiento migratorio hacia el sur continúa en el siglo XIX y hasta hoy, cuando se conocen como las comunidades emberás o “cholo saija” de Sanquianga (IGAC, 1983) o más precisamente como el grupo eperara-siapidara. Otro grupo, los wau-nanás o noanamás, originarios del Raposo, también migró hacia el sur en el siglo XVIII para instalarse en el río Micay y siguieron su ruta hasta alcanzar Tumaco y el Ecuador en el siglo XX (West, 1957). Más recientemente, grupos indígenas del piedemonte nariñense (awas-cuayquers) salen de sus territorios tradicionales para insertarse en los espacios todavía libres del litoral (Osborn, 1991).

Sin embargo, en comparación con la situación al final del siglo XVIII, los indios redujeron drásticamente su presencia, al grado de no participar más que en 5% o 7% de la población de la costa (ver el cuadro 5).

A nivel regional, en Nariño, esta proporción poco elevada de población indígena se confirma, pero en 1912 la presencia de población blanca es mucho mayor que el promedio regional (15% en el municipio de Barbacoas, 17% en Tumaco, y hasta 68% en Ricaurte), así como la población calificada de “mezclados”, que alcanza casi 30% (ver el cuadro 6). Pero estas dos últimas categorías (blancos y “mezclados”) no cubren ya solamente los mineros colonizadores del período anterior, aun si son, ellos también, portadores de valores y normas que difieren considerablemente del modelo negro en vías de consolidación.

CUADRO 5.
Composición de la población de la costa pacífica,
1912 y 1918, en porcentaje.

	Negros	Mezclados	Indios	Blancos	No especificado	Total
1912	68	17.5	7.2	7	-	99,7
1918	55.6	21.7	5.4	9.7	4.7	97,1

Fuente: censos de 1912 y 1918, para la costa pacífica (pacific lowlands), en: West, 1957, p. 88.

CUADRO 6.
Composición de la población masculina en las provincias
de Barbacoas y Tumaco, 1912.

Provincia	Negros	Mezclados	Indios	Blancos	Total hombres
Barbacoas	3.653	2.124	565	1.625	7.967
	(46%)	(27%)	(7%)	(20%)	
Tumaco	4.276	1.954	489	1.169	7.888
	(54%)	(28%)	(6%)	(15%)	

Fuente: censo de 1912, donde "los datos sólo se refieren a los hombres".

La colonización blanca de la costa sur

Desde la Colonia había grupos reducidos de blancos radicados en las ciudades (Nóvita, Citará –Quibdó–, Iscuandé y Barbacoas) o incluso en algunos reales de minas, pero con el declive minero muchos se habían ido. En el litoral nariñense, sin embargo, existen desde el siglo XIX algunos núcleos de población blanca (San Juan de la Costa, Vigía, Mulatos, Amarales, Boquerones, La Loma), que fueron los únicos lugares donde se quedaron comunidades de blancos después de 1852 (De Granda, 1977: 62). No se conocen los orígenes exactos de estas comunidades probablemente instaladas en la primera mitad del siglo XIX, aunque “leyendas locales dicen que un español, Manuel Moreno, llegó en la década de los años 1840 a fundar San Juan de la Costa. Otra versión habla de la Vigía, fundada por descendientes de náufragos” (West, 1957: 110).

Fuera de estas excepciones, el poblamiento blanco se concentra en algunos puntos, netamente separado de las otras poblaciones, a tal punto que Merizalde describe así la repartición espacial de los grupos en 1921:

La raza negra se conserva intacta, en gran mayoría; la india pura en mínima proporción en Nulpe, Güisa, Saija y Micay; y la blanca en Tumaco, Barbacoas y otras poblaciones importantes del litoral, y en algunas playas como en La Vigía [Merizalde, 1921: 149].

Este observador atribuye explícitamente espacios distintos a los tres grupos de población, reconociendo de esta forma un “desarrollo separado” en la región (los negros en el campo, los indios reclusos en algunas comunidades, los blancos en las ciudades). Que sea o no así, es otro punto, lo que resalta aquí es la visión altamente “blanco-centrista” de la región. En este esquema, Tumaco se identifica como “la ciudad” del Sur:

Tumaco es una población de verdadera importancia por su activo comercio y la riqueza de sus habitantes. La ciudad tiene calles rectas y amplias, con aceras de cemento. Los edificios son de madera, pero hay algunos que harían honor a cualquier ciudad, como la casa de gobierno, el colegio de las madres bethlemitas y el colegio pedagógico, que costó \$50.000 oro.

Tumaco tiene dos iglesias, hospital, cementerio, luz eléctrica y varias fábricas.

La instrucción está bastante bien servida, pues existen escuelas públicas y privadas y un colegio para señoritas.[...]. La población de Tumaco tiene según el último censo [1918?] 15.000 habitantes¹⁹, entre los cuales se encuentran algunos ingleses, alemanes, italianos y chinos [Merizalde, 1921: 131].

De hecho, el censo de 1912 menciona 348 hombres extranjeros, entre los 2.298 hombres mayores de 21 años (15%). Esta descripción quiere dar una imagen de modernidad y urbanidad, tanto a nivel material (las calles, los edificios) como de servicios (luz, iglesias, escuelas) o de actividades (comercio, fábricas). Todas estas características califican, aunque sea implícitamente, a la ciudad de Tumaco como un “lugar de blancos”, los que conducen el desarrollo económico y se insertan en redes universales de relaciones:

¹⁹ El autor no precisa si se trata de la ciudad o del municipio. De todas formas señala un crecimiento alto, ya que, si se tratara del municipio, representaría casi el doble de la población censada unos cincuenta años antes, en 1870. Si se trata de la ciudad el crecimiento es evidentemente mucho mayor. Por su parte, el censo de 1912 reporta una población de 6.500 habitantes para el municipio de Tumaco (o sea, los actuales municipios de Tumaco y Salahonda; los de Ricaurte, San José, Magúf y Barbacoas están contabilizados aparte), pero “estos datos se refieren únicamente a los hombres” (Censo 1912).

Tumaco exporta tagua, caucho, maderas y cacao, el comercio se hace casi en su totalidad con Estados Unidos... Varios buques de vela viajan a Panamá y al Perú, de donde traen la sal que se consume en el puerto [Merizalde, 1921: 150].

Los comerciantes blancos logran apoyos del gobierno central, con medidas fiscales favorables²⁰ o incluso subvenciones²¹ para la ciudad. También fomentan lo que para ellos es la condición del desarrollo, a saber, las vías de comunicación modernas.

En 1894, "se realiza el camino de herradura entre Túquerres y Barbacoas, el cual fue considerado como la redención de la economía del Departamento"²². Y en 1920, se trabaja

[...] con entusiasmo para comunicar el interior de Nariño con la costa por un camino carretero [...] esta obra es de vital interés para Colombia, a fin de evitar que el Ecuador se apodere de todo el comercio del interior de Nariño [Merizalde, 1921: 123].

²⁰ "El congreso de 1842... eximió del pago de los derechos de aduana a los artículos que llegasen a la isla para el consumo de sus habitantes. Nuestros legisladores se han preocupado frecuentemente por fomentar el comercio en Tumaco, con la exención de los derechos y con otras sabias medidas, tomadas al efecto. Así lo demuestran las leyes del 10 de abril de 1852, 29 de abril de 1860, 28 de mayo de 1870, 16 de abril de 1875, 31 de enero de 1888, 27 de noviembre de 1888, 21 de octubre de 1890, y otras de los últimos tiempos, actualmente en vigencia" (Merizalde, 1921: 129). La recientemente declarada "zona franca de Tumaco" no es ninguna novedad.

²¹ "Por la ley 22 de noviembre de 1890 el Cuerpo legislativo concedió para la defensa de la isla \$12.000 para la construcción de un muelle y de una muralla que libre a Tumaco de ser destruida por el mar" (Merizalde, 1921: 130). Ésta no se llevó a cabo, a pesar del terremoto y maremoto de 1906, de otro en 1949 y luego del más reciente, en 1979.

²² Testimonio del "cronista de Tumaco", en Leusson, s. f.

En el mismo año se inician los trabajos del tren, y de 1925 a 1930 se construyen 92 km entre Agua Clara (embocadura del Mira) y El Diviso. En 1944 se une Agua Clara a Tumaco. Sin embargo, en los años 1950 se levanta la vía, que nunca pasó de El Diviso hacia Pasto, para dejar lugar a una carretera defectuosa, la cual no se compone sino hasta los años 1980.

Con estas infraestructuras se dibuja la estructura regional todavía vigente, cuyos polo y eje ordenadores son la ciudad-puerto y la carretera Tumaco-Pasto; el resto del litoral sigue comunicándose exclusivamente por lanchas y potrillos en los ríos, esteros y quebradas. Sin embargo, sería erróneo hablar de un verdadero esfuerzo de integración regional; más bien se trata, para las élites andinas, de establecer un cordón de comunicación entre “el centro” –andino– y puntos de salida al Pacífico, a la vez que de garantizar una presencia real o potencial –intervención puntual en momentos críticos– en esta región fronteriza de alto valor estratégico. A nivel económico beneficia con prioridad a la región de Pasto, y busca evitar que Ecuador se apodere de la circulación costera de mercancías. Por otro lado, la misma configuración morfológica de la región –una amplia planicie, detrás de Tumaco, plana o suavemente ondulada– propicia la instalación de plantaciones y haciendas “modernas”, manejadas o fomentadas por gente del interior (Pasto, Cali, Medellín). Con el tiempo estas propiedades, amparadas por títulos otorgados por el Incora, irán quitando los espacios apropiados con anterioridad, pero bajo otras normas –sin título legal de propiedad–, por las comunidades negras. Pero antes de llegar a esta situación que se difunde a partir de los años 1960, la explotación de los recursos es eminentemente extractiva, y funciona por ciclos especializados que se acaban junto con los recursos explotados, o su valoración en los mercados (caucho hasta los años 1910-1920, la tagua hasta los años 1930-1940, la madera entre 1940 y 1970 en la parte sur, hasta la actualidad en el norte de Nariño, ver capítulo 2, de E. Restrepo).

Este modelo extractivo, con varias modalidades según las épocas y los recursos en juego, propicia el desarrollo de una clase negociante regional, blanca y muchas veces de origen extranjero, que a diferencia de los mineros de antes reside en la región, más precisamente en sus ciudades. Beneficia con prioridad al puerto de embarque para exportación (Tumaco), pero tiene consecuencias drásticas para la población negra. Al fomentar las actividades de extracción a gran escala, los negociantes dan las pautas para la integración de los trabajadores negros en las redes laborales y comerciales que ellos controlan, inaugurando o fortaleciendo las relaciones clientelares que se expresan luego en términos políticos.

*La confrontación de los modelos
y la construcción de los espacios públicos*

A lo largo del siglo XIX las poblaciones negras aprovecharon el cambio de reglas impuestas desde el centro para inventar o consolidar un modelo específico de supervivencia, en el cual el hábitat, la producción y la cultura se combinan según vías desconocidas e ignoradas por los blancos, en espacios hasta entonces no codiciados y percibidos como hostiles por la sociedad dominante. Construyeron el Pacífico, se lo apropiaron tanto física como simbólicamente, a través una serie de prácticas que van desde la agricultura hasta la explotación selectiva de algunos productos del bosque, mediante normas de distribución y de control de los recursos mucho más sutiles y versátiles que la propiedad occidental, propia de la sociedad de los blancos (ver Rivas, 1998).

Al mismo tiempo o quizás unos años más tarde, siguiendo un patrón territorial opuesto, inversionistas que no eran de la región volvieron a mirar hacia las riquezas del Pacífico, ahora bajo la forma de extracción de algunos recursos muy específicos, pero para su obtención destruyeron –o mandaron a destruir– vastas exten-

siones de selva. El comercio de exportación se volvió el eje de este desarrollo, para lo cual se necesitaba un puerto y los servicios correspondientes, es decir, una ciudad. Tumaco, de hondas raíces indias y después negras, se vio prácticamente “confiscada” por los blancos, que le dieron el giro urbano que más se acercaba a sus conocimientos y concepciones de “lo que debe ser” un asentamiento de alguna importancia. Hoy todavía, los descendientes de lo que llaman “la” sociedad tumaqueña –el grupo de blancos, muchos de ellos extranjeros, que controlaban el negocio de la exportación– se autorrepresentan Tumaco como “una ciudad blanca”, ignorando el 90% o 95% de la población negra que reside en ella y la transforma a diario²³.

Estas dos visiones no pueden coexistir sin encontrarse ni confrontar sus pretensiones mutuas al ocupar y de alguna forma controlar este espacio. En la segunda mitad del siglo pasado y a principios de éste se construyen los escenarios en los que se disputan estos modelos. Por ahora distinguiré dos, en los que se expresan más claramente los mecanismos de resistencia y de dominación, así como las pretensiones de imponer normas sociales y culturales de conducta: las esferas de la religión y de la política. El multicitado Merizalde, fraile agustino, nos dejó un testimonio invaluable de este esfuerzo conquistador de principios del siglo xx:

En los tiempos coloniales administraron la región de Tumaco los padres mercedarios, y la de Guapi los religiosos franciscanos de Propaganda Fide. Pero vino la independencia americana, y con ella el desconcierto de las Misiones católicas al frente de las cuales estaban sacerdotes españoles. En la costa del Pacífico puso el demonio sus reales. [...] A fines del pasado siglo la costa era un cam-

²³ Entrevistas en Tumaco, noviembre de 1996.

po desolado, espiritual y materialmente. El indiferentismo religioso, la pasión sin freno, se enroscaban como víboras en los corazones y ahogaban todo regenerador pensamiento [Merizalde, 1921: 229].

Con estos argumentos que pertenecen al registro bíblico de la salvación, mientras en realidad los pleitos por la competencia territorial entre las distintas órdenes eran más bien de tipo político, los padres agustinos recoletos logran hacerse atribuir, en 1899, un “territorio de misiones” que incluía toda la zona sur del Pacífico, desde el río Naya hasta el Mataje, desde la cordillera hasta el mar. A partir de ahí emprenden “una conquista espiritual de la Costa”, mediante correrías en los ríos, donde enfrentan la indiferencia de los “pecadores”²⁴, mientras sus esfuerzos proselitistas tampoco son muy exitosos en la ciudad. Como lo reconoce el propio fraile, difícilmente pudieron establecer el colegio de señoritas en 1908 y si bien se resistieron a la tentativa de instalar un cementerio laico, no lograron imponer el tan soñado colegio para jóvenes ni detener el avance del protestantismo en Tumaco. Y es que los frailes tienen fuertes adversarios, declarados o no. La costa no es tan “virgen” como lo pretende el fraile: ya habían estado los franciscanos desde siglos atrás, y tanto las poblaciones negras como las blancas tienen en esta época posturas y prácticas sociales, políticas y culturales que no concuerdan con el “estado de naturaleza salvaje” que pintan los agustinos recoletos. Del lado de las poblaciones negras, las prácticas religiosas desarrolladas durante varios siglos al margen de la institución católica se resisten y provocan la incomprensión, cuando no la ira y la represión, de los misioneros

²⁴ Merizalde preserva, sin embargo, una visión casi rousseauniana de las poblaciones negras: “Los negros tienen mucha fe, y al sacerdote, a lo menos en

(Urrea y Vanini, 1995, y Friedemann, 1989). Al otro extremo del espectro social los frailes también encuentran oposición. A principios de siglo, en efecto, “la” sociedad tumaqueña, excluyente, urbana y blanca, se quiere ilustrada y anticlerical. En el periódico local se afirma tajantemente, a propósito de la disputa con los frailes alrededor del colegio para jóvenes: “Tumaco se ha civilizado [...] los vientos de la civilización nos llegan [...] la hora de los frailecitos pasó. No habiendo a quién embaucar, están de más los embaucadores” (Merizalde, 1921: 196)²⁵.

Esta posición radical se traduce en unas posturas claramente “revolucionarias” –liberales– en la Guerra de los Mil Días, que parece haber sido bastante violenta en Tumaco²⁶, pero también en el interior, como lo reportan varios habitantes cuyos ancestros llegaron a asentarse en la zona de los ríos, en el municipio de Tumaco, para escapar de la guerra vigente en Barbacoas²⁷. Nos falta información para entender el estado de las fuerzas presenciales, en el campo y en la ciudad, en esta época: ¿cuáles eran los actores y

la Costa alta, lo respetan y veneran; *en la baja ya es otra cosa*” (subrayado mío). El problema viene de que “las gentes de la costa del Pacífico están muy expuestas a perder la fe a causa de los muchos aventureros descreídos que acuden allá de diferentes puntos para sus negocios, y que con frecuencia son personas entregadas a todos los vicios” (Merizalde, 1921: 159 y 179).

²⁵ Esto no impide que la Iglesia como institución política conservara gran poder de influencia y de decisión en las cuestiones públicas, pero con mayor fuerza en las partes andinas de Nariño, como bien lo recuerdan Almario y Castillo, 1996.

²⁶ A tal grado, que veinte años después Merizalde (1921: 130) no se atreve a detallar los acontecimientos, sino solamente a mencionarlos: “Los graves hechos acaecidos en Tumaco durante la Revolución de 1899 están demasiado recientes para relatarlos. Todavía no se han cicatrizado muchas heridas, aún corre en abundancia la sangre...”. Lo único que precisa es la adscripción decididamente “revolucionaria” de los tumaqueños.

²⁷ Encuestas propias, 1996.

las posturas defendidas, los modos de expresión?, ¿quiénes eran y qué significaba ser “revolucionario” en Tumaco a principios de siglo?, ¿participaron las poblaciones negras?, ¿sirvieron de simple base clientelar o hasta de carne de cañón para algunos caudillos blancos?, ¿o tuvieron sus propios líderes que conducían ciertas acciones? Estas preguntas se deben repetir para los años posteriores, en particular los de La Violencia, que casi nunca es registrada en los estudios de alcance nacional sobre el tema, pero siempre es mencionada como dramática en los testimonios de los habitantes locales. En Tumaco el conflicto político se tradujo en la nominación inmediata de un alcalde conservador, que en este ambiente liberal era un claro acto de imposición y castigo. Pero en esta zona sur del Pacífico (a diferencia quizás de Guapi, Buenaventura y del Chocó) el protagonismo partidista no parece ser obra de las élites negras. Al contrario, el espacio político tradicional en esta zona está copado por “la” sociedad tumaqueña, blanca, cada líder fungiendo como “patrón político” que construye su clientela en la ciudad y las comunidades rurales.

CONCLUSIONES

¿Han visto estos dos siglos que sobrevolamos (XVIII y XIX hasta los años 1920-1930) la emergencia de una región en la zona sur de la costa del Pacífico? No entraré aquí en el debate sobre la definición de “región”, pero sí subrayaré algunos puntos que aclararán el concepto. A nivel fisionómico –creación de paisaje y ámbitos de vida–, los comienzos del siglo XX representan un viraje importante, con la implementación de un modelo de ordenamiento territorial coherente con las demandas del núcleo andino dominante, social, económica y políticamente. El sur de la costa se organiza alrededor de una ciudad-puerto, Tumaco, y de la carretera que la une con Pasto. Los demás centros urbanos, menores, son ignora-

dos y abandonados por ese poder central –sea departamental o nacional– por no cumplir con propósitos geopolíticos o con funciones valoradas en el mercado.

Parece que las metas nunca fueron alcanzadas cabalmente. Un diagnóstico elaborado sesenta años después permite evaluar los resultados de tal política: en el Pacífico, “cada sistema hidrográfico forma una cuenca económicamente independiente, casi aislada” (IGAC, 1983:91). Las vías de comunicación terrestre están desarticuladas entre sí, y solamente en Urabá y Tumaco “comienza a darse un impulso a la consolidación de espacios agrarios” (*idem.*). Aunque Tumaco tiene un radio de acción territorial mayor respecto al de Buenaventura²⁸, que funciona como puerto-enclave, la costa en general no responde al perfil de una región funcional, sino que más bien

[...] se trata de un espacio desorganizado y periférico, cuyo puesto dentro de la economía nacional es el de producir algunas materias primas, sobre todo madera y metales preciosos [IGAC, 1983:92].

Termina este documento señalando la falta de desarrollo regional propio y la enorme dependencia de la costa frente a los centros andinos, como Medellín y Cali. Quizás este juicio se pueda matizar quince años más tarde, al constatar la existencia de un área de influencia muy marcada alrededor de Tumaco, estructurada en torno a migraciones, relaciones familiares, trabajo asalariado y comercio al detal.

²⁸ Es preciso notar que este radio de acción es mayor en Tumaco en el espacio continental, pero es mucho menor que el de Buenaventura si se consideran las relaciones marítimas extensas que el principal puerto del Pacífico mantiene con los pueblos y las ciudades del litoral norte (hasta Chocó) y sur, hasta Cauca (Guapi) y Nariño (El Charco, Bocas de Satinga).

Todo indica que la “opción” escogida a principios de siglo no dio paso a una construcción regional fuerte, sobre todo por la visión parcial que tuvieron los políticos encargados de las políticas de fomento regional. Desde otro punto de vista y a propósito del Nariño contemporáneo, otros autores precisan el problema:

Teniendo un puerto sobre el Pacífico—Tumaco—, Nariño no ha tenido un proyecto estratégico de vinculación al mercado internacional y aunque se construyó el ferrocarril y la carretera a Tumaco, no se ha producido la integración económica de la cordillera andina con la llanura costera [...] por dos factores:

—el centro de poder es blanco y mestizo y se localiza en el interior del territorio, en la zona andina,

—desde el centro de poder los indios y negros de la costa no son reconocidos como sociedades que disponen de un territorio, sino como fuerza de trabajo disponible para explotar, al igual que la diversidad de los recursos naturales del territorio, los cuales son vistos como unidades individuales y no como un sistema [Rojas y Sevilla, 1994: 169].

Ahí reside el nudo de la cuestión. Se quiso instrumentar la región sin la participación de la mayoría de los habitantes, al considerar el Pacífico como un espacio “vacío” de actores y poderes, un espacio-soporte inerte y un espacio-medio de producción o más bien de extracción todavía no apropiado y “libre” para las inversiones. Basta ver las políticas agrarias implantadas por el Incora en esta región para darse cuenta de la enorme distancia que existe entre las concepciones del Estado y de sus agentes y las de las poblaciones residentes. Hasta 1991, el papel del Incora se redujo prácticamente a regular los títulos de las grandes plantaciones adquiridas más o menos legalmente por los inversionistas blancos, mientras que en los poblados negros sólo aceptaba regular algu-

nas parcelas efectivamente sembradas y cultivadas, sin reconocer el derecho de propiedad sobre los predios todavía no explotados pero tradicionalmente apropiados por un grupo familiar o un individuo. Esto puede parecer lógico en el marco del derecho occidental, pero suscitó gran desconfianza y rencores entre las comunidades negras imposibilitadas de obtener sus títulos oficiales de propiedad, quedando a merced de despojos que, por lo menos en algunas áreas, no se hicieron esperar²⁹.

Hace ahora un decenio que el Pacífico ha dejado de ser ignorado por el Estado, el cual ha introducido planes de desarrollo con presupuestos significativos –en 1983 el Plan de Desarrollo Integral para la Costa Pacífica, Pladeicop, y en 1992 el Plan Pacífico, DNP (ver Escobar y Pedroza, 1996)–, si bien éstos retoman de alguna forma el modelo anterior, al privilegiar infraestructuras y editar reglamentaciones sin establecer siempre consultas previas con la población local. El Proyecto Biopacífico, financiado con fondos internacionales del Plan de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, intentó escapar de este patrón y enfocó sus acciones hacia microproyectos que involucraban a las poblaciones, en aras de conservar la biodiversidad, a la vez que fomentaba modos alternativos de explotación de los recursos, pero desapareció de hecho cuando se acabó el financiamiento internacional.

Pero una región no es solamente la organización de algunas infraestructuras en un espacio dado; una región es ante todo un sistema de relaciones, un sistema social y político lo suficientemente complejo para “producir sentido” para sus moradores y distinguirse de la región vecina. En el Pacífico, los pobladores negros no existieron como interlocutores, ni se les reconoció como insti-

²⁹ Entrevistas realizadas en noviembre de 1996, acerca de los despojos de tierra en el área de la carretera Tumaco-Pasto por las empresas palmicultoras.

tución capaz de protagonizar el desarrollo regional, y menos aún de desarrollar objetivos y medios propios para lograrlo. Hoy las cosas están cambiando, y los actores regionales se movilizan para reivindicar derechos propios, en particular derechos territoriales que vuelven a dar un lugar preeminente a los sectores rurales de la región.

BIBLIOGRAFÍA

- Almario, Óscar; Castillo, Ricardo. "Territorio, poblamiento y sociedades negras en el Pacífico Sur colombiano", en *Renacientes del guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*, Eduardo Restrepo y Jorge Ignacio del Valle (eds.). Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, 1996.
- Andrade, Germán I. "Conservación de la biodiversidad en la provincia biogeográfica chocoana de Colombia. Una aproximación regional", en *Colombia Pacífico*, tomo II, Pablo Leyva (ed.). Bogotá: Fondo FEN, 1993.
- Aprile-Gnisset, Jacques. *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle, 1993.
- Arboleda Home, Henry. "La investigación como base para la conservación y el desarrollo del Pacífico", en *Colombia Pacífico*, tomo II, Pablo Leyva (ed.). Bogotá: Fondo FEN, 1993.
- De Granda, Germán. *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de la población negra: las tierras bajas occidentales de Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1977.
- Díaz del Castillo, Ildefonso. "Comuneros en Tumaco, 1781", *Boletín de Estudios Históricos*, serie 1, N^o 6, 7 y 8 (Pasto, marzo, abril y mayo de 1928).
- Escobar, Arturo; Pedroza, Álvaro. *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?* Bogotá: Ecofondo-Cerec, 1996.

- Friedemann, Nina S. de. "Minería del oro y descendencia: G, el mambi, Nariño", *Revista Colombiana de Antropología*, Nº 16 (Bogotá, 1974).
- Friedemann, Nina S. de. "Troncos among Black Miners in Colombia", en *Miners and Mining in the Americas*, Thomas Greaves y William Culver (eds.). Manchester: Manchester University Press, 1985.
- Friedemann, Nina S. de. *Criele, criele son del Pacífico negro: arte, religión y cultura en el litoral pacífico*. Bogotá: Editorial Planeta, 1989.
- Friedemann, Nina S. de; Araújo Espinoza, Mónica. "Familia minera en el litoral pacífico" en *Colombia Pacífico*, tomo II, Pablo Leyva (ed.). Bogotá: Fondo FEN, 1993.
- Garrido, José Miguel. *La misión de Tumaco: creencias religiosas*. Biblioteca Carmelito-Teresiana de misiones. Tomo VIII, 1981.
- Hoffmann, Odile. "Familia y vereda en el río Mejicano (Tumaco), revisión de algunas nociones", Documento de trabajo Cidse Nº 36, Cali: Universidad del Valle, 1998.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi. *Atlas regional del Pacífico*. Bogotá: 1983.
- Leusson, Telmo. *Tumaco, su historia y su cultura*. Tumaco: s.n, sf.
- Levy, Jacques. *L'espace légitime*. París: Fondation des Sciences Politiques, 1992.
- Leyda Gómez, Gloria. "Tumaco 1781". Tesis en Historia. Cali: Universidad del Valle, 1977.
- Losonczy, Anne Marie. *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens emberá (Chocó, Colombie)*. París: L'Harmattan, 1997.
- Merizalde del Carmen, Bernardo, Pbro. *Estudio de la costa colombiana del Pacífico*. Bogotá: Imprenta del Estado Mayor, 1921.
- Minaudier, Jean-Pierre. *Histoire de la Colombie de la conquête à nos jours*. París: L'Harmattan, 1992.
- Mosquera, Gilma. "La vivienda en el Chocó", en *Colombia Pacífico*, tomo II, Pablo Leyva (ed). Bogotá: Fondo FEN, 1993.

- Olinto Rueda, José. "Población y poblamiento", en *Colombia Pacífico*, tomo II, Pablo Leyva (ed). Bogotá: Fondo FEN, 1993.
- Ortiz, Ana Patricia, Massiris Cabeza, Ángel. "Bases para el ordenamiento territorial", en *Colombia Pacífico*, tomo II, Pablo Leyva (ed). Bogotá: Fondo FEN, 1993.
- Osborn, Ann. *Estudios sobre los indígenas kwaiter de Nariño*. Bogotá: Colcultura-ICBF-ICAN, 1991.
- Rivas, Nelly. "Territorialidad y derechos de propiedad en el río Mejicano (Tumaco)". Cali: Universidad del Valle, 1998.
- Rojas, José María; Sevilla Casas, Elías. "El campesinado en la formación territorial del suroccidente colombiano", en *Territorios, regiones, sociedades*, Renán Silva (ed.). Cali: Universidad del Valle-Cerec, 1994.
- Romero, Mario Diego. "Arraigo y desarraigo de la territorialidad del negro en el Pacífico colombiano", en *Contribución africana a la cultura de las Américas*, Astrid Ulloa (comp.) Bogotá: ICAN-Bio-pacífico, 1993.
- Romero, Mario Diego. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano. Siglos XVI al XVIII*. Cali: Universidad del Valle, 1995.
- Sharp, William. "Manumisión, libres y resistencia negra", en *Colombia Pacífico*, tomo II, Pablo Leyva (ed.). Bogotá: Fondo FEN, 1993.
- Urrea, Fernando y Alfredo Vanin, "Religiosidad popular no oficial alrededor de la lectura del tabaco. Instituciones sociales y procesos de modernidad en poblaciones negras de la costa pacífica colombiana", *Boletín Socioeconómico*, N^o 28 (Cali: 1995).
- Urrutia, M. y M. Arrubla. *Compendio de estadísticas históricas de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1970.
- Valencia Llano, Alonso. "La cuestión decimista: independencia política del Sur de Colombia", *Proyecciones* N^o 13-14 y 15 (Pasto, 1990 y 1991).

- Villa, William. "Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano", en *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Bogotá: ICAN, 1994.
- West, Robert. *The Lowlands of Colombia*. Baton Rouge: Louisiana State University Studies, 1957.
- Whitten, Norman. "Strategies Adaptive Mobility in the Colombian-Ecuadorian Litoral", *American Anthropologist*. Vol. 71, Nº 2, (abril, 1969).
- Whitten, Norman y Nina de Friedemann. "La cultura negra del litoral pacífico ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica", en *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 17 (Bogotá: 1974).
- Zarama Rincón, Rosa Isabel. "Tumaco 1781-1783". Tesis de Historia. Bogotá: Universidad Javeriana, 1990.
- Zuluaga, Francisco. "Conformación de las sociedades negras del Pacífico", en *Historia del Gran Cauca*. Cali: Universidad del Valle, Instituto de Estudios del Pacífico, 1994.
- Zuluaga, Francisco; Bermúdez, Amparo. *La protesta social en el suroccidente colombiano, siglo XVIII*. Cali: Universidad del Valle, 1997.

HACIA LA PERIODIZACIÓN DE LA HISTORIA DE TUMACO

Eduardo Restrepo

INTRODUCCIÓN

Frente a la gran riqueza de la memoria oral de las gentes de Tumaco, escasos son los esfuerzos hechos en aras de discernir los procesos económicos, sociales y políticos que pueden ser extraídos del aparente caos que presentan los infinitos eventos de la vida cotidiana. Más que compilar una sumatoria arbitraria de “hechos” y “datos”, se propone un modelo para la periodización de la historia de Tumaco. Por tanto, antes que una historia exhaustiva y detallada, este texto ofrece una suerte de “mapa” para interpretar la relativamente poca “información” disponible, así como esa gran masa que aún se encuentra reposando en fuentes históricas inéditas. Como lo ha evidenciado la reciente investigación de Vásquez (1999), valiosas canteras son las publicaciones seriadas de Tumaco impresas a finales del siglo pasado y durante la primera mitad del presente, las cuales todavía no han sido objeto del trabajo de los historiadores. Un océano de “información” sobre el desarrollo de Tumaco y sus gentes se encuentra aún por explorar, y de ello se desprende la importancia que reviste comenzar a ensayar modelos interpretativos que sean decantados, cuestionados y, posiblemente, abandonados a la luz de los estudios rigurosos venideros.

ALBORES DE UN PEQUEÑO PUERTO EN EL DISTRITO DE BARBACOAS

Tumaco, localizado en el extremo sur, es uno de los tres centros urbanos más importantes del Pacífico colombiano. Con cerca de

ochenta mil habitantes, es el núcleo poblacional de mayor proporción de la costa nariñense¹. Más significativo en términos poblacionales y económicos que las antiquísimas Barbacoas e Iscuandé. Pero no siempre fue así. En el período colonial, cuando el lavado de las arenas auríferas mediante trashumantes cuadrillas de esclavizados era el eje del modelo productivo y de poblamiento, Barbacoas e Iscuandé fueron los centros económicos y de poder local de mayor importancia en el Pacífico sur colombiano (Almario y Castillo, 1996; Leal, 1997).

En efecto, el modelo de poblamiento predominante en la colonia se caracterizó, entre otros, por la relevancia de la extracción minera mediante la explotación de los placeres por parte de cuadrillas de esclavizados relativamente móviles articuladas a reales de minas dependientes de unos cuantos centros poblados en el Pacífico (Aprile-Gnisset, 1993; Romero, 1995; Villa, 1994). En el caso del sur, la actividad minera se centró en las áreas de Barbacoas e Iscuandé, lo que los consolidó como dos pujantes poblados con el dominio económico y político de una élite blanca estrechamente relacionada con Pasto, Quitó y Popayán (Jurado, 1990).

Dada la ausencia de grandes placeres auríferos en su entorno inmediato², Tumaco fungió como puerto de llegada de algunas mercaderías con destino a Barbacoas o a las ciudades del interior. Este papel marginal de Tumaco en el contexto poblacional y económico del Pacífico sur se mantuvo hasta finales del siglo XIX:

¹ En el municipio de Tumaco habían 108.481 habitantes, de los cuales 54.603 eran hombres y 53.872 mujeres. En la cabecera municipal eran 71.371, de los que 34.387 correspondían a hombres y 36.984 a mujeres. En el resto eran 37.110, de los que 20.216 eran hombres y 16.894 mujeres (Dane, 1993).

² Para los alrededores de Tumaco se tiene referencia de la explotación de unas pequeñas minas ubicadas en el río Mira y el Nulpe (Pérez, 1950: 81; citado por Leal, 1997: 18).

Durante la mayor parte del siglo XIX, Tumaco estuvo todavía bajo la influencia de Barbacoas. Tumaco era un pequeño puerto con una importancia moderada, no tenía buenas conexiones con el interior ni poseía un comercio significativo [Leal, 1997: 18].

Así, cabe afirmar, de acuerdo con Hoffmann (1997: 20), que

[...] en el siglo XVIII y principios del XIX, Tumaco apenas emergía como centro de población, y Barbacoas e Iscuandé abrigaban las mayores poblaciones de la costa sur, así como las principales actividades de la región.

La primera fase de construcción de Tumaco comprende desde su fundación hasta la segunda mitad del siglo XIX. Esta fase se caracterizó, entre otros aspectos, por la marginalidad económica y poblacional de Tumaco con respecto a Barbacoas e Iscuandé. Abarca todo el período colonial y los inicios del republicano. En la composición social de Tumaco durante esta fase se encontraba un pequeño grupo de comerciantes asociados a las funciones de Tumaco como puerto de llegada y de embarque de mercancías provenientes de Panamá, Buenaventura, Guayaquil y Lima³. El grueso de estas mercancías tenía como destino al distrito mi-

³ Esto es estrictamente cierto para el período republicano, ya que se encuentran relatos como el *Francisco Silvestre* de 1789: "En la isla de Tumaco, hay algunos mestizos y mulatos que componen una muy corta población, que no tiene otro comercio que alguna pita para cordaja, brea y madera de construcción" (Citado por Merizalde, 1921). O con anotaciones como que para 1744 "La isla de Tumaco [...] tenía 300 habitantes, de los cuales 70 manejaban armas (el censo de 1749 indicó que sólo habían 136) [...] El agua dulce la obtenían de una isla cercana llamada El Morro, comerciaban llevando tabaco y pesca a Barbacoas y al Chocó, de donde traían oro". (Jurado, 1990: 247).

nero de Barbacoas o, en menor proporción, a ciudades del interior, como Túquerres, Pasto e Ipiales. Igualmente, se comercializaban con dicho distrito productos locales –el coco y la sal– o se traían de allí productos que venían del interior (Jurado, 1990; Leal, 1997).

Además de este pequeño núcleo de comerciantes, la mayoría de la población estaba compuesta por negros libres, venidos de los distritos mineros en busca de nuevas tierras y actividades (West, 1957). Estos pobladores negros fueron llegando a la costa desde mucho antes de la ley de abolición de la esclavitud a mediados del siglo XIX. Los esclavizados que lograban su libertad –ya fuera por automanumisión o cimarronaje–, estaban en posibilidad de abandonar los placeres auríferos y, así, llegar a la zona costera del Pacífico. En este sentido, es probable que, desde época tan temprana como el siglo XVIII, algunos de estos negros libres hayan encontrado en la isla de Tumaco un área propicia para asentarse. El grueso de los pobladores negros, sin embargo, llegó después de la mitad del siglo XIX, cuando se presentó la abolición jurídica de la esclavitud y se consolidó el quiebre del modelo extractivo colonial (West, 1957).

Aunque preso de los estereotipos propios de su época y origen, Triana (1907: 16) escribió sobre su visita a Tumaco:

Los negros libres de Barbacoas se establecieron en la costa para gozar de su libertad, lejos de sus antiguos amos, y aquí el mar les fue propicio con sus dones. La multiplicación de la especie ha sido consecuencia del bienestar que encontraron en esta isla y sus contornos. La prosperidad de Tumaco con su caucho, su tagua y su cacao, atrajo a los señores de la ciudad del oro [Barbacoas], decadente ya por falta de esclavos, y aquí señores y manumisos han vivido la vida democrática del trabajo libre. Tumaco es hija de la vieja y caduca ciudad de Barbacoas.

En síntesis, se puede plantear que, en esta fase, la estructura social de Tumaco no se basó en un sistema social de castas en el que los blancos eran propietarios de cuadrillas de esclavizados de origen o descendencia africana, como fue el caso de Barbacoas e Iscuandé. Esto no significa que no se presentaran diferencias sociales, económicas y raciales entre blancos y negros, sino que dichas diferencias no pasaban por la relación de esclavizadores/esclavizados. Para la comprensión de los mecanismos de exclusión-discriminación y las relaciones de poder establecidas entre blancos y negros durante esta fase en Tumaco, se requiere profundizar en las dinámicas económicas, sociales y políticas locales, así como en las transformaciones que la república introdujo en el orden societal y simbólico de la región. Cuestión esta que desborda los propósitos del presente capítulo.

Para esta fase, Tumaco se reducía a una pequeña área urbana asentada en la isla que lleva su nombre. Una calle de pequeños almacenes paralela a la orilla del mar, donde se desembarcaban y embarcaban las más disímiles mercancías, y a partir de la cual se hallaban construidas algunas residencias y ranchos que conformaban el núcleo del poblado de aquel entonces. Una descripción de mediados del siglo XIX ofrece un panorama muy dicente:

El pueblo de Tumaco se compone de una calle de tristes ranchos en los que están los almacenes, paralela a la orilla del mar, y de algunas otras barbacoas, todas de aspecto miserable. Aunque en corto número, halláse en Tumaco una sociedad bastante ilustrada, la que forman unos pocos comerciantes que residen allí. La masa de la población se compone de negros [Pérez, [1853] 1950: 81; citado por Leal, 1997: 18].

Es importante retener la composición dual señalada por aquel relator. De un lado, una sociedad “bastante ilustrada” constituida

por un pequeño número de comerciantes residentes y, del otro, el grueso de la población conformada por negros. Otro punto relevante es lo que el autor considera un “aspecto miserable” al referirse a las residencias y almacenes del Tumaco de aquel entonces. ¿Vivía la mayoría de la población negra en esa calle o estaban localizados en otro lugar?, ¿se espacializaban las diferencias económicas, sociales y raciales? son algunos interrogantes que requieren de otras fuentes y datos. Por ahora sólo es claro el reducido núcleo urbano que constituía Tumaco y la existencia de una minoría de comerciantes que tenían allí sus almacenes y residencias, así como la temprana presencia de una población negra mayoritaria.

LA TUMACO DEL MARFIL VEGETAL

La segunda fase puede definirse entre las dos últimas décadas del siglo XIX y los años cuarenta del presente siglo. Esta fase es la de la consolidación de Tumaco como el centro de mayor importancia económica y poblacional del Pacífico sur colombiano. La presencia de capitales y agentes extranjeros asociados al auge extractivo de caucho y tagua es una de las características más importantes de esta fase. Igualmente, durante este ciclo se levantaron legendarias edificaciones en madera, se instaló el efímero ferrocarril y se construyó la infraestructura urbana que todavía se rememora con nostalgia.

La emergencia económica y poblacional de Tumaco en el concierto del Pacífico sur se debió esencialmente a dos factores. El primero lo constituye el declive de la importancia del eje Barbacoas-Iscuandé dada la crisis del modelo minero colonial basado en la extracción aurífera mediante cuadrillas de esclavizados. El otro factor se refiere a la consolidación de un núcleo importante de comerciantes de origen extranjero o provenientes de Barbacoas

asociados al auge de la extracción forestal del caucho y la tagua en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX.

El resquebrajamiento y posterior derrumbamiento del sistema minero-esclavista que prevaleció durante la colonia implicó el ocaso de las legendarias Barbacoas e Iscuandé. Múltiples han sido las hipótesis esbozadas por los historiadores para explicar el colapso, en el Pacífico sur, del modelo de extracción minera utilizado desde la colonia y basado en el trabajo de los esclavizados de origen o descendencia africana. La abolición jurídica de la esclavitud, las guerras de independencia y el cambio en la composición del sistema económico de la naciente república son algunos de los factores esgrimidos para explicar el ocaso del distrito minero de Barbacoas-Iscuandé (Almario y Castillo, 1996; Leal, 1997; West, 1957).

Mientras Barbacoas e Iscuandé entraron en este ocaso, en Tumaco la dinámica económica y poblacional asociada a la extracción y comercialización de productos forestales la consolidó como el centro más importante del Pacífico sur. En efecto, durante estos años la tagua y el caucho fueron intensamente exportados a mercados europeos y norteamericanos desde el puerto de Tumaco (Restrepo, 1997). Para tal fin, allí se establecieron diferentes casas comerciales encargadas de comprar y enviar la tagua o el caucho a los diferentes destinos. Los propietarios de estas casas eran predominantemente extranjeros –alemanes, españoles, italianos– y, en algunos casos, llegaron a acuñar sus propias monedas⁴. Los pobladores locales se encargaban de la sangría de los árboles de caucho y de la recolección de la tagua en los densos bosques na-

⁴ Por ejemplo, en Benítez (1985: 42) se reproducen las fotografías de monedas acuñadas en Inglaterra por el comerciante Francisco Benítez para el año de 1897 con un valor de un quintal de tagua.

turales de la región o, en menor proporción, de cultivarlos en sus fincas⁵. Detrás de su recolección se fueron poblando las partes medias y bajas de algunos ríos como el Mira y de ensenadas como el Mejicano (Hoffmann, 1997).

Algunos llevaban hasta Tumaco lo que habían recolectado durante semanas: bloques de caucho o sacos de semillas secas de tagua hacían parte cotidiana de sus equipajes. Estos productos se vendían en alguna de las casas comerciales existentes en la época y, no en pocas ocasiones, allí mismo se aprovisionaban de las mercancías necesarias, algunas de las cuales eran importadas. Otros entregaban la tagua o el caucho a un intermediario que se desplazaba hasta donde se encontraban los recolectores. Los recolectores de caucho y tagua recibían adelantos las más de las veces en especie, ya fuera directamente en las casas comerciales o por parte de estos intermediarios. De esta manera, el producto se le entregaba al intermediario o a la casa comercial que había hecho el adelanto.

Aunque el grueso de la tagua y el caucho se exportaba en bruto, se presentaron incipientes industrias que los transformaban en productos más elaborados. Así, ligada al auge de la extracción de la tagua, en Tumaco se construyó en las primeras décadas de este siglo una empresa de fabricación de botones, conocida localmente como La Botonera. Ella fue creada por la sociedad de un italiano (Juan Valente), un barbaocoano (José Aurelio Llorente) y un barranquillero⁶. Con la aparición del plástico en la década del

⁵ Entrevista con don José Grueso realizada en el Bajo Mira en junio de 1997. De la misma manera, en prensa impresa en Tumaco a principios de siglo se encuentran numerosos avisos de ventas de finca que señalan entre los cultivos la presencia de árboles de tagua.

⁶ Entrevista con el profesor Telmo Leusson realizada por Claudia Leal y el autor en Tumaco el 19 de julio de 1996.

treinta, los botones y juguetes elaborados con tagua fueron prontamente sustituidos por este material sintético (Del Valle, 1993; Whitten, 1992). La botonera ubicada en Tumaco desapareció y el comercio asociado con la tagua se redujo considerablemente hasta finiquitarse definitivamente unas décadas después.

Igualmente, durante esta fase se introdujeron el cultivo y la comercialización de productos agrícolas como el arroz y el cacao. Sobre todo este último, debido a que era exportado, constituyó uno de los factores que propició la apertura de fincas en las áreas aledañas de Tumaco (Merizalde, 1921). Al respecto, para la década del treinta Sonia Yacup ofrece una descripción de la importancia que habían tenido en los años anteriores los productos forestales y agrícolas en la consolidación de la región dependiente de Tumaco:

La tagua, o marfil vegetal, según la denominan algunos, era eje sobre el cual giraba la parte más valiosa de la vida económica y fiscal de la región, sin que dejaran de jugar un papel importante el caucho negro, la balata, el cacao y el oro. Empero, la mayoría de esos productos se desvalorizaron en los mercados mundiales o fueron atacados por enfermedades devastadoras, como sucedió con el cacao, que fue herido de muerte por “La escoba de la Bruja”. Esta enfermedad [...] invadió [las plantaciones] cercanas a la frontera, por los lados de la costa, y las riquísimas regiones del río Mira [Yacup, [1934] 1993: 187].

Durante esta fase, sin embargo, cabe señalar que se presentaron procesos encontrados en la consolidación y “pujanza” de la ciudad. De particular importancia fue la guerra de los Mil Días:

Decir que la malhadada guerra de los tres años paralizó la marcha progresista que traía esta población por los años anterior-

res a que principió aquella revuelta armada que hoy los colombianos en masa condenamos, es expresar lo menos; pues Tumaco fue por tales años el sitio escogido por el dios Marte para brindar lo que él brinda a los pueblos que lo siguen: el dolor, la desolación y la ruina. Ahora unos once años el viajero que se acercaba a las puertas de Tumaco se descorazonaba al observar el aspecto de ciudad dormida, sucia y vetusta que ésta presentaba; pero andando los años cambió la capacidad fiscal del municipio con los ingresos provenientes del impuesto sobre la tagua y como tocado por un resorte surgió el mejoramiento general de la ciudad y el auge del comercio, antes estancado [Anónimo, 1916: 2].

Una vez terminada la guerra se normalizaron las actividades de exportación y las dinámicas comerciales de Tumaco. Dos décadas más tarde, se empezó a construir el ferrocarril que buscaba establecer una nueva ruta entre la sierra y este puerto en la costa como expresión de unas nuevas relaciones regionales en las cuales se consolidaba el eje Pasto-Tumaco y se marginaba definitivamente a Barbacoas. El ferrocarril es la expresión de los nuevos tiempos, de las expectativas cifradas por las nacientes élites locales y departamentales en el significado de Tumaco como puerto del Pacífico en el contexto de la apertura del canal de Panamá y del auge extractivo exportador de aquellos años.

En términos de la composición social, durante esta fase se consolidó una élite comercial y política compuesta por migrantes extranjeros y por miembros de la antigua élite barbacoana. En efecto, la comercialización del caucho y de la tagua en los mercados europeos y norteamericanos permitió la implantación y consolidación de casas de comercio ligadas a las metrópolis. Muchos extranjeros llegaron a Tumaco en el contexto de este auge extractivo. Esta migración fue facilitada, además, por la apertura del canal de Panamá que significó el regular arribo de líneas navieras al puer-

to como una escala más en el recorrido de los barcos desde el sur del continente americano hasta sus destinos en el viejo mundo. Igualmente, algunos de los antiguos propietarios de las minas del área de Barbacoas, ante el quiebre del modelo económico colonial y el declive de Barbacoas e Iscuandé, vieron mayores posibilidades en el puerto de Tumaco y se asentaron allí. Estos extranjeros y antiguos propietarios de minas consolidaron a principios de siglo una élite comercial blanca que caracterizó a la Tumaco de los albores del presente siglo.

Ello permitió la imagen, aún añorada por algunos, de Tumaco como una pujante ciudad blanca y letrada y con mayores relaciones con el mundo que con el interior del país. En la prensa local actual se evidencia la permanencia de dicha representación:

[...] por allá en las décadas del 20 y 30 –cuando el auge próspero de la tagua y el caucho aturdió a Tumaco, dándole a muchos de sus habitantes el exótico privilegio de ser de las pocas personas del país que se permitían leer con alguna regularidad periódicos europeos como *Der Spiegel*, *Le Figaro*, *The London Times*, *Le Monde* y otros. Pues a la sazón habitaban en la isla una gran cantidad de prósperos inmigrantes del viejo mundo –italianos, españoles, alemanes, franceses e ingleses–, quienes llevados por la nostalgia de sus remotas metrópolis rogaban epistolarmente a sus parientes para que les enviaran por barco periódicos y libros que devoraban con verdadera provisión en voz alta, provocando la hilaridad de los nativos por lo endiablado de sus jergas [Arcos, 1994: 3].

Durante esta fase, la población negra de Tumaco se acrecentó por las actividades asociadas a los procesos de extracción y comercialización de los productos forestales, al igual que por la creciente demanda de productos del mar o agrícolas locales para

el mercado de la ciudad. Por aquel entonces en Tumaco se encuentra, de un lado, una minoritaria élite comercial y política blanca y, del otro, una mayoritaria población negra asociada a las actividades agrícolas, pesqueras y de extracción forestal. La primera se encontraba ubicada en torno a La Taguera, el Parque Colón y la actual Calle del Comercio. La segunda estaba localizada en el área de los actuales Barrio Panamá y el Puente del Medio.

Para la década del veinte, así fue descrita Tumaco:

[...] bella población, bastante grande, construida toda de madera y con techos de cinc o paja. Su calle principal, que casi pudiera llamarse malecón, corre recta a la orilla del mar por varias cuadras. Éste es el centro del comercio y de mayor movimiento del puerto. Hay bastantes edificios cómodos y elegantes, y los almacenes, que son muchos, están ricamente surtidos de toda clase de mercancías, pues Tumaco es la metrópoli comercial del sur [Gutiérrez, 1921: 141; citado por Leal, 1997: 19].

En contraste con la fase anterior, el espacio urbano de Tumaco es significativamente mayor, cuenta con un área comercial definida con claridad, ofrece una imagen de pujanza, elegancia y comodidad propia de la metrópoli comercial del sur. Con respecto a otro relato de la misma época, Hoffmann concluye:

Esta descripción [se refiere a Merizalde [1921: 131,150]] quiere dar una imagen de modernidad y urbanidad, tanto a nivel material [las calles, los edificios] como de servicios [luz, iglesias, escuelas] o de actividad [comercio, fábricas]. Todas estas características califican, aunque sea implícitamente, a la ciudad de Tumaco como un “lugar de blancos”, los que conducen el desarrollo económico y se insertan en redes universales de relaciones [1997: 23].

De esta fase datan edificaciones legendarias delicadamente talladas en madera (el palacio municipal, el colegio de señoritas, el liceo de Tumaco, la prefectura apostólica y la catedral de San Andrés), al igual que las residencias de familias ligadas al comercio (las de Max-Heiman, Gustavo Kaiser, Luis Escrucerfa, Amelia Duclerq, Guillermo Jarvis, Santiago Levi, Francisco Márquez y los Douat). El parque Colón constituía el núcleo religioso y político del área urbana de Tumaco; allí estaban localizados la catedral y el palacio municipal. Por su parte, en la calle Márquez y la del Comercio estaban la mayoría de las residencias arriba mencionadas, en muchas de las cuales funcionaban, en su planta baja, los almacenes y sedes de las casas comerciales.

Pero Tumaco no sólo estaba compuesto de este tipo de edificaciones. Otras, igualmente cautivantes, fueron así descritas en la primera década de este siglo:

En todas las casas de barbacoa, construidas en guadua, en medio de árboles frutales, donde viven las aplanchadoras, costureras y lavanderas del poblado, asoman por las ventanas las flores que cultivan unas cabezas de ébano que hacen contraste con la blancura de los crisantemos, y tan crespas como éstos [Triana, 1907:17].

En síntesis, durante esta fase el espacio urbano estaba constituido, de un lado, por un centro comercial, religioso y político en el cual predominaba una élite blanca minoritaria que estaba localizada en la isla de Tumaco y, del otro, por zonas donde la población negra mayoritaria había construido sus casas que estaban ubicadas en torno a aquel núcleo y que se extendía ya hasta la isla La Viciosa (Triana, 1907: 18). Con el gran incendio de 1947, las edificaciones e infraestructura construidas durante esta fase se vieron reducidas a las cenizas. Aunque para aquel año ya se habían

cerrado las dinámicas económicas y sociales que dieron origen a esta fase, es a raíz del incendio que se pierden muchos de los referentes espaciales y arquitectónicos resultantes de las décadas de bonanza de la comercialización de la tagua⁷.

AUGE MADERERO Y MODERNIZACIÓN

La tercera fase se presentó desde mediados de los años cuarenta hasta la segunda mitad de los setenta. El incendio de 1947 y el terremoto de 1979 son dos hechos que marcan los contornos más extremos de su ciclo. Esta fase estuvo estrechamente relacionada con el auge de la industria maderera de exportación y la extracción del tanino, así como con el inicio de la intervención modernizante en el proyecto urbanista en Tumaco.

⁷ Una línea interesante de investigación, que a todas luces desborda los propósitos del presente artículo, radica en cómo se representaban las élites de aquel entonces—y cómo lo hacen ahora sus actuales descendientes— el proyecto hegemónico de construcción de ciudad desde sus aspiraciones raciales y de clase, y los contrastes con el de la mayoría de la población de Tumaco. En este sentido, se puede fácilmente encontrar fragmentos que asocian el incendio de 1947 y la caída de la tagua con una pérdida irremediable de la época dorada de Tumaco, época en la cual predominaba lo que ellos denominan “cultura” y “prosperidad”: “Pero esta sociedad que se levantó gracias al comercio organizado, que recibió migraciones de alemanes, ingleses, italianos, franceses, españoles, en fin, de gentes del interior del país, que contribuyeron a su despegue, sobre bases del respeto mutuo, empezó a decaer desde cuando su producto de exportación principal, la tagua, no se adquirió más por los países europeos ni por Estados Unidos debido a la gran recesión mundial y al incendio de 1947 que destruyó la isla en un 80%. La catedral de San Andrés, el palacio municipal, la aduana nacional, el colegio de las Bethlemitas, el liceo nacional, la prefectura apostólica, las residencias en general quedaron reducidas a cenizas y con ellas sus costumbres. Y el apelativo de ‘Perla del Pacífico’ quedó comprometido” (Benítez, 1985: 39).

Para la década del cuarenta se había cerrado definitivamente el legendario ciclo de la tagua y el caucho:

Millares de toneladas de tagua fueron exportadas en los últimos treinta años. La explotación de los bosques fue cedida por la nación al municipio de Tumaco y éste alcanzaba a recaudar más de \$ 80.000 anuales, como impuesto sobre la exportación [...]. En los últimos años el precio de la tagua bajó tanto en el exterior que sólo se exportan cantidades exiguas y hoy no representa, esta fabulosa riqueza natural, el motivo de progreso y bienestar económico de la provincia [Márquez, 1940: 246].

La madera, sin embargo, vino a reemplazar a la tagua como el producto de exportación y fue el eje sobre el que se sustentó la dinámica económica, social y política de Tumaco desde la segunda mitad de los años cuarenta. Aunque desde principios de siglo existían algunos aserríos, es precisamente en los años cuarenta que se iniciaron las explotaciones de madera en gran escala asociadas con la exportación de trozas y maderas aserradas, y con ellas se abrió la época dorada de la industria maderera del área de Tumaco (Restrepo, 1997).

Además de la actividad maderera, floreció la industria de la explotación del mangle. La extracción de corteza de mangle para la industria del curtido de cueros, que la utilizaba por su alto contenido de tanino, fue otro producto forestal comercializado con intensidad en Tumaco. Pese a que desde las primeras décadas del siglo se hicieron exportaciones de esta corteza con destino al Perú, es sólo hasta los cuarenta que se registra el auge de la explotación de su corteza con la instalación de empresas comercializadoras de mangle en Buenaventura y Tumaco (Leal, 1998). Grupos de *corteceros*, transportados por los barcos de las empresas o por sus propios medios, empezaron a recorrer, hacha en mano, los man-

glares del sur derribando árboles de mangle de tales dimensiones que ahora son sólo un recuerdo.

Durante esta fase, la industria maderera se caracterizó por la intervención de capitales extranjeros, la tecnificación de la producción mediante plantas de chapas y molduras, la extensión del frente de extracción a partir de Tumaco (donde se asentó la infraestructura de transformación y de exportación), la predominancia de la actividad maderera, y la consolidación de corteceros y de asalariados en torno a dicha industria.

Maderas y Chapas de Nariño, Wood Mosaic, Iberia, Exportadora Ltda., Madeco, Infoco y Exporfin son algunos de los nombres de empresas que aún se encuentran en la memoria de los tumaqueños. En su gran mayoría eran propiedad de inversionistas extranjeros, entre los cuales se destacaban los norteamericanos y españoles⁸. En estas décadas Tumaco fue el gran exportador del país de madera aserrada y, después de Turbo, de madera en bruto. Los barcos llegaban al puerto para llevar la madera hasta los puertos de Norteamérica y Europa, entre otros. El cuángare y sajo fueron las especies más utilizadas por la industria maderera de chapas y molduras durante aquella época. Dado que estas especies se encuentran en los bosques de guandal, se intensificó la explotación de este tipo de bosques.

El auge de la gran industria maderera de exportación culmina en la primera mitad de la década del setenta (Leal y Restrepo, 1997). Múltiples son las razones por las cuales esa industria entra en declive: la escasez de las existencias maderables en los bosques cercanos, concretamente de las especies que habían desempeñado un papel fundamental en la obtención de diferentes productos

⁸ Para una historia más detallada de la industria maderera en el Pacífico, véase Restrepo (1997).

exportables (Lara, 1981: 3); igualmente, la apertura del canal Naranjo⁹ empezó a tener sus consecuencias en la reorientación de la demanda de trozas hacia el área de Bocas de Satinga y, por tanto, hacia el puerto de Buenaventura, lo cual implicaba que los aserríos y las plantas asentadas en Salahonda y Tumaco se enfrentarían con dificultades cada vez mayores de aprovisionamiento (Almarío y Castillo, 1996). Además, las prohibiciones de exportar madera en bruto y, luego, simplemente aserrada, influyó sin duda en la industria de Tumaco que se encontraba en esta fase orientada hacia los mercados internacionales de este tipo de productos.

También se desarrollaron actividades agrícolas con miras a la exportación. Con respecto al banano, para la zona del Mira:

En estos cinco años [1953-1958] dos compañías, una nacional y otra japonesa, han establecido dos zonas bananeras, que abarcan entre ambas mil quinientas hectáreas. Han hecho varios embarques de fruta con destino a Estados Unidos [González, 1982: 250].

En esta fase interviene el discurso experto modernizante sobre la ciudad como objeto de planificación (Álvarez, 1998: 42-47). Acaecido el incendio de 1947, la reconstrucción de la ciudad se orientó a partir de los parámetros urbanísticos modernos. El propio Le

⁹ El canal Naranjo, que permitió el trasvase de los ríos Patía Viejo y Patía sobre el pequeño caudal del río Sanquianga, fue el resultado de la construcción de una zanja por parte del empresario maderero Enrique Naranjo con el propósito de trasladar las trozas de madera del área del Patía hacia el Sanquianga, donde Naranjo poseía su aserrío. Una zanja que en su inicio no poseía mayor dimensión ha generado un impacto ambiental y económico sin precedentes en la zona. Para un conocimiento en detalle de la historia del canal Naranjo, se puede consultar a Castillo (1995) y a Oviedo (1994).

Corbusier, que entonces efectuaba en el país una consultoría, fue encargado por el gobierno colombiano para presentar un plan piloto, y una firma de arquitectos diseñó el plan de urbanismo para la nueva ciudad bajo los principios del urbanismo moderno que en aquellos años comenzaba a estar en boga (Boesigey y Girberger, 1988: 342; citado por Álvarez, 1998: 45-46). Esto confluyó con los contratos realizados a la empresa norteamericana Frederick Snare Ltda., un poco antes del incendio (ley 37 de 1946), para la realización de un puerto en El Morro, que implicaban dragado, malecón, bodegas y estación, así como acueducto y alcantarillado (Anónimo, 1947).

Gran parte de la infraestructura actual de la ciudad de Tumaco fue edificada entonces. Los puentes de ferroconcreto que unen el continente con la isla de Tumaco y el que a su vez une a esta última con la del Morro, fueron construidos en su actual estructura durante esta fase; al igual que el relleno y unión definitiva entre las islas de Tumaco y La Viciosa¹⁰. En esta misma fase se realizó la terminal de Tumaco del oleoducto transandino¹¹.

Por su parte, durante esta fase llegan a la ciudad los carmelitas descalzos de la provincia de San Joaquín de Navarra, España, para tomar a su cargo la misión de Tumaco. La Iglesia asumió una concepción

¹⁰ De entonces también es el actual acueducto de la ciudad: "En el período 1955-1957 la ciudad contó con un sistema de pozos localizados en la isla del Morro, donde se ubicó igualmente una planta de tratamiento. La red de distribución tenía 3.450 metros de tubería en diámetros de 3, 4 y 12 pulgadas. El sistema actual data de 1969, cuando se cambió la fuente por aguas del río Mira debido a la salinización de los pozos y a la falta de caudal" (Tengará y Tello, 1986: 34).

¹¹ "La terminal de Tumaco, construida en 1967, recibe y almacena crudos del campo de producción de Orito en el distrito sur a través del oleoducto transandino de 305 kilómetros, que se inicia en Orito, Putumayo, y termina en Tumaco en una línea submarina de 7.5 km. y 36" de diámetro. La productividad del campo de Orito es de 15.000 barriles de petróleo por día, los que son almacenados temporalmente en Tumaco para ser luego exportados" (Ecopetrol, 1987: 3).

de la evangelización no sólo en el plano espiritual, sino también en el del “progreso económico y social de la región” (Izarar, citado por González, 1982: 180). En este sentido, se puede considerar a la Iglesia como otro factor que reprodujo las representaciones y el discurso modernizante. Un balance de la “obra” efectuada por los carmelitas para finales de los años setenta es diciente en este sentido:

En 1954 no existe en el territorio ni un solo edificio de ferroconcreto, que merezca el nombre de tal, si exceptuamos la casa cural de la iglesia de La Consolación de Tumaco, que hace funciones de catedral. Los primeros edificios de cemento construidos por la prefectura fueron ejemplo de progreso que pronto comenzaron a imitar los tumaqueños pudientes. Se dieron cuenta de que ofrecían mayor seguridad contra los incendios y robos, dos plagas que asolaban a la población tumaqueña [González, 1982: 68].

La labor de los carmelitas no se limitó a las obras de infraestructura. También agenciaron y apuntalaron procesos de colonización. Así, por ejemplo, uno de los proyectos del prelado fue la colonización de una amplia franja del río Mira con colonos traídos de España. A principios de 1956, por conducto de la embajada de Colombia en España, llegan diecisiete agricultores españoles y siembran ochenta hectáreas bajo la dirección de un técnico agrícola italiano (González, 1982: 84). Aunque esta colonización tuvo una efímera duración¹², ella evidencia los alcances del proyecto de los carmelitas y sus implicaciones como agentes del discurso modernizante de Tumaco.

¹² De este fallido proceso de colonización con europeos quedó, sin embargo, la Escuela Vocacional que, transformada en Internado Agrícola e íntimamente

Como consecuencia de los factores antes anotados, durante esta fase se presentó uno de los mayores movimientos poblacionales hacia Tumaco. Una parte importante de sus actuales habitantes llegó durante este período atraída por su pujanza económica en el contexto de la región del Pacífico sur. En estos años se configuró uno de los pocos proletariados urbanos del Pacífico colombiano y uno de los sindicatos más fuertes. Igualmente, el movimiento campesino y el estudiantil lograron una expresión política significativa no sólo en la ciudad sino también en la zona rural del municipio. Durante esta fase se consolida un movimiento sindical, estudiantil y campesino sin precedentes en la zona. El sindicato de Maderas y Chapas de Nariño protagonizó varias luchas por sus prestaciones salariales y, en general, por sus condiciones de vida. Esta organización sindical es la expresión de uno de los pocos procesos de proletarización dados en el Pacífico colombiano. Paralelo a este movimiento sindical, en esta fase los estudiantes participaron activamente en las reestructuraciones de los planteles educativos y, en algunas ocasiones, se sumaron a los paros promovidos por el movimiento sindical¹³. De otro lado, en la zona rural del municipio la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) se consolidó como una de las fuerzas más importantes de este período. Aunque el control del aparato productivo y político-administrativo se mantuvo en manos de una élite blanca, ésta se fragmentó en términos de su composición e intereses. Igual sucedió con la población negra, debido a los procesos de proletarización, campesinización y educación antes mencionados.

ligada a la colonización, se constituye como un ente para la "promoción campesina" (González, 1982: 84).

¹³ Entrevista con Leoncio Ortiz efectuada el 17 de julio en Tumaco por Claudia Leal y el autor.

Hacia mediados de los setenta se realizó un estudio “socio-antropológico” por parte de la Universidad de los Andes sobre Tumaco, a la cual se le daba el apelativo de “ciudad intermedia”. En este informe se puede hallar no sólo una descripción del Tumaco de mediados de los setenta, sino también los múltiples imaginarios que “expertos” y planificadores construyeron desde finales de los cuarenta sobre la ciudad¹⁴. Dejando de lado este aspecto, con el siguiente fragmento se puede recrear una idea de cómo estaba configurado el espacio urbano en aquellos años:

La ciudad se extiende desde la isla El Morro hasta el primer tanque depósito de la compañía petrolera Texas. En la isla del Morro quedan el puesto de la Armada, el terminal marítimo, la capitanía de puertos, el palacio episcopal, aeropuerto, barrio La Cordialidad, un balneario, un barrio moderno de Ecopetrol, en construcción por la compañía Lisandro Franky Alzate, de Cali, el barrio Prado Mar, construido por el Instituto de Crédito Territorial, Chapas y Maderas de Nariño, Inepscol, los barrios de pescadores El Morrito y Playa Blanca y el Liceo Nacional Seidel. En la isla La Viciosa, se encuentra la industria Maderas y Chapas de Nariño, el sector residencial de los empleados calificados de dicha industria y su club social. En la parte más antigua de la ciudad, localizada al sur de la isla de Tumaco, donde se encuentran el comercio y la administración pública, existen un trazado aceptable y espacios libres, tanto en el interior como en el exterior de las viviendas. En el resto de la isla, y particularmente en áreas de invasión, localizadas en las zonas del estero, hacia el Puente de Pindo y la noroeste, cerca de las obras realizadas para unir las islas de La Viciosa y Tumaco, el trazado es desorganizado y caótico, la ocupación de lo-

¹⁴ Sobre esta temática específica, véase Álvarez (1998, 1999).

tes máxima y la vivienda en su totalidad de mala calidad, tanto en cuanto a un diseño como en cuanto a la calidad de materiales y disponibilidad de servicios [Universidad de los Andes, 1976: 74].

El espacio urbano se transformó radicalmente en esta fase. Las dimensiones de Tumaco empiezan a trascender los niveles de pequeño poblado para convertirse en una de las ciudades demográficamente más importantes del Pacífico. Nacen nuevos asentamientos en torno al antiguo núcleo urbano, muchos de ellos edificados por los migrantes rurales o de Barbacoas e Iscuandé que buscaban en Tumaco oportunidades laborales, escolares o acceso a servicios de salud y administrativos, entre otros¹⁵.

El grueso de los pobladores negros que llegan durante esta fase construye sus viviendas en lo que para aquellos años se denominaban “zonas de invasión”, esto es, en los esteros alrededor del antiguo núcleo urbano y en las áreas que hizo habitables el relleno que unió definitivamente las islas de Tumaco y La Viciosa, así como la parte continental que hasta ese momento se había mantenido al margen de la influencia urbana. En este sentido, el crecimiento demográfico debido a los cientos de migrantes negros que llegaron durante esta fase a la ciudad significó la apropiación y urbanización de una periferia habitable desde estrategias culturales y prácticas residenciales traídas del área rural y de los otros poblados de los cuales provenían. Los barrios conocidos como Los Puentes –los asentamientos lacustres que se encuentran en una zona de la influencia de marea– y los localizados a lo largo de la Avenida de Los Estudiantes, entre otros, fueron poblados durante esta fase.

¹⁵ Una investigación en detalle al respecto fue realizada por Castillo *et al* (1997), quienes encuestaron sobre los móviles de su llegada a Tumaco a casi todos los habitantes del Puente de Las Flores (barrio originado en esta fase).

Por su parte, el antiguo núcleo urbano existente hasta los años cuarenta no sólo se reconstruyó debido al incendio de 1947, sino que adquirió otras connotaciones. En efecto, la calle del Comercio y La Taguera dejaron de ser los espacios de residencia de las familias prestantes para adquirir un sentido netamente comercial, administrativo y religioso. El Parque Colón conservó algo de lugar de residencia de élite blanca, pero se empezaron a conformar otros nuevos como el barrio Prado Mar en la isla del Morro y el sector de La Viciosa que actualmente constituye el exclusivo barrio de Miramar. Con la permanencia de la catedral de San Andrés, el parque Colón mantuvo su significado de expresión del poder religioso.

AGROINDUSTRIA E INSERCIÓN A LA NACIÓN

La cuarta fase se inició hacia los años ochenta y se mantiene hasta la actualidad. Entre otros, se ha caracterizado por los cambios en la composición y dinámica del capital (centrado en la agroindustria de la palma y la camaricultura), por la presencia de múltiples “agencias del desarrollo”¹⁶ y por la integración de Tumaco con el resto de Colombia.

Aunque la industria de la palmicultura tiene sus orígenes comerciales en la década de los años sesenta¹⁷, es sólo en la década de los ochenta que adquiere un lugar central como actividad económica en Tumaco. En efecto, hasta 1970 el área sembrada con palma africana únicamente cubría 960 hectáreas, mientras que en 1989 esta área, según los conservadores cálculos oficiales, era de

¹⁶ Esta categoría es retomada de Álvarez (1998).

¹⁷ “En los cincuenta el Instituto de Fomento Algodonero (IFA) envió un funcionario a Tumaco para estudiar si se ofrecían condiciones favorables al cultivo de las oleaginosas. El estudio demostró la viabilidad de cultivar palma africana en la zona de Tumaco” (Angulo, 1996: 10).

14.000 hectáreas y para 1996 de unas 30.000 hectáreas aproximadamente (Angulo, 1996: 11,12,14). El grueso del capital invertido en el cultivo de la palma africana es foráneo tanto en los grandes como en los pequeños productores (Angulo, 1996: 14); sin embargo, a diferencia de la industria maderera de exportación de los años cuarenta-setenta, este capital no proviene del exterior sino de otras regiones del país como el Valle del Cauca y Cundinamarca.

El cultivo comercial del camarón empezó en Tumaco hacia 1984, cuando se instalaron la mayor parte de las empresas existentes en la actualidad, esto es, unas veinticinco aproximadamente (Angulo, 1996: 18). La carretera Tumaco-Pasto, hasta el kilómetro 23, donde hay influencia de agua salada, y los esteros aledaños –Agua Clara, El Tigre, Inguapí, Guandaranjo, Negrete, Purún, Chapilar y Las Varas, entre otros– fueron los sitios donde se localizaron dichas empresas. Para 1988 el área en infraestructura dedicada al cultivo del camarón era de aproximadamente 5.683 hectáreas (Angulo, 1996: 19). Así como en la industria de la palma africana, el capital para la camaricultura proviene del Valle del Cauca y Cundinamarca. Sólo unas pequeñas empresas de carácter comunitario o artesanal pertenecen a gente de la región (Escobar, 1996).

Si bien las industrias de la palma africana y del camarón no se localizan en el área urbana de Tumaco, es evidente que han generado un gran impacto sobre ésta. En efecto, en el proceso de instalación de estas industrias se vieron desplazados un número significativo de los pobladores asentados en lo que ahora son las tierras dedicadas a estas actividades agroindustriales (Aristizábal, 1998: 319)¹⁸. Con la presencia de las empresas, se generó un proceso de

¹⁸ Al respecto, el anterior alcalde: “Visiblemente preocupado por la situación de orden público que se vive en el litoral nariñense, Del Castillo Torres recordó que al iniciarse la década de los años ochenta en Tumaco se operó una especie de contrarreforma agraria, a través de la cual ‘a unas pocas grandes

presión sobre los propietarios de las tierras adecuadas a los intereses del capital. Mediante disímiles mecanismos¹⁹, durante los años ochenta se consolidó un movimiento poblacional de desplazados por los intereses del capital hacia la ciudad de Tumaco. Muchos de los actuales habitantes de Tumaco llegaron y se asentaron principalmente en las áreas lacustres que conformaban la periferia de la ciudad. Los barrios lacustres de La Playa o aquellos de la zona continental como El Obrero, se han consolidado básicamente con gentes desplazadas de las áreas rurales aledañas por las actividades de la palmicultura y camaricultura.

Esta fase se caracteriza igualmente por la presencia de las “agencias del desarrollo” y por los procesos de integración de Tumaco con el resto del país. El terremoto de 1979 marcó la historia de Tumaco, no sólo por los daños en la infraestructura de la ciudad o por la pérdida de vidas humanas, sino porque a partir de él han confluído los programas y recursos de las agencias del Estado y de organismos internacionales que han reconfigurado y repensado la ciudad (Álvarez, 1998). Así, los programas de construcción masiva de vivienda, incluido el actual proyecto de reubicar unas dos mil familias de la zona lacustre de La Playa, se han diseñado y ejecutado en este contexto. Impulsados por los imaginarios de “mejorar” las condiciones de vida de los pobladores y del “desarrollo” de la ciudad, han tomado como objeto a los asenta-

empresas dedicadas a la industria de la palma africana les fueron entregadas por el propio gobierno nacional grandes extensiones de tierras próximas a la carretera, haciendas que se engrandecieron más aún por la compra a los campesinos de sus parcelas’ ” (*El Tiempo*, 1997: 7)

¹⁹ Desde la compra o la obtención del título de propiedad otorgado por parte del Incora (en muchas ocasiones desconociendo los derechos de ocupación de las comunidades) hasta la intimidación y el asesinato, como lo han denunciado repetidamente los miembros del movimiento social y la Iglesia.

mientos “subnormales” de Tumaco con el propósito de transformar las particulares estrategias de relación con lo urbano de las poblaciones negras (Álvarez, 1999).

El movimiento cívico y artístico-cultural se consolida durante la primera parte de esta fase (Aristizábal, 1998). En efecto, durante los años ochenta se presenta un crecimiento organizativo en torno a un movimiento cívico que reclama la prestación y la calidad de los servicios públicos básicos. Este movimiento tiene su máxima expresión de conflicto con el Estado local y nacional en el conocido “Tumacazo” (Oviedo, 1994). Paralelamente, en esta misma década se presentó el nacimiento de un “sector cultural” en la población negra urbana que veía en la danza y el teatro espacios de reivindicación.

A finales de la década del setenta, mientras en partes de la tierra se enfriaba la revolución izquierdista a muchos jóvenes de Tumaco [resguardo de manglar y chonta, fiebre de mar y luna], se les calentaba la revolución simbólica. Eran los tiempos del grupo de Danzas del Plan Internacional y los primeros pasos de la Academia Folclórica Danzas Ecos del Pacífico, hoy Corporación Artística Danzas Ecos del Pacífico. Estaba el grupo Nuevos Amaneceres en sus tiempos y quedaban los ecos de la Cueva del Sapo. Estábamos encontrando nuestro ritmo legendario que nos llena de gozo y nos permite comunicarnos con los dioses [Montaño y Rivas, 1994].

Este movimiento “artístico-cultural” está articulado inicialmente a organismos como Plan Padrino y a los planteles educativos²⁰.

²⁰ Información resultado de múltiples conversaciones informales con Jairo Castillo y Julio César Montaño. Tumaco, 1996-1997.

Tiene su máxima expresión en la ciudad a través del diseño y realización del Festival del Currulao (Aristizábal, 1998). Además del movimiento cívico y “artístico-cultural”, durante esta década se gestan o refuerzan procesos de asociación gremial y cooperativos, como es el caso de la Asociación de Pescadores Artesanales (Anpac), la Asociación de Carboneros y Leñateros de Tumaco (Asocarlet) y la Coagropacífico. Desempeñan un papel central los proyectos de cooperación técnica internacional CVC-Holanda o fundaciones de beneficencia como Plan Padrino. Algunos de los recursos llegan como repercusiones del terremoto de 1979. Los años noventa introducen otros agentes y discursos en términos organizativos. Manteniéndose, desapareciendo o transformándose las expresiones organizativas consolidadas durante los años ochenta, aparecen en escena la etnicidad y lo ambiental como discursos articuladores de lo político. Globalización de los discursos organizativos, la etnicidad como estrategia política y lo biológico como hecho social total (Escobar, 1997).

De la misma manera, esta fase se puede definir como la de mayor integración con el resto del país. La adecuación de la carretera Pasto-Tumaco durante los años noventa, así como las obras de interconexión eléctrica, han ligado más que nunca a la isla con el área continental del interior. Con ello se ha facilitado la actividad comercial y han llegado nuevos comerciantes del interior del país, principalmente de Medellín, Cali, Pereira y Pasto (Angulo, 1996: 8; Escobar, 1996). A esto se suma la presencia de múltiples instituciones estatales que, como en el caso de Corponariño, tienen presencia en la zona sólo hasta los años ochenta. No menos relevante para esta integración ha sido la instalación generalizada y gratuita de señales internacionales de televisión por parte de la administración local. La inversión municipal se ha expresado, igualmente, en obras de infraestructura como adoquinamiento de las calles, elaboración de desagües y reorganización urbana.

CONCLUSIÓN

Para terminar, es pertinente realizar algunas anotaciones sobre la hipótesis de trabajo que ha orientado la construcción del modelo de las cuatro fases. Como se ha ilustrado a través del texto, esta hipótesis supone una articulación entre las diferentes dinámicas del capital y los procesos específicos en la configuración del espacio urbano de Tumaco. No obstante, esta articulación es más compleja que la relación mecánica de causalidad entre, de un lado, los cambios en la composición, los agentes y los dispositivos de operación del capital en la ciudad y, del otro, las etapas diferenciables en la configuración del espacio urbano. Más compleja, porque entre uno y otro intervienen múltiples factores de orden ambiental, social, simbólico y político, los cuales, a su vez, están entretnejidos con esas dinámicas del capital y con las especificidades del espacio urbano.

Sin duda, esta articulación (y su imbricación con esos otros factores) amerita una investigación más detallada, que recurra a los archivos y a la tradición oral, para explorar en su verdadera dimensión las prácticas, relaciones y representaciones de la “producción” del espacio urbano de Tumaco. Sin embargo, no sobra explicitar un importante resultado provisional que requiere ser contrastado. Éste apunta hacia la raza y la clase como ejes estructurantes del espacio urbano en Tumaco. Es decir, a través de la historia de Tumaco la “producción” de dicho espacio ha sido marcadamente “clasista” y “racializada” no sólo en cuanto a presencias/ausencias físicas, sino también con relación a procesos simbólicos y políticos que pueden ser conceptualizados como “regiones morales” (Agiar, 1996)²¹.

²¹ No desconozco los problemas conceptuales y políticos de la utilización de categorías como “raza” y “clase” en el contexto del Pacífico colombiano. Dado el propósito de este capítulo, sin embargo, es más fecundo para la discusión y las investigaciones venideras plantearlo de esta manera.

Cabe finalizar resaltando a la ciudad como espacio privilegiado para entender las múltiples experiencias culturales de las poblaciones negras en el Pacífico colombiano. Comprender dichas configuraciones culturales negras urbanas constituye un reto que trasciende los ámbitos académicos, ya que –como decía un reconocido activista del Proceso de Comunidades Negras (Cortés, 1999)– cada vez más es un punto crucial que amerita ser abordado en el trabajo organizativo y político de las organizaciones de base y de los movimientos sociales de las comunidades negras en Colombia.

BIBLIOGRAFÍA

- Agier, Michel. “Lugares y redes. Las mediaciones de la cultura urbana”, en *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XXXII (Bogotá, 1996).
- Almario, Óscar y Ricardo Castillo. “Territorio, poblamiento y sociedades negras en el Pacífico sur colombiano”, en *Renacientes del guandal: “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga*, Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo (eds.). Bogotá: Universidad Nacional-Biopacífico, 1996.
- Álvarez, Manuela. “En nombre de la gente. Modernidad y desarrollo en Tumaco: regímenes de construcción de ciudad”. Tesis de antropología. Bogotá: Universidad de los Andes, 1998.
- Álvarez, Manuela. “Prácticas espaciales y regímenes de construcción de ciudad en Tumaco”, en *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*, Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), Bogotá: Ecofondo-Natura-ICAN, 1999.
- Angulo, Nianza. “Los impactos socioculturales causados por las industrias palmicultoras y camaroneras en el municipio de Tumaco”. Tumaco: Proyecto Biopacífico, 1996.

- Anónimo. "Tumaco: su pasado y su presente", en *El Eco del Pacífico. Semanario de interés general y noticioso* (Tumaco: 14 de octubre de 1916). Fondo de la Biblioteca Nacional.
- Anónimo. "Catástrofe en Tumaco", en *Semana* (Bogotá: octubre de 1947).
- Aprile-Gnisset, Jacques. *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle, 1993.
- Aristizábal, Margarita. "El festival del currulao", en *Modernidad, identidad y desarrollo*, María Lucía Sotomayor (ed.). Bogotá: ICAN, 1998.
- Benítez, Francisco. *Mosaico de una época. Tumaco: fe y esperanza en una tierra olvidada*. Pasto: Multiletras, 1985.
- Castillo, Fany; Cortés, Dalia; Preciado, Carmen; Arboleda, Mercy. "Las Flores: una comunidad pionera en el alcance de sus metas". Tesis. Tumaco: Universidad Mariana, 1997.
- Castillo, Ricardo. "El canal Naranjo: historia de una tragedia socio-ambiental en la cuenca baja del río Patía". Tesis de Historia. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1995.
- Cortés, Hernán. "Titulación colectiva en comunidades negras del Pacífico nariñense", en *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*, Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.). Bogotá: Ecofondo-Natura-ICAN, 1999.
- Del Valle, Jorge Ignacio. "Silvicultura y uso sostenido de los bosques", en *Colombia Pacífico*, Pablo Leyva (ed.). Bogotá: FEN, 1993.
- Ecopetrol. "Plan de contingencia para derrames de hidrocarburos en la bahía de Tumaco". Tumaco: Ecopetrol, 1987.
- El Tiempo*. "S.O.S del alcalde de Tumaco". (Bogotá: agosto 22 de 1997), p. 7.
- Escobar, Arturo. "Viejas y nuevas formas de capital y los dilemas de la biodiversidad", en Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.) *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?* Bogotá: Cerec, 1996.

- Escobar, Arturo. "Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano", en *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997.
- González, Francisco. *El vicariato apostólico de Tumaco*. Bogotá: Lattigraf, 1982.
- Hoffmann, Odile. *Desencuentros en la costa: la construcción de espacios y sociedades en el litoral pacífico colombiano*. Cuadernos del Cidse, N^o 33. Cali: Universidad del Valle, 1997.
- Jurado, Fernando. *Esclavitud en la costa pacífica. Iscuandé, Tumaco, Barbacoas y Esmeraldas. Siglo XVI al XIX*. Quito: Abya-Yala, 1990.
- Lara, Fabio. "La industria maderera en la costa sur del Pacífico colombiano". Tesis de Historia. Bogotá: Universidad Nacional, 1981.
- Leal, Claudia y Eduardo Restrepo. "Pacífico colombiano: ¿todo verde, todo negro, todo pobre?". Ponencia presentada en el simposio "Historia regional y de fronteras" del X Congreso de Historia de Colombia. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín y Universidad de Antioquia. Medellín: agosto 26-29 de 1997.
- Leal, Claudia. "Barbacoas: The Ephemeral Luster of Gold in the Jungle" (paper) Berkeley: 1997.
- Leal, Claudia. "Manglares y economía extractiva", en *Geografía Humana de Colombia. Los afrocolombianos*, Adriana Maya (ed.), Tomo VI. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998.
- Márquez, Arturo. "Riquezas naturales de la provincia de Tumaco", en *Colombia en el sur*, Pedro María Dávalos (ed.) Pasto: Imprenta Departamental, 1940.

- Merizalde del Carmen, Bernardo, Pbro. *Estudio de la costa colombiana del Pacífico*. Bogotá: Imprenta del Estado Mayor, 1921.
- Montaño, Julio César y Jaime Rivas. "El cuento de los peces rojos", en *La Ola*, N° 21 (Tumaco, 25 de agosto de 1994).
- Oviedo, Ricardo. "Historias de gente entintada". Tumaco: PNR-ICAN, 1994.
- Restrepo, Eduardo. "Unos bosques sembrados de aserríos. Historia de la industria maderera en el Pacífico colombiano". Bogotá: Proyecto Biopacífico, 1997.
- Romero, Mario Diego. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano, siglos XVI a XVIII*. Cali: Universidad del Valle, 1995.
- Tenganá, Heraldo y Alfredo Tello. "Diagnóstico de salud del municipio de Tumaco con ocasión de la visita de s. s. Juan Pablo II". Tumaco: 1986.
- Triana, Miguel. *Por el sur de Colombia. Excursión pintoresca y científica al Putumayo*. París: Garnier Hermanos, Libreros Editores, 1907.
- Universidad de los Andes. "Tumaco. Estudio socioantropológico de diez ciudades intermedias". Secretaría de Integración Popular de la Presidencia de la República. Programa de integración de servicios y participación de la comunidad. Vol. 8. Bogotá: 1976.
- Vásquez, María de la Luz. "*Ecos de Tumaco: narraciones de un ordenamiento social. Análisis del discurso de la prensa de Tumaco de principios del siglo XX*", Práctica Intersemestral. Departamento de Antropología. Bogotá: Universidad de los Andes, 1999.
- Villa, William. "Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano", en *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Bogotá: PNR-ICAN, 1994.
- West, Robert. *The Pacific Lowlands of Colombia*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1957.

- Whitten, Norman. *Pioneros negros: la cultura afrolatinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 1992.
- Yacup, Sonia. *Litoral recóndito*. Buenaventura: Asociación del Pacífico, 1993.

LA CIUDAD DESEADA:
SEDUCCIONES Y ARTILUGIOS DEL DESARROLLO

Manuela Álvarez

Necesitamos antropologizar Occidente: mostrar qué tan exótica ha sido su construcción de la realidad; enfatizar aquellos ámbitos que se suponen universales [...]; hacerlos aparecer como históricamente particulares; mostrar cómo lo que postula como verdadero está ligado a prácticas sociales que se han convertido en fuerzas efectivas en el mundo social (Rabinow, 1986: 241).

INTRODUCCIÓN

Desde hace algunos años, las ciencias sociales, y más específicamente la antropología, han comenzado a evidenciar el fracaso del “desarrollo” como proyecto occidentalizador, los colonialismos que produce y su poca viabilidad para solucionar el “problema de la pobreza” en el denominado “Tercer Mundo”. Simultáneamente, se habla de un “desarrollo alternativo”, en el que participan activamente grupos subalternos, movimientos sociales, organizaciones de base y académicos/as, entre otros. Y el Pacífico colombiano no es precisamente la excepción a estos procesos de subversión y reivindicación de las prácticas y representaciones de los/as pobladores locales¹. Aunque se ha avanzado substancialmente en el proceso de deconstrucción y crítica de dicho proyecto desarro-

¹ Véase los trabajos tanto de Escobar (1988, 1997b) como de Escobar y Pedrosa (1993, 1996).

lista (en cuanto a aspectos como las intervenciones del capital, el uso y manejo del entorno, y el papel de las comunidades locales como agentes de decisión sobre el territorio), la ciudad –o, si se quiere, los parámetros bajo los cuales se construye ciudad– no han sido trabajados de manera sistemática desde esta perspectiva. Es decir, la ciudad aún aparece como algo *dado* incluso para los académicos/as.

La construcción de ciudad bajo parámetros modernizantes es y ha sido una de las puntas de lanza del desarrollo, y eso no se ha comenzado a trabajar antropológicamente, por lo menos para el Pacífico colombiano. En este sentido, cuando observamos los regímenes bajo los cuales se han inventado ciudades como Quibdó, Buenaventura o Tumaco vemos dinámicas culturales que se encuentran en una lucha constante por la apropiación y la simbolización del espacio desde prácticas y representaciones disímiles. En otras palabras, sin duda la ciudad también es un territorio en el que convergen alternativamente múltiples proyectos culturales, en donde, para una buena porción de la población, lo “moderno” y “desarrollado” no son precisamente el objeto de deseo, ni el deber ser. El “desarrollo” no es inherente a la construcción de ciudad, como tampoco a otros múltiples ámbitos que ya han sido intensamente cuestionados.

El “éxito” del proyecto desarrollista radica en legitimarse como verdad universal, cuando en realidad trata de fragmentos ideológicos parciales y, así hay que evidenciarlo, como hecho cultural particular y relativo. Pese a ser ya este planteamiento una suerte de lugar común, en el caso de la ciudad –y específicamente la ciudad del Pacífico– es un análisis antropológico aún por explorar. Así, en esta redefinición de este nuevo campo en la antropología, ha surgido un intento mancomunado por llevar a cabo una etnografía de las instituciones, prácticas, discursos, representaciones y agentes del desarrollo (Escobar y Pedrosa, 1996; Ferguson, 1990).

Siguiendo dicha línea de trabajo, el presente texto pretende hacer un análisis parcial de los discursos y las representaciones que circulan actualmente en algunos planes de desarrollo específicamente preocupados por lo concerniente a la construcción de ciudad.

Concebimos los discursos del desarrollo en un doble sentido: como productos de unas prácticas culturales intrínsecas y, a la vez, como productores de prácticas y representaciones culturales. En otras palabras, lo que pretendemos es entrar a “desnaturalizar” lo que resulta “natural” o autoevidente para nosotros, así como evidenciar los lineamientos y presupuestos bajo los cuales actualmente se piensa y planifica una ciudad como Tumaco. Las prácticas discursivas del desarrollo circulan en múltiples planos: planes, proyectos, programas, políticas institucionales, comunicados, prensa local, funcionarios/as de algunos sectores del Estado y ONG, conversaciones cotidianas e incluso en algunas organizaciones de base, entre otros. No obstante la importancia que actualmente cobra en la antropología el análisis etnográfico de dichos ámbitos, nosotros nos limitaremos a hacer un énfasis en el análisis discursivo del desarrollo a través de dos planes concretos.

LA CIUDAD COMO PROYECTO DE DESARROLLO

El sistemático interés del Estado en modernizar al país lo hizo entrar en una etapa en la que los planes de desarrollo han constituido un eje importante por medio del cual se han canalizado sus acciones y representaciones alrededor de la “ciudad” colombiana. La “ciudad” ha sido, entonces, objeto de políticas y lineamientos generales que pretenden hacer de ella un escenario “planificado” y “moderno” (Velázquez, 1994: 61).

Así, los municipios con más de cien mil habitantes empezaron a cobrar rango de “ciudad”, y ésta última ha estado condicionada por una serie de idearios pragmáticos y discursivos que pre-

tenden hacer de ella un punto de articulación entre las instancias locales/regionales/nacionales, en cuanto a aspectos económicos, jurídico-legales y políticos, entre otros. Como un incentivo a este esfuerzo estatal, en 1989 se reglamentó la ley 9, titulada “De la planificación y el desarrollo municipal”, la cual plantea que:

Con el objeto de lograr las condiciones óptimas para el desarrollo de las ciudades y sus áreas de influencia en los aspectos físico, económico, social y administrativo, los municipios con una población mayor de cien mil [100.000] habitantes [...] deberán formular su respectivo Plan de Desarrollo, de conformidad con la política nacional y departamental, las técnicas modernas de planeación urbana y con base en la coordinación del desarrollo urbano-regional [Inurbe, s.f.: 2].

Los planes de desarrollo enfocados al Pacífico como unidad, y hacia Tumaco específicamente, derivados de las administraciones municipales y las agencias nacionales, comenzaron a privilegiar los “problemas” urbanos entendiéndolos como la infraestructura física y las prácticas culturales –abordando respectivamente temas como salud, educación, saneamiento ambiental, seguridad, etc.– de ciertos sectores sociales. Y en dicha problematización encontraremos ejes de acción y representación útiles a la hora de comprender el panorama actual. De este modo, analizaremos a continuación dos de las propuestas que consideramos particularmente significativas en este campo: el Plan Pacífico (1992) y el Plan de Desarrollo Estratégico de Tumaco: una Nueva Ciudad (1995-1997).

EL PLAN PACÍFICO

En los planes de desarrollo, la categoría de “ciudad” no aparece como un elemento aislable e independiente. Para construir ciu-

dad, se requiere de estrategias conjuntas enfocadas hacia la transformación de lo existente. De esta manera, la “ciudad” lacustre –por decirlo de algún modo–, configurada a partir de estrategias colectivas de “invasión”, que no caben dentro del orden de lo institucional, ni son planificadas según los parámetros de ciudad “moderna”, se convertirán en objeto de reflexión y discusión constante. Concretamente nos estamos refiriendo a cuestiones específicas como el manejo colectivo de las basuras en ciertos sectores sociales (específicamente las áreas lacustres), las maneras como construyen las viviendas, algunas actividades propias del universo cultural que, según los discursos oficiales, generen consecuencias como la transmisión de enfermedades, el hacinamiento y la inseguridad, entre otros. Así, lo que está en juego dentro de los planes de desarrollo son representaciones alrededor del “deber ser” de la ciudad como fin, y la modificación de ciertas prácticas culturales como medio para lograr dicho objetivo.

En 1992 aparece el Plan Pacífico, acorde con los procesos político-jurídicos que se vienen dando después de la constitución de 1991. Por tanto, en este plan tuvieron resonancia cuestiones como “las prácticas tradicionales”, “los saberes ancestrales” y el reconocimiento de las “comunidades negras” como grupo étnico. El Departamento Nacional de Planeación se propuso la nada fácil tarea de diseñar “una nueva estrategia para el desarrollo sostenible en la costa pacífica colombiana”, en la cual se suponía a “las comunidades locales” como agentes de interlocución; sin embargo, a pesar de lo ambicioso del proyecto, no se logra salir de la mirada institucional y etnocéntrica que ha caracterizado a los discursos de desarrollo:

Seríamos miopes si no reconociéramos algunos logros valiosos [del Plan Pacífico]: la terminación de la carretera Pasto-Tumaco, más viviendas en Tumaco y Quibdó, más líneas telefónicas

- en Buenaventura y, en general, un incremento importante en la inversión en infraestructura física y algunos programas sociales. Pero igualmente seríamos miopes si no hubiéramos reconocido que a esta propuesta le faltaba la gente, le faltaba el “afro”, el aporte indígena y mestizo, el reconocimiento de la diferencia [Pérez y Obando, 1996: 151].

Aunque el Plan Pacífico cuestionó acciones y discursos del Pladeicop porque iban en contra de la “cultura tradicional” local y el ecosistema², en muchos de sus planteamientos cae en el mismo esquema, pues considera inapropiadas o perjudiciales en términos culturales y/o ambientales ciertas cuestiones que las personas autorreconocen como “tradicionales”. Pero con independencia de los aciertos o desaciertos de ciertas prácticas culturales locales, existe una contradicción en la construcción discursiva del planteamiento del Plan Pacífico en cuanto pretende “respetar” y promover dichas “tradiciones” y, a la vez, las concibe como objeto de cambios o de modificaciones que tienden a un ideal de “desarrollo” que no tiene un correlato con ciertas prácticas culturales locales. Al respecto, Pedrosa plantea que:

Fue necesario que surgiera una nueva imagen de la región caracterizada por su diversidad biológica y cultural para que el Plan

² En dicho plan se afirma que: “[algunos] proyectos no resultaron exitosos por incapacidad institucional en su ejecución y por no atender a la realidad ambiental y cultural del litoral. Las comunidades han manifestado su descontento con varios de los programas del Plan. De igual forma, algunas de las obras adelantadas causaron impactos ambientales nocivos” (Plan Pacífico, 1992: 22). Para ejemplificar esto último, en una nota a pie de página mencionan la construcción de la carretera Málaga–Malagueta y la adecuación de esteros.

Pacífico modificara su versión desarrollista heredada del Pladeicop y formulará la versión bajo los imperativos del desarrollo sostenible. Fue necesario que las comunidades negras fuesen reconocidas como actores de la nacionalidad para que el Plan Pacífico las reconociera como interlocutores necesarios en su formulación. A pesar de todo, el Plan Pacífico no logra deshacerse por completo de las imágenes tradicionales de la región manejadas por el Pladeicop [1996: 88].

De otro lado, el notable interés por lo que Escobar (1997a: 175) ha denominado “la irrupción de lo biológico”, sitúa a la selva tropical como un hecho social central, objeto de políticas globales y, por supuesto, de representaciones. El Plan Pacífico rápidamente dejará en claro su interés por lo ambiental, con el uso de categorías como “Chocó biogeográfico”, “sostenibilidad”, “fragilidad ecosistémica”, “desarrollo sostenible” y “diversidad biológica”, que cobrarán sentido en afirmaciones como la siguiente:

La región pacífica posee una enorme riqueza ambiental, gran fragilidad de sus ecosistemas y su litoral está expuesto a amenazas ambientales diversas, que la hacen especialmente vulnerable a la explotación indiscriminada de sus recursos [Plan Pacífico, 1992: 12].

En esta medida, dos serán los puntos de ensamblaje que la construcción discursiva estatal evidenciará al interior del plan: el reconocimiento de las “comunidades negras” como grupo étnico particular con universos culturales propios, así como el desplazamiento del concepto de desarrollo regional, pues de la construcción a ultranza de infraestructura se pasa a considerar como prioridad “la diversidad biológica” y su respectiva *sostenibilidad*. En esta investigación nos interesa el análisis del primer punto, que

será útil para entender el “desarrollo” como un hecho político-cultural que, más allá de dar una visión *neutra* y *verídica* del “otro”, nos dibuja representaciones modernas que el Estado pretende socializar como unidad dentro del mapa que es hoy Colombia. En este sentido, por ejemplo, Escobar plantea que

Pladeicop comenzó –y luego intensificó– el proyecto de modernidad en el Pacífico, mediante la creación de la infraestructura necesaria para la llegada del capital de manera ordenada, como también mediante la iniciación del proceso de intervención social con expertos [1997a: 180].

En consecuencia, el discurso se legitima desde al menos dos estrategias distintas: la contrastación sistemática de los indicadores básicos y, de modo menos tangible, el cuestionamiento de algunas acciones y representaciones culturales locales. Para ejemplificar el mecanismo de la contrastación, el indicador de la salud es pertinente, puesto que encontramos comparaciones sistemáticas que dan cuenta de la *necesidad* de “progreso” y “desarrollo”.

La situación de la salud es precaria. La tasa de mortalidad infantil promedio alcanza los 110 niños por cada 1.000 nacidos vivos, y en municipios como Pizarro y Barbacoas, en Nariño, supera los 150 niños. Estas tasas son 4 y 5 veces superiores al promedio nacional y frente a los patrones internacionales se sitúa entre las más altas del mundo, con rangos semejantes al Congo [115], pero superiores a la India [90], Haití [94], Bolivia [106] y Bangladesh [108] [Plan Pacífico, 1992: 9].

Nótese el carácter de las comparaciones, todos países en “vías de desarrollo”, que no son precisamente el prototipo de occidental; incluso, se puede decir que, de manera similar a los pobladores

negros del Pacífico, manejan representaciones y prácticas culturales particulares con respecto a “la salud”. Así, podemos deducir a partir del Plan Pacífico, por ejemplo, que la mortalidad infantil es causada por el bajo número de puestos de salud por municipio, de médicos, enfermeras y odontólogos por paciente, así como por lo “mal dotados” de los centros de salud, recurriendo a explicaciones que enfatizan elementos externos como la “inadecuada infraestructura regional” sin problematizar elementos culturales propios de los grupos humanos en cuestión.

Entonces, por ejemplo, cabría preguntarse: ¿si ciertas prácticas culturales del manejo y cuidado de los niños y niñas –como por ejemplo *la ombligada*³ o *la virtud*⁴– no son, en sí mismas, es-

³ La *ombligada* es una práctica comúnmente utilizada en los recién nacidos para atribuirles cualidades específicas de cierto animal, planta o mineral. Consiste en *curar* el ombligo del recién nacido/a con los residuos sólidos –finas cenizas o polvos– de los organismos que hemos mencionado y, por consiguiente, algunos atributos le serán concedidos al infante en una suerte de vínculo de identidad que lo une con lo que ha sido *ombligado* (Losonczy, 1989; Velásquez, 1957). Existen prácticas diferenciales para niños y niñas, siendo algunas sustancias y cualidades prescriptivas para cada cual. En muchos casos la misma partera decidirá la cualidad que le atribuirá al infante, y estará a cargo de su “curación”. Un ejemplo de esto puede ser el “el palo de guayaba” asociado a la fortaleza, o las cenizas de un billete, que atribuirá facilidad para conseguir dinero, con la contrapartida de que, cuando no lo pueden conseguir con facilidad, los niños pueden salir ladrones.

⁴ Un infante que tenga *virtud* probablemente será poseedor/a de facultades o cualidades extraordinarias, que pueden ser positivas o negativas, como caminar a los pocos meses de edad, llorar en el vientre de la madre, nacer con alguna característica corporal particular o poder predecir el futuro. Se dice que a un niño/a que tenga virtud “no hay que ponerle amor”, porque suele llevarselo la bruja. La bruja es una mujer, generalmente conocida, que, cuando la madre se descuida, entra a la casa en forma de pájaro para chuparle la sangre al infante y hasta producirle la muerte. En toda la franja del Pacífico sur es común, al atender a *chigualos*, escuchar que al niño o a la niña se lo ha

trategias culturales de control demográfico, tienen, por ende, repercusiones concretas en la mortalidad infantil? Lo que resulta claro, en este ejemplo como en otros, es que los indicadores bajo los cuales se cuantifica y diagnostican ciertos ítems no dan cuenta de estrategias culturales internas de los grupos humanos en cuestión. Las explicaciones a las que llegan, según los criterios econométricos bajo los cuales se rige el plan, están ostensiblemente alejadas de cualquier perspectiva cualitativa de análisis, arrojando diagnósticos escindidos de las realidades y representaciones agenciadas por los pobladores locales. En últimas, vemos que el mecanismo de la contrastación compara con referentes exógenos que no dan cuenta de otras posibilidades inherentes a las realidades y universos culturales propios del entramado social que se está analizando. Lo que estamos observando se puede traducir igualmente en otros ítems como educación, condiciones sanitarias y vivienda del Plan Pacífico.

El segundo elemento que mencionábamos es el correspondiente al cuestionamiento, ahora sí, de algunas representaciones y acciones propias del universo cultural local. Es un hecho que muchas de las prácticas cotidianas de las poblaciones negras se oponen a la inscripción de la experiencia moderna como unidad homogénea, específicamente en lo que se refiere a la construcción de un escenario urbano⁵. Prácticas tales como el manejo de basu-

llevado la bruja, siendo ésta una muerte socialmente prescrita. Sin embargo, es posible contrarrestar los poderes de la bruja poniéndole trampas en el toldillo del infante o develando su verdadera identidad. Aunque la bruja también ataca a ancianos y mujeres preñadas, sólo le puede producir la muerte a infantes, lo que será relativamente fácil de diagnosticar por la consistencia (flaccidez o dureza) que adquiera el cuerpo después de muerto.

⁵ Esto no descarta el plano de lo representativo que, aunque no es el momento para ampliarlo, no aparece como un discurso homogéneo dentro de los pobladores/as de Tumaco.

ras, las lógicas encubiertas en los tipos y patrones de asentamiento, así como la marcada inutilización de los servicios sanitarios, proponen elementos de confusión en cuanto a la operacionalización del esquema de ciudad representado, que es, sin duda alguna, netamente moderno o, mejor, modernizante. En este sentido, la problematización de la vivienda tanto en contextos rurales como urbanos se convierte en un eje de reflexión y acción central.

Las viviendas presentan problemas de calidad, especialmente en el área rural. El 90% de éstas tiene deficiencias físicas y ambientales. La mayoría de ellas, con dimensiones entre 20 y 40 metros, carecen de ventanas e instalaciones sanitarias, y constituyen un ambiente propicio para el hacinamiento y la transmisión de enfermedades. En algunas cabeceras como en Tumaco, Guapi, Buenaventura, Bahía Solano y Quibdó se presenta aglomeración y déficit de vivienda, e inadecuada planificación urbana [Plan Paccífico, 1992: 12]

Lo que se menciona como “inadecuada planificación urbana” se refiere necesariamente a lo que ellos mismos llaman la “colonización desordenada” o el fracaso histórico que ha supuesto inscribir a ciertos sectores sociales en la lógica de la ciudad planificada. No necesariamente, como hemos visto anteriormente, porque la ciudad no haya sido objeto de planificación –puesto que de hecho lo ha sido–, sino porque existen prácticas culturales inherentes a lo que hemos dado en llamar la “urbanización informal” que no se ajustan del todo al proyecto representado y agenciado por las instituciones de desarrollo. Así, la ciudad se desplaza de ente de construcción aislado hacia el cubrimiento de otras “necesidades básicas” sujetas a cambio, como por ejemplo lo son el hacinamiento y la transmisión de enfermedades, cuyas causalidades se encuentran en la imposibilidad de construir un proyec-

to urbano planificado y bajo representaciones ostensiblemente diferentes a las que de hecho responde. Así, pues, la construcción de infraestructura como acueductos, redes eléctricas, sistemas de recolección de basuras y, en general, programas de “saneamiento básico”⁶, “salud”, “vivienda” y “educación”, son posibles soluciones que el Plan Pacífico encuentra (1992: 29). En este sentido, los esfuerzos colectivos apuntan a crear las condiciones para la integración del Pacífico con los desarrollos del resto del país, y del resto del país con el mundo:

La estrategia que se propone para el Pacífico combina un esfuerzo sustancial de inversión en infraestructura social y ambiental con inversiones estratégicas en transporte, energía y telecomunicaciones. Estas acciones, complementadas con un esfuerzo importante en desarrollo institucional, podrán elevar substancialmente el nivel de vida de la población a lo largo de un proceso de desarrollo sostenido y sostenible [Plan Pacífico, 1992: 28].

En últimas, vemos que el Plan Pacífico ha hecho un esfuerzo visible por incorporar a las poblaciones locales como interlocutores legítimos; sin embargo, igualmente vemos que el plan sigue estando regido, de manera estructural, por la idea convencional de “desarrollo” o, mejor, “subdesarrollo” que en la práctica aboga por el “progreso” como proyecto civilizatorio.

⁶No sobra mencionar, como Mumford (1959) lo anota, que la concepción de la “higiene”, tal y como la representan los discursos desarrollistas, es una práctica discursiva netamente moderna. Escobar va más allá incluso al plantear que desde el siglo XIX “la ciudad comenzó a ser concebida como objeto, analizada científicamente y transformada según requerimientos de tráfico e higiene”. (1992: 133).

Para terminar, hay un elemento muy sutil que quizás valga la pena mencionar. Para el Plan Pacífico, como para muchas otras instituciones –y quiero ser enfática en su no exclusividad–, el paradigma de “otredad” radica en el ser indígena, en contraposición a lo negro. Bien sabemos que la etnicidad es una construcción discursiva, que para el caso de las poblaciones negras tiene un anclaje fuerte en la constitución del 91, el artículo 55 y la ley 70 (Wade, 1995). Antes de esto, por lo menos en el plano de lo jurídico, las poblaciones negras se diluían en la “ciudadanía nacional”. Pues bien, para las poblaciones indígenas la “otredad” y la “alteridad” como proyecto étnico ha sido *dada* históricamente.

Y no es extraño que las instituciones y los discursos de desarrollo aún reproduzcan estos esquemas. Esto, en el plano de lo concreto, se traduce en cuestiones como que mientras las poblaciones indígenas se conciben como un “otro” legítimo, con formas de ser-y-estar-en-el-mundo particulares, las poblaciones negras, en muchos aspectos, aún no son reconocidas como tal. Así, por poner un ejemplo cualquiera, mientras que un plan de desarrollo jamás consideraría integrar a Santa María de Condoto (territorio emberá) en los desarrollos urbanos del resto del país, un lugar como El Charco (Nariño) es sujeto de planificación urbana sin considerar las prácticas culturales de algunos de sus pobladores/as. Y este elemento se torna más problemático cuando a las denominadas “comunidades negras” organizadas a menudo les toca jugársela en el plano internacional como “comunidades indígenas” para ser finalmente reconocidos como “otros”.

Aunque el concepto de minoría implica también el reconocimiento a mantener, expresar y desarrollar su identidad cultural, a la promoción y protección de la misma, a la participación en las decisiones que los afectan, a mantener sus propias formas de organización y de contacto, a mantener y ser instruidos en su pro-

pia lengua y a que los programas institucionales tengan en cuenta sus intereses legítimos, entre otros, no es aceptado fácilmente por el conjunto de comunidades, organizaciones y activistas⁷.

PLAN DE DESARROLLO ESTRATÉGICO DE TUMACO

Más nítidos son los planteamientos y las representaciones del Plan de Desarrollo Estratégico de Tumaco (1995-1997) con respecto a la construcción de ciudad. Su subtítulo, "Una nueva ciudad", es una clara descripción de los idearios que motivan sus acciones y, más aún, de su andamiaje discursivo. La metodología que estructura el texto está marcada por la identificación de elementos de problematización y luego se recurre a un pequeño diagnóstico para finalmente plantear opciones o "estrategias" de acción e inversión del presupuesto. El plan se elabora bajo la alcaldía de Nilo del Castillo y se propone como un esfuerzo de concertación conjunta entre "estamentos representativos de la sociedad civil y de las instituciones tumaqueñas, con coordinación de la administración municipal" (1995: s. p.). Los elementos de mayor relevancia son la educación, la recreación y el deporte, el saneamiento básico, la seguridad, la infraestructura, el fortalecimiento institucional y, por último, la vivienda y el desarrollo urbano. Nosotros nos centraremos en lo atinente a la vivienda y al desarrollo urbano, sin desconocer que en general todos los elementos mencionados están directa o indirectamente relacionados con las representaciones que se tejen alrededor de la construcción de un escenario ur-

⁷ Proceso de Comunidades Negras/Red Continental de Organizaciones Afroamericanas (1999). Texto preparado para el "Seminario/conferencia/reunión sobre la situación y la autoidentificación de las comunidades negras de Centroamérica, el Caribe y Suramérica".

bano. El diagnóstico que hace el Plan de Desarrollo acerca de los problemas de vivienda y desarrollo urbano es el siguiente:

La situación actual de la vivienda en nuestro municipio es el resultado de la inexistencia de un plan de desarrollo, del manejo antitécnico del espacio público al permitir asentamientos en lugares inapropiados dentro del perímetro urbano insular y rural, del desconocimiento por parte de algunas instituciones sobre la autonomía del municipio en cuanto al manejo de la tierra urbana, suburbana y rural, de la carencia de los servicios básicos de infraestructura [acueducto, alcantarillado, manejo de basuras y disposición de zonas verdes]. Por tal razón, hay que resaltar la falta de acción de conjunto del estado municipal y nacional de nuestro municipio [1995: 31].

Surgen como inquietudes la falta de planificación urbana, los patrones de urbanización informales y, por último, la falta de servicios básicos en los barrios lacustres. Si analizamos dichas representaciones, vemos que de hecho han existido proyectos de planificación que adquirieron un carácter ambiguo al superponerse con las maneras de apropiación del espacio que ciertos pobladores traen de las zonas rurales. Si consideramos que la relación con el espacio tiene un carácter doble de uso-significado, podríamos concluir, parafraseando a García Canclini (1990), que Tumaco como "ciudad" evidencia la mezcla de múltiples proyectos culturales inmersos en dinámicas de préstamo, mezcla e hibridación. Lo que en definitiva no cabe en la propuesta urbana que representa el Plan de Desarrollo son las maneras como los sectores "subnormales"⁸

⁸ Este es el término utilizado generalmente en los planes de desarrollo, entre otros, para referirse a los barrios lacustres de Tumaco.

o lacustres de la ciudad construyen sus viviendas, “invaden” terrenos públicos, no hacen uso, en la mayoría de los casos, de servicios sanitarios o de mecanismos para procesar basuras, así como tampoco utilizan de modo “legal” la energía y el alcantarillado, sin mencionar que es allí donde se imagina que se genera “el caldo de cultivo”, como ellos mismos lo llaman, de las bandas juveniles “delincuenciales”⁹.

En este sentido, son precisamente los barrios “subnormales” en el contexto urbano los que requieren de “desarrollo”, intervención y presencia institucional para su transformación, si se quiere, de lo “premoderno” a lo “moderno”. Es muy interesante, dentro de los discursos del plan, la asociación constante del espacio y la cultura, asociación válida por lo demás. Con esto me refiero a la correlación entre las representaciones sobre un barrio de “invasión” “subnormal” y las prácticas culturales agenciadas allí, que, para no extenderme, esquematizo en el cuadro 1.

De esta manera, la categoría de lo urbano, dentro del plan, se confunde con lo que denominaríamos *urbanidad*, más asociada a un conjunto de prácticas y representaciones culturales que, al igual que la ciudad, son producto y productoras de modernidad. En otras palabras, a lo que apunta el plan no es sólo a construir “ciudad” en abstracto, sino a construir una *cultura urbana* tal y como la entiende el estado-nación colombiano, sin detenerse en el complejo universo cultural local o en lo que la cons-

⁹ Los jóvenes “delinquentes”, localmente conocidos como *aletosos*, son una preocupación que ha cobrado grandes dimensiones en la década de los noventa. Por lo que se puede leer en el Plan de Desarrollo Estratégico de Tumaco, este fenómeno se explica comúnmente por causas de “pobreza”, “falta de educación” y carencia de oportunidades laborales para los jóvenes. Sin embargo, vale la pena aclarar que el asunto resulta más complejo (véase, en este libro, el capítulo de Restrepo).

CUADRO 1.

Barrio subnormal	Invasión	Pobreza	Intervención de la acción institucional.	Prácticas culturales como alabaos, chigualos, últimas noches, etc.
Barrio normal	Planificación	Condiciones de vida "dignas".	Deber ser de la acción institucional.	Prácticas rituales netamente católicas.

titución del 91 denominaría con el ya lugar común de la *multiculturalidad* y *pluriethnicidad*.

La posibilidad de un reordenamiento urbano implica la inscripcón forzosa de dichos poblamientos en una lógica, por decirlo de alguna manera, más urbana, en la medida en que se proponen asentamientos no palafíticos, se integran al sistema de servicios básicos "legales" del municipio y se puede controlar mejor cuestiones como el manejo de las basuras, entre otros. Por otro lado, el despeje de las áreas de bajamar es visto por parte del municipio como una posibilidad de expandir las zonas turísticas, descentralizando El Morro, y como consecuencia de esto darle un ciertos estatus de "rentabilidad" a la ciudad. Se genera, entonces, una serie de planteamientos que evidencian la lectura "oficial" de los asentamientos que el plan denomina como "subnormales".

El llamado proceso de urbanización que vive Tumaco se presenta con un sinnúmero de problemas por falta de planificación que deben ser encargados por medio de programas y proyectos que al menos mitiguen o controlen en un buen porcentaje las características negativas de este proceso que vivimos [Plan de Desarrollo Estratégico de Tumaco, 1995: 37]

Es indiscutible que la "urbanización" que pretenden atribuirle a Tumaco no pasa por el complejo universo simbólico que pro-

ponen las áreas “suburbanas” y, más aún, le genera serios problemas a la “puesta en escena” de la ciudad moderna que hemos visto representada en los planes y en las agencias de desarrollo que configuran los lineamientos generales del “deber ser” de la ciudad. La llamada “urbanización” no sería problemática si no trajera consigo otras maneras de codificar el espacio de manera heterogénea y dispersa. Tampoco sería problemática si dichas características fuesen “controlables”, pero, como caben en el orden de las prácticas culturales de sus pobladores, ni con “educación” o cursos de capacitación se logra “mitigar” sus impactos “negativos” en la construcción de la ciudad. Son necesarios, como el plan mismo lo plantea, programas, proyectos, “expertos” y funcionarios que entren, de una vez por todas, a fabricar la ciudad que imaginan¹⁰.

CONCLUSIÓN

Finalmente, una discusión que se daba inicialmente, sobre todo en el Chocó, con la experiencia de la Obapo, era que las ciudades del Pacífico eran un desorden porque no tenían las cuadras de cien por cien, porque no se parecían a las del interior del país. Creo que eso también está aquí, el asunto es que eso se ve como un desorden porque no tiene las cuadras de cien por cien, entonces quieren mostrar que un desorden es posible desordenarlo en otro sitio y mirar la ciudad del Pacífico como la cuadra de cien por cien¹¹.

¹⁰ En el plan se esboza la idea de la relocalización como estrategia de reordenamiento urbano, lo que posteriormente se convertirá en el Proyecto de Reorientación para el Crecimiento Urbano de Tumaco.

¹¹ Entrevista con Hernán Cortés (Proceso de Comunidades Negras de Nariño), realizada en Tumaco en noviembre de 1997.

Las prácticas disidentes, de oposición o solidaridad de quienes se promulgan como expertos en la modernidad, aún están por ser imaginadas (Escobar, 1997a: 195).

Hemos visto mediante dos ejemplos cómo un discurso de desarrollo moldea y configura representaciones y prácticas concretas de lo que deben y no deben ser múltiples aspectos de la vida de las personas, incluida la experiencia urbana. Aunque desde los años cincuenta se empieza a pensar a Tumaco en términos de “planificación urbana”, las décadas del ochenta y noventa han caracterizado a Tumaco por proyectos de vivienda masivos que, quiéranlo o no, tienen repercusiones fuertes en el ordenamiento territorial. Estos proyectos son, explícita o implícitamente, dispositivos de “desarrollo”. Así, para dar sólo algunos ejemplos, podemos mencionar los proyectos de vivienda del Instituto de Crédito Territorial, el Proyecto La Ciudadela hacia mediados de los ochenta y finalmente el quizás más ambicioso de todos, el Proyecto para la Reorientación del Crecimiento Urbano de Tumaco. Todos han generado resultados inesperados, haciendo visible que el “desarrollo” tiene ciertas dinámicas sociales que no son “controlables”; es decir, estamos ante una práctica discursiva que debe negociar lo cultural en múltiples planos.

“En nombre de” y “por el bien de” se han legitimado e instrumentalizado ideologías culturales como el “desarrollo” y la “modernidad”. El caso no siempre es que la “otredad” sea considerada directamente “inferior”, sino, como decía Doña Chepa en el barrio El Diamante, *infrainhumana*. Es decir, muchas veces –y es el caso de los planes de desarrollo– el discurso que se construye frente a las prácticas culturales que caen por fuera del “deber ser” resulta redentor en la medida en que logra entretejer agudamente ciertas representaciones peyorativas de lo “diferente” con la idea de que no es cultura sino pobreza lo que se refleja allí, y el Estado –en un amplio sentido del término– proveerá cambiando para

mejorar. Nadie cuestiona –por lo menos con respecto a lo que es y debe ser Tumaco como ciudad– si los presupuestos y lineamientos que plantea el desarrollo son verdaderas alternativas a la manera de vivir y pensar la ciudad.

Si bien el desarrollo se juega en contextos de poder desfavorables –por decir lo menos– para los denominados grupos “subalternos”, es un hecho que muchas veces dichas poblaciones logran subvertir ciertas acciones institucionales; no mediante procesos violentos o de rechazo explícito, sino a través de resistencias simbólicas. Sin embargo, cuestiones en apariencia *naturales*, como la introducción masiva del televisor, están cambiando vertiginosamente las imágenes y autorrepresentaciones que las personas manejan de sí mismas. Según lo que vemos hoy en Tumaco, la cuestión del desarrollo ya no sólo radica en el análisis de aquellos discursos *oficiales*, sino también en el análisis de la vida cotidiana de las personas y en lo que podríamos denominar los (micro) discursos, que cada vez más (re)producen las representaciones que vemos en los planes de desarrollo. La pregunta es: ¿será posible imaginar –como poblador/a o “planificador-experto”– un Tumaco por fuera de la lógica de la cuadra de cien por cien?

BIBLIOGRAFÍA

- Escobar, Arturo. “La profesionalización y la institucionalización del desarrollo en Colombia”, en *Revista de la Universidad de Antioquia*, vol. LVI (Medellín: 1988), pp. 5-23.
- Escobar, Arturo. “Planning”, en *The Development Dictionary*, Sochs Wolfgang (ed.). London: Zed Books, 1992.
- Escobar, Arturo. “Política cultural y biodiversidad: estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano”, en *La antropología en la modernidad*, María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997a.

- Escobar, Arturo. "Antropología y desarrollo", en *Revista Internacional de las Ciencias Sociales*. Nº 154 (1997b), pp. 1-24.
- Escobar, Arturo; Pedrosa, Álvaro (eds.). *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?* Bogotá: Cerec/Ecofondo, 1996.
- Escobar, Arturo; Pedrosa, Álvaro. "¿Laboratorio para el postdesarrollo?", en *Revista Universidad del Valle*. Nº 5 (Cali, 1993), pp. 34-45.
- Ferguson, James. *The Anti-Politics Machine, "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Great Britain: Cambridge University Press, 1990.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- Inurbe (s.f.). Guía metodológica para la formulación del Plan de Desarrollo en el área de vivienda de interés social". Anexo Normativo.
- Losonczy, Anne Marie. "Del ombligo a la comunidad. Ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral pacífico colombiano", en *Revista Revindi*, Nº 1 (1989), pp. 49-54.
- Mumford, Lewis. *La cultura de las ciudades*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1959.
- Pedrosa, Álvaro. "La institucionalización del desarrollo", en *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?*, Escobar y Pedrosa (eds.) Bogotá: Cerec/ Ecofondo, 1996.
- Pérez, Francisco y Viviana Obando. "El Plan Pacífico hoy: una caja de herramientas", en *Revista Esteros. Comunidades negras, territorio y desarrollo* (Medellín: 1996), pp. 151-156.
- Plan de Desarrollo Estratégico de Tumaco. Una nueva ciudad. 1995-1997.
- Plan Pacífico, una nueva estrategia de desarrollo sostenible para la costa pacífica colombiana. Presidencia de la República, Departamento Nacional de Planeación, 1992.
- Rabinow, Paul. "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", en *Writing Culture, the Poetics*

- and Politics of Ethnography*, James Clifford y George Marcus (eds.). California: University of California Press, 1986.
- Velázquez, Rogelio. "La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. VI (Bogotá: 1957), pp. 195-241.
- Velázquez, Fabio. "Gobiernos locales en ciudades intermedias de Colombia: el clientelismo como lógica de dominación", en *La ciudad: espacio, cultura y modos de vida*. Medellín: Universidad de Antioquia, Asociación de Antropólogos Egresados, 1994.
- Wade, Peter. "The Cultural Politics of Blackness in Colombia", en *American Ethnologist*. Vol. 22, Nº 2 (1995), pp. 341-357.

LA EXPERIENCIA URBANA COMO HECHO CULTURAL:
HACIA UNA ETNOGRAFÍA DEL PROYECTO
PARA LA REORIENTACIÓN DEL CRECIMIENTO DE TUMACO

Manuela Álvarez

Se ha practicado menos una antropología de la ciudad que una antropología en la ciudad [...]. Se trata de investigaciones que operan con temas, conceptos y métodos de la antropología, pero volcados al estudio de poblaciones que viven en las ciudades. La ciudad es, por lo tanto, más el lugar de investigación que su objeto (Durham, citada por García Canclini, 1990: 230).

INTRODUCCIÓN

La construcción de ciudad y en general la experiencia urbana es a todas luces un hecho cultural, así como un escenario de luchas sociales. Tanto en el plano de las prácticas como en el de las representaciones nos hallamos ante una encrucijada que se repite en múltiples planos de la vida: la de las negociaciones identitarias tensionadas entre el ser y el deber. Lo urbano es a la vez morfológico y cultural. Implica una forma de planificar y habitar el espacio, así como una manera de situarse e interactuar en/con él. Igualmente, arrastra consigo prácticas culturales prescriptivas que suelen asumirse como dadas, sin considerar los procesos de negociación que esto les implica a las comunidades locales.

El Proyecto para la Reorientación del Crecimiento Urbano de Tumaco, RCUT, es un pretexto para observar y sistematizar una experiencia concreta con respecto a los discursos y las representaciones tejidos alrededor de la construcción de ciudad. De esta ma-

nera, el Proyecto RCUT se configura como un hecho cultural y, más aún, como un objeto antropológico, con sus propios escenarios, actores, representaciones y retóricas. La pregunta de esta investigación se refiere entonces, más allá de la elaboración de un estudio de impacto, o una evaluación de proyecto como tal, a cómo se traslapan y entrecruzan experiencias de ciudad particulares que operan como dispositivo de dinámicas culturales más vastas.

DEL "ALTO RIESGO" Y LA PLANIFICACIÓN URBANA

La construcción de un escenario urbano en Tumaco es un viejo deseo que, según la coyuntura histórica que analicemos, se ha instrumentalizado mediante estrategias y mecanismos diversos. Ya hacia mediados de los setenta, en Buenaventura resultó útil la idea de relocalizar asentamientos lacustres informales para insertarlos en una lógica urbana y así poder replanificar la ciudad, entrando en la onda de la "ciudad-puerto moderna". Faltaba para Tumaco un proyecto de esta magnitud que lograra contener el poblamiento sistemático de las áreas de bajamar, así como darle un vuelco radical a la planificación de la ciudad. A principios de la década de los noventa surgió una coyuntura particular al problematizar la superpoblación de la isla central de Tumaco, así como catalogar a la isla como de "alto" y "altísimo" riesgo, según la cercanía de los asentamientos al mar y, por consiguiente, lo vulnerables que estuviesen en caso de un posible *tsunami*¹. Los barrios considerados más vulnerables fueron los del sector de La Playa y en general los "palafíticos"; se comenzó entonces a pensar en la posibilidad de un macroproyecto que relocalizara ya no la totalidad de Tumaco, sino

¹ Cuestión poco novedosa, pues desde principios de siglo se pensó la posibilidad de reubicar a Tumaco en la isla del Gallo (Triana, 1906).

específicamente a la gente en “altísimo riesgo” tsunámico, y a la vez descongestionara la superpoblación de la isla hacia la zona continental. Así, con el argumento de que “el gobierno no quiere otro Armero”, se planeó el proyecto que quizás sea más ambicioso para Tumaco en cuanto a la construcción de la ciudad planificada con paradigmas modernizantes; por supuesto, hablamos del Proyecto para la Reorientación del Crecimiento Urbano de Tumaco.

De esta manera, a principios de la década de los noventa una comisión del gobierno Gaviria y el Inurbe realizaron una visita a Tumaco, en la cual se tornó evidente para los ojos del Estado la particular situación de la cabecera municipal en cuanto a la planificación urbana, así como las condiciones de vida de las personas habitantes de las áreas lacustres de la ciudad. Dicen que la visita coincidió con una *marejada*², época en la que dichos barrios literalmente flotan en el agua. Algunos meses después, una segunda comisión del Inurbe trató de cuantificar la magnitud del “problema”, llegando a la conclusión de que los sectores “subnormales” prácticamente cobijaban a un cuarto del total del área urbana. En vista de las dimensiones económicas del asunto, el gobierno buscó, por intermedio de la oficina de proyectos internacionales de Planeación Nacional, una cofinanciación de la Comunidad Económica Europea. Así, a manos de la Unión Europea llegó un primer proyecto que se proponía relocalizar aproximadamente a diecisiete barrios lacustres de la zona urbana de Tumaco en terrenos pertenecientes a Inurbe y Ecopetrol ubicados en la zona continental de la isla. Múltiples fueron los argumentos discursivos con los cuales se estructuró el proyecto, entre ellos, mitigar la “excesiva densificación y el gran hacinamiento de viviendas palafíticas en las zonas de bajamar”, así como actuar rápidamente sobre una

² Expresión local para referirse a las mareas altas.

zona que “está declarada de altísimo riesgo sísmico” y se ve amenazada por el azote de los tsunamies que, literalmente, “barrerían la mayoría de las frágiles viviendas palafíticas sobre la playa que da al frente del mar” (Euragri, 1993: 1).

En efecto, en 1993 la Comunidad Económica delegó a la misión Euragri para desplazarse a la zona y definir la viabilidad del proyecto. Aunque la Comunidad decidió financiar un alto porcentaje del proyecto, el convenio no se firmó hasta 1995, cuando se incorporó el Proyecto para la Reorientación del Crecimiento Urbano de Tumaco, con sus respectivos codirectores, León Darío Roldán en representación de Colombia, y Roger Catan, delegado directo de la Comunidad. Entre la visita de la misión Euragri y la incorporación efectiva del Proyecto ÇRCUT, la Corporación Colombia por Tumaco fue la encargada de adelantar gestiones y propiciar el espacio de negociación en el interior de “las comunidades”.

A finales de 1995 se consolidó el Proyecto RCUT que reemplazó a la Corporación Colombia por Tumaco, marcándose el inicio de una nueva etapa, en la cual se pensó el proyecto en otros términos, comenzando por una renegociación con “las comunidades”, hasta el momento bastante apáticas frente al tema de la “reubicación”. Los estudios que había contratado la Corporación, entre ellos el diseño de las casas realizado por Gilma Mosquera y Jacques Aprile en la Universidad de Valle, fueron rápidamente revaluados y vueltos a contratar. Las casas diseñadas en un principio pretendían reproducir ciertos elementos de la lógica que traían los pobladores de La Playa. Eran casas en madera suspendidas por pilotes que guardaban cierta relación con la manera como estaban construidas las casas de las personas a “relocalizar”.

La gente no estaba de acuerdo y fue muy clara y enfática: manifestó [querer] sus casas en material, o si no para qué, argumentaban con argumentos muy válidos, [que] la gente estaba can-

sada del mantenimiento de esas casas allá. Nosotros después investigamos cuánto le costaba a una familia mantener una casa de esas en palafito y en realidad eso está en el orden de sesenta o setenta mil pesos mensuales en puro mantenimiento. Ahora, el peligro de los incendios, por ejemplo. Que de un día para otro, ya reubicados y las playas ya protegidas, se quema esta cuestión y en dónde se quedan. Eran argumentos muy de peso³.

De la misma manera, una pobladora del barrio El Diamante plantea cómo las personas de los barrios, en un principio, estuvieron en desacuerdo con los diseños originales de las viviendas.

Nosotros en primer lugar nos quejábamos que fueran en madera, porque aquí la madera cuando dura bastante dura diez años. Decíamos nosotros, si esto es un regalo que le llega a uno y le dan una casa de madera para diez años, entonces uno va a seguir viviendo esclavo, trabajando sólo para la madera. Y además la gente que es pescadora y sube esos trasmayos, sinceramente perjudicaría a las familias. Y como se decía el rumor, que uno todavía no estaba convencido, que las casas no iban a ser pagadas, entonces uno decía: ¿para qué diablos nos van a dar estas casas?⁴.

En efecto, las casas fueron rediseñadas respondiendo a una lógica “tipo ciudad” común, a la hora de describir la nueva propuesta. Se pensó en ferroconcreto, sin pilotes y con una distribución interna y externa cualitativamente diferente de la que caracterizaba las casas “palafíticas” de La Playa. El barrio se diseñó de manera

³ Entrevista con funcionario 1, Proyecto RCUT.

⁴ Entrevista con pobladora 2.

reticular, con calles conectivas, numeración por bloques y casas, escuela pública, puesto de salud, bomberos, policía y cementerio, así como con una diferenciación muy clara entre los linderos privados y los espacios de uso colectivo. El interior de las casas fue concebido según una tipología de uno a cinco, que caracteriza tanto el tamaño como la distribución de la misma.

Unas casas tendrían dos pisos y otras uno sólo, con variaciones en el número de cuartos. Cada casa fue dotada de un antejardín en la parte frontal y un patio en la parte posterior, mientras que en el interior se diseñaron la sala, el comedor y la cocina directamente conectados, y el baño con el lavadero en el patio. Los cuartos colindan con la sala, la cocina y el comedor, existiendo en algunos casos otros cuartos en el segundo piso. Igualmente se hizo una plancha insinuada para la construcción posterior de otros cuartos que la familia quiera hacer, en la medida en que lleguen nuevos miembros o parentela de otras partes. Los servicios de agua y energía fueron contratados directamente con el municipio.

En 1996 se comenzaron a construir dichas viviendas en terrenos donados por el Inurbe, en un espacio contiguo al barrio La Ciudadela, en la zona continental de Tumaco. Con tecnologías avanzadas, fueron contratados obreros locales y cada familia “beneficiaria” tenía que donar un número de horas de trabajo de manera contractual. Dos fueron el número aproximado de casas construidas por día, lográndose rápidamente un paisaje incipiente de las más de dos mil casas que compondrían “la nueva ciudad” al finalizar el proyecto⁵. Para ese momento, el problema del proyecto no fue el cómo diseñar la “nueva ciudad”, sino la negocia-

⁵ En el momento de realizar esta investigación, el Proyecto RCUT había terminado aproximadamente cuatrocientas casas y había comenzado a construir hasta más o menos la mitad del total planificado. Además, ha sido “reubicado”,

ción con ciertos sectores de “beneficiarios” opositores de la relocalización, además de trazar estrategias de acción para que la “nueva ciudad” no se quedase exclusivamente en el plano de lo arquitectónico y lo morfológico. Conscientes de que la estructura es un nivel y otro muy distinto la apropiación que los individuos hagan de ella, se consideraron elementos de las prácticas y representaciones culturales de los barrios “subnormales”. En un artículo de la prensa local se dice que:

El proyecto [...] contempla como factores fundamentales el cambio de mentalidad de la comunidad, mejorar sus condiciones de vida y la participación social en la búsqueda de soluciones de vivienda. [...] Los objetivos de la iniciativa no son sólo reubicar a un cierto número de familias, sino, más allá, cambiar la mentalidad de los tumaqueños y sembrar esperanza hacia el futuro, para que los niños se desarrollen en un ambiente adecuado, sano y libre de contaminación⁶.

En este sentido, el Proyecto RCUT parte de la base de que la gente es “de inmigración reciente, procedente del área rural, [y] presenta el típico problema de adaptación a la vida urbana, especialmente en hábitos de higiene comunal” (Euragri, 1993: 1). Por tanto, con el fin de inscribir a la gente en la lógica “urbana” –léase prácticas culturales prescriptivas–, fueron diseñadas “capacitaciones” –no solamente por parte del proyecto, sino en asociación con instituciones locales– para que se socializaran ciertos discursos “expertos” con cargas ideológicas particulares. Por ejemplo, será co-

desde finales de 1997, casi el 60% del barrio El Bajito. Se presume que el Proyecto finalizará la relocalización de los once barrios restantes hacia el año 2000.

⁶ Sin autor (1994). “Reubicar familias”, en *La Ola*, año 1, Nº 37, p. 6.

mún escuchar hablar a la gente de las *condiciones infrainhumanas* en las que viven, así como retóricas oficiales que harán apología de la vida “urbana” y de ciertas representaciones alrededor de elementos como la salud y la higiene, concepciones propiamente modernas por lo demás.

Se está concientizando a las familias diciéndoles que el cambio de vida trata de lo social, que ya no se va a tener a los niños caminando descalzos, desnudos, porque aquí en la zona siempre aparecen descalzos, que se va a tener que educar mejor a los niños porque hay niños que dicen muchas palabras que hay que concientizarlos de que vamos a una nueva ciudad y que un cambio de casa también viene con un cambio de una nueva metodología. Que ya las basuras no se pueden tirar por cualquier parte, sino que por medio de bolsas toca separarse las basuras. Que se tiene que cuidar mucho el gasto de energía, que si se tiene que tener encendido el televisor no se puede tener encendido el equipo, que si no se está utilizando la llave de la ducha se tiene que tener la llave cerrada, todas esas cosas se les está dando de conocer a las familias. Que a la taza sanitaria no se le puede echar el papel higiénico, hay que tener mucho cuidado con el control de las excretas porque muchos niños no han manejado taza sanitaria, porque todo eso se está yendo con el medio ambiente⁷.

Con respecto al objetivo último del proyecto, se trata de construir un “escenario urbano” que le implique a las personas entrar también en la lógica urbana, cambiando ciertas prácticas culturales como el manejo de basuras, la utilización de baños y el uso de los servicios públicos “legales”, entre otros. También, para evitar

⁷ Entrevista con pobladora 2.

la inminente reproducción de los patrones de asentamiento “rurbanos” o “informales” en la “nueva ciudad”, se ha tratado de reglamentar ciertas prácticas como la construcción en madera y la tenencia de animales de cría, entre otras.

Hay que aceptar ciertas realidades contra la parte cultural. Ellos ya no están en los ríos, están en un medio urbano, y donde continúen ciertas cuestiones culturales, tarde o temprano tienen que hacer el cambio porque las mismas necesidades los obligarán. Pero si uno puede acelerar ese proceso de cambio, pues mucho mejor, se sufre menos. Yo siempre digo que la gente no es pendeja, que la gente en determinado momento sabe lo que le conviene y lo que no le conviene. Ellos verán qué asimilan o si no se va a dar un proceso de selección, en donde los que no hicieron cambios van a tender a desaparecer o a regresarse a su río. Y otros asimilarán la cosa y se quedarán⁸.

Por otro lado, la legitimación de los discursos socializados por el proyecto no es fácil, pues se ve en la tarea de generar necesidades a personas que no las tenían en su vida cotidiana, aunque no descartamos que en un nivel representativo muchas veces existan, de hecho, continuidades. El caso de los servicios públicos es un ejemplo clave. La gente de los barrios lacustres transporta el agua y tiene conexiones de luz “piratas”; por consiguiente, al considerar los servicios públicos como bienes colectivos, se infiere que no han entrado en la lógica del mercado y la monetarización.

Efectivamente, cambiarse a casas donde el agua sale del grifo, pero a la vez hay que pagar mensualmente su uso, no resulta atractivo. Aunque se reconoce que es más “cómodo”, el flujo de dinero

⁸ Entrevista con funcionario del Proyecto RCUT.

efectivo que muchas de las personas manejan no contempla estas cuestiones y, por ende, genera ciertas resistencias. El ya lugar común del “desarrollo” se establece como un “deber ser” colectivo, representándose así mismo siempre en términos de “crecimiento” y “progreso” en beneficio del “otro”. Estamos ante un hecho cultural que se legitima a través de diversas retóricas y prácticas discursivas. Podemos observar cómo un concepto aparentemente homogéneo adquiere múltiples matices de sentido, en la medida en que se encuentra mediado por el universo cultural desde el cual se representa.

Incluso la fragmentación del concepto de desarrollo se puede observar tanto en el interior del mismo proyecto como en las mujeres y hombres habitantes de los barrios a reubicar. Así, dentro del Proyecto RCUT está lejos de existir una visión homogénea en relación con el proyecto mismo. Ingenieros, sociólogos, arquitectos y comunicadores son algunos de los “expertos” que fabrican lecturas disímiles en cuanto a su modo de ver el mundo. Para algunos/as, por ejemplo, es evidente que se trata de cambiar la manera como viven las personas para que “mejoren”, ya que sus extremas condiciones de “pobreza” no les permiten vivir dignamente, mientras para otros/as el énfasis se localiza en la inminencia de un “alto riesgo” ambiental, en el hecho de tener que salvar vidas. También, mientras para algunos/as se trata exclusivamente de una “reubicación” de viviendas, para otros/as la problematización de cuestiones como la transformación de las prácticas culturales de los “beneficiarios” es un asunto central. Y esto no sólo se explica en el plano de los intereses específicos que pueda tener cada quien, sino en la manera como conciben las implicaciones del proyecto. En este sentido, aunque todo el proyecto coincide en una única acción institucional, cada cual tiene sus propias narrativas respecto al proceso del mismo y, sobre todo, ante la instrumentalización de categorías tales como “desarrollo” y “progreso”.

En este sentido, va desde el deseo explícito de intervenir dentro de la vida de las personas para propiciar una transformación cultural hacia lo que denominan “ciudad tipo”, en donde la urbanización está dotada de prácticas y prescripciones culturales plausibles, hasta los que conciben al proyecto como un “mal necesario”, en el sentido de la complejidad de los cambios que se les proponen a las personas, para lo cual resulta necesario apostarle a acciones que aminoren los impactos. Sin embargo, a la hora de operar, el proyecto no funciona como una unidad desmembrada en sus partes por las disímiles posiciones de sus funcionarios/as, en la medida en que existe un “sustrato” discursivo –el “alto riesgo” y el mejoramiento de la calidad de vida– que, así no sea interpretado de manera uniforme, se traduce en acciones institucionales coherentes.

El asunto de la construcción de una propuesta urbana diferente de la que los barrios lacustres reflejan aparece como un elemento de referencia permanente, aunque escasamente se menciona. En otras palabras, aunque se sabe que el proyecto le propone cambios culturales a las personas “beneficiarias”, y que dichos cambios se basan en el argumento del “mejoramiento” de sus condiciones de vida, para muchos/as la naturaleza de la relocalización y su relación con un proyecto urbano modernizante no obedece al orden de lo discursivo.

HACIA UNA LECTURA DEL “ESTAR ALLÁ”

Dos culturas se han fusionado en ese asentamiento humano [La Ciudadela], la cultura de los pequeños burgueses, algunos de ellos engreídos y supuestos, la cultura de los empleados, los profesionales, los médicos, las doctoras, los periodistas, los comerciantes, los profesores, con sus lujosas casas llenas de comodidades, y la cultura de los pobres, de los

de escasos recursos económicos y culturales, de los pescadores, de los humildes, de los desempleados, de los que su patrimonio es tan sólo la casa que les ha sido donada⁹.

La Ciudadela es una pequeña ciudad inscrita dentro de la ciudad que es Tumaco. Siguiendo la ruta uno en el centro de la isla, probablemente tomará alrededor de media hora llegar al barrio, adentrándose por la zona continental de la ciudad. En el trayecto, después del puente del Pindo (que es donde realmente termina la isla), se observan varios aserríos en las faldas de la carretera, pero es realmente poca la densidad poblacional en esta zona. Los únicos barrios que existen en el trayecto hasta La Ciudadela son el Obrero y la Unión Victoria. De esta manera, buena parte del itinerario está signado por las instalaciones del oleoducto de Ecopetrol, que desde la década del sesenta tiene una terminal de transporte¹⁰. Así, la carretera se configura como un espacio-eje desde el cual se construye siempre de manera paralela, hacia los lados.

En La Ciudadela está ubicado un barrio, construido por el ICT durante la década del ochenta, con aproximadamente doscientas ochenta viviendas, además de la sede de la Universidad de Nariño y las oficinas del Proyecto RCUT. El resto es construido actualmente por el proyecto. Así, la distribución del espacio se puede esquemmatizar¹¹ como se observa en el gráfico 1.

⁹ Santacruz, Bernardo (1994). "Dos culturas han sido fusionadas", en periódico *La Ola*, año 4, p. 2.

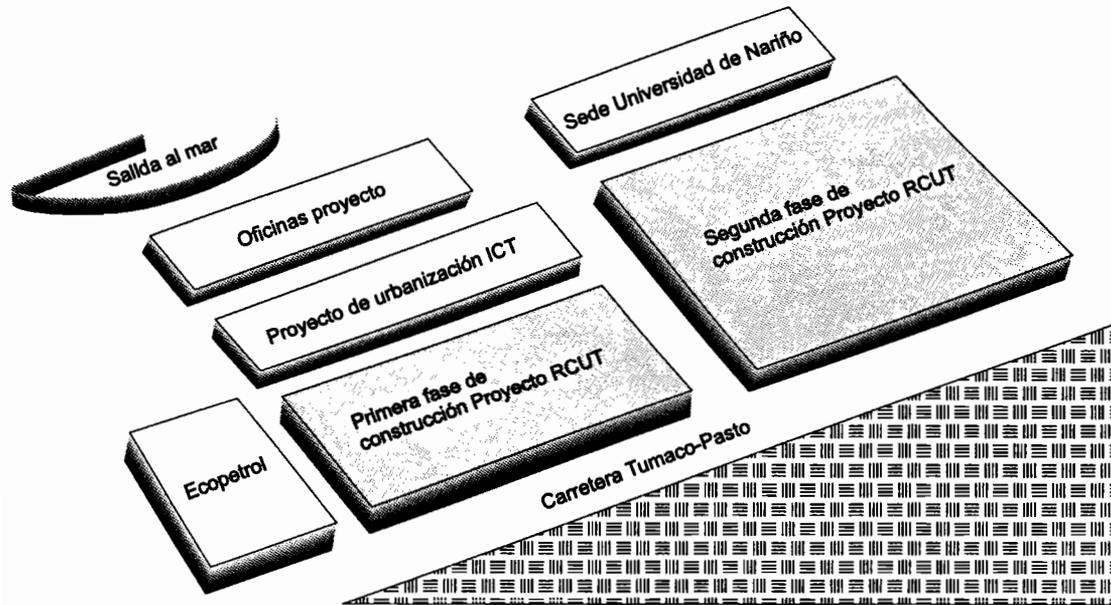
¹⁰ El petróleo procede del Putumayo por el oleoducto de Quito para ser igualmente transportado desde el puerto hacia otras terminales. Antiguamente se dice que perteneció a la compañía transnacional Texas Petroleum Company (Universidad de los Andes, 1976: 3).

¹¹ Aquí no nos interesa establecer las dimensiones precisas del espacio, sino más bien la manera como está distribuido.

La nueva configuración del barrio La Ciudadela deja un buen espacio al Proyecto RCUT, es decir, a las personas “reubicadas” del sector de La Playa, cuestión que ha generado conflictos en la población asentada allí, sobre todo si se piensa en el proyecto “La Ciudadela” construido durante los años ochenta¹². Estas personas –en su mayoría funcionarios/as públicos, profesores/as, médicos/as, etc.– no ven con buenos ojos el proceso de relocalización, que más bien les parece una “invasión” de su espacio, por barrios *de aletosos* que se constituyen en un peligro potencial. Sin embargo, sólo a partir de la operacionalización del Proyecto RCUT este espacio pasa de barrio a pequeña ciudad, con escuela, cementerio y puesto de salud, respectivamente. Es decir, pasa de ser un espacio aislado de la “ciudad” a incorporarse en las dinámicas urbanas de Tumaco y, como el mismo proyecto plantea, a reorientar el crecimiento de la ciudad de manera contundente.

¹² El proyecto de La Ciudadela es quizás uno de los esfuerzos más grandes de planificación urbana que Tumaco emprendió durante la década de los ochenta. Mediante un proyecto de cooperación con el gobierno canadiense y el ICT, se construyeron 281 casas en madera, de nuevo destinadas a “beneficiarios de escasos recursos”. En un intento por aminorar la superpoblación de la isla de Tumaco, se construyó un barrio en la zona continental de la ciudad, ampliando las fronteras del cordón urbano. Casas semiautoconstruidas, adaptadas técnicamente a las condiciones climáticas y culturales de sus “beneficiarios”, fueron adjudicadas con préstamos del ICT a familias que finalmente nunca las pudieron habitar por la imposibilidad de pagar los préstamos, configurándose éste como un barrio de profesores/as, médicos/as y funcionarios/as públicos de clase media. Este barrio es algo así como una versión del “palafito” estilizado. Aunque las casas están soportadas por pilotes y son de madera, se trata de un espacio con características diferentes de las de los barrios lacustres. Los terrenos son firmes y existe alcantarillado público, energía estratificada y servicio de teléfono en cada casa. La *zotea* o la *huerta* es remplazada por patios con jardines decorativos y, en general, las prácticas y representaciones culturales reflejan un caso de “urbanización” acentuado, en el sentido amplio del término.

GRÁFICO 1.
Configuración del barrio La Ciudadela.



Éstas son las características del espacio al que las mujeres y hombres del barrio El Bajito han comenzado a llegar desde finales de 1997. Sus mecanismos de apropiación se han manifestado rápidamente y el barrio ha entrado en un acelerado proceso de reterritorialización, por medio del cual está siendo dotado de nuevos significados y elementos identitarios, distintos de los planificados en un principio. Esto se puede observar a través de prácticas espaciales concretas, como la construcción de anexos a las viviendas, la redistribución de los espacios internos, la siembra de determinadas plantas con fines específicos, la relación entre lo público y lo privado y, en general, la tenencia del espacio.

En este sentido, a pesar de que el Proyecto RCUT ha reglamentado ciertas normas en cuanto a la modificación física del espacio –por ejemplo, en la utilización de materiales de construcción ajenos a la madera–, las personas han comenzado por construir, en el terreno posterior de la casa, sus *zoteas* nuevamente. Las casas han sido dotadas con un espacio para el patio, aunque solamente demarcado a partir de linderos, dejando así al antojo de cada cual la posibilidad de cerrar el lugar con materiales y con mano de obra propios. Así, la mayoría de las personas han construido las *zoteas* con láminas de zinc o tablas de madera que rompen totalmente con el patrón de construcción en cemento de las casas. De este modo, en la *zotea*, como lo veíamos anteriormente, se lava la ropa, se crían animales domésticos y se cultivan plantas de uso ritual y/o medicinal¹³, pero además, en el proceso de apropiación de las nuevas viviendas, se han comenzado a construir las cocinas allí, es decir, se consolida un proceso de desplazamiento de *adentro* hacia *afuera*.

¹³ Las plantas no son sembradas en baldes y latas improvisadas, sino directamente en la tierra.

La cocina de cada casa ha sido construida por el Proyecto RCUT en el interior de la misma y dotada con una estufa de gas, un lavaplatos y un mesón auxiliar. El lugar donde ha sido colocada –es decir, cercana a la sala, los cuartos y junto con el comedor– suele ser un motivo de incomodidad para las mujeres, de antemano acostumbradas a manejarlo como un espacio exclusivamente femenino y, más aún, representado como tal¹⁴. En otras palabras, el hecho de que bajo este diseño la cocina sea un lugar central de la casa, al cual se llega automáticamente desde cualquier otro espacio, les genera a las mujeres una sensación de malestar en cuanto se sienten “expuestas” a la mirada y la presencia de los hombres y los visitantes. De otro lado, la estufa de gas implica la compra periódica de cilindros de repuesto, que en algunos casos las personas no están en capacidad de comprar o no entran dentro de sus prioridades de gasto. De esta manera, muchas son las personas que han sacado la cocina a la *zotea*, lugar donde han readecuado sus antiguos fogones de leña a base de carbón.

Igualmente sucede con otros espacios de la vivienda, inicialmente planificados con intenciones distintas. Muchas son las personas que han adecuado tiendas en lo que era la sala de la casa, otras utilizan la sala a modo de habitaciones –si viven muchos en una sola casa, cuestión que no resulta extraña–, y la sala en lo que era la cocina, por ejemplo. En otras palabras, las viviendas están siendo constantemente modificadas según las necesidades y posibilidades inmediatas de las personas que las habitan.

Por otro lado, una forma de apropiación del espacio ha sido la recurrente siembra de plantas ornamentales en los antejardines

¹⁴ En inglés, la palabra *engenderment* explica una apropiación y dotación simbólica –en este caso– del espacio mediada por una diferenciación por roles de género.

de las casas. Si bien dentro de los barrios lacustres es más bien poco común esta práctica –que se diferencia ostensiblemente de las plantas de *aliño*, rituales y medicinales sembradas en las *zoteas*–, en las nuevas casas las mujeres han comenzado a utilizar plantas exclusivamente estéticas en la parte frontal de las viviendas, plantas que tienen como función fundamental mejorar el aspecto de las mismas. Es decir, se trata de una práctica de estetización que configura una manera distinta de ser-y-estar-en-el-espacio. En este caso en particular, estamos frente a una práctica que ha promovido el proyecto, llegando incluso a contratar a un grupo de mujeres del barrio El Diamante para la ornamentación de los espacios de uso colectivo en el barrio. Es interesante observar que las casas han pasado de ser un lugar exclusivamente funcional a ser contenedoras de prácticas de “estetización”, en las cuales entran a jugar criterios y representaciones distintos de los que comúnmente se manejan en los barrios de La Playa.

También, aspectos relativos a la tenencia de la tierra y a la relación entre lo público y lo privado han entrado en un proceso de transformación. La propiedad en los barrios de bajamar se maneja “de hecho”, es decir, sin títulos que acrediten propiedad legal sobre el espacio. Sin embargo, la propiedad es cuidadosamente respetada dentro de la colectividad, y socialmente se sabe que de tal *palo* a tal otro pertenece a determinada persona, y más aún, que existen prescripciones particulares en cuanto se refiere a ceder, vender o regalar. De esta manera, la relocalización que propone el Proyecto RCUT le implica a las personas entrar en la lógica de la “institucionalidad”, obteniendo espacios estrictamente delimitados, así como títulos que acrediten la propiedad familiar sobre el espacio. Así, para las personas resulta sumamente importante acceder al papel que les da derechos sobre la tierra –contrario a lo que sucedía en los barrios lacustres– y, más aún, delimitar claramente la propiedad privada de la pública. Es decir, resulta prioritario di-

ferenciar físicamente los linderos entre casa y casa, e incluso entre la “acera” y la casa, de manera que lo que se considera “privado” no se convierta en espacio “público”, y lo que es propiedad de cada cual no tenga la posibilidad de quedar “al libre albedrío” de los demás.

Lo que observamos anteriormente pretende dar cuenta de una serie de dinámicas generales propias del proceso de reterritorialización, mediante las cuales el espacio es dotado de contenidos simbólicos y pragmáticos específicos a las mujeres y hombres que lo habitan y, en mayor o menor grado, están sujetos a la reproducción de ciertos códigos culturales que traen consigo, así como a la apropiación de otros elementos que les proponen un espacio que de antemano ha sido planificado y normatizado según algunos criterios “modernos”. De todas maneras, independientemente de ciertas dinámicas de apropiación generales, es posible observar particularidades en estas hibridaciones, que adquieren matices en cuanto a procesos identitarios de los actores inmersos allí. En efecto, la transterritorialidad y los descentramientos están ligados a las representaciones pragmáticas con que la gente emprende la reterritorialización del espacio, lo que a su vez se halla ligado a cuestiones de clase y estatus en el interior de la taxonomía social.

La Ciudadela¹⁵ apenas se comienza a configurar como un escenario de luchas y conflictos culturales, el cual, no obstante, ya ha sido de antemano planificado según criterios generales que prenden “disciplinar” a los individuos que lo habiten, según prácticas de higiene, estética, etc., propias de un proyecto moderno. Sin embargo, dichas transformaciones –entre ellas identitarias– no se dan necesariamente por el hecho de ser desterritorializados de su lugar de habitación inicial y relocalizados en otro que haya sido

¹⁵ En lo que se refiere al área de “reubicación”.

normativizado con ciertos fines; se trata más bien de desplazamientos en el orden de las representaciones que adquieren un lugar en las prácticas culturales cotidianas. Ahora, dichas representaciones están atravesadas por lo que socialmente se autorreconoce como contenedor de estatus, así como por la conciencia de clase que manejen los individuos.

En este sentido, si bien para algunas personas la relocalización en La Ciudadela implica un desplazamiento de clase, con lo que se adquiere estatus por medio de cuestiones como el material y el diseño de las viviendas –que ya no son “palafíticas”–, la estética y la distribución del espacio, entre otras, para otros sujetos se trata exclusivamente de un cambio de casa, que hay que tratar de adecuar con las mismas características que tenía su antigua morada lacustre. Y esto opera no sólo en cuanto al aspecto físico de las mismas, sino a las prácticas culturales inmersas en dichas representaciones, que a su vez se refieren al estatus/clase social¹⁶. De esta manera, la relocalización opera a manera de dispositivo, con lo cual se reivindican aspiraciones que ya se tenían con anterioridad o se subvierte el orden establecido en el nuevo espacio, para reacomodar sus antiguos regímenes culturales.

Consecuentemente, dentro de las dinámicas propias de la relocalización, vemos personas que luchan tenazmente por reterritorializar el espacio que les es dado, a imagen y semejanza de lo que tenían y que en algunos casos interpretan como “tradicional”; como también vemos personas que intentan apropiarse modelos de

¹⁶ Aunque es un tema que no pretendemos desarrollar en este artículo, es importante anotar que existe una asociación en el plano de las representaciones colectivas entre la vida del campo, los barrios lacustres, la pobreza y las prácticas denominadas “tradiciones”, como los *chigualos*, las *últimas noches*, los *alabaos* y los *arrullos*, entre otras. Para desarrollar este tema, véase a Whitten (1992) y Álvarez (1999).

vida dentro de los cuales, a través del espacio y los discursos, han sido “disciplinados” para reproducir. En efecto, dichas transformaciones o reafirmaciones pragmáticas, que tienen que ver con la construcción de la identidad, también son respaldadas concretamente en las representaciones que, mediante sistemas de valores y lógicas particulares, reconocen como legítimo el *statu quo*, por el contrario, cifran sus expectativas y esfuerzos en el “mejoramiento” de estatus y clase.

Lo que aparece en el plano interpretativo como una realidad abstracta cobra anclaje en el nuevo barrio. Por ejemplo, personas que se dedican a actividades como la pesca, la *concha* y la recolección de leña—que dentro del orden social están confinadas al estatus más “bajo”—asumen una actitud y una práctica transterritorial, en las que el espacio no parece ser un condicionante de transformaciones culturales plausibles; éstos/as siguen asumiendo la vida tal y como lo hacían en los *campos* y, posteriormente, en los barrios denominados “subnormales” de Tumaco. Incluso, la relocalización parece reafirmar lo que denominan como “tradicional”, en la medida en que son llamados a re-crearlo en el proceso de reterritorialización. No obstante, de manera contraria, otras personas asumen una actitud de cambio en sus prácticas culturales—manejo de basuras, “estetización” del espacio, cuidado de los niños/as, etc.—, de suerte que de forma consciente se genera un proceso de descentramiento, el cual no es más que rupturas pragmáticas—no necesariamente representativas puesto que en muchos casos se mantienen con sus propios proyectos culturales, que se veían operacionalizados en los barrios lacustres.

Así, al desplazarse por La Ciudadela se verán múltiples maneras de apropiar el espacio. Mientras que algunas personas optan por mantener las puertas de la casa cerradas, establecer una distancia sin precedentes con los/as vecinos/as, dejar a los niños/as dentro de la casa, utilizar un electrodoméstico al tiempo, etc., otras

se empeñan en mantener esa forma de vida que parece un carnaval interminable, la grabadora y el televisor a todo volumen, los/as niños/as desnudos jugando por las calles, el *corrinche* entre las comadres, las tardes de dominó entre los hombres, en fin, todo para lo que fueron socializados y no parecen querer cambiar por la utopía “urbana”.

De la misma manera, las redes sociales e interrelaciones entre las personas también parecen estar sujetas a transformaciones complejas. El solo hecho de modificar las configuraciones vecinales que durante décadas se han tejido en el interior de los barrios lacustres tiene implicaciones plausibles en el orden de la experiencia de la reubicación. Aunque muchas de dichas redes están marcadas por elementos de parentesco y compadrazgo vecinales, en los que la solidaridad y la cooperación constituyen prácticas cotidianas, otra serie de redes vecinales se transforman en escenarios de conflicto. No será extraño, pues, escuchar a una mujer quejarse porque su vecina le ha puesto un *daño* y, por ello mismo, algunas de las plantas cultivadas en las *zoteas* tienen como objeto hacerle *contra*, o por lo menos, neutralizar las malas intenciones, al deshojar o secarse definitivamente. También son frecuentes otras prácticas de hostigamiento, como vaciar los orines en la casa vecina o generar un cierto ambiente desagradable con la persona que se quiere *alejar*. Por ello mismo, no es extraño que la gente negocie directamente con el proyecto el ser relocalizada, con la única condición de quedar lejos de sus vecinos/as actuales. Sin embargo, sea éste el caso o, por el contrario, el caso sea mantener estrechas redes solidarias y cooperativas consolidadas con los vecinos, inmersas en el proceso de reubicación, es inevitable la reconstrucción de dichas redes y flujos afectivos.

En este sentido, aunque en la consolidación de estas nuevas relaciones no se parte de cero, se hace necesario comenzar a considerarlas bajo parámetros distintos. En el interior de un mismo

barrio, las personas se conocerán unas a otras de manera precisa; incluso, algunas veces al pasear con alguna mujer un par de cuadras, probablemente saludará y conversará con decenas de personas antes de llegar a su destino inmediato. Así, por muy extraño que sea un nuevo vecino/a, no será del todo desconocido/a, siempre y cuando provenga de un mismo barrio. De esta manera, al llegar a La Ciudadela las relaciones parentales y vecinales se ven profundamente modificadas, pasando de estar marcadas por afinidades y alianzas estratégicas a una vecindad condicionada primordialmente por variables socioeconómicas. Así, un espacio que antes fuera habitado por miembros de una misma familia extensa es modificado según las tipologías de las nuevas viviendas, en ese espacio donde cada tipología de casas es agrupada por bloques. También entran a jugar los diferentes quehaceres y oficios que agencian las personas, habiendo así, por ejemplo, un bloque exclusivamente para pescadores.

En este sentido, es comprensible el conflicto que ha generado la distribución y adjudicación de las nuevas viviendas. Más allá de las garantías que ofrece cada casa —que se incrementan según la tipología—, el estatus lo otorga el lugar donde está ubicada cada vivienda en el espacio y su vecindad inmediata.

Vale la pena anotar que el barrio La Ciudadela constituye para muchas personas de otros sectores lacustres de Tumaco un objeto de deseo permanente. Muchas personas que no son “beneficiarios/as” del proyecto muestran de manera sistemática su insatisfacción por no ser relocalizados/as en el nuevo barrio, y se sienten marginados frente a un proceso que les otorga mejores garantías vitales a unas personas y no a otras. De esta manera, en distintas ocasiones ha habido intentos por “invadir” las viviendas en construcción e incluso hacia 1996 el municipio accedió a militarizar la zona por un tiempo. También, en el espacio que linda con la Universidad de Nariño, unas quince familias comenzaron a consoli-

dar un asentamiento informal o “invasión”, lo que les permite mantener contacto con ciertos individuos de su parentela “reubicados” en La Ciudadela y acceder a los servicios –escuela, puesto de salud, etc.– que ha promovido el Proyecto RCUT¹⁷.

En otras palabras, este nuevo barrio constituye un espacio cargado de múltiples experiencias culturales dinámicas y cambiantes que desbordan el proceso de relocalización como hecho. Así, aunque existe un discurso dominante que se operacionaliza, y un escenario de poderes en el cual se negocian intereses, proyectos, devenires e identidades, algunas personas han logrado tanto capitalizar las transformaciones con su incorporación parcial a un proyecto de modernidad del cual se han percibido excluidos/as, como igualmente subvertir –simbólica o pragmáticamente– un tipo de orden de antemano planificado y preestablecido.

RETERRITORIALIZACIONES, DESCENTRAMIENTOS Y TRANSTERRITORIALIDADES

De una manera muy esquemática podríamos comenzar por plantear que, en cuanto a formas de apropiar y significar el espacio, en Tumaco hay por los menos dos grandes tendencias: la “planificación” y la “informalidad” (véase el cuadro 1). La primera hace referencia a aquellas prácticas espaciales que han sido agenciadas desde la formalidad de las “instituciones de desarrollo”, ligando la “planificación” a un dispositivo de instrumentalización de la modernidad. La segunda atañe a secuencias migratorias provenientes de contextos rurales que se han ido asentado en Tumaco, repro-

¹⁷ Esto siempre fue interpretado por el Proyecto RCUT como una amenaza, estando sujeto a múltiples negociaciones entre “invasores” y directivos del proyecto.

duciendo códigos y prácticas culturales distintos de los que proponen los discursos “expertos” de los planificadores urbanos¹⁸. Al observar la coexistencia de estos modelos de poblamiento, sería desacertado plantearse una dicotomía moderno/premoderno, puesto que aun en contextos rurales se han consolidado modernidades híbridas en cuanto a prácticas económicas, políticas y, en general, culturales, estando la ciudad lejos de ser el único eje posible para establecer la introducción de lógicas alternativas.

Con esta perspectiva, podríamos pensar que el Proyecto RCUT se configura como una “agencia de desarrollo” que opera desde el régimen de planificación que acabamos de esbozar, mientras que los barrios ubicados en el sector de La Playa, sujetos a relocalización, operan bajo el esquema de “informalidad”, dado que son barrios que en su mayoría han sido “invadidos” luego del terremoto del 79, es decir, son de primera o, máximo, segunda generación. A continuación quisiéramos contrastar el esquema de los regímenes de ciudad con la experiencia concreta de la relocalización propuesta por el RCUT¹⁹; la pregunta es: ¿qué sucede cuando los discursos de los “expertos” incorporan a los sectores urbanizados informalmente en la dinámica de la planificación y lo hacen bajo representaciones “modernas” contenidas en los discursos y las prácticas del desarrollo, como es el caso del Proyecto RCUT?

¹⁸ Se trata de una actividad “ilegal” que se describe de la siguiente forma: “invasión es donde se organizan diez, quince familias y vienen y dicen este lugar está vacío. Compran su madera y por la noche vienen y paran malparado, hacen su casita y se meten ahí. Al otro día que vienen los soldados ya están, o dos, tres días que pasan ya están constituidos, ya eso sin organizar por dónde se va a entrar, por dónde se va a salir, pero ya están”. (Entrevista con una pobladora del barrio El Diamante, Tumaco, octubre de 1997).

¹⁹ Es importante anotar que la “reubicación” se está efectuando actualmente. Durante el lapso en que la autora realizó trabajo de campo, se relocalizó al

CUADRO 1.
Planificación e informalidad

Criterio	Planificación “experta”	Prácticas informales
Tipología		
Modernidad/modernización	+	-
Urbano	+	-
Modalidades de construcción de ciudad	Discursos “expertos” urbanistas	“Invasiones” colectivas de terrenos “baldíos”
	Acción restauradora de las agencias de desarrollo.	
Mecanismos de propiedad	Compra y venta	Título por invasión
	Titulación	Título por posesión
		Título por propiedad
Racionalidad económica	+ formal + Flujo monetario - relaciones cara a cara	- Formal - Flujo monetario + Relaciones cara a cara
Tipo de construcción	Concreto	Madera
Configuración espacial	Disciplinada y reticular	Laberíntica y espontánea
Sujetos de planificación	Individuos ya asentados en Tumaco	“Colonizaciones” provenientes de contextos rurales
Representaciones	“Deber ser” de la ciudad desde los discursos “expertos”	Sectores calientes, peligrosos
Status jurídico	Legal	Ilegal

primer barrio (El Bajito) y aún faltan los once restantes que han sido planificados. Por las estadísticas que ha elaborado el Proyecto RCUT, se calcula que dicho barrio contiene apenas alrededor de 16% del total de la población sujeta a relocalización. En este sentido, las descripciones e interpretaciones que ofrecemos en el presente capítulo están sujetas a información y datos parciales.

Ante la inminencia de un proceso de relocalización masiva, cabe problematizar este mismo fenómeno de diversos modos. Pretender relocalizar a unas dos mil familias podría revelar un caso de “urbanización” de la ciudad con fines modernizantes. También podríamos entender la ciudad como una unidad compuesta de múltiples partes, sujetas a diversas etapas de “evolución”, como lo ha hecho Aníbal Cardona.

Si bien los asentamientos espontáneos se constituyen en canales de participación, es de fundamental importancia concebirlos no como algo diferente de la ciudad, sino como parte de ella. Lo que muchos tratan como un fenómeno permanente, nuevo y original no es sino una etapa relativamente corta de un proceso: el de la rápida urbanización en sociedades transicionales y dependientes [1973: 179].

No obstante, estamos ante un plano netamente descriptivo, que no da explicaciones plausibles sobre el por qué o qué sucede en el interior de dichos procesos. En otras palabras, si bien una pretensión global, principalmente de las agencias de desarrollo, puede ser la de “urbanizar” la ciudad, la realidad concreta de los procesos de relocalización no implica necesariamente que sea así. Y más aún, por lo menos en el caso de Tumaco, si bien a los planificadores y “expertos” les gustaría pensar en los asentamientos informales como parte de un proceso cronológico lineal en el cual la ciudad finalmente se moderniza y “evoluciona” hacia la homogeneidad de sus estructuras y prácticas, es posible afirmar que la experiencia cultural desborda los linderos del espacio, convirtiéndose en un hecho “transterritorial”.

Tomemos el caso concreto de las concurridas migraciones de Tumaco a Cali: aunque, según las representaciones de los mismos pobladores, ellos/as ubican un cambio del *pueblo* a la *ciudad*, se

siguen manteniendo relaciones estrechas y prácticas culturales que se recrean y refuerzan a través de cuestiones como las visitas parentales, los rituales, las representaciones y la memoria, entre otros. En la investigación de Pedro Quintín (1999), a propósito de las migraciones de pobladores del Pacífico a Cali, se presenta la historia de vida de doña Nicolasa, una mujer que emigró a corta edad de Buenaventura²⁰, descubriendo a través de sus narrativas y relatos ciertos dispositivos por los cuales se construyen y estrechan las relaciones parentales que tienen implicaciones concretas en el orden de las representaciones culturales²¹.

Doña Nicolasa conoció a casi toda su “familia” personalmente, a partir de contactos directos. Desde niña tuvo una continua movilidad que incluía el ir “a visitar” parientes, pasando temporadas más o menos largas con sus hermanos mayores en Pradera o Buenaventura, y el recorrer los distintos lugares donde sus papás tenían tierras. Después, ya instalada en Cali y casada, no se abandonaron estas idas y venidas. Los desplazamientos de doña Nicolasa eran replicados por sus parientes: a la casa llegaban igualmente las visitas, también ellas motivadas por los calendarios festivos anuales [los feriados, los puentes, las fiestas o las vacaciones escolares y laborales] o por los eventos menos previsibles del ciclo individual y familiar [matrimonios, velorios, nacimientos]. Las visitas, momentos de reencuentro, lo eran también de reco-

²⁰ Creemos que no hay diferencias significativas en el análisis de Quintín respecto a migrantes de otros lugares de la costa pacífica, como Tumaco.

²¹ También se puede consultar la tesis de grado realizada por Paula Galeano (1996), según la cual algunas mujeres migrantes de la costa pacífica realizan en Medellín actividades económicas que refuerzan los rasgos sociales existentes entre ellas y, asimismo, a través de la venta de alimentos como el chontaduro, mantienen vínculos con sus lugares de origen.

nocimiento. Podríamos considerar estas visitas como dispositivos rituales orientados hacia la institucionalización de las relaciones sociales [Quintín, 1999: 248].

De igual manera, en el interior de Tumaco las migraciones de un lugar a otro o, si se quiere, las relocalizaciones utilizan elementos comunes. Es decir, del mismo modo como algunos migrantes de Tumaco en Cali siguen practicando la *tradición*²², consolidando redes invisibles, en el interior del mismo Tumaco, a medida que las personas son desterritorializadas y reterritorializadas, van transformando o desechando algunos elementos de sus universos culturales; al mismo tiempo, operacionalizan, mediante múltiples estrategias, mecanismos de resistencia y reafirmación que nutren la experiencia cultural, viendo constantemente reemplazados sus viejos símbolos por nuevas formas y rostros.

Así, a pesar del deseo que caracteriza a ciertas agencias de desarrollo por “urbanizar” y “modernizar” ciertos sectores de la ciudad y sus respectivos habitantes –que en el caso concreto del Proyecto RCUT se expresa a través de la relocalización–, dicho escenario “urbano” y “moderno” no implica necesariamente que suceda lo mismo con las prácticas y representaciones culturales de las personas que asumen vivir en el nuevo espacio que les es propuesto²³. En este sentido, la “transterritorialidad” estaría expresando formas de resistencia cultural que desbordan los linderos propios del territorio, universos culturales cambiantes y dinámicos, pero perdurables a través del tiempo y el espacio. Esto se puede observar en

²² Nombre que dan las personas a la reproducción de prácticas culturales tales como los *arrullos*, *alabaos*, *chigualos* y, en general, las prescripciones culturales frente a cuestiones como la salud, la enfermedad y la alimentación.

²³ Que es en cierto sentido la apuesta del Proyecto RCUT, cuando plantea que la relocalización “no solo es un cambio de casa sino un cambio de vida”.

diversos planos, como las movilizaciones poblacionales entre los *campos* y Tumaco –en este último y en ciudades más grandes como Cali e, igualmente, en “migraciones” en el interior del mismo Tumaco–, impulsadas por diversas instituciones de desarrollo, como la relocalización del sector de La Playa, entre otras.

Consecuentemente, problematizar las dinámicas de las desterritorializaciones²⁴ en Tumaco, específicamente el proceso de relocalización que ha comenzado a promover el Proyecto RCUT, nos obliga también a pensar la ciudad como un espacio político, en donde se tejen luchas de poder a las cuales, en general, las mujeres y los hombres “beneficiarios” del proyecto han respondido con resistencias simbólicas en el plano de las prácticas y representaciones que circulan por el nuevo espacio conocido como La Ciudadela²⁵. Si bien la “expropiación” de un lugar que la gente considera como colectivo puede verse como una desterritorialización (Barbero, 1994), la llegada a otro, mediante la “urbanización” inducida por “expertos” y planificadores, puede ser vista como un proceso de reterritorialización, en el cual mujeres y hombres se ven llamados a modificar sus experiencias culturales y a cargar de nuevos significados lo que en principio les resultaba ajeno²⁶.

²⁴ No nos referimos necesariamente a los “desalojos” forzosos puesto que, en muchos casos, de hecho, son voluntarios.

²⁵ Hay que tener en cuenta que, también para muchas mujeres y hombres de estos barrios, el Proyecto RCUT apenas viene a reforzar y operacionalizar ambiciones y deseos que ya manejaban en sus representaciones e imaginarios.

²⁶ El concepto de *reterritorialización* ha sido trabajado por Arturo Escobar (1997), recogiendo algunas discusiones de Deleuze y Guattari, en el contexto de las luchas políticas con respecto al “territorio”, a propósito de procesos concretos asociados con la Ley 70. En este sentido, el autor plantea que “[se está] promoviendo una importante reterritorialización, es decir, la formación de nuevos territorios motivados por nuevas percepciones y prácticas políticas. Los activistas

En efecto, los procesos de desterritorialización y reterritorialización a los cuales están continuamente sujetos las mujeres y los hombres que llegan a Tumaco, quienes viven allí y aun los que migran hacia las grandes ciudades, expresan múltiples gamas de sentido que desbordan los linderos de nuestro esquema inicial, y se pueden problematizar con la introducción de nuevos elementos de análisis, como los de “transterritorialidad” y “descentramiento”.

Así, el proceso de relocalización se configura como un eje de reflexión que nutre la discusión de múltiples maneras. Si bien inicialmente tenemos un esquema dual opositivo que trata de ilustrar dos de los regímenes bajo los cuales se ha construido Tumaco como “ciudad” –“moderno” y “no moderno”–²⁷, elementos como las dinámicas de desterritorialización y, en consecuencia, de reterritorialización nos proponen de modo paralelo una lectura transversal del asunto.

En otras palabras, esos dos regímenes básicos se ven atravesados por procesos cualitativamente más sutiles (des/reterritorialización), que señalan la emergencia tanto de escenarios de resistencia –en los cuales se genera una re-creación de ciertos elementos del universo cultural que se autorreconocen como “tradicionales”–, como de lo que hemos dado en llamar “descentramiento”, lo cual se refiere a transformaciones en el paradigma cultural que manejan algunos sectores de mujeres y hombres, muy

de los movimientos sociales también cumplen con ese papel: hacen evidentes los procesos de desterritorialización y reterritorialización motivados por aparatos de la modernidad, tales como el capital, los medios y el desarrollo, al igual que las potenciales reterritorializaciones por las comunidades movilizadas”. (Escobar, 1997: 195-196).

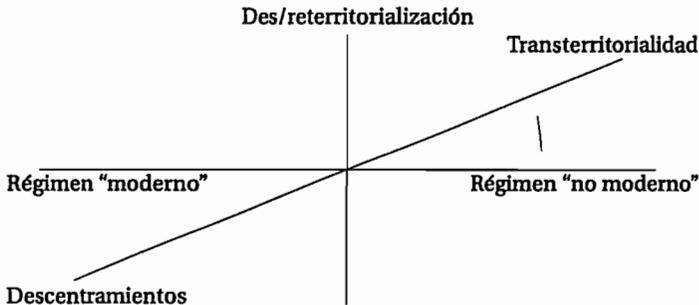
²⁷ En términos prácticos, sabemos que la cuestión es más maleable y dinámica.

a propósito de las dinámicas de re/desterritorialización, como se observa en el gráfico 2.

Sin embargo, no quisiéramos generar una lectura simplista del asunto. Si bien dentro del esquema (figura anterior) proponemos una asociación tácita entre lo que hemos denominado “descentramiento” y el régimen “moderno”, como también entre “transterritorialidad” y el régimen “no moderno”, no se trata de un proceso de causa-efecto con respecto a las dinámicas de des/reterritorialización. Es decir, no pretendemos afirmar que ante estos dos procesos las personas respondan de manera uniforme. Ni mucho menos que dichos procesos sean exclusivamente los “causales” de los denominados descentramientos o reafirmaciones culturales. Más bien, operan a manera de dispositivo en la construcción de una coyuntura particular que, por decirlo de algún modo, dispara procesos identitarios que por lo general ya han sido agenciados anteriormente a través de otras múltiples instancias. Sin embargo, se podría afirmar que, al operacionalizarse cambios de los lugares de uso y vivienda, así como simbolizaciones y apropiaciones de nuevos espacios, se genera un escenario que facilita ya sea ciertas estrategias que señalan la emergencia de nuevos códigos y representaciones del orden de lo cultural, ya sea procesos de resistencia a influencias de cambio dominantes, en los cuales se reafirman y resimbolizan múltiples aspectos que las personas autorreconocen como “tradicionales”.

Tanto la desterritorialización como la reterritorialización no son exclusivamente procesos de “reubicación” como el que estamos analizando: hay otras posibilidades que vale la pena mencionar brevemente. Asimismo, cabe anotar que estos dos procesos no ocurren necesariamente de manera simultánea, ya que, incluso, en raras ocasiones sucede así. Por ejemplo, desterritorializadas se ven muchas personas de sus espacios de cultivo, sin acudir necesariamente a un proceso de reterritorialización, puesto que

GRÁFICO 2.
Dinámicas de re/desterritorialización



sus espacios domésticos siguen cumpliendo funciones análogas. Esto no quiere decir que el hecho de verse "expropiado" de la finca, por ejemplo, no implique hacer un énfasis mayor en la huerta doméstica, por decir algo, o la utilización de otras fincas de parientes o amigos, lo cual no genera necesariamente la urgencia u obligación de enfrentarse a un nuevo lugar, o de entrar a "colonizar" otros espacios, ya sean rurales o urbanos.

Asimismo, el caso contrario también es frecuente. No es necesario que haya un proceso de desterritorialización para que un mismo lugar sea reterritorializado, es decir, le sean atribuidas nuevas características en su configuración espacial y simbólica, distintas de las que en un principio le habían otorgado sus habitantes. En el contexto de Tumaco, un ejemplo concreto de este fenómeno es el que ha ocurrido con el barrio El Puente del Medio. Si bien en un principio, durante la década del sesenta, este barrio fue "invadido" por mujeres y hombres que construyeron *casas de palo* encima de lo que antes fuera manglar, hoy en día se trata de un barrio con características morfológicas distintas. Este barrio ha estado sujeto a múltiples procesos de "urbanización", articulándose

de manera “exitosa” con la parte central de la ciudad²⁸. Atraviesa este espacio una de las principales avenidas de Tumaco, por la que pasan decenas de veces al día dos rutas de bus que comunican los dos extremos de la ciudad. Dicha avenida está adoquinada y, en general, las casas que la bordean suelen ser construcciones en material. En otras palabras, una rápido vistazo al barrio dará al espectador/a la sensación de un espacio diferente del lacustre.

En apariencia, un barrio que se construyó con características similares, por ejemplo, a uno de los de La Playa, con el tiempo ha ido adquiriendo un aspecto diferente del que sus pobladores le dieron inicialmente. Sin embargo, una mirada más detallada descubre la existencia de estrechos pasadizos situados entre las casas que lindan con la avenida principal, los cuales desembocan en sectores del barrio distintos de los que están en primer plano. Allí, ocultas, se encuentra un sinnúmero de viviendas que se asemejan en gran medida a la configuración simbólica y espacial de las *casas de palo* de los barrios lacustres y, en general, a lo que en un principio fue el barrio. Y aunque el barrio, desde el punto de vista morfológico, aparece articulado a la ciudad “planificada”, culturalmente se asemeja más al universo de prácticas y representaciones manejadas en los barrios propiamente lacustres. Nos referimos concretamente a que se trata de un barrio marcado por la

²⁸ Sin embargo, al rediseñar el barrio se presentaron problemas como la imposibilidad de seguir vertiendo las aguas negras al antiguo estero. En este sentido, se dice que “al ser rellenado [el estero], quedaron estos barrios sin espacio dónde construir sus servicios sanitarios, de modo que sus habitantes salen a las casetas o a las playas para satisfacer sus necesidades fisiológicas”. (Universidad de los Andes, 1976: 79). Dichas casetas comunales estuvieron durante algunos años a lo largo de La Playa, la mayoría son palafitos construidos con madera. Su interior se hallaba dividido en varios compartimentos, cuyo vertedero era un hueco en el piso, que iba directamente al agua.

realización intensa de eventos como *chigualos*, *últimas noches*, *alabaos* y *pesebres*, entre otros. Igualmente, en los imaginarios que se tejen en Tumaco, este barrio y el Humberto Manzi²⁹ son ampliamente considerados como los más *calientes* y peligrosos, barrios asociados con prácticas delictivas agenciadas por los *aletosos* que, según los pobladores, viven allí. Esto rompe un poco con la representación de que son los más pobres quienes más delinquen, ya que dentro de los imaginarios locales se considera como más pobres a los barrios ubicados en la avenida de La Playa, y éstos, aunque también se consideran peligrosos, son apenas un eco de las representaciones tejidas alrededor de Puente del Medio.

En este sentido, a pesar de que Puente del Medio ha sido planificado y transformado sistemáticamente por agencias locales mediante el relleno de los manglares, por la construcción de la avenida central y por la distribución morfológica o, si se quiere, infraestructural, sus habitantes han logrado reterritorializarlo, es decir, dotarlo de características estéticas y culturales diferentes. Pero esto es sólo una parte del asunto, porque aunque externamente presenta una articulación con el régimen de la ciudad “planificada”, hacia el interior maneja esquemas de acción y representación que se asemejan más a los regímenes de ciudad construidos a partir de asentamientos informales.

Otro ejemplo interesante de analizar puede ser el del barrio Modelo, ubicado en la isla del Morro. Aunque hace pocos años fue “invadido” por pobladores pertenecientes a otras zonas de la ciudad, rápidamente se ha ido “urbanizando” e “institucionalizando” en el interior de Tumaco. Esto último es bastante peculiar, puesto que los barrios construidos a partir de “invasiones” suelen tardar muchos años en ser reconocidos por el municipio, reconociemien-

²⁹ Ubicado en la zona de “Los Puentes”, vecina al barrio Las Flores.

to que se ve materializado a través de cuestiones como la instalación de servicios básicos, la realización de rellenos sanitarios, su incorporación a la red de recolección de basuras y el adoquinamiento de las calles, entre otros. Es decir, se trata de un barrio que en corto tiempo ha estado sujeto a un proceso similar al de Puente del Medio, con la diferencia de que dichos cambios han estado agenciados en gran medida por los mismos pobladores. En este sentido, por ejemplo, es muy común observar cambios paulatinos en la construcción de las viviendas; de una casa de madera irá emergiendo una en ladrillo, en la medida en que se irán levantando paredes contiguas a las ya construidas, desechando la madera, en tanto que la nueva estructura va adquiriendo forma.

Con esto, lo que pretendemos subrayar es, por un lado, que las des/reterritorializaciones son procesos que no deben verse necesariamente como simultáneos o paralelos y, por el otro lado, que son cualitativamente más complejos que el desplazamiento de un lugar a otro o que los cambios visibles en la configuración del paisaje, siendo, así, procesos que se ven articulados constantemente a las dinámicas identitarias y culturales de la gente.

CONCLUSIONES

Es muy difícil dar cuenta de un ejercicio etnográfico en tan pocas páginas. Sin embargo, hemos tratado de subrayar ciertos elementos de análisis antropológico –en un proceso aparentemente urbano– para comenzar a acercarnos a lo que denominamos “lo urbano como hecho cultural”. Sin lugar a dudas, el Proyecto RCUT está llevando a cabo una intervención significativa en el espacio, y mucho más, en las dinámicas culturales de las personas.

De esta manera, nos enfrentamos ante una ciudad híbrida en sus construcciones culturales, desterritorializada por múltiples discursos que ocupan un lugar de dominación y poder, y reterritoria-

lizada según las prácticas y representaciones de las mujeres y hombres que la habitan. El objetivo de este trabajo ha sido el de plantear una lectura diferente de aquellas que perciben las transformaciones propias de las culturas y los espacios como formas de “aculturación”, “etnocidio” o simplemente “cambio cultural”, en donde los sujetos son vistos como meras fichas pasivas de un ajedrez que se juega por ellos. Es de crucial importancia para los estudios culturales y urbanos retomar la categoría de la agentividad como parte estructural del análisis. Igualmente, es importante entender las dimensiones culturales y políticas de un proyecto que se justifica a sí mismo en términos de “salvar vidas” y “reorientar la ciudad”, en la medida en que, como hemos visto, tiene implicaciones concretas en múltiples planos. Si bien existen estos escenarios de poder y discursos dominantes, las personas construyen mecanismos de reapropiación y resistencia o incluso, en no pocos casos, están dispuestas a apostarle a la utopía del “desarrollo”, sin que eso implique necesariamente la disolución de sus identidades culturales.

Tumaco se resiste a comprenderse a sí misma como unidad y bajo un solo esquema. Pensar a Tumaco como un escenario en construcción implica cruzar los linderos de un escenario “urbano” que en realidad es un pretexto para observar procesos de construcción, afirmación y transformación identitaria, a propósito de la inscripción de discursos y representaciones agenciados por la modernidad a través de sus múltiples rostros.

Incluso cabe afirmar que precisamente estos procesos de desplazamiento espacial y cultural pueden generar una coyuntura propicia para que los movimientos sociales locales, el Estado y algunas corrientes académicas problematicen la/s identidad/es negra/s como un proceso de invención y reinención constante, que está ampliando y reconfigurando sus fronteras. Al respecto, un activista del Proceso de Comunidades Negras plantea:

Las prácticas tradicionales son fundamentales, pero no son las únicas. La dinámica de la ciudad, por ejemplo, la gente está viniendo, está adquiriendo, y eso necesita una respuesta. Entonces, ¿cuál es la construcción cultural que debemos comenzar a hacer ahora o por lo menos cuáles son las estrategias que nos permiten reconstruir o construir identidad para el presente y para el siglo que viene? [...] Uno tiene que tener en cuenta esos asuntos aunque no esté de acuerdo con muchas cosas, y mirar cuál es ese proyecto histórico del pueblo negro ahora. [...] Hay que replantearse muchas cosas, eso es lo que pensamos, no tenemos esas cosas claras, no tenemos esos planteamientos claros aún, estamos intentando construirlos³⁰.

Se ha construido una imagen “ruralizada” de lo negro para la cual la ciudad, o su articulación como “territorio de comunidades negras”, no aparece como escenario de discusión y reflexión. El Estado se ha especializado en realizar “obras de infraestructura” en ciudades como Quibdó, Buenaventura, Guapi o Tumaco, y los movimientos sociales se han concentrado en los “territorios baldíos de las comunidades negras”, sin considerar a la ciudad como objeto de acción o reflexión. Si bien esa imagen “ruralizada” de lo negro tiene un anclaje en contenidos reales, no se puede desconocer la experiencia urbana, que es, sin duda alguna, nodal en la tarea de “visibilizar” expresiones alternativas del proyecto negro.

Finalmente, es importante subrayar que en una ciudad como Tumaco podemos observar dinámicas de acción y representación

³⁰ Entrevista con Hernán Cortés Arboleda (Proceso de Comunidades Negras de Nariño), realizada en el marco de la presente investigación. Para profundizar más en este tema, se puede consultar a Escobar (1997: 196).

que nos dan pistas para entender que ya no podemos considerar a los miembros de cada sociedad como pertenecientes a una sola cultura homogénea y teniendo, por lo tanto, una única identidad distintiva y coherente (García Canclini, 1995: 168), sino que estamos ante modos distintos de legitimar identidades. Las prácticas discursivas de agencias de desarrollo como el Proyecto RCUT dan cuenta de escenarios e identidades en movimiento que tienen implicaciones en el orden de los regímenes de acción y representación de miles de mujeres y hombres “beneficiarios” de dichos programas. Las encrucijadas entre lo “urbano” y lo “cultural” merecen exploraciones más profundas que den cuenta de las luchas en la simbolización y apropiación del espacio, así como de las prescripciones y experiencias culturales que el proyecto urbano trae consigo. De esta manera, no se trata de demonizar o mitificar un proyecto de planificación como el de la RCUT, sino de considerarlo como pretexto para estudiar las tensiones propias de la negociación de identidades en las políticas culturales de la construcción de ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Manuela. “Prácticas espaciales y regímenes de construcción de ciudad en Tumaco”, en *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.). Bogotá: ICAN-Ecofondo-Fundación Natura, 1999.
- Barbero, Jesús Martín. “Dinámicas urbanas de la cultura”, en *La ciudad: espacio, cultura y modos de vida*. Medellín: Universidad de Antioquia, Asociación de Antropólogos Egresados, 1994.
- Cardona, Aníbal. “La urbanización no controlada en Colombia”, en Manuel Castells (ed.). *Imperialismo y urbanización en América Latina*. Barcelona: Gustavo Gili, 1973.

- Corpacífico. "El Pacífico que queremos: la costa pacífica nariñense y su participación en el plan nacional de desarrollo". Tumaco: 1995.
- Escobar, Arturo. "Planning", en *The Development Dictionary*, Sochs Wolfgang (ed.). London: Zed Books, 1992.
- Escobar, Arturo. "Política cultural y biodiversidad: estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano", en *La antropología en la modernidad*, María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997.
- Euragi. Identificación del proyecto "Relocalización de viviendas en Tumaco". Informe provisional para la Comisión de las Comunidades Europeas, 1993.
- Galeano, Paula. "Sabores negros para paladares blancos". Tesis en antropología. Medellín: Universidad de Antioquia, 1996.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995.
- Navarro, Marta. "Del mar a la tierra. Desplazamiento de una cultura lacustre en el puerto de Buenaventura". Tesis de sociología. Cali: Universidad del Valle, 1989.
- Proyecto para la Reorientación del Crecimiento Urbano de Tumaco. Plan Operativo Global: 1996-1999.
- Quintín, Pedro. "Relatos y memorias de lugares (a propósito de los migrantes de la costa pacífica en Cali)", en *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*, Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.). Bogotá: ICAN-Ecofondo, Fundación Natura, 1999.
- Triana, Miguel. *Por el sur de Colombia*. París: Garnier, 1907.
- Universidad de los Andes. "Tumaco: estudio socioantropológico de diez ciudades intermedias". Vol. 8. Bogotá: Documento inédito, 1976.

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

Whitten, Norman. *Pioneros negros: la cultura afrolatinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 1972.

La emergencia de una cultura urbana

ALETOSOS:
IDENTIDADES GENERACIONALES EN TUMACO

Eduardo Restrepo

En este mundo, no jugamos al ajedrez con figuras eternas, el rey, el alfil: las figuras son aquello que las sucesivas configuraciones sobre el tablero hacen de ellas.

VEYNE

INTRODUCCIÓN¹

En el extremo sur de la ensenada que lleva su nombre, Tumaco es el centro urbano más importante del Pacífico nariñense. Desde el cielo, las casitas se ven apretujadas en una pequeña isla ante el imponente océano y el verde de los manglares. En una de las tantas desembocaduras del río Mira y ante la inmensidad del océano, emergió desde los tiempos coloniales como un pequeño puer-

¹ Esta investigación fue diseñada y desarrollada junto con Jairo Castillo, quien siempre ha preferido el lenguaje del teatro y la danza para expresar los resultados de nuestro trabajo. Aunque he sido yo quien ha escrito (y, por tanto, más es la responsabilidad de las distorsiones y los errores), Jairo Castillo siempre ha leído y comentado detalladamente los materiales, por lo que a todas luces es coautor de este artículo. Que sea este el momento para agradecer a Hancler Lemos, amigo y compañero, por su colaboración no sólo con esta investigación, sino durante mis reiteradas estancias en Tumaco. Aunque es interminable la lista de quienes estuvieron siempre dispuestos a responder mis infinitas preguntas, no podría dejar de mencionar a Pilo, Mamón, Súlivan, Pambelé, Sacho, Andrés y Eduardo, que pasaron noches enteras conversando conmigo sobre el tema.

to y se consolidó hacia finales del siglo XIX al vaivén de los ciclos de extracción de los recursos forestales. Durante el presente siglo ha sido varias veces reconstruida después de los constantes incendios que la han dejado parcialmente reducida a cenizas, le han arrebatado la majestuosidad de las construcciones en madera edificadas como testigos silenciosos de las épocas de bonanza en los albores del siglo. Como si ello fuera poco, y algo así como una paradoja en el nombre de océano Pacífico, en varias ocasiones los maremotos han traído destrucción y muerte tanto a los habitantes de Tumaco como a otros poblados de la costa.

Los abuelos aún recuerdan cómo en las primeras décadas de este siglo Tumaco era un reducido poblado de pescadores que encontraba en la riqueza de sus aguas el sustento para sus familias, mientras que otros se dedicaban a la recolección de la tagua o el caucho, que compraban o cambiaban por mercancías a los comerciantes extranjeros. En aquellos años existieron monedas acuñadas por las casas de comercio más prestantes de Tumaco. Hacia mitad de siglo, no fueron pocos los que se dedicaron a trabajar para las grandes plantas y aserríos que instalaron los norteamericanos o europeos: Infoco, Maderas y Chapas de Nariño, Wood Mosaic o Iberia, son algunos nombres que todavía perviven en el recuerdo de gran parte de los tumaqueños que vieron cómo, desde el cuarenta hasta mediados del setenta, se exportaban grandes cantidades de madera.

Paulatinamente, Tumaco ha dejado de ser aquella aldea de pescadores negros con algunos visos de ciudad enclavada en una pequeña sociedad blanca descendiente de migrantes extranjeros o de los antiguos propietarios de los placeres auríferos en el colonial distrito de Barbacoas (Leal, 1998). Las dinámicas poblacionales propiciadas por el auge de la industria maderera y la extracción de la corteza de mangle, al igual que por la agroindustria de la palma africana y el cultivo del camarón, han modificado el pai-

saje natural y humano de la ciudad de principios de siglo (Escobar, 1996). Desde poco antes de los años cincuenta, los procesos de modernización y planificación agenciados por el Estado, la iglesia o por otras entidades no gubernamentales, han contribuido igualmente a la configuración de una infraestructura urbana y de unos “regímenes de representación de ciudad” en Tumaco (Álvarez, 1998).

En este contexto, las identidades y experiencias culturales de las poblaciones negras de Tumaco se encuentran sujetas a profundas redefiniciones y reacomodamientos. Los anclajes y soportes culturales e identitarios de las comunidades negras rurales creados durante los últimos siglos en sus estrategias adaptativas al bosque húmedo tropical (Friedemann, 1974; Villa, 1994; Whitten, 1992; West, 1957) se encuentran en proceso de redefinición y transformación de acuerdo con las nuevas dinámicas urbanas, de modernización, de movilidad y de interacción con otros horizontes culturales. Múltiples son los hechos culturales en los cuales se pueden buscar dichas transformaciones. Sin embargo, pocos han demandado tanta atención y polémica entre los tumaqueños como la emergencia de los *aletosos*.

Desde la década de los noventa, los grupos de jóvenes que han sido identificados como *aletosos* hacen parte de la cotidianidad discursiva y de las experiencias de los habitantes y visitantes de Tumaco. Como se expondrá con más detalle en el texto, heterogéneas y contradictorias han sido, sin embargo, las percepciones y las actitudes hacia los *aletosos*, así como las de quienes son así denominados para con los diversos habitantes de la ciudad. Los disímiles discursos, relaciones y prácticas sobre y de los *aletosos* constituyen un privilegiado objeto de análisis antropológico en los actuales dispositivos de construcción de identidades locales en un contexto urbano del Pacífico colombiano.

“ALETOSOS”, UNA PALABRA EN BOCA DE TODOS

Aletoso es una palabra que se escucha fácilmente en Tumaco. Casi que el primer día, el visitante puede observar cómo alguien en un tono de broma o claramente enojado puede decirle a otro *aletoso*. Este visitante puede preguntar a los tumaqueños por el sentido de la novedosa palabra. Muy probablemente, a este hipotético y curioso visitante le dirán, en un tono entre misterioso y jocoso, que los *aletosos* son de esta o aquella manera, le señalarán los barrios y sitios de la ciudad que frecuentan, y le indicarán el peligro que significan para los desprevenidos transeúntes.

Es menos seguro que este sorprendido visitante obtenga una respuesta si pregunta de dónde salió la palabra o por qué se utiliza para designar a dichos personajes: un simple encoger de hombros para revelar desconocimiento o, en el caso de los más imaginativos y deseosos de aparecer como sabedores de cuanto sucede en su ciudad, esfuerzos por establecer algún tipo de asociación con la palabra. Si la curiosidad del visitante raya con la obsesión, se puede dedicar a preguntarle a las más disímiles personas por el origen y sentido del término *aletoso*. En este caso, se encontrará con una diversa colección de interpretaciones, casi tan variadas e igual al número de personas que se han atrevido a realizar algún tipo de asociación. Lo que pronto resulta evidente es que explícitamente no existe un consenso ni mucho menos una elaboración reflexiva al respecto.

No obstante, en esta colección de interpretaciones se puede encontrar algunas constantes. Un tipo de asociaciones son aquellas que establecen una conexión metafórica entre los movimientos de los *aletosos* y el de los peces. Para algunos, la particular cadencia del cuerpo al caminar atribuida a los *aletosos* es percibida como semejante al desplazamiento de los peces en el agua o, más específicamente, las manos que el *aletoso* supuestamente echa

rítmicamente para atrás, les parece igual al movimiento de las aletas de los peces al nadar: de ahí, concluyen, se ha utilizado el término de *aletoso* para designar a quienes se mueven de esta forma.

Otra asociación que cabe dentro de este tipo es la de aquellos que afirman que el uso de esta palabra para dichos personajes se debe a su manera de pelear con la navaja, esto es, manteniendo en movimiento el cuerpo, con una mano por encima de la cabeza y el puñal listo para agredir al oponente, mientras la otra mano se desplaza a semejanza de las aletas de los peces para mantener el equilibrio. A pesar de las diferentes versiones que pueden ser halladas, la constante en este tipo de asociaciones radica en las analogías tejidas entre los aletosos y los peces, en particular con sus aletas.

Otro tipo de asociaciones se pueden clasificar como lingüísticas, esto es, derivan o relacionan el término de *aletoso* con otros como son los de *aletear*, *aleteo* o *aletiado*. Para algunos habitantes de Tumaco, el empleo de *aletoso* se desprende de *aletear* que, según ellos, es la palabra con la cual se denomina una forma particular de *voltear* con la navaja. Para otros, en cambio, *aleteo* es un término más general que significa *empalarse* o *calentarse*, esto es, mostrarse agresivo o grosero ante otro mediante el despliegue de una amplia gestualidad que no se traduce necesariamente en un ataque físico. En este sentido, decir que “estoy aletiado” significa que se está *caliente*, “resuelto para lo que sea”.

Otro puede ser el camino para buscar un significado probable del término. Esta vez ya no apelando a la reflexión de los sujetos, sino deduciendo dicho significado de su uso cotidiano. Para ello se pueden analizar diferentes enunciados en que aparece no sólo el término de *aletoso*, sino también sus formaciones verbales y sustantivaciones. Al decir que “el mar está aletiado”, se hace referencia a que se encuentra picado. Al regañar a una niña, y al ver cómo ésta le replica y agarra unas piedras con intención de

lanzárselas, una mujer la apostrofa diciéndole que “no se aletee”. Al que camina por la ciudad sin camisa y sin zapatos se le puede decir que “anda todo aletiado”. En estos enunciados se pueden hallar formaciones verbales o adjetivadas referidas no sólo a los seres humanos. Lo aletiado remite a una cualidad o acción temporal o permanente de ruptura o subversión de un orden o de un estado de tranquilidad, quietud o “normalidad”.

DAÑADOS Y SANOS: TAXONOMÍA SOCIAL DE LOS JÓVENES EN TUMACO

Cualquiera que sea su significado, si intrínsecamente tiene alguno, *aletoso* es antes que nada una categoría social de clasificación. *Aletoso* es una categoría que permite la clasificación de ciertos individuos en un espacio social determinado. Aunque el término es relativamente reciente, puesto que sólo aparece en los años noventa, es posible registrar ciertas transformaciones en sus connotaciones en un comienzo y en la actualidad. En sus inicios, *aletoso* fue utilizado para referirse a los personajes que aparecían, a los ojos de otros, con una imagen y comportamiento llamativo:

Según la comunidad de Tumaco, ha bautizado con el nombre de “aletosos” a aquellas personas que en el vestir son exageradas, colocándose prendas muy vistosas e incluso llegando a usar aretes, manillas de cuero, entre otras. Estas personas tienen su propio vocabulario, que lo colocan en prácticas entre ellos mismos [sic]².

En este sentido, en el origen y connotaciones del término se expresa la posición de grupos sociales y generacionales que exa-

² Arias, Andrés. 1995. “En Tumaco la palabra de moda ‘los aletosos’”. Seminario *La Ola*, N° 74, 20 de septiembre, p. 19.

minan, interpretan y censuran las prácticas de otros. En un comienzo, ciertos jóvenes de algunos barrios periféricos fueron clasificados como *aletosos* por grupos sociales ajenos a estos barrios y/o por las generaciones mayores. En ningún momento el término de *aletoso* surge de quienes son así clasificados, ni fue inicialmente una categoría de autoafirmación: el *aletoso* no se llamó inicialmente a sí mismo de esta manera; fueron los demás quienes a sus espaldas, sin que se diera cuenta, lo señalaron como tal.

Así, para principios de los noventa, se podía distinguir al *aletoso* con observar su manejo del cuerpo, el estilo de su caminado, el corte de cabello, los aretes que lucía... en fin, una serie de significantes que socialmente estaban codificados para identificarlo. En este sentido, sin mayor dificultad ni ambigüedad se podía saber si alguien era o no *aletoso*. Así por ejemplo, si a un grupo de interlocutores se les señalaba al azar a un transeúnte ocasional preguntando si él era *aletoso*, había consenso en la respuesta mediante un acto rápido de observación.

No obstante, el término fue adquiriendo cada vez más una connotación despectiva y asociada a determinadas prácticas delincuenciales. En esta acepción, *aletoso* es una palabra acuñada por sectores sociales y generacionales que se han visto efectiva o imaginariamente amenazados por las prácticas de ciertos jóvenes de algunos barrios considerados "marginales". Con un sentido despectivo, *aletoso* se ha utilizado para señalar a un individuo al que se le atribuyen determinadas características. *Aletoso* aparece ya no solamente asociado con un manejo del cuerpo y del lenguaje, sino también con prácticas delincuenciales, de consumo de drogas y de *vagancia*:

El *aletoso* se entiende la persona más que todo que están entre los doce a los veinte años, que se dedican a hacer actividades ilícitas en menor cuantía. Por decir se arman cuatro, cin-

co, con cuchillos, con recortada o con hombrosolo –como le llamamos acá– y atracan al que dé la oportunidad. Le quitan cadenas, le quitan anillos, le quitan plata, en pocas cantidades, en poco valor se puede decir³.

Al mismo tiempo que el término de *aletoso* era asociado cada vez más con estas prácticas delincuenciales, de consumo de drogas y de *vagancia*, se fueron generalizando en los jóvenes tumaqueños aspectos corporales y lingüísticos identificados en primera instancia con los *aletosos*, así como estos últimos asumieron otros que compartían con los jóvenes en general y que nunca han sido considerados como un rasgo específico de *aletoso*.

De esta manera, en la actualidad las cosas se han complicado: ya no es tan fácil definir con una simple mirada quién es *aletoso* o no. Dos han sido las direcciones de este proceso. De un lado, algunas de las prácticas que alguna vez fueron atribuidas a los *aletosos* ya hacen parte o han sido apropiadas, en mayor o menor medida, por muchos jóvenes de Tumaco: el corte de pelo, el uso de aretes, el tipo y el estilo de la ropa, la forma de caminar, el tono melódico de su lenguaje, la música escuchada y el baile han dejado de ser patrimonio exclusivo de quienes eran denominados *aletosos*. De manera paradójica, en el transcurso de unos pocos años, el estilo y el manejo del cuerpo mediante el cual eran señalados y censurados se ha transformado en una moda. Es fácil observar por las calles de Tumaco a los muchachos con un corte de pelo, con las zapatillas o con largas camisas por fuera al mejor estilo *aletoso*. Los *aletosos* han sido mimetizados por esa apropiación generalizada de los significantes visuales y sonoros que los hacían fácilmente

³ Entrevista con el subcomandante de la estación de policía. Tumaco, enero de 1999.

identificables; han sido definitivamente expropiados en aras de la construcción de identidades generacionales que trascienden los umbrales y connotaciones de su capital simbólico.

Del otro lado, los *aletosos* han recurrido a objetos, prácticas y representaciones de las expresiones de los jóvenes en general. En este sentido, muchos jóvenes de Tumaco comparten características corporales o lingüísticas con quienes son identificados como *aletosos*, no porque hayan copiado o expropiado a estos últimos, sino más bien porque ambos definen sus identidades generacionales a partir de unos diacríticos comunes.

Pero esta "mímesis" no ha diluido el término *aletoso* como categoría clasificatoria. Al margen de la moda, continúan existiendo los *aletosos*. Ahora es más difícil distinguirlos a simple vista, pero siguen siendo señalados: "ése es un *aletoso*", se comenta en voz baja en tono de reproche, de admiración o de prevención. Son otros los mecanismos para identificar y definir a alguien como *aletoso*. Ya no es suficiente con la observación del cuerpo; ahora se requiere un conocimiento más detallado del comportamiento. Así, los mecanismos de control se desplazan cada vez más del cuerpo al comportamiento, de un saber individual a uno colectivo. Mediante el *bochinche* y la observación colectiva, se registra al milímetro el comportamiento: a dónde va, con quién anda, qué hace... Estas informaciones socialmente construidas indican quién puede ser definido o no como *aletoso*.

Por tanto, si antes era posible mediante la observación individual del cuerpo clasificar a alguien como *aletoso*, ahora es cada vez más necesario conocerlo en su comportamiento a partir del saber colectivo que circula en el barrio y el grupo parental. Mediante esta observación y saber social del comportamiento de los individuos, se ha llegado a diferenciar a los falsos de los auténticos *aletosos*. Así, un *aletoso bamba* es quien parece o quiere parecer *aletoso*, pero no lo es realmente o, mejor, no es reconocido como

un *propio aletoso*. De esta manera se complejiza la categoría social, se establecen criterios y mecanismos de autenticidad/apariencia, de ser/imitar.

Quando uno ve un muchacho que uno sabe que no es delincuente, pero que por su vestir y su forma de caminar le dices: pareces aletoso [...] Los propios aletosos están relacionados con delincuencia y andan en gallada, siempre andan en grupo. Ellos tienen sus pandillas también, porque ellos trabajan es con pandillas, ellos no trabajan solos⁴.

En la actualidad, son múltiples los criterios utilizados colectivamente para identificar a alguien como *aletoso*. Estos criterios no han sido construidos reflexivamente, no hacen parte de un catálogo que se pueda exponer con facilidad, escapan como conjunto a la conciencia de los sujetos que clasifican y son clasificados. Son, más bien, el resultado de la misma práctica social de clasificación. Sólo pueden ser decantados después de largas conversaciones con múltiples personas y de escuchar innumerables enunciados intentando destilar de ese inmenso material aquellos criterios compartidos y actuantes en la vida cotidiana.

Los criterios que hacen que alguien sea clasificado como *aletoso* son bien disímiles y variados. Existe una serie de características que se esgrime cuando se describe a un *aletoso*. Como ya ha sido planteado, los criterios son de dos tipos, por un lado aquellos que aún se inscriben en el cuerpo y, del otro, aquellos que se refieren al comportamiento. El cuerpo en tanto construcción cultural es signifiante y soporte de las relaciones sociales. En este sentido, múltiples son los significantes inscritos en el cuerpo que

⁴Entrevista con Tulia Carabál. Tumaco, enero de 1999.

son utilizados para la clasificación del *aletoso*. Antes que nada, el cuerpo del *aletoso* es necesariamente joven, entre los catorce y veinticinco años aproximadamente. El movimiento rítmicamente pausado, dejando que manos y pies se desplacen con amplitud, definen el estilo del caminado *aletoso*. De la misma manera, se ha identificado un tipo de baile y de estilo musical como de *aletoso*. "Champion", nombre de una canción, sirve de pista privilegiada para un baile considerado de *aletoso*. Particularmente sensual, escandaliza a los más conservadores.

Los *cortes* son también significantes. Para los hombres, la rasuración parcial del cabello, llevándolo muy corto, es el más generalizado, aunque también pueden encontrarse algunas formas de usarlo largo. Varias son las maneras del *corte* parcialmente rasurado: a veces se deja sólo un pequeño mojón cerca a la frente en forma de curva o, en otras ocasiones, el *corte* implica estar rasurado hasta unos dos centímetros por encima de las orejas, dándole al cabello restante una apariencia levemente cilíndrica. No son escasas las figuras finamente delineadas sobre la parte rasurada. Aunque la hoja de marihuana o el logotipo de una marca de tenis⁵ son las figuras más recurrentes, se pueden observar nombres o los dibujos más *sui generis*. En el caso de los hombres, el uso de ciertos adornos es criterio de *aletoso*: las candongas de plata, los topos de oro o los aretes largos. Aunque en ocasiones se pueden registrar varias perforaciones en una oreja, por lo general se hace sólo una. Independientemente de que sean varias o sólo una, los orificios siempre se realizan en la oreja izquierda. Hacerlo en la derecha significa homosexualidad.

El estilo del vestir se define como criterio de clasificación. En general, el vestir con ropa significativamente ancha es una marca de

⁵ El de Nike.

aletoso. Las camisetas, largas y estampadas, son usadas por fuera; los pantalones, cortos o largos y sobresalientemente amplios; las zapatillas, *pomposas*, grandes y *de marca*; las gorras multicolores son llevadas con la visera hacia atrás, sea de día o de noche. El vestido de *aletoso* es denominado *elegante*⁶. La utilización de collares de cerámica, de vistosas pulseras tejidas y de imágenes religiosas atadas en el cuello o en las muñecas hacen parte de la parafernalia atribuida al *aletoso*. El uso de ciertas palabras y formas gramaticales, como de un particular tono al hablar, son también considerados como de *aletoso*. Palabras como *ñía*, *mangar*, *vacilar* o *caballo*, o formaciones gramaticales como *darle mente* o *romper el cuero* forman una suerte de lenguaje propio que, acompañado de su musicalidad y un significativo despliegue gestual, hacen que se lo indique como de *aletoso*.

El comportamiento conforma el otro tipo de criterios esgrimidos para clasificar a alguien como *aletoso* o no. Criterio que adquiere un lugar privilegiado ante los procesos de mimesis que han hecho insuficientes a los significantes del cuerpo para clasificar y ser clasificado como *aletoso*. Estar acompañado de personas reconocidas como *aletosos* es uno de los más relevantes. Quien ande con *aletosos* debe ser uno de ellos, es la deducción que generalmente se hace.

Algo semejante ocurre al frecuentar ciertos lugares que son considerados de *aletosos*. Así, por ejemplo, Rincón Caliente, una salsoteca en el Puente del Medio, aparece como un espacio donde sólo van los *aletosos*. La *vagancia*, entendida como el no dedicarse al estudio ni al trabajo, es definida como propia del comportamiento de *aletoso*. La participación en determinadas actividades delin-

⁶ "El aletoso anda bien elegante. No es un ladrón gamín, ni sucio; anda con su buen *jean*, buena camiseta, con reloj. Además que eso es lo que le gusta robar también las zapatillas y las botas" (Tulia Carabá, Tumaco, enero de 1999).

cuenciales como el atraco menor o el uso de ciertas drogas constituyen otros criterios asociados al *aletoso*.

Se han mencionado dos tipos de criterios que, desde la práctica social, son considerados para identificar y definir que alguien es *aletoso* o no. Sin embargo, el asunto es más complicado de lo que parece ya que existen personas identificadas como *aletosos* que no presentan una o varias de las características anotadas. Por dar algunos ejemplos, hay individuos considerados *aletosos* que estudian o trabajan, que no caminan como los otros o que prefieren otra forma de vestir. A la inversa, ya se ha anotado cómo se ha puesto de moda entre el grueso de los jóvenes de Tumaco la vestimenta, el *corte* de cabello o el baile considerados *aletosos*. En síntesis, la presencia de uno o varios de estos elementos no significa que alguien sea catalogado como *aletoso*, y quien es clasificado como tal no necesariamente posee todos y cada uno de ellos. Además, dependiendo de quien clasifica y de quien es clasificado, resulta muy probable que no se den consensos sobre si alguien es o no un *aletoso*. De cualquier forma, *aletoso* ha sido construido como un Otro. Por ello, al decir que alguien es un *aletoso*, se le clasifica y se le atribuyen determinadas prácticas socialmente censurables.

Para ser identificado como *aletoso* no se requiere ser hombre, aunque la proporción entre los hombres y las mujeres definidos como tales favorece ampliamente a los primeros. Sin embargo, se presentan diferencias significativas entre unos y otras. Estas últimas no poseen *combos* de mujeres. Las *aletosas* son, ante todo, quienes parecen, andan y tienen como compañeros a los *aletosos*⁷.

⁷ Aquí se abre una interesante línea de investigación con respecto a la construcción de género en los *aletosos*. Por ahora, sólo plantearé como hipótesis de trabajo, que requiere de una contrastación detallada en el campo, que la construcción de las identidades de los *aletosos* está marcadamente masculinizada.

Se les atribuye un manejo del cuerpo y del comportamiento análogo al que se ha descrito:

E: -¿Y hay mujeres aletosas?

S: -Huy, sí...

Pa: -Cualquier cantidad.

S: -Una pelada aletosa es asimismo como uno.

M: -Y es hasta más corrinchosa.

E: -¿Ellas también hacen vueltas?

Pa: -Aquí en Tumaco hay mujeres que nos rompen a cualquiera de los que estamos aquí.

Pi: -Sí.

M: -Ellas se van con un man, y sabe que tiene la plata y nos llaman a nosotros⁸.

Aletosos no es la única categoría para identificar y definir socialmente a alguien. Además de *aletosos*, existen otros términos clasificatorios para los jóvenes en Tumaco. Uno de los más evidentes es el de *gomelo*. El *gomelo* aparece, por contraste, como una figura pertinente para la clasificación social del *no-aletoso*. *Gomelo* es un término usado con fines clasificatorios en diferentes lugares del país. No obstante, no significa lo mismo en Tumaco que en Bogotá, por ejemplo⁹. *Gomelo* y *aletoso* son dos términos explícitos de un sistema clasificatorio que, al igual que el de la lengua, resultan significantes por su lugar de oposición y de relación con los otros.

⁸ Conversación grabada. Tumaco, agosto de 1997. Preguntas del autor (E), intervenciones de Mamón (M), Pambelé (Pa), Pilo (Pi) y Súlivan (S).

⁹ Otro tanto sucede con el término de *aletoso* que puede ser encontrado en Buenaventura y Cali, pero que adquiere connotaciones diferentes como se expondrá más adelante.

De la misma manera que el *aletoso*, en el cuerpo y el comportamiento se inscriben los diacríticos que indican la identificación social de alguien como *gomelo*.

El *gomelo* es, en primer lugar, un joven de la élite o de sectores medios o medio-altos de la sociedad tumaqueña. En su cuerpo se marca la posición social del *gomelo*. La ropa que viste es costosa y de ciertas marcas. Lleva las camisetas cuidadosamente por dentro del pantalón o, cuando están por fuera, las combina con camisas. En general, sus prendas son menos llamativas en colores, tamaños y logotipos que las del *aletoso*. Cadenas y pulseras de oro reemplazan la profusa parafernalia que llevan los *aletosos*. En ocasiones, poseen sólo algunos escapularios o manillas de cuero o tejidas compradas a los artesanos que llegan o viven en Tumaco. El olor a colonia acompaña a los *gomelos*, al igual que sus inseparables motocicletas. Los espacios de los *gomelos* son bien distintos a los de los *aletosos*. La bajada del Puente¹⁰, el parque Colón y barrios como el Miramar, la Ciudadela y Pradomar son algunos de los sitios donde habitan y se reúnen *gomelos*. Existen, igualmente, discotecas donde se puede apreciar un número significativo de *gomelos* como Oxígeno o Candilejas:

Los aletosos viven en los Puentes, y los gomelos, más que todo los hijos de papi y mami, viven en el centro, más que todo ellos buscan los barrios más residenciales como el parque Colón, la calle del Comercio¹¹.

Aunque *aletoso* y *gomelo* son dos categorías diferentes de clasificación de los jóvenes en Tumaco, ambas se oponen a la de los

¹⁰ Se refiere al puente que une a la isla de Tumaco con la del Morro.

¹¹ Conversación con "Pambelé" grabada en Tumaco en agosto de 1997.

que son considerados *sanos*. Se podría decir, incluso, que la taxonomía social de los jóvenes se puede representar como una recta en cuyos extremos están de un lado los *aletosos* y los *gomelos* y del otro los *sanos*. Tanto *aletosos* como *gomelos* son representados como *dañados*.

Y se visten todo gomelo. Los gomelos son parecido a nosotros los aletosos, ellos le tienen miedo a los aletosos, les tienen pánico. Ello son como similar a nosotros, porque lo que nosotros metemos ellos también lo meten. Ellos quieren ser más que uno, ellos los ve bien vestidos y tales, ellos son hijos de papi y mami. Ellos son como picao a plástico, son como similares a nosotros los aletosos porque hay gomelos que caminan así y tales¹².

El uso de drogas, la participación en actividades delincuenciales y el no ser *hijos de familia* son algunos de los criterios utilizados para definir a los *dañados*. En este sentido, los *gomelos* son tan participantes de actividades delictivas y de consumo de drogas como los *aletosos*. Pero en esta categoría de *dañados* no sólo se encuentran *aletosos* y *gomelos*, también están las *ratas* y los *desechables*.

Varios son, entonces, los criterios que definen la categoría de lo *sano* en el caso de los jóvenes en Tumaco. El manejo de su cuerpo es identificado como *serio* —esto es, la ropa, el *corte*, la parafernalia, sus movimientos y los términos utilizados—, discreto y diferente de aquel atribuido a los *aletosos*. Su comportamiento es el de un *pelado de casa*, es decir, estudia o trabaja, no consume dro-

¹² Intervención de "Mamón". Conversación grabada en Tumaco en agosto de 1997.

gas, no acostumbra visitar los lugares de *aletosos*, y sus padres ejercen control sobre él: “Un pelao sano es que salga de su casa a lo que va, llega a su casa y a dormir. Un pelao sano no fuma, ni toma, ni hace vueltas”¹³.

Si entre la categoría de *dañados* se pueden diferenciar *aletosos* y *gomelos*, al interior de la de *sanos* se encuentra la de *plástico*:

Un plástico no se pone bombastín, se pone como bluyines más apretados, correas finas, se mete la camiseta por dentro y la camisa por fuera, finitas, pocas veces anda con gorra y cuando anda con gorra anda con una gorra seria [...] Un plástico no es gomelo ni un aletoso, aunque un plástico parece como gomelo. Y la diferencia entre el gomelo y el plástico es que el gomelo es dañado. El plástico es un pelado de su estudio. Ahí está la gran diferencia que el aletoso no estudia; en cambio, el plástico estudia, es hijo de papi y mami también¹⁴.

En síntesis, se pueden presentar de manera esquemática algunos de los criterios que posibilitan el orden clasificatorio de los jóvenes en Tumaco.

+ “Dañado”	Desechable Rata Aletoso Gomelo	- Elegante	- Serio	+ Drogas	+ “Arranque”	+ “Pelaos de casa”
+ “Sano”	“Plástico”	+ Elegante	+ Serio	- Drogas	- “Arranque”	- “Pelaos de casa”

¹³ Entrevista con Hancler Lemos. Tumaco, abril de 1998.

¹⁴ Entrevista con Hancler Lemos. Tumaco, abril de 1998.

ENTRE LA DISCRIMINACIÓN Y LA APOLOGÍA

Aletoso no es sólo una categoría social para definir a un individuo. No es simplemente un término al cual se le asocian disímiles representaciones colectivas. Al mismo tiempo, presupone una heterogeneidad de prácticas y de actitudes hacia quien es considerado *aletoso*, las cuales varían según la posición de quien lo clasifica como tal. Por su parte, quien es denominado *aletoso* establece relaciones de diferente índole con el conjunto de los habitantes de Tumaco. Las representaciones y las prácticas de los diferentes actores se encuentran estrechamente ligadas. Sólo en términos analíticos es posible separar unas de otras: lo simbólico y la praxis son, por así decirlo, dos caras de la misma moneda.

Las prácticas y actitudes hacia los *aletosos* varían con respecto a los diferentes grupos y posiciones existentes en Tumaco, de acuerdo con las disímiles representaciones e imaginarios. En esta multiplicidad se pueden definir, sin embargo, dos grandes tendencias en la relación con quienes son clasificados como *aletosos*: de un lado, la discriminación y, del otro, la apología e idealización.

La discriminación marca las relaciones entre *aletosos* y un número significativo de actores sociales en Tumaco. La discriminación se manifiesta de múltiples maneras. De forma directa, con expresiones o actitudes de rechazo:

Mejor dicho, si usted es aletoso es discriminado, prácticamente no le dan derecho a nada. Supongamos que va a pedir trabajo a cualquier parte, que no, le forman un problema todo culo. El man de tanto pedir trabajo se aburre y a la final sigue con su trabajo [robar], porque eso para ellos es prácticamente un trabajo¹⁵.

¹⁵ Entrevista con Hancler Lemos. Tumaco, abril de 1998.

Existen otro tipo de discriminaciones más sutiles. Así por ejemplo, en diversas ocasiones, cuando me encontraba hablando con un grupo de *aletosos* en casa de un amigo, era bastante significativo que muchas de las personas que llegaban no ocultaran su inconformidad, faltando, incluso, a las mínimas normas de cortesía como presentarse, saludarlos o dirigirles la palabra. De manera indirecta, se censura y reprocha a quien sea visto en compañía de *aletosos* o si frecuenta sus sitios. Para seguir con el mismo ejemplo, aquel amigo manifiestamente preocupado me hizo saber que no podía verme más con los *aletosos* en su casa, ya que la gente del barrio lo estaba identificando con los *aletosos*.

En este sentido, en una de las pocas notas explícitas en la prensa local sobre los *aletosos* se dice:

En realidad, la comunidad los califica como personas demasiado cursis, bohemias a la hora de las fiestas. Parte de ellos son indiscretos, ocasionando así un rechazo por parte de la sociedad. Esto trae como consecuencia muchas cosas, por ejemplo el abuso por parte de las autoridades que se sobrepasan con estas personas agrediéndolas física y verbalmente¹⁶.

El *aletoso* es objeto de prevención y agresión por parte de quienes efectiva o imaginariamente lo consideran como una amenaza a sus intereses. En su punto más extremo, mientras no se demuestre lo contrario, para los miembros de los diferentes aparatos policivos el *aletoso* es un delincuente efectivo o potencial. Por su parte, los *aletosos* perciben a aquéllos como virtuales enemigos. Las relaciones entre unos y otros se encuentran marcadas por el

¹⁶ Andrés Arias, "En Tumaco la palabra de moda 'los aletosos'", semanario *La Ola*, Nº 74, 20 de septiembre de 1995, p. 19.

conflicto, y no en pocas ocasiones se han desencadenado confrontaciones armadas con heridos y muertos.

Por lo general el aletoso no respeta al policia. Lo trata con las palabras que se le vengán dentro de su ignorancia a la cabeza. Y es agresivo. Por lo general el aletoso es el que le tira al policia. No le tiene miedo a la policia... El aletoso es agresivo con la policia¹⁷.

Otro conjunto de relaciones hacia quienes son clasificados como *aletosos* se inscriben en la apologia e idealización. Los pequeños juegan a *voltear* con improvisados palos y no pocos consideran a los *aletosos* entre sus ídolos. Es que ellos siempre están *elegantes*, se les ve acompañados de bellas mujeres, son excelentes bailarores y no escatiman esfuerzos por andar *enrumbados*. Aprecian su valor y astucia para conseguir dinero, el cual siempre están prestos a compartir con sus *ñílas*.

PARIENTES, VECINOS, ÑÍLAS Y COMBOS

Para analizar la organización y las relaciones sociales de los *aletosos* se puede distinguir un nivel externo y otro interno. Como externo se entiende el del entorno social inmediato comprendido por las relaciones parentales y de vecindad. Por nivel interno pueden considerarse los mecanismos y las relaciones de conformación de los grupos de jóvenes identificados como *aletosos*.

No se puede suponer que la categoría de *aletoso* implique una fragmentación absoluta de las relaciones parentales y de vecindad. Aquellos que son considerados *aletosos* mantienen sus vín-

¹⁷Entrevista con el subcomandante de la estación de policia de Tumaco en enero de 1999.

culos familiares, no es extraordinario que vivan en casa de sus madres o de familiares cercanos. En algunas ocasiones, son maridos o padres. De la misma manera, son identificados y reconocidos como miembros de un barrio, de una calle, de un *punte* determinado. Las relaciones de parentesco y de vecindad no se diluyen, el denominado *aletoso* ocupa un lugar en la familia y el barrio, en las redes de parentesco y de vecindad. Estas relaciones se mantienen y, en múltiples ocasiones, se ven reforzadas con prácticas significativamente territorializadas:

Además otra cosa [...] porque sucede que a uno su familia le interesa [...] y sucede que cuando los cogen y les dan duro [a los aletosos], ahí sale su mamá, su tío y primo, y siente porque precisamente ahí está la familia. Porque uno, a la familia, a los hijos, los quiere sin condición [...] no es que ese pelao es más buen hijo, porque además le está resolviendo problemas a su mamá, les está llevando la plata¹⁸.

Aunque las relaciones con parientes y amigos no se fragmentan totalmente, se encuentran marcadas por los imaginarios y las prácticas sociales que se han descrito en torno al *aletoso*. La discriminación se encuentra entramada con la apología e idealización. Las actitudes hacia el hijo, hermano, sobrino o marido considerado *aletoso* varían ampliamente desde el reproche y la exclusión hasta la admiración y el apoyo incondicional. En efecto, disímiles son las actitudes. Se pueden registrar posiciones como la de la madre temerosa que se siente impotente ante lo que hace o deje de hacer su hijo, que calladamente prefiere que éste duerma hasta altas horas de la tarde en su casa antes que salga a la calle, pero

¹⁸ Entrevista con Tulia Carabalf. Tumaco, enero de 1999.

que no se atreve a hacer ningún reproche ni a condicionar el comportamiento de su hijo adolescente. Por el contrario, se presentan actitudes como la de aquel padre que fue asesinado al defender la vida de su hijo al querer sacarlo de Tumaco, donde corría peligro¹⁹.

Los vecinos, por su parte, oscilan entre las manifestaciones de rechazo hacia aquellos grupos de *aletosos* que recorren o se encuentran en sus barrios y su protección cuando la policía o el ejército tratan de atraparlos:

Aquí la gente en los barrios Viento Libre, Panamá, el Templete, usted vaya saque un aletoso, trátelo de llevar y no lo dejan llevar. Entonces la gente prácticamente está encubriendo a los aletosos y hace que el aletoso se crezca más. Y eso pues ellos hacen que ellos recluten más gente. Y digan: entre más unidos la policía no hace nada. Entonces el delito se encierra allá, por todo se va encerrando²⁰.

En este sentido, se aprecian actitudes ambivalentes que implican, por un lado, la denuncia y el señalamiento y, por el otro, el ocultamiento y la complicidad. Por su parte, los denominados *aletosos* expresan actitudes de respeto y de agresión hacia los pobladores del barrio. Por lo general, ellos mismos consideran como una acción censurable atacar o despojar de sus pertenencias a los vecinos. En este sentido, dicen que con la gente del barrio no se meten; al contrario, que ellos los protegen de personas de otros sectores que se atreven a entrar a hacer cualquier fechoría. Desde esta perspectiva, aparecen como unos garantes de la seguridad y

¹⁹ Esto ocurrió con el famoso Totoy (*La Ola*, N° 59, 25 de mayo de 1995).

²⁰ Entrevista con el subcomandante de policía. Tumaco, enero de 1999.

tranquilidad del vecindario. Sin embargo, no son pocas las acusaciones de que los denominados *aletosos* asaltan o agreden a sus vecinos, sobre todo cuando *están locos*²¹ o no han conseguido dinero en otras partes.

Generalmente el aletoso va a robar a otro barrio. Él en su barrio casi no roba porque además casi todo el mundo lo conoce. Entonces, si se mete a una casa, saben que fue julano de tal el que se metió. Generalmente ellos se trasladan de un barrio a otro. Muy pocas veces, aunque también se dan casos, muy pocas veces roban en el barrio²².

Cualesquiera sean las actitudes entre unos y otros, es significativo que quienes son denominados *aletosos* sean marcadamente territoriales. Se identifican con un barrio o *punte* determinado. No sólo porque han habitado allí, sino también debido a que se configura como espacio de reunión, de goce y de seguridad.

Otro nivel de análisis es el de los mecanismos de organización y las relaciones tejidas entre quienes han sido identificados como *aletosos*. Hasta esta altura de la exposición se ha ofrecido una imagen desde una perspectiva del individuo. Se han registrado las representaciones y las prácticas en torno a los llamados *aletosos* en tanto individuos que interactúan con un ámbito social, parental y vecinal. Sin embargo, los *aletosos* conforman grupos y establecen relaciones entre ellos. Se podría afirmar, incluso, que quien es considerado *aletoso* nunca está aislado, siempre se encuentra como miembro de un grupo, de un combo. "Por lo general, el aletoso

²¹ Con ello se refieren a cuando alguien se encuentra bajo los efectos de la droga y no reconoce a sus amigos y le importa muy poco lo que hace.

²² Entrevista con Tulia Carabál. Tumaco, enero de 1999.

nunca actúa solo, actúa siempre en grupos, mínimo por ahí cinco o de ahí para arriba, pero solos nunca actúan”²³.

Ñía es la relación básica compuesta por una díada²⁴, esto es, por unas relaciones horizontales de lealtad, amistad y solidaridad entre dos individuos. Esta relación diádica se establece desde la infancia, aunque no necesariamente. Es una relación que se recrea en la práctica cotidiana. Supone la confianza absoluta en el otro, que es confirmada con diferentes avatares de la vida diaria. El *ñía* es más que un amigo, es la persona a la que se le puede confiar hasta la vida misma. Cuando se presentan dificultades, se espera recibir ayuda incondicional del *ñía*. Si alguien es agredido, ello será interpretado como una ofensa por su *ñía*, quien sin dudarle responderá a la agresión como si la hubiese recibido él mismo. De la misma manera, se comparte el dinero, la ropa, la vivienda o la comida... en fin, con la *ñía* se está en *la buena o en la mala*.

Desde todo punto de vista, es una relación horizontal entre dos individuos que, aunque implica una referencia a un pasado a veces distante, es recreada continuamente en el presente. Es una relación de facto que compromete a dos individuos en solidaridades y lealtades que trascienden una simple amistad o ayuda entre dos conocidos. Por ello, si en cualquier momento se presenta alguna acción u omisión que no responde a las expectativas del otro, esta relación puede debilitarse o romperse. Un individuo puede establecer varias relaciones diádicas de este tipo al mismo tiempo o durante su vida. Éstas no implican exclusividad, aunque, por lo general, se da una preferencia de una sobre las otras.

²³ Entrevista con el subcomandante de policía. Tumaco, enero de 1999.

²⁴ La categoría de díada se retoma del trabajo de Whitten (1992).

El término y la relación de *ñía*, sin embargo, no es sólo de quienes son identificados como *aletosos*. No es extraño escuchar la palabra *ñía* para indicar confianza al interlocutor o para referirse a un amigo. No son únicamente los denominados *aletosos* quienes la usan; los llamados *gomelos* o, incluso, los *sanos* utilizan el término e igualmente establecen este tipo de relaciones diádicas. Aunque no es exclusiva de los denominados *aletosos*, por las particulares condiciones de discriminación y las prácticas delictivas que en ocasiones desarrollan, en ellos se encuentra reforzada y adquiere un importante lugar. Es a partir de un denso tejido de estas relaciones diádicas como se constituyen los *combos*, es decir, los grupos de *aletosos*. Un *combo* está configurado por un entramado de relaciones horizontales como las descritas. Aunque éstas no son las únicas relaciones establecidas entre los diferentes miembros, no son nada marginales a la hora de entender la mecánica y configuración de estos grupos.

El *combo* no sólo es la unidad organizativa de los jóvenes conocidos como *aletosos*, sino también su referente territorial y de identidad inmediata. Estos grupos, que varían en tamaño entre una decena hasta medio centenar de miembros, se encuentran territorializados tanto en lo que respecta a los sitios de encuentro como a los de "rebusque", diversión o pertenencia. Igualmente, sus diferentes miembros expresan un fuerte sentido de identificación con un *combo* determinado.

Un *combo* se configura por una serie de relaciones entre sus diferentes miembros. Estas relaciones son de carácter horizontal y vertical. Las primeras incluyen las alianzas diádicas entre los individuos, las diferentes relaciones de *ñía* que se superponen y entretajan en el seno del grupo. Las verticales, por su parte, se refieren a aquellas relaciones de jerarquía entre los miembros del *combo*. La más importante de las relaciones verticales o de jerarquía son las establecidas entre el *cacique* y sus subordina-

dos o *cohorte*. En efecto, cualquier *combo* se conforma alrededor de un cacique, el cual deviene en un referente de pertenencia: "soy del *combo* de Murdock" es un enunciado que indica cómo el *cacique* funciona como aglutinante y significante para diferenciar a un grupo de otro.

Cacique es una posición de hecho reconocida en un individuo por sus cualidades indiscutibles de liderazgo. Un *cacique* siempre es considerado un *caballo*, esto es, un personaje sobre quien se centra el reconocimiento tanto de los miembros de su *combo* como de los otros grupos. El *cacique* es temido, respetado y obedecido. Su estatus es recreado por la práctica cotidiana, por las decisiones y acciones que lo comprometen a él y a sus seguidores inmediatos. Su poder interno y externo radica, de un lado, en sus habilidades individuales para enfrentar las constantes dificultades y rivales y, del otro, en su capacidad de mando y de convocatoria para emprender cualquier acción. En principio, el *cacique* lo sabe y lo controla todo. El *cacique* es garante de la seguridad de su gente; mientras más respetado y temido sea por los miembros de otros grupos, más protección ofrece a los integrantes de su *combo*. Esta seguridad se articula con su capacidad de diseñar y ejecutar colectivamente acciones que redunden en la consecución de infraestructura y dinero para todos. Centraliza y redistribuye una parte significativa de estos recursos con el propósito de reproducir y ampliar las capacidades operativas del grupo.

Entre los *combos* se pueden presentar solidaridades o contradicciones. En comparación con las dinámicas de otras ciudades, las rivalidades entre los *combos* no adquieren grandes proporciones. No obstante, cuando por cualquier motivo un individuo de un grupo ha *ofendido* a uno de otro, la ofensa puede ser el inicio de una confrontación entre ambos *combos*. Lo que le sucede a alguien del grupo compromete y compete a todos, en particular al *cacique*. En este sentido, los *combos* funcionan como cuerpos y

quien se mete con alguno de sus miembros debe estar dispuesto a enfrentar al grupo.

“IDENTIDADES PROSCRITAS”

Cuando se lee la prensa local y otros documentos existentes, lo mismo que al escuchar los comentarios de los funcionarios y de ciertos habitantes de Tumaco, resulta evidente la existencia de un discurso que establece una estrecha relación entre “inseguridad” y lo que se denomina “delincuencia juvenil”. Además, es posible pesquisar en dichas representaciones una superposición entre delincuencia juvenil y *aletosos*. En este discurso, son las prácticas delictivas de los jóvenes en general, y de los *aletosos* en particular, las que han consolidado la situación de “inseguridad”, la experiencia de miedo y de peligro. Además de la migración poblacional hacia y de Tumaco, la “pérdida de valores”, la “descomposición familiar”, la “pobreza”, las “malas influencias”, la “ignorancia” y el “abandono” son los factores esgrimidos para explicar la presencia en Tumaco de la “delincuencia juvenil” y, en particular, la de los *aletosos*.

Para ilustrar estos planteamientos es relevante traer a colación algunos fragmentos que evidencian dichos discursos y posicionamientos. En la prensa local no es extraño encontrarse con apreciaciones de esta naturaleza escritas por articulistas que pertenecen a sectores medios, con educación secundaria o universitaria y que, en ocasiones, han desempeñado cargos públicos o del sector privado en la ciudad:

La delincuencia juvenil es el resultado de la pérdida de los valores humanos, la desintegración familiar, el abandono de los menores, la pobreza, la carencia de educación, al igual que el mal ejemplo, influencia nociva de la televisión y las fallas políticas del

gobierno municipal y departamental que hasta el momento nunca se ha manifestado al particular²⁵.

Hace treinta años que la ciudad de Tumaco fue impactada violentamente en sus costumbres, cultura y educación civilista y administrativa, por causa de un sistema político ignaro y vergonzante. La migración y el flujo de gente campesina alucinados por el falso espejismo laboral hacia Tumaco, fue la resultante del engaño proselitista y la mentira demagógica de algunos políticos, quienes prometieron puestos en el municipio e “inundaron” a Tumaco de ingenuos ciudadanos del sector rural abandonando sus campos, parcelas y afines [...] ese es uno de los caldos de cultivo en la juventud para la proliferación de bandas de atracadores: el desempleo y la ociosidad [...] Ante estas deficiencias y anarquía en la educación, se produce un fenómeno de repulsión de los docentes y alumnos, quienes abandonaron las escuelas y colegios y fácilmente son víctimas de las malas compañías, integrando a las pandillas de raponeros y atracadores. A estas causas hay que agregar la insuficiente vigilancia de la ciudad por parte de la fuerza pública²⁶.

Por su parte, entre anteriores o actuales funcionarios de la alcaldía o miembros de los aparatos policivos del Estado pueden hallarse posiciones al respecto como las siguientes:

²⁵ “Delincuencia juvenil se toma a Tumaco”, Álvaro Santacruz, *La Ola*, N^o 149, 10 de abril de 1997, p. 7.

²⁶ “Inseguridad en el Puerto”, Elpidio Hernández, *La Ola*, N^o 49, 9 de marzo de 1995, p. 4. Resulta más interesante aún cómo este mismo articulista contrasta, en otro texto publicado en el mismo semanario, estas migraciones “nocivas” con aquellas adecuadas al progreso de principios de siglo (“Un barbacoano puede ser...”, en *La Ola*, año 1, N^o 21, p. 4).

Hoy, ese espectáculo horrible de la gente en Cali es muy lamentable; salen de aquí, no saben hacer nada, siguen conservando las mismas costumbres de aquí; cuando llegan a esas ciudades salen al rebusque diario y la vida se les vuelve un vicio porque tienen que mantenerse dopados para poder vivir en las masacres, para aceptar su propia realidad; y cuando están muy perseguidos los que quedan vivos regresan [esos son los famosos *aletosos*] y aquí también los matan [Entrevista a Germán Manzi, exfuncionario público, en Aristizábal, 1998: 322].

La gran mayoría de aletosos vienen de hogares sin presencia del padre, hay mujeres con hijos de distintos papás. Mujeres que no tienen ninguna permanencia ni con sus hijos ni con los compañeros que han pasado por su vida. Entonces hay una descomposición total y el concepto de familia no existe. Otros muchachos han quedado huérfanos y se han quedado con algún familiar; entonces el familiar es pobre, no tiene qué darles de comer, porque esa zona es de pescadores, entonces le toca salir a robar. De trabajar no hay que hacer nada²⁷.

Según el balance que se tiene aquí en la estación de policía, los aletosos vienen de hace aproximadamente unos diez años para acá. O sea del 89 para acá, cuando se ha incrementado la delincuencia callejera. El foco de todo esto está en la falta de control en cuanto a la natalidad, hogares con pocos recursos económicos, con bajos ingresos se puede decir, donde el papá trabaja, la mamá trabaja, descuidan a los hijos y ellos se crían prácticamente solos. Sin ninguna clase de control. Tampoco tienen educación.

²⁷ Entrevista con Tulia Carabali, funcionaria de la alcaldía. Tumaco, enero de 1999.

Entonces nosotros clasificamos que el problema viene a ser por la carencia de planteles educativos, la carencia de fuentes de trabajo, la carencia también de centros recreacionales y un poquito de educación sexual a los hogares o a las madres donde tienen hijos sin control²⁸.

Por último, investigadores y organizaciones no gubernamentales locales que han abordado el tema no han escapado a este discurso hegemónico, entre otras cosas, porque pertenecen a los sectores tumaqueños que han accedido a la educación secundaria o universitaria y perciben el fenómeno desde una posición de relativo privilegio:

Factores como la descomposición familiar, la falta de fuentes de empleo, la migración tanto de la zona rural del municipio como del interior del país hacia Tumaco, han dado la pauta para que algunos jóvenes adopten conductas negativas “antisociales” que pueden desencadenar en actos delictivos y que mientras no se tomen las medidas de prevención integrales a tan compleja situación el futuro será cada vez más incierto [Corpopacífico, 1996: 2].

Estos sectores, por la topología de la construcción y la deficiente distribución y ubicación de las calles y viviendas, son los sitios precisos para el hacinamiento y el desarrollo de las actividades delictivas de los “aletosos”; al igual que la presencia de sitios distribuidores de bazuco, denominados como “ollas” de alta peligrosidad donde a la misma ley es difícil entrar [...] La no presencia

²⁸ Entrevista con el subcomandante de la estación de policía de Tumaco en enero de 1999.

paterna y la presencia esporádica de la madre por sus actividades laborales ocasionan desestabilidad en los menores y jóvenes, dejándolos en libertad para disponer de un tiempo sin la orientación de un mayor que guíe su comportamiento y actitudes [...] La sociedad de consumo que vivimos y la no apropiación de los fundamentos morales y éticos conllevan al deseo de obtener dineros fáciles [Cecan, 1996: 12, 13].

El ambiente que se vive en cuanto a la seguridad es inquietante y deja mucho qué pensar, no porque sus moradores sean los autores, sino porque además de ser víctimas sus jóvenes están siendo influenciados por jóvenes verdaderamente responsables. Ellos comentan: ya no se puede andar libremente, ni tampoco estar seguro dentro o fuera de la casa pues esos aletosos se atreven a encontrar lo que buscan en los hogares de los demás sin importarles nada, ni lo que hagan para conseguirlo. Ellos roban, matan, etc., porque un jefe se los ordena. Este grupo de jóvenes responsables son denominados aletosos. Tienen un líder que es quien los dirige y les ordena qué hacer. Se dedican a llevar a cabo acciones que van en contra de la persona como: robar, matar, violar. Sus moradores opinan al respecto: por más que pensamos en cuál puede ser la causa de la formación de estos grupos, no la encontramos porque algunas de sus familias son personas respetables y completamente útiles a la comunidad que en definitiva sufren y se avergüenzan por todo este acontecer al igual o más que los demás [Castillo *et al.*, 1997: 74].

En su conjunto, los anteriores testimonios o fragmentos de informes evidencian cómo los *aletosos* se convierten en significativo de un “no-deber-ser” (tanto estético como moral y legal), de la “falta” (bien sea de educación, de cultura o de trabajo) y de la “falta” (de la familia a la vez que de la sociedad, de los políticos o del

gobierno)²⁹. Por tanto, las identidades de los *aletosos* aparecen marcadas por estos significantes producidos desde las perspectivas hegemónicas y reproducidas por las instituciones estatales, los medios de comunicación y los habitantes de la ciudad. Si se parte de entender la identidad como un proceso relacional (Wade, 1999), entonces todos estos significantes constituyen un aspecto pertinente en la construcción de identidad de los *aletosos*. Específicamente, la noción de “identidades proscritas” se hace pertinente acá para dar cuenta de este proceso de definición de los *aletosos* como un Otro atravesado por estos significantes del “no-deber-ser”, de la “falta” y de la “falla”:

Las identidades sociales son complejos procesos relacionales que se conforman en la iteración social. Existen diferentes formas de identificación cuyos límites de adscripción se establecen principalmente por la posición de los otros y no por una definición grupal compartida que trate de ganar sus propios espacios de reconocimiento. Así mismo, existen sectores y grupos estigmatizados, para quienes la fuerza del estigma muchas veces conlleva la posibilidad de conformar procesos apropiados de identificación a pesar de las respuestas de la sociedad global y de sus grupos dominantes. Por ello hemos definido a las *identidades proscritas* como aquellas formas de identificación rechazadas por los sectores dominantes, donde los miembros de los grupos o las redes simbólicas proscritas son objeto de caracterizaciones peyorativas y muchas veces persecutorias [Valenzuela, 1998: 44-45].

²⁹ No está de más anotar que, de esta manera, se encuentra cerrado el círculo de superposiciones que permiten y justifican moralmente las múltiples medidas de profilaxis social, desde quienes sugieren los centros de rehabilitación hasta quienes organizan “grupos de limpieza”.

Con respecto a los *aletosos* como un Otro estigmatizado desde los significantes mencionados, tres son los ejes que articulan este aspecto de las “identidades proscritas”: la generación, lo socio-económico y lo cultural. En otras palabras, dichos significantes han sido acuñados y circulan desde relaciones de poder estructuradas en una tríada de oposiciones locales: *mayor/joven*, *ricol/pobre* y *de color-serrano-paisa/negro-costeño*. Aunque estas oposiciones o ejes se encuentran profundamente entrelazados, es posible aislarlos analíticamente con un fin expositivo.

Como ya ha sido expuesto, un *aletoso* no-joven está, por decirlo así, fuera del orden del pensamiento. Pero no todos los jóvenes son *aletosos*. En consecuencia, resulta igualmente impensable la ecuación *joven=aletoso*. Es claro, entonces, que para entender esas “identidades proscritas” resulta indispensable abordarlas desde el prisma generacional. No obstante, lo generacional y, más específicamente, lo joven y el ser-joven no se pueden reducir a un hecho biológico, sino que son construcciones sociales e históricas. Los años de vida de un individuo no implican definiciones y condicionamientos universales; más bien, lo generacional apunta hacia el significado específico que en los distintos contextos culturales adquieren determinadas experiencias societales asociadas con la construcción de grupos de edad.

Por tanto, en una perspectiva antropológica, categorías como la de joven y juventud son hechos culturales en transformación permanente que se definen diferencialmente de acuerdo con relaciones de poder, de clase, de género, raciales y étnicas, entre otras (Serrano, 1998: 275–276). En consecuencia, las identidades juveniles son siempre procesos relacionales localizados que constituyen densos precipitados culturales donde la alteridad se corporiza, se espacializa y se escenifica desde diacríticos etéreos.

Los *aletosos* constituyen una expresión de las identidades juveniles de Tumaco de los años noventa. Identidades que se ins-

criben en unas relaciones de poder. Como ya se ha expuesto, en sus imaginarios y actitudes los mayores han estigmatizado al joven *aletoso*. La corporalización que define al *aletoso* es percibida por las generaciones mayores como una carencia de estética y el comportamiento de aquél como una clara desviación de sus valores máspreciados sobre el trabajo, la propiedad, el respeto, la vida, la sexualidad y la diversión, entre otros. Así, en la medida que se contrapone a sus paradigmas estéticos y morales, el *aletoso* es objeto de censura y de estereotipia por parte de las generaciones que lo preceden.

Desde esta perspectiva, el *aletoso* no puede dejar de ocupar el lugar efectivo e imaginario del otro que amenaza y subvierte el orden socialmente construido por las generaciones mayores. En este sentido, la estigmatización de los *aletosos* por parte de los mayores constituye un aspecto en la construcción de sus identidades. En esto se diferencian de otras identidades juveniles en Tumaco como los *plásticos* o los *gomelos*, ya que la alteridad de éstos no constituye una radical puesta en cuestión del orden estético y moral reproducido por las generaciones precedentes.

Lo socioeconómico y lo cultural son los otros dos ejes que articulan al *aletoso* como un Otro estigmatizado desde los significantes anteriormente expuestos del “no-deber-ser”, de la “falta” y de la “falla”. Cuando se empieza a hurgar en los discursos que circulan en Tumaco sobre los *aletosos*, se hace evidente cómo la representación de éstos se estructura (además de las diferencias generacionales) a partir de lentes estéticos, morales y simbólicos de los sectores económicamente dominantes y de las poblaciones minoritarias (*serranos-paisas-de color*). Así, por ejemplo, el *aletoso* es significativo de un “no-deber-ser”, de la “falta” y de la “falla” en la medida en que cuestiona con su cuerpo y comportamiento la racionalidad económica o simbólica que agencian aquellos sectores y poblaciones. Por tanto, ciertas prácticas de los *aletosos*

constituyen expresiones de su alteridad socioeconómica y cultural que al ser estereotipados y objeto de censura por estos sectores y poblaciones definen un aspecto de la construcción de las “identidades proscritas”.

En el discurso estigmatizante de la construcción social de los *aletosos*, los ejes socioeconómico y cultural hallan un anclaje espacial. Los denominados “sectores marginales”, “subnormales” o “lacustres” de Tumaco, que desde un “régimen de construcción de ciudad” hegemónico (Álvarez, 1998) han sido representados como un espacio de predominio de poblaciones negras *pobres*, son a su vez identificados como los lugares donde habitan los *aletosos*:

Ellos tienen presencia en los barrios más marginados de Tumaco. Estoy hablando de pandillas detectadas en el Voladero, La Playa, María Auxiliadora, La Comba, Panamá, Unión Victoria, Buenos Aires, Padilla, en la gran mayoría de estos sectores de Tumaco tenemos presencia de *aletosos*³⁰.

Por consiguiente, la espacialización de estas “identidades proscritas” es el dispositivo social que introduce una geografía del miedo. Geografía que tiene disímiles expresiones dependiendo, precisamente, de la posición de los sujetos con respecto a los ejes que construyen dichas identidades, constituyendo un *continuum* que va desde la experiencia de parálisis y de pérdida de habitabilidad de la ciudad hasta la reapropiación física y simbólica de la misma. Estas experiencias colectivas constituyen la matriz que explica por qué los *aletosos* han conseguido un lugar de privilegio en las conversaciones cotidianas de las gentes de Tumaco.

³⁰ Entrevista con Tulia Carabali, funcionaria de la alcaldía de Tumaco, en enero de 1999.

Las construcciones locales de las identidades de los *aletosos* no sólo han sido marcadas por discursos hegemónicos que les han estigmatizado e inscrito en el orden de lo censurable, sino que también han constituido estrategias de apropiación/re-significación/transformación de estas representaciones. Como se expuso anteriormente, ser *aletosos* constituye también una experiencia de autoafirmación, de configuración de identidades que logran subvertir en ciertos aspectos esta encrucijada de estigmatizaciones de los discursos hegemónicos. La circulación de estas autoafirmaciones de la identidad del aletoso recoge, utiliza y tuerce para sí las imágenes moldeadas socialmente desde las relaciones de poder generacionales, socioeconómicas y culturales. Se instauran, esta vez desde quienes han sido definidos como *aletosos*, unas identidades que empiezan a reivindicarse en sus propios términos. Las imágenes “en negativo” y peyorativas se fragmentan en varios puntos, pero aún no se ha logrado romper y cuestionar el entramado de poder que los estigmatiza.

MÁS ALLÁ DE LO LOCAL: “CALI, LA UNIVERSIDAD DE LOS ALETOSOS”

Cali es referente privilegiado de los movimientos de la población de Tumaco (Arboleda, 1998; Vanin, 1998). Es bastante común encontrar personas que cuentan con uno o varios familiares y amigos en Cali. Al igual que no son pocos los que conocen o han habitado durante temporadas más o menos largas en dicha ciudad. En el caso de los *aletosos*, Cali es un referente nodal en varios planos: en las representaciones sociales de muchos habitantes de Tumaco, los jóvenes han retomado de Cali lo que los identifica como *aletosos*. En su perspectiva, éstos se encuentran reproduciendo lo que sucede en ciertos barrios periféricos de Cali. En particular, como ya ha sido expuesto, no es extraño escuchar que las prácticas delincuenciales han sido aprendidas por ellos en esa ciudad,

que la situación de *inseguridad* de Tumaco es, en gran medida, la consecuencia de la llegada de los jóvenes que han adquirido *malas mañas* allá. Es más, algunos consideran que de allí provienen los *proprios aletosos* que les han enseñado a los de Tumaco. De ahí que se diga que “Cali es la universidad de los *aletosos*”:

Los jóvenes tumaqueños han asimilado la cultura comportamental de sus “parceros caleños” en modas, jerga, pensamiento de la vida, es una misma situación que los acerca e identifica: sobrevivir en un medio que no ofrece demasiadas alternativas de superación, que los estigmatiza y les hace difícil la posibilidad de acceder a otros espacios [Cecan, 1996: 14].

Para expresarlo de una forma esquemática, en el imaginario social los procesos de imitación, aprendizaje y “contaminación” con las formas de vida de las *pandillas* de aquella ciudad definen el origen y las características de los *aletosos* en Tumaco. Desde estos imaginarios se considera, además, que dichos *aletosos* se encuentran en un movimiento permanente entre las dos ciudades. Que en determinadas épocas y circunstancias, se desplazan de una ciudad a otra. Durante los períodos de *fiestas*, como son semana santa, diciembre o el carnaval, son muchos los *aletosos* que vienen a Tumaco.

De la misma manera, en el imaginario social se considera que los movimientos de una ciudad a otra están dados por razones de seguridad. En numerosas ocasiones se me expuso que cuando se agudizan conflictos personales o grupales, cuando se *calientan*, los *aletosos* se trasladan por un tiempo prudencial de una ciudad a otra esperando que las cosas se tranquilicen, que se *enfrien*, para poder regresar. Así, en El Voladero un anciano explicaba que el barrio estaba *tranquilo* en los últimos meses, porque los *aletosos* se habían ido para Cali debido a que la policía y el ejército los ha-

bían *corretiado*; pero que sin duda ellos regresarían cuando las cosas se *enfriaran*.

Cualquiera sea el contenido de verdad de estas representaciones, los *aletosos* han establecido múltiples relaciones con Cali. En una de las pocas ocasiones en las cuales se recogen apartes de entrevistas realizadas por la prensa local a un grupo de *aletosos* del Puente del Voladero, uno de ellos decía: "Aquí cada veinte días llega una persona y se va otra, mantenemos comunicados. Somos los mismos aquí o allá en Cali" (*La Ola*, 6 de abril de 1995: 7).

Antes que cualquier otro lugar, Cali constituye el horizonte en el cual cifran sus expectativas e intereses. El desplazamiento de Tumaco hacia Cali lo consideran como *subir*, y el inverso como *bajar*. Cali está *arriba*, mientras que Tumaco está *abajo*. Para los jóvenes identificados como *aletosos*, *subir* es más que una categoría "emic" con la cual se indica una relación geográfica entre Cali y Tumaco. Las connotaciones de *subir* establecen una topología y jerarquía simbólicas entre dichas ciudades. Tumaco es representado como *pueblo*, mientras que Cali es paradigma de *ciudad*.

Las relaciones *pueblo/ciudad* remiten a un eje mucho más amplio: *campos-pueblo-ciudad* (Álvarez, 1998). El área rural de Tumaco es considerada como *los campos* y la urbana como *el pueblo*, mientras que Cali tendría un estatus de *ciudad*. Desde la perspectiva de los *aletosos*, estas tres categorías configuran una jerarquía donde *los campos* son el punto "inferior" y *la ciudad* el "superior". Por tanto, la *ciudad* es el referente de su manejo de cuerpo y comportamiento. Así, por ejemplo, la ropa y parafernalia usada, la música y los criterios de diversión se inscriben en una lógica de consumo que remite a *la ciudad*; mientras que aquellos aspectos identificados como de *los campos* son objeto de burla y censura en los jóvenes.

En este sentido, *la ciudad*, como nada gratuitamente denominan a Cali, es vivenciada como paradigma de vida, fuente de

estatus, espacio de oportunidades y de grandes retos. Son relativamente pocos quienes no han estado, cuando menos, algunos meses en aquella ciudad, recorrido sus calles, bailado en sus discotecas o disfrutado sus ferias... Múltiples son las historias y las referencias a Cali; innumerables son las experiencias, los triunfos y las dificultades narradas.

En contadas ocasiones, por no decir que en ninguna, el desplazamiento hacia Cali se presenta al azar. Por el contrario, este desplazamiento se da a través del tejido social de parientes, antiguos vecinos o amigos que reciben a los recién llegados. Las redes parentales y de amistad son instrumentadas por los migrantes tumaqueños que arriban a Cali (Vanin, 1998). Quienes, antes o después, pueden ser considerados como *aletosos* no son la excepción. Las redes de solidaridad son utilizadas por los recién llegados. Esto hace que las relaciones de los jóvenes migrantes tumaqueños con Cali se establezcan desde los espacios societales contruidos por aquellos familiares y conocidos que los han precedido. No se llega de cualquier manera ni, mucho menos, a cualquier lugar (Arboleda, 1998). Por lo general, no es el azar de quien busca otros horizontes el que condiciona la inserción temporal o permanente del joven migrante en Cali. Las relaciones y experiencias con el novedoso ámbito urbano están marcadas, en los más de los casos, por el específico círculo de solidaridades que representan los parientes y amigos de cada individuo.

Esto permite explicar por qué los jóvenes provenientes de Tumaco experimentan una Cali ligada a las dinámicas de los barrios y sectores donde predominantemente se han asentado los migrantes del Pacífico. Allí se encuentran con las experiencias urbanas que marcan a muchos jóvenes de la ciudad de Cali: los *parces* y las *pandillas* (Ballona, 1997; Vanegas, 1998). Para algunos jóvenes tumaqueños, con su llegada a los barrios periféricos de Cali han entrado en contacto con los *parces* o las *pandillas* (Cinep *et al.*,

1995). En estos casos, con su regreso temporal o permanente a Tumaco, son identificados como *aletosos* y, en algunas ocasiones, logran ocupar un lugar importante en la organización de un *combo*. Sin embargo, algunos ya eran considerados como tales antes de su permanencia en Cali, mientras que otros lo son independientemente de no haber vivido en dicha ciudad.

Además, no son extraordinarios los jóvenes que, en su periplo por Cali, se mantienen al margen de los *parces* o *pandillas*. Por tanto, no se puede establecer una simple conexión entre el estar en Cali y el ser adjetivado de *aletoso* en Tumaco. Es relevante, entonces, evitar generalizaciones que trivialicen o desfiguren el análisis.

ALETOSOS: DESTERRITORIALIZACIÓN DE EXPERIENCIAS E IDENTIDADES URBANAS

El *aletoso* permite entender un aspecto crucial en la constitución de identidades por parte de las poblaciones negras en contextos urbanos y de modernidad. Como ya ha sido expuesto, su cuerpo y comportamiento remiten a objetos producidos en múltiples lugares del planeta que, sin embargo, son consumidos de un modo particular en un espacio significativa local. Muchos de los marcadores corporales o de comportamiento descritos para la identificación social de los *aletosos* son compartidos con otros jóvenes de Nueva York o Cali. El gusto por el rap, ciertos cortes de cabello o prendas de vestir no son exclusivos de los jóvenes de Tumaco denominados *aletosos*. Más aún, los *aletosos* han retomado muchos de estos elementos que ahora hacen parte de su iconografía de su contacto con otros horizontes culturales, ya sea mediante el viaje a otras ciudades o, indirectamente, a través del mercado, la televisión por cable o los juegos de video. En este sentido, no es extraordinario que en otras ciudades se pueda observar fácilmente

te a jóvenes que en su configuración del cuerpo o del comportamiento responden, total o parcialmente, a la descripción que hemos hecho para los *aletosos*.

No obstante, los *aletosos* consumen estos elementos total o parcialmente compartidos por otros jóvenes de las más disímiles ciudades en un espacio significativo local que les permite no sólo una configuración particular, sino también una reinterpretación y unos sentidos específicos. La recomposición de objetos y la reinterpretación de sentidos globales en un espacio significativo local explica la construcción de diacríticos de diferencia específicos retomando referentes exógenos y generales. Esta recomposición de objetos y reinterpretación de sentidos son los dispositivos por medio de los cuales los *aletosos* pueden ser construidos por los otros y constituirse a sí mismos en un contexto social polifónico. Así, aunque en Cali y Buenaventura se utilice el término de *aletoso* para designar a jóvenes con características análogas a las descritas, los *aletosos* en Tumaco poseen connotaciones bien particulares precisamente por los actores y las relaciones locales que los diferencian de quienes así son llamados en otras ciudades. Para plantearlo en otros términos, con la emergencia de los *aletosos* en Tumaco se evidencian aspectos de la construcción identitaria de las poblaciones negras en un contexto urbano que se anclan en procesos globales sin que ello signifique la disolución de lo local.

Así, los *aletosos* encarnan una suerte de precipitado cultural de fenómenos más generales de modernización y globalización en una ciudad que en las últimas décadas ha sufrido profundos cambios. Los *aletosos* son la expresión de las rupturas con un espacio que deja de ser habitado en esencia con relaciones cara a cara y se encuentra atravesado por circulaciones crecientes de “capitales simbólicos” provenientes de múltiples horizontes culturales propios de una situación urbana contemporánea caracterizada por la intensificación de la movilidad poblacional, la redefinición de

las ataduras de tiempo-espacio (Giddens, 1993) y la “desterritorialización” de las experiencias culturales (Martín Barbero, 1994).

Sin embargo, como ha sido demostrado por diversos autores para otros casos (García Canclini, 1990; Escobar, 1996), estos procesos de modernización y globalización no significan la simple disolución de la “tradición”, la alteridad o lo local en la “modernidad”, homogeneidad o lo global. Para ilustrar este punto se pueden traer a colación unos ejemplos de cómo los *aletosos* reproducen en sus prácticas, relaciones y representaciones matrices culturales “tradicionales” de las poblaciones negras rurales del Pacífico.

El primer ejemplo se refiere a las *oraciones* o *secretos*. Las *oraciones* o *secretos* hacen parte de la rica tradición oral del Pacífico colombiano. Son enunciados memorizados, en ocasiones acompañados de ciertas prácticas rituales, con los cuales se busca un efecto concreto. Dependiendo de su origen y móviles, los *secretos* son de dos tipos: los *divinos* y los *humanos* o del *diablo*. Los *aletosos* reproducen esta categorización y utilización de *oraciones* o *secretos* que practican, por ejemplo, las comunidades negras de los esteros y ríos del Pacífico. La *oración* de la *Tunda*, del *fantasma* y del *muerto* son tres de las más comúnmente referidas por los *aletosos*. Éstas remiten a *visiones* y, por tanto, son *del diablo*. Para robar sin que el otro reaccione se recurre al *secreto* de la *Tunda*. Parece ser que esta *oración* es mucho más efectiva si quien la utiliza habita en los manglares. La del *muerto* permite que éste se introduzca en el cuerpo de quien la pronuncia, evitando así que muera, incluso si es atacado con cualquier tipo de arma. Por su parte, el *secreto* del *fantasma* nos permite estar en un lugar y pasar inadvertidos para quienes nos buscan. Al igual que para aquellas comunidades, estas oraciones hay que memorizarlas, son pagadas a quien las enseña y deben ser objeto del más alto cuidado para que sean efectivas. En el proceso de memorización puede

haber peligros. Pueden presentarse pesadillas y, en el caso de la oración del *muerto*, si quien la sabe busca problema, el muerto hace que lo maten.

Otro ejemplo podrían darlo las analogías entre las relaciones económicas de los *aletosos* y las de otros pobladores negros del área rural como mineros, pescadores o *tuqueros*. En efecto, en las múltiples prácticas productivas de las poblaciones negras del Pacífico pueden ser halladas ciertas racionalidad y relaciones compartidas independientemente de las actividades realizadas (Restrepo, 1996). En los *aletosos* también se reproducen dichas relaciones y racionalidad. Esto es evidente cuando hacen parte de los grupos de pescadores o cuando intervienen en otras actividades productivas como individuos o miembros de unas relaciones de parentesco, vecindad y amistad que trascienden la constitución de los *combos*. Más ilustrativo es el caso de aquellos *aletosos* que ocasional o cotidianamente se dedican al asalto como fuente de ingresos³¹. Criterios como el préstamo de armas o la participación en el asalto constituyen aspectos que establecen una mecánica de la repartición del “producto” de manera semejante a como lo hacen los mineros que lavan las arenas auríferas, los pescadores que hurgan con sus redes *las mares* o los *tuqueros* que recorren los *montes* con sus hachas. Las dietas y prescripciones sexuales con propósitos terapéuticos, la filigrana de las prácticas mágicas amorosas o las seductoras lecturas del tabaco, podrían ser otros tantos hechos culturales que demuestran la continuidad, la reinterpretación y la transformación de la “tradicición” y lo local en las experiencias de “modernidad” y globalización que han permitido la emergencia y consolidación de los *aletosos*.

³¹ Para una descripción más detallada de la tecnología del asalto, véase Restrepo (1998).

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Manuela. "En nombre de la gente. Modernidad y desarrollo en Tumaco: regímenes de construcción de ciudad", Tesis de antropología. Bogotá: Universidad de los Andes, 1998.
- Arboleda, Santiago. *Le dije que me esperara, Carmela no me esperó: el Pacífico en Cali*. Cali: Universidad del Valle, 1998.
- Aristizábal, Margarita. "El festival del currulao", en María Lucía Sotomayor (ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: ICAN, 1998.
- Ballona, José Joaquín. "Las violencias de la ciudad, las muertes ajenas. Estudios etnográficos sobre las violencias y los conflictos en las barriadas populares de la ciudad de Cali". Cali: 1997.
- Barbero, Jesús Martín. "Dinámicas urbanas de la cultura", en *La ciudad: espacio, cultura y modos de vida*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1994.
- Castillo, Fany; Cortés, Dalia; Preciado, Carmen; Arboleda, Mercy. "Las Flores: una comunidad pionera en el alcance de sus metas", Tumaco: Tesis Universidad Mariana, 1997.
- Cecan. "Proyecto ALA/93-51. Diagnóstico a jóvenes en alto riesgo", Corporación cívica Daniel Gillard. Tumaco: 1996.
- Cinep, et al. *A lo bien, parece. Violencia juvenil y patronos de agresión contra los jóvenes de sectores populares de Cali*. Cali: Cinep, 1995.
- Corpopacífico, et al. "¡La juventud vive! Programa de prevención para jóvenes en alto riesgo de delinquir". Tumaco: 1996.
- Escobar, Arturo. "Viejas y nuevas formas de capital y los dilemas de la biodiversidad", en *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?*, Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.). Bogotá: Cerec, 1996.
- Friedemann, Nina S. de. "Minería del oro y descendencia: Güel-mambi, Nariño", en *Revista Colombiana de Antropología*, N^o 16 (Bogotá: 1974).

- García, Canclini Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Buenos Aires: Alianza Universidad, 1993.
- Leal, Claudia. "The ilusion of Urban Life in the Forest. A History of Barbacoas and Quibdó on Colombian Pacific Region". Tesis de maestría, Estudios Latinoamericanos. Berkeley: 1998.
- Restrepo, Eduardo. "Economía y simbolismo en el 'Pacífico negro'". Tesis de grado en antropología. Medellín: Universidad de Antioquia, 1996.
- Restrepo, Eduardo. "'Aletosos' en Tumaco: modernidad y conflicto en poblaciones negras del Pacífico sur colombiano" Borrador. ICAN-Proyecto Orstom-Cidse. Bogotá: 1998.
- Serrano, José Fernando. "La investigación sobre jóvenes: estudios de (y desde) las culturas", en *Cultura, medios y sociedad*, Jesús Martín Barbero y Fabio López (eds.). Bogotá: CES-Universidad Nacional, 1998.
- Valenzuela, José Manuel. "Identidades juveniles", en *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Universidad Central-Siglo del Hombre Editores, 1998, pp. 38-45.
- Vanegas, Gildardo. *Cali tras el rostro oculto de las violencias*. Cali: Universidad del Valle, 1998.
- Vanin, Alfredo. "Metáforas en las rutas de los ausentes y los retornantes". Tumaco: Cidse-Orstom, 1998.
- Villa, William. "Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano", en *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Bogotá: PNR-ICAN, 1994.
- Wade, Peter. "Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali", en *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*, Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.). Bogotá: Ecofondo-Natura-ICAN, 1999.

West, Robert. *The Pacific Lowlands of Colombia*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1957.

Whitten, Norman. *Pioneros negros: la cultura afrolatinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 1992.

EL CARNAVAL, EL DIABLO Y LA MARIMBA: IDENTIDAD Y RITUAL EN TUMACO¹

Michel Agier

IDENTIDAD Y CREACIÓN CULTURAL

La "identidad cultural" se ha convertido en un lugar común de las nuevas formas de lo político en el mundo. Al exponer "identidades culturales", por ejemplo en luchas electorales, territoriales o urbanas, cada grupo hace prevalecer la apariencia estática, unificada e inmemorial de algunos rasgos (modos de hacer, organización del trabajo, creencias, rituales, particularidades lingüísticas, etc.) que tienen la función actual de legitimar. Los actores niegan, por interés o por convicción personal profunda, el trabajo que ellos mismos realizan sobre fragmentos de cultura, heterogéneos y diversamente asequibles, para permitir que "la cultura", recreada como cultura-objeto, sea identitaria. Es así como hoy en día surgen, en distintos puntos del planeta, nuevos pequeños relatos en el crisol de los "grandes relatos" decadentes (misión cristiana, destino de las clases, proyección nacional). Éstos aparecen en los contextos más variados, pero se afianzan preferiblemente en los medios urbanos; tienen un contenido religioso, étnico o regional, pero los estudios relativos a estos fenómenos muestran construcciones híbridas, "bricolajes" de elementos diversos, heterogéneos, en la interface de las historias locales y el repertorio ideológico "global"; finalmente, estos relatos son el fruto de la iniciativa de individuos, de pequeños grupos o de redes confrontados con in-

¹ Traducción de Mónica Silva Pabón.

terrogaciones identitarias generalmente relacionadas con posiciones sociales precarias. Más tarde, las identidades de un momento probablemente se olvidarán, cuando otros contextos y otras relaciones prevalezcan, pero la cultura de los lugares en donde todo esto acontece hoy en día de todas formas habrá sido transformada, modificada profundamente por estos procesos identitarios. A pesar de lo que dicen los mismos actores, a menudo nos encontramos frente a *culturas identitarias* en proceso, más bien que frente a identidades culturales ya hechas que sólo bastaría con describir e inventariar, y que serían además portadoras de “resistencias” o de “adaptaciones”. Los contextos actuales, de competencia económica, de individualización y de exclusión, acentúan por doquier la interrogación identitaria como una obligación reflexiva (“¿quién soy, luego de todos estos espejos?”). Ésta, a su vez, tiende a dominar la creación cultural (Augé, 1994; Clifford, 1996; García Canclini, 1990). Así, hablar, para defender sus derechos, de “identidad cultural” no es más que una manera de decir cuánto, en su dimensión creativa, depende la cultura de las estrategias identitarias. Con el final de los grandes relatos, se puede plantear la hipótesis de que nuestro mundo se encuentra hoy en día en una de estas fases de alta creatividad, cuyos procedimientos y fuentes todavía están por comprender mejor.

El Pacífico colombiano, y singularmente la ciudad de Tumaco, muestran la actualidad y las múltiples facetas de esta problemática. Recordemos que en aplicación de los nuevos principios de multiculturalidad y pluriétnicidad inscritos en la Constitución colombiana de 1991, una ley conocida como “de las negritudes” (o ley 70) fue votada en 1993. Ésta tiene por objeto “la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico” (artículo primero). En ella se define como comunidad negra “el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten

una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres (...), que revelan y conservan conciencia de identidad que las distingue de otros grupos étnicos" (artículo 2). Gran parte de la ley 70 (artículos 4 a 31, en aplicación desde 1995) define los fundamentos y las modalidades de atribución de títulos de propiedad colectiva a los campesinos negros que viven en las tierras bajas del litoral pacífico (Agier y Hoffmann, 1999). Además de los diferentes problemas y conflictos que la ley suscita, su mismo principio original amerita investigación y reflexión, por el hecho de estar dotado de las marcas aparentes de la evidencia (la cultura, la tradición) y, con eso, de una eficacia política muy actual. En resumen, la "identidad cultural" es el criterio de una relativa seguridad territorial, pero también del control interno de las prácticas campesinas. Ella orienta igualmente las múltiples proposiciones relacionadas con la etnoeducación afrocolombiana, concebida como un medio de "recuperar, preservar y desarrollar (la) identidad cultural" (artículos 32 a 46 de la ley 70)². En unos pocos años, la identidad cultural se convirtió en uno de los principales componentes de la situación regional y también en una cuestión compartida de manera más amplia, más allá de la única área cobijada por la ley, pero siempre en relación con ella, y alcanzando diversos espacios regionales y urbanos de presencia negra³.

² Sobre las negociaciones políticas y los usos de los trabajos etnológicos para definir institucionalmente a las "comunidades negras" como "grupo étnico" dotado de una "identidad cultural", ver Restrepo (1998); sobre la importancia del modelo indígena para definir la "etnicidad" de las comunidades negras en el marco institucional, ver Wade (1996).

³ Sobre la identidad cultural de los jóvenes negros en Cali, ver Wade (1999). En Cartagena de Indias, el monopolio de la identidad cultural negra está en manos de los palenqueros (oriundos de San Basilio de Palenque), ver Cunin (1999).

Ahora bien, es esencialmente en los medios urbanos donde surgieron los movimientos y reivindicaciones culturales o étnicos, que desembocaron en la ley 70, desde las ciudades del Pacífico (Quibdó, Buenaventura, Tumaco) hasta Cali y Bogotá. En estas ciudades se han desarrollado, desde hace unos veinte años, algunas organizaciones políticas negras y diversos grupos culturales regionales (danza, música, teatro, literatura oral). Sus animadores se formaron en los ambientes católicos (de educación y acción social) y en las redes creadas alrededor de los programas de desarrollo regional, rural o urbano. Estos programas involucraron la región desde mediados de los años setenta, beneficiándose de una importante intervención internacional (Plan Internacional Padriño –organismo caritativo estadounidense–, CVC, cooperación holandesa, GEF⁴, PNUD, UNICEF, etc.).

En el mismo momento en que se convertía en una región por desarrollar, esta zona, hasta entonces de poblamiento esencialmente rural, comenzó a ser objeto de expoliación de tierras y de inversiones por parte de empresas privadas, nacionales y extranjeras. En la región más al sur, miles de hectáreas fueron ocupadas por vastas haciendas dedicadas a la cría de ganado, por plantaciones de banano, palma africana y por más de veinte empresas camaroneras, obligando así a los campesinos sin tierra a desplazarse hacia las ciudades y, principalmente, hacia la más cercana, Tumaco. Sin alcanzar la apariencia urbanística correspondiente a su desarrollo demográfico, ésta pasó de tener 45.000 habitantes a mediados de los años setenta a cerca de 100.000 habitantes hoy en día, cuya mayor parte vive en condiciones de extrema precariedad económica y de hábitat. El contexto urbano, de formación reciente y fragmentaria, está pues marcado por importantes pro-

⁴ Global Environment Facilities, programa del Banco Mundial.

blemas económicos y sociales. Desde mediados de los años ochenta, los discursos desarrollistas, que emanan de los organismos nacionales e internacionales, adquirieron un carácter étnico y luego ecológico que modificó substancialmente la argumentación del acceso a la tierra, cuestión frente a la cual la mayoría de ciudadanos, por su mismo origen, sigue siendo sensible: tierra de negros y de indígenas conquistados, explotados y subdesarrollados, el Pacífico colombiano se convirtió, en menos de un decenio, en una reserva mundial de la biodiversidad y de las comunidades ecologistas “afroindígenas” (Pedrosa, 1996; Escobar, 1997).

Los grupos e individuos comprometidos desde hace veinte años en esta situación evolutiva de desarrollo se convirtieron, en diferentes circunstancias, en promotores de la “cultura negra del Pacífico”. Un conjunto de actividades hizo de esta cultura un objeto identitario, un recurso de múltiples usos, eventualmente transformable en “mercancía”⁵. En Tumaco, este conjunto de actividades está a cargo de lo que se conoce como “sector cultural”; en la actualidad está compuesto de un grupo bastante numeroso de animadores, organizadores y creadores, escolarizados en su mayoría, formados en los seminarios y en los encuentros pedagógicos animados por los agentes de la Iglesia⁶ o por organizaciones internacionales que quisieron fomentar la cultura popular y formar agentes culturales. Actualmente son estudiantes, docen-

⁵ Wade (1999) describe el “trabajo” cultural como un conjunto de inversiones financieras, humanas y políticas que definen a la cultura como una mercancía.

⁶ Esa sector de la Iglesia, que corresponde más bien a una práctica misionera, recomienda la valorización de las identidades populares. De inspiración jesuita en lo relativo a las referencias antiguas, se sitúa en la línea de la Iglesia de los pobres, derivada del Concilio Vaticano II, a principios de los años sesenta.

tes, empleados municipales, viven de contratos más o menos regulares firmados con ONG, o son ellos mismos creadores de organizaciones locales. Desde hace unos quince años, adquirieron el hábito de la actividad sociocultural, así como una “cultura de proyecto” adaptada a las solicitudes estereotipadas de los patrocinadores internacionales. En efecto, en un contexto de penuria generalizada, la ciudad de Tumaco es uno de los puntos de distribución de la mano asistencialista “global”: aunque todavía transite por canales nacionales o departamentales, el dinero proviene de Europa, de los Estados Unidos o de la ONU, y siempre llega con su rosario de planes y programas⁷.

Cada iniciativa de animación local debe pasar por el tamiz de una justificación, ampliamente artificial pero obligatoria, para pretender cualquier subsidio, y ordenada por los ítems “objetivo pedagógico”, “metodología”, “participación comunitaria”, “identidad cultural”, “prácticas ancestrales”, etc. Estos marcos de pensamiento han favorecido la adopción de una retórica en la cual la cultura sirve objetivos diferencialistas y permite la identificación

⁷ La globalización del asistencialismo con carácter étnico es, cada vez más claramente, una puerta de entrada para el neoliberalismo económico. Así, a finales de 1996, una reunión, “Afroamérica XXI”, realizada en Washington bajo la égida del BID (Banco Interamericano de Desarrollo), de una ONG internacional y de la Agencia de Cooperación Canadiense, donde se dieron cita organizaciones negras de Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Honduras, México, Nicaragua, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela, se propuso favorecer la creación de una red económica afroamericana, a partir de las diversas organizaciones negras de esos países: la búsqueda de socios supranacionales (OEA, UNICEF, PNUD, OIT), la formación de asociaciones de empresarios negros y de bancos “afroamericanos” se fomentaron como instrumentos privilegiados para el desarrollo económico y social fuera de las estructuras nacionales, globalmente marcadas, en este caso, de clientelismo (ver Charier, 1999).

de microcomunidades⁸. En esta situación, cuando las determinaciones locales y globales se encuentran estrechamente ligadas, las movilizaciones identitarias le confirieron a la memoria de los lugares un sitio central en los discursos de legitimación y, simultáneamente, de diferenciación de los negros, a escala local aldeana (Hoffmann 1999).

A partir de la reforma constitucional de 1991, todo un trabajo sobre la memoria cuestiona las relaciones interétnicas existentes hasta ahora entre negros, blancos, mestizos e indígenas. Investigaciones, censuras, selecciones, e incluso una transformación en las relaciones entre mayores y jóvenes en el control de los saberes, constituyen progresivamente aquello que se podría definir como verdadera *creación* de memoria. Bastide, precursor de este campo de reflexión en las Américas negras (Bastide 1970), sólo había percibido en parte la amplitud de este trabajo. Según él, el “bricolaje” del pensamiento mítico⁹ opera en los “vacíos de la memoria” como un “parche”. Si existe una relación entre memoria colectiva y bricolaje, señalaba, es porque estos dos términos corresponderían a dos tipos diferentes de imaginación: “imaginación reproductora” para la memoria y “creadora” para el bricolaje.

Sin embargo, si se consideran las reconstrucciones identitarias afrocolombianas, y de manera más general las afroamericanas, en proceso a partir de los años setenta, es en realidad la memoria misma la que es el producto de un trabajo especial que asocia ciertos olvidos, ciertos aprendizajes y algunas invencio-

⁸ Esta retórica despliega en múltiples localizaciones la “coyuntura política ‘culturalista’” que prevalece a escala mundial (Albert, 1997: 85). Ver también, a propósito del vocabulario global, Bourdieu y Wacquant (1998).

⁹ El razonamiento se inspira en el de Claude Lévi-Strauss, para quien el “bricolaje” caracteriza la forma del pensamiento salvaje (Cf. Lévi-Strauss, 1962).

nes¹⁰. La memoria aparece pues como uno de los resultados, y no como un dato previo, de las culturas identitarias.

Así como legitiman la especialización de actores culturales y suscitan los bricolajes de la memoria, las movilizaciones identitarias estimulan la innovación cultural. Ésta es observable en la creación de *performances* artísticas y rituales¹¹. Ella permite “leer” —en la ejecución, la contextualización y los comentarios sobre las creaciones— la formación de una nueva relación identidad/cultura, aun cuando los inventores de estas artes y de estos ritos hagan referencia explícita a la memoria y a las tradiciones locales.

Pero en este punto las cosas se complican un poco, pues esta parte de la actividad cultural recurre a mediaciones simbólicas: cercanas o lejanas, “ancestrales” o “importadas”, exclusivas o generalizadas, éstas tienen su propia historia y, por ende, su propia

¹⁰ Nosotros describimos y analizamos, en este sentido, el “trabajo cultural desarrollado a partir de un proceso identitario”, a propósito del movimiento cultural negro en Bahía (ver Agier, 1997). Ver también, a propósito de la memoria de los negros del Chocó colombiano, Losonczy (1999).

¹¹ Por *performance* entendemos la ejecución de obras artísticas o rituales, presentadas en un espacio-tiempo delimitado, que resultan de una concepción de la obra esperada, y que son objetos de una comunicación con un público. En el rito, como en las artes en su principio, los actores favorecen la dimensión ética (*i.e.* los valores morales, políticos, ideológicos, transmitidos a un público culturalmente cercano, capaz de oírlos). La primacía de la dimensión estética (los valores, eventualmente universales, otorgados a la forma o a la apariencia de la obra) sólo surge gracias al establecimiento de una relación más distanciada con el contexto social de origen y cuando el público se ha extendido hasta el punto de poder dar otros sentidos a las obras. Para representar esta distinción, David Coplan opuso, de manera polémica, la “world music”, producida en los estudios del norte en la negociación entre productores y artistas, y la “word music”, la música de las palabras, muy cercana de la experiencia. Es a esta “música” a la que nos referimos aquí. (Ver Coplan, 1994; Agier y Ricard, 1997).

eficacia, la cual no dominan obligatoriamente, o no totalmente, aquellos que las utilizan. El joven carnaval de Tumaco es así el lugar donde se representa, desde hace unos veinte años, una parte importante de la identidad de los habitantes de la ciudad. Y, desde 1998, es el teatro de una nueva creación: su inauguración oficial está conformada por la representación del "Retorno de la marimba" (llamada al año siguiente "Llegada de la marimba"¹²). Es un sainete compuesto a partir de la elección de diversos elementos míticos, ordenados según una puesta en escena inédita, pero extraídos, en gran parte, de la memoria regional: una marimba, sostenida a dos metros del piso por cuatro zancos, va precedida, en el primer plano del escenario, por un sacerdote legendario, el padre Jesús María Mera, que estuvo en la región a principios del siglo y de quien se dice obligaba a los negros, so pena de excomunión, a tirar las marimbas al agua, puesto que éstas eran el instrumento del diablo; dos personajes (igualmente sobre zancos) tocan, uno al lado del otro, la misma marimba: uno es el diablo,

¹² La marimba es un tipo de xilófono suspendido, inspirado en el balafón mandinga. Está compuesta de 24 tabletas de madera dura de palmera chonta, dispuestas sobre tubos de resonancia hechos en guadua. En principio, la marimba se toca a cuatro manos; cada uno de los intérpretes golpea, con dos palillos rematados en caucho bruto, en una mitad del teclado, uno en la de los sonidos más bajos, el otro en la de los más altos (tiple). Además de Colombia, la existencia de la marimba está comprobada en el litoral pacífico del Ecuador y, en la época colonial y con algunas diferencias en cuanto a la forma de los resonadores, del Perú (Leymarie, 1996: 216). La marimba es el instrumento central de los "bailes de marimba", o "danzas de negros", o "currulao": estas fiestas se celebraban antaño en los pueblos de los ríos de la región y en la ciudad de Tumaco. Hoy en día, han desaparecido bajo esta forma y, desde los años sesenta, se representan en escena, con algunas modificaciones coreográficas, en los espectáculos de danza y música tradicionales en la ciudad.

vestido de rojo y adornado con dos cuernos; el otro, un célebre marimbero, Francisco Saya, fallecido en 1983, fabricante y propietario de la marimba exhibida, y de quien la leyenda cuenta que osó desafiar al diablo, a quien venció tocando dicho instrumento; a lo largo de todo el desfile, el sainete repite un combate burlesco entre el diablo y el marimbero; ellos van rodeados de tres de las visiones más conocidas de la región (el Duende, la Tunda, la Viuda); delante de la marimba, va extendida la bandera verde y blanca de la ciudad de Tumaco.

Son múltiples las lecturas que se pueden hacer de esta escena. “Recibir la marimba”, dice un responsable cultural de la ciudad, “es un homenaje a la marimba, símbolo mayor de la cultura ancestral. Esta marimba tiene una leyenda, desafiando al diablo. Vamos a intentar mantenerla”. A esta creación se le dio un sentido amplio, y de entrada político, por parte de aquellos mismos que tuvieron la iniciativa: la administración municipal anterior, presente entre 1994 y 1997 y dirigida por un político blanco, no recurrió al sector cultural de Tumaco, de orientación claramente “afro”; luego todo cambió con la nueva administración municipal elegida a finales de 1997: el nuevo alcalde, negro, oriundo del municipio de Tumaco y cercano a los militantes de la cultura afrocolombiana, recurrió a algunos de ellos para administrar la política cultural de la ciudad; para exaltar públicamente esta presencia, el sector cultural introdujo el “Retorno de la marimba” a la cabeza del carnaval, como metáfora triunfante del “retorno” de la cultura negra del Pacífico a Tumaco. Así, el ritual simboliza el cumplimiento de una estrategia cultural centrada en la identidad afrocolombiana. Pero ¿no será más que eso? Bajo la apariencia anodina de un carnaval efímero, es un nuevo relato identitario que se crea: ¿cuál es el rendimiento simbólico de las formas y figuras rituales convocadas para expresarlo, y qué sentido producen ellas en ese nuevo contexto? ¿Manejan los actores culturales todo el sentido de los símbo-

los que ellos integran en sus estrategias identitarias? Para responder a estas preguntas, reubicaremos este acontecimiento en el contexto ritual (describiendo la conformación del carnaval como un todo) y en el contexto general en donde viven sus inventores, de donde proviene su inspiración y sobre el cual recaen sus efectos.

TUMACO: DEL CARNAVAL DEL FUEGO A LA FIESTA DEMOCRÁTICA

Desde los primeros tiempos de la colonia española, la víspera del inicio de la Cuaresma las autoridades eclesiásticas concedían una licencia de fiesta y excesos. Niños y jóvenes recorrían las calles de ciudades y pueblos de la Nueva Granada para embadurnar la cara de los peatones con harina o ceniza, tal como se hacía en los más antiguos carnavales españoles¹³. Esto se hacía también en Pasto, actual capital del departamento de Nariño, situada a 300 kilómetros de Tumaco, en el piedemonte andino, en donde se lleva a cabo, desde principios del siglo XIX, una fiesta “de blancos y negros” los días 5 y 6 de enero, transformada en carnaval a partir de 1920¹⁴. En Tumaco y en los pueblos circundantes, varios informadores mencionan la existencia de este juego a partir del inicio del siglo, sin que se hablara aún de carnaval. La ciudad contaba entonces con unos 5.000 habitantes, y era fundamentalmente un pequeño centro para negociantes extranjeros, de origen europeo sobre todo, para la exportación de oro, caucho y tagua.

¹³ En España, la costumbre de echar agua y de embadurnar las caras con harina y ceniza durante los días de carnaval se remonta al siglo XV (Caro Baroja, 1979).

¹⁴ Concedido por autorización real en 1807, el 5 de enero era el “Día de los negros”, y el 6, Día de los Reyes, y todo el mundo se pintaba la cara de blanco (Abadía Morales, 1983: 341).

La introducción en diferentes ciudades de Colombia de la fiesta de carnaval estuvo ligada a la presencia europea y reprodujo primero los mismos elementos que en el viejo continente: máscaras, carrozas alegóricas, chorros de agua y de harina, batallas de flores, etc. Éste fue el caso, en la costa atlántica, del carnaval de Barranquilla, el carnaval más importante del país, cuya aparición data de 1876. Fiesta para los blancos y la clase dominante que lo utilizaba “como escenario de confirmación de pertenencia a tal clase” (Friedemann, 1984: 136), el carnaval se desarrollaba en los clubes reservados, mientras que los negros de la ciudad bailaban la cumbia al son de los tambores, sin salir de sus barrios. Sólo fue hasta principios de los años cuarenta cuando las danzas de congos y cumbias de los negros de los barrios populares se integraron oficialmente al carnaval de Barranquilla, reduciendo en la vivencia de la fiesta efímera las separaciones sociales y raciales existentes en la vida cotidiana de la ciudad. Esta evolución histórica de la participación de las clases dominantes y de las clases populares, de los blancos y de los negros, se presenta en los mismos términos en otros lugares de América Latina, por ejemplo en Brasil (Pereira de Queiros, 1992). Para algunos, corresponde a “estrategias adaptativas” por parte de los negros; para otros, ha seguido la voluntad de los poderosos (Friedemann, 1984). En general, las clases dominantes de estos países, en sus tentativas de pensar y dirigir un proyecto nacional, apostaron a la integración con folclorización de las culturas étnicas como modalidad de la cultura popular. En la ciudad de Tumaco, establecimiento mercantil perdido en el extremo suroccidente del país y lejos de los intereses nacionales, el carnaval fue primero una exclusividad de la pequeña élite social blanca, antes que, progresivamente, la evolución demográfica y sociológica de la ciudad—con la llegada masiva de los negros, migrantes expoliados y pobres de las zonas rurales circundantes—transformaran la fiesta en un momento efí-

mero de ocupación popular de la ciudad, un momento de revancha cultural de los más desfavorecidos, mientras que los blancos de las clases medias y superiores se mantienen ahora al margen. Es esta evolución, de un carnaval de salón a la fiesta democrática, la que se describirá brevemente.

En los años cincuenta, la Compañía de Bomberos de Tumaco instituyó un concurso de reinas de carnaval, inspirado en los demás reinados femeninos de carnaval existentes en el país¹⁵. Su objetivo era recoger fondos para la compra de equipos pesados que permitieran combatir mejor el fuego. En efecto, construida en madera en su mayor parte, la ciudad sufrió grandes incendios. Esto le dio a la Compañía de Bomberos un lugar de primer plano en la crónica de Tumaco. De 1957 (dos años después de uno de estos incendios, y diez años después de aquél, memorable, que destruyó 80% de la ciudad) data pues el carnaval del fuego. La ciudad contaba entonces con aproximadamente 20.000 habitantes. Reservado a la élite local y celebrado en los bailes exclusivos y en los que se debía pagar, este carnaval consistía esencialmente en la elección de la "Reina del Fuego". Cada candidata debía reunir la mayor cantidad de dinero posible durante las semanas previas a la elección y entregar la totalidad al representante de la Compañía de Bomberos en el momento de la presentación final. De hecho, la competencia implicaba sobre todo a las familias de las candidatas, es decir, a algunos comerciantes, empresarios y exportadores blancos (madera y productos de la pesca). Una suabasta ostentosa ponía en escena a la pequeña clase dirigente de

¹⁵ Así, por ejemplo, el reinado femenino del carnaval de Barranquilla data de 1918, año en el cual se substituyó a la presidencia masculina, que a su vez es una transformación del gobierno del carnaval por personajes burlescos en los más antiguos carnavales de la Europa medieval (cf. Friedemann, 1984: 134-135, Fabre, 1992).

Tumaco, que encontraba allí la oportunidad, también, de una redistribución de tipo paternalista para el bien de toda la ciudad. Hasta los últimos momentos de la "elección", en el estrado de coronación, el favoritismo de las candidatas podía crecer aún más, al capricho de las pujas familiares. La "Reina" era aquella que ofrecía la mayor cantidad de dinero, lo cual, por simple lógica económica, sólo podía tener como resultado el elegir exclusivamente reinas blancas. Controvertido desde mediados de los años setenta por formas más populares de participación¹⁶, de aquel carnaval de élite hoy no quedan sino algunas huellas: el título de "Reina del Fuego", utilizado oficiosamente para designar a la reina del carnaval; el hecho de que esta reina, a la cabeza del cortejo popular del lunes de carnaval, desfile encaramada sobre el camión de bomberos; para terminar, la costumbre de lanzar el carnaval dieciocho días antes del martes de carnaval y la víspera de la presentación de las candidatas al reinado, mediante una velada mundana reservada a la élite local que escucha un concierto de música clásica, velada doblemente anticuada, primero por su referencia musical muy europea, que recuerda el comienzo de siglo de la pequeña ciudad, y luego por su elitismo social que contrasta con el mismo carnaval, convertido hoy en día en una fiesta plenamente democrática y marcada por la participación masiva de los negros.

En los años ochenta, el carnaval adquirió su configuración actual. El período estaba marcado por los procesos ya mencionados: expoliación de las tierras, migraciones de origen rural, proyectos de desarrollo, regionales y urbanos. Además, una ola de democratización atravesaría el país, y desembocaría, en 1988, en la elección popular de alcaldes. La misma década fue marcada por im-

¹⁶ En ese entonces el carnaval estaba a cargo de la Cámara de Comercio, y la vida de los barrios estaba marcada por el inicio de la acción social y cultural de diversos agentes externos (las ONG, los animadores culturales).

portantes movimientos de reivindicaciones sociales y políticas en la ciudad. A partir de 1981, el carnaval fue organizado por la alcaldía, financiado por ella y por algunos patrocinadores privados¹⁷. Los primeros años sobre todo, fue dinamizado por la intervención del programa cultural de la organización caritativa Plan Padrino Internacional. Implantada en la región a partir de 1971, diez años después esta ONG empezó a desarrollar actividades sociales y culturales, además de las ayudas directas a sus “ahijados” (niños pobres). En la década de 1980, llegó a emplear localmente hasta 200 personas y su presupuesto fue incluso superior al de la municipalidad. La organización pretendió suscitar una animación cultural de los barrios pobres en pleno crecimiento, financiando iniciativas como la participación en el carnaval, la formación de animadores culturales, etc. Desde los años setenta, había promovido un concurso de “Reinas populares” (y, por ende, de piel negra), para contrarrestar y finalmente hacer desaparecer el de la Reina (blanca) del Fuego¹⁸. Hoy en día, es este estilo de fiesta, popular y urbano, el que prevalece.

Desde el viernes hasta el martes de carnaval, el centro de la ciudad es ocupado por desfiles, bailes y numerosos niños y jóvenes que tiran harina y aplican cera o pintura en la cara de los peatones. La organización del carnaval, prácticamente la misma desde los años ochenta, está marcada por los siguientes momentos. El viernes por la mañana se lleva a cabo un desfile de inaugura-

¹⁷ En 1998, la municipalidad invirtió cincuenta millones de pesos en el carnaval, y diferentes empresas privadas (bebidas, lotería, etc.) invirtieron 75 millones de pesos. Así se cubrieron los gastos de infraestructura de la fiesta, los diferentes premios para el concurso de reinas y el costo de desfiles, alquiler de salones y de materiales, contratos de orquestas, etc.

¹⁸ La política social del Plan Padrino fue totalmente cuestionada en 1992. Ver Pardo (1997: 232).

ción en donde se presentan las creaciones colectivas de las escuelas y colegios. Luego de la elección en 1992 del primer alcalde negro de la ciudad¹⁹ y hasta 1997, en la inauguración oficial del carnaval de Tumaco se hacía un desfile de las “Familias Angulo y Quiñones”. Se trataba de la imitación de una tradición carnavalesca conocida en el país, y consistía en abrir los carnavales con la comparsa de la “Familia Castañeda”. Esta tradición se remontaría al siglo XVIII, en una pequeña ciudad de la región de Antioquia, donde los antiguos esclavos de una familia de apellido Castañeda celebraban su retiro luego de haber sido liberados por dicha familia. Año tras año, este cortejo, que conservaba el apellido de la familia exaltada, tomó la forma de una fiesta de negros y de un desfile de pobres con rasgos pintorescos. En otra localidad, se dice que se trata de un apellido muy común. El desfile de la “Familia Castañeda” se difundió, a principios del siglo XX, en los carnavales de Bogotá, Barranquilla y Pasto. Allí, hasta hoy, el cortejo de la “Familia Castañeda” abre la fiesta de Reyes el 4 de enero (Abadía Morales, 1983: 337-341). Los apellidos Quiñones y Angulo son los más comunes entre las familias de cultivadores, cazadores y pescadores, negros, muy pobres en su gran mayoría, que poblaron las riberas de los ríos de la ensenada de Tumaco desde la segunda mitad del siglo XX, y que llegaron en gran número a la ciudad a lo largo de los años setenta y ochenta. En 1992, el desfile de las “Familias Angulo y Quiñones” marcó pues, en Tumaco, la apropiación local de una tradición carnavalesca presente en la ciudad vecina de Pasto, pero agregándole una afirmación de la especificidad “racial” de la ciudad del litoral, donde, a diferencia de lo que sucede en Pasto (la capital, andina y blanca, del departamento del cual

¹⁹ Este alcalde gobernó hasta 1994, cuando otro alcalde, blanco y muy alejado de la cultura negra tradicional, fue elegido por un período de tres años.

Tumaco es la principal ciudad costera), la población es realmente negra y lleva realmente estos apellidos. Con esta valoración de la identidad negra del litoral, el nuevo carnaval de Tumaco de 1992 hacía su contribución al proceso lanzado por la nueva Constitución, pluriétnica, de 1991, que desembocó dos años después en la ley 70 (llamada entonces "Ley de las negritudes").

El domingo por la noche tiene lugar la elección de la reina del carnaval: durante una animada competencia, transmitida por la cadena local de televisión, las candidatas son presentadas y estruendosamente apoyadas por los representantes de sus barrios de origen, quienes, con banderolas en la mano, lanzan sus ovaciones con percusiones de tambor y ollas. En 1998, la elección se desarrolló en un polideportivo recalentado, al ritmo ensordecedor de música tecno, luego de un espectáculo de músicas y danzas tradicionales de la región; el año anterior, la elección tuvo lugar en la plaza mayor de Tumaco, y el año siguiente (1999), en la única porción de playa de la ciudad que tiene vocación turística. Un jurado, compuesto de unos cuatro o cinco representantes de la élite local, elige a la reina, quien, al día siguiente, irá a la cabeza del desfile principal.

Finalmente, el lunes en la tarde, tiene lugar el gran desfile popular. Los cortejos, provenientes de diferentes barrios de la ciudad, están formados por algunas carrozas alegóricas (unas diez carrozas, con equipos modestos, tiradas por tractores o empujadas por la fuerza de los brazos), comparsas (treinta grupos de unas cincuenta personas aproximadamente que presentan un sainete), murgas (unos quince grupos pequeños, de los cuales algunos miembros están disfrazados o llevan pancartas, que marchan al son de una orquesta improvisada, generalmente de percusiones), y otros tantos disfraces individuales. La participación en el desfile, que dura alrededor de cuatro horas, se hace por grupos de vecinos, parientes y amigos. Entre 2.500 y 3.000 personas desfilan,

mientras que aproximadamente el doble se apiña en las aceras para ver pasar el cortejo.

Las presentaciones en el desfile se hacen en un estado de elaboración generalmente bastante precario. Las comparsas y disfraces, de lejos las formas más apreciadas, son autofinanciadas; en ocasiones, cuando la comparsa no emana de una asociación, algunos obtienen subsidios de un comerciante local. La falta de recursos materiales y financieros o la baja calidad de éstos, el hecho de que las creaciones emanen de individuos aislados o de pequeños grupos, sin formación en la confección de máscaras, disfraces o alegorías, explican la pobreza evidente de las *performances*, su falta de elaboración estética y técnica. Las fuentes de inspiración de los carnavaleros son diversas. A grandes rasgos, es posible clasificar las *performances* en tres categorías. Primeramente, los comentarios, burlas o elogios que tienen por tema acontecimientos y personajes de la actualidad local, nacional o internacional, y que emanan de individuos aislados o de pequeñas bandas de amigos o vecinos; en segundo lugar, los mensajes políticos o pedagógicos que emanan de grupos instituidos (sindicatos, asociaciones, programas de desarrollo, etc.); y en tercer lugar, para terminar, las representaciones de mitos y leyendas locales, avatares del “sector cultural” de la ciudad. Según el año, entre estas tres categorías se reparten las preferencias de los carnavaleros; hasta 1998 la primera categoría mencionada ha sido la más numerosa.

En ésta, más aún que en las otras, las imágenes audiovisuales ocupan un lugar preponderante en la elección y la puesta en escena de los temas. Los personajes de las series policíacas estadounidenses (*Los intocables*) y de las novelas de la noche, los cantantes de salsa a la moda caribe (Los Salserines, Celia Cruz) o los astros de la música pop (Michael Jackson), los héroes de Disneyworld, las estrellas más conocidas de la política internacional (Juan Pablo II, Fidel Castro, Sadam Hussein) o nacional (guerrilla,

gobierno, narcotráfico), pasan año tras año, en desorden, de la pantalla a la calle. Algunos grupos se especializan incluso en la representación de la cobertura periodística y televisada (con la ayuda de micrófonos y cámaras en madera y cartón) de los demás sainetes del desfile. En esta primera categoría de *performances* inspiradas en la actualidad, el tema de la violencia ocupó un lugar importante, al menos hasta que el alcalde lo prohibiera a partir del carnaval de 1998²⁰. El interés por las proezas técnicas moviliza a un buen número de talentos: transformación de una bicicleta en moto "Harley Deivizon", montaje de dos grandes payasos sobre ruedas, fabricación en cartón de un ciempiés de cinco metros de largo, armado de vestidos completamente elaborados con latas de gaseosa recicladas. Todas estas creaciones dan lugar a aprendizajes espontáneos y a microespecializaciones: tales o cuales carnavaleros se hacen famosos en su calle o en su barrio porque cada año inventan un nuevo modelo.

Pero el sentido de estas *performances* "espontáneas" está poco establecido, tanto por los espectadores como por los mismos autores, que no tienen mucho qué decir sobre ellas, mas que su voluntad de participar y de ser original: algunos buscan hacerse conocer personalmente²¹; otros fabrican varios disfraces con la

²⁰ En 1997, diez de las treinta y dos comparsas y varios disfraces individuales mostraban un hecho violento. En 1998, luego de que la junta municipal del carnaval rechazara este tema, uno solo de los disfraces representó este tema, el de un joven aletoso ensangrentado y vacilante (ver Agier, 1998).

²¹ Un carnavalero, propietario de un bar en donde se baila reggae (*reggae-teca*), y que prevé lanzarse como candidato durante la elección municipal del 2000, ya ha presentado, entre otros, los siguientes desfiles: "La comparsa del reggae" (un aparato de sonido a pilas, rodeado de unos diez niños); "El embaubau que viene del Norte" (un personaje con el torso desnudo, lleno de collares de oro, representa irónicamente el éxito de los Norteños, migrantes

esperanza de obtener uno de los muchos premios ofrecidos a los ganadores²². Esta imprecisión del sentido fomenta ambigüedades y malentendidos. Así, para la inventora de los tres vestidos confeccionados en latas de gaseosa recicladas (que obtuvo en 1998 el tercer premio de las comparsas), el disfraz significaba una crítica social: antigua desempleada, activa militante de la campaña electoral del alcalde recientemente elegido, y luego contratada por la alcaldía para ir de casa en casa para colaborar con la recolección de las basuras domésticas, había comprobado que en la ciudad se desarrollaba una pequeña “industria” de reciclaje de latas de aluminio. Ella había observado que algunos niños, entre los más pobres de la ciudad, se habían especializado en la recolección y la reventa de estas latas. El sainete, que ella había llamado “La invasión de los recolectores de latas en Tumaco”, presentaba a tres niños (sus sobrinos, entre los siete y los diez años) completamente vestidos con latas de Coca-Cola, Pepsi, cerveza, etc., luchando por recoger otras latas del piso. Según nos dijo después del carnaval, ella quería mostrar el estado de humillación y de violencia de los niños, al que conducía la pobreza de las familias de Tumaco. Pero ella recibió su premio en nombre de un elogio a la ecología, que mostraba, según el jurado, las virtudes de la limpieza de la

clandestinos que van a los Estados Unidos a trabajar en el tráfico de droga: los que regresan vivos se comportan como nuevos ricos que hacen reír); “Las tortugas Ninja” (cuatro niños saltando sobre un trampolín); “Los esclavos de la droga” (“un mensaje para los jóvenes involucrados en marihuana, etc.”, comenta el autor); “El regalo que puede ser el sida” (alusión al “sexo fácil”); “Las víctimas de la pesca con dinamita”; “Invasión de ciempiés en Tumaco”.

²² En 1998, la alcaldía ofreció, sólo para el desfile del lunes, dieciocho premios por un total de 17 millones de pesos. El primer premio de las carrozas era de 1'800.000 pesos; el de las comparsas, 600.000 pesos; el de las murgas y de los disfraces individuales, 450.000 pesos. Para las comparsas y los disfraces, se ofrecía un total de seis premios; el sexto ascendía a 100.000 pesos.

ciudad y de la economía del reciclaje. Otro grupo (una murga) de unas cincuenta personas hizo una representación de “La llegada de su Santidad el Papa a Cuba”, aludiendo al viaje papal de enero de 1998, ampliamente comentado en la prensa colombiana. Detrás de los dos héroes abrazados, una gente que no iba disfrazada cantaba, caminaba o llevaba pancartas; en una de ellas, se podía leer este extraño encadenamiento de ideas. “Jesucristo un milagro – Fuera el ateísmo – Libertad para Cuba – ¡Viva el neoliberalismo!”; en otra pancarta, justo al lado, estaba escrito: “Para los pueblos. Lo que amas se multiplicará – Lo que critiques desaparecerá – Si amas el trabajo, siempre lo tendrás – Si amas la guerra, de ella nunca saldrás”. Ante la imagen de estas ambigüedades e idiosincrasias, este carnaval representa esencialmente un espacio, relativamente libre pero precario, para la expresión individual de las preocupaciones, los temores, los deseos, alimentados por las imágenes y las noticias recibidas a diario (televisión, trabajo, rumor local, etc.). Estos frutos de la imaginación individual acceden, de este modo, a una forma mínima de socialización, ya que las *performances* dan lugar a una comunicación breve e incierta.

Más ambientadas y preparadas, materialmente mejor terminadas, algunas pocas comparsas y murgas emanan de instituciones: un hospital, una cooperativa de salud pública, una asociación de mujeres, una ONG internacional, un programa europeo de reforma urbana, etc. Éstas utilizan el espacio público del carnaval para dar a conocer sus actividades y proyectos. En este caso, los mensajes son claros, la ironía no está en el texto, pero las representaciones –alegorías y disfraces– pueden eventualmente ser humorísticas, en lo que hace referencia a la crítica social o la propaganda política: unas mujeres “embarazadas” reivindican otra condición femenina para el 2000 (Cooperativa Ser Mujer); unos enfermos en la mesa de operación exigen que una cooperativa de salud se mantenga en la región, etc. Es posible hacer una analogía

con la manera en la que, en algunos carnavales de la primera mitad de este siglo (e incluso hoy en día), el excepcional espacio público creado para la fiesta era la ocasión, para ciertos comerciantes y empresas de la burguesía local, de mostrar su presencia social, al tiempo que hacían propaganda. En el contexto de Tumaco de los años noventa, la importancia del “sector social” como actor político local se encuentra así claramente manifestada²³. El sector empresarial también está representado en algunas carrozas, pero de manera más discreta.

Finalmente, una parte de los carnavaleros (un pequeño tercio de las comparsas y disfraces) está conformada por creadores, quienes, en su vida diaria, participan o han participado en las actividades de los grupos culturales de la ciudad (danza, teatro, música, tradición oral). A medio camino entre los dos estilos que acabamos de mencionar, ellos muestran diversos esbozos individuales de la cultura afrocolombiana y del Pacífico, tal y como les ha sido transmitida, en parte en los contextos familiares, pero también, más recientemente, en los contextos escolares, asociativos o de la Iglesia. Algunas figuras de leyenda, muy “enraizadas” en la región desde la época de la Conquista, y que son en la actualidad de las más apreciadas de la ciudad, desfilan así al lado de Donald, de Macho Man o de un sacerdote ebrio y lúbrico: el Duende (duende macho y encantador de las doncellas perdidas, con su guitarra y su gran sombrero), la Viuda, la Tunda y la Madremonte (apariciones femeninas de los cementerios, del manglar y de la selva). Otros personajes y temas son menos locales o actuales, como la ecológica sirena “Reina del mar”, el brujo “Rey del vudú negro”, el

²³ El alcalde actual, elegido en 1997, además de ser negro, oriundo de un pueblo del municipio de Tumaco, es un economista proveniente de una institución de salud cooperativa, representada en el desfile.

orishá afrocubano “Changó en tiempos de carnaval”, “África en carnaval” (murga que representa a unos primitivos vestidos con paja, y cuyos jóvenes actores, ellos mismos de piel negra, llevan el cuerpo y la cara pintados de negro) y “El reino infernal” (en donde desfilan varios avatares del diablo). En ocasiones, estas compar-sas son el resultado de una acción adelantada a título individual por docentes o militantes que buscan, a través de acciones culturales de este tipo, alejar de la delincuencia a los jóvenes de los barrios más pobres, al tiempo que valorizan la cultura identitaria regional. Otros pasan a ser célebres, en la cuadra donde viven, por su especialización “cultural”: así, J. F., de 31 años, ha participado durante quince años en los aprendizajes y presentaciones del grupo de danzas regionales Ecos del Pacífico, agrupación de la que se retiró recientemente. Prácticamente, a partir de ese momento, participa en el carnaval con sainetes inspirados en su formación afrocolombiana, pero que enfatizan más en las extravagancias del diablo y de la magia, que le han valido numerosos premios: “Carnaval del diablo”, “Currulao”, “La viuda en el carnaval”, “El reino infernal”, “Brujería satánica del Pacífico”, etc. En general, estos carnavaleros vuelven cada año con un nuevo proyecto y algunos participan igualmente en el desfile del viernes, reservado a las escuelas, colegios y grupos culturales.

Finalmente, el martes, último día del carnaval, es el “día del agua”. Gran baño purificador en la lógica cristiana de la cuaresma que va a iniciarse, el juego consiste en tirar baldados de agua sucia sobre los peatones y los vehículos, automóviles y bicicletas. Los chorros de agua, de harina y de pintura son factores de confusión, de ensuciamiento y a veces de incidentes (accidentes de motocicletas, disputas provocadas por automovilistas “agredidos”, etc.).

En los desfiles, los cuerpos y las caras se ven rápidamente cubiertos de harina que los niños y los jóvenes tiran a los actores desde la acera. Con la lluvia, frecuente en ese lugar, y el barro de la

calzada como fondo, el espectáculo toma rápidamente la apariencia de un mundo sucio y pobre físicamente, pero también socialmente infraurbano. La poca elaboración técnica y simbólica de numerosos sainetes refuerza esta impresión de pobreza. Es en estos términos que una parte de los habitantes de la ciudad, quienes se mantienen al margen, critican el carnaval de Tumaco.

Dos categorías de personas difunden a propósito del carnaval la imagen de un acontecimiento pobre y sucio. La primera se encuentra entre los blancos de Tumaco, en los medios y las familias de los funcionarios, comerciantes, negociantes y militares, oriundos en su totalidad de las regiones y ciudades interandinas o descendientes de migrantes europeos del inicio de siglo. Ellos desaparecen del espacio público antes de la llegada de la fiesta²⁴, y sólo reaparecen en las calles el Miércoles de Ceniza, cuando, temprano en la mañana, mientras que los parranderos duermen y la ciudad retoma lentamente su ritmo habitual, ellos ostentan la cruz de ceniza que acaba de serles marcada en la frente durante la misa que da inicio a la Cuaresma. En el sentido católico de este período, los días de jolgorio popular sólo se toleran por el hecho de que anuncian un período de penitencia (hasta la Semana Santa), del que quieren dar testimonio con su actitud. Ésta recuerda aquella de las primeras épocas de Tumaco²⁵ cuando, en el pequeño puerto comercial internacional, oficialmente blanco, los europeos denigraban de las manifestaciones populares, “fetiquistas”, “inmo-

²⁴ A excepción de los participantes de dos o tres murgas o carrozas provenientes de la región del piedemonte andino (Pasto e Ipiales), no hay prácticamente ningún blanco en el desfile popular del lunes; se ven unos blancos más en el cortejo de las escuelas y colegios del viernes.

²⁵ En aquella época no se hablaba de carnaval, sino de “fetiquismo en la Semana Santa”, de bailes que duraban mucho más que los días feriados, y de interminables noches de bailes de negros. Ver más adelante.

rales”, “ridículas”, “atrasadas”, de los negros presentes en la ciudad y en los pueblos vecinos.

EL RETORNO DE LA MARIMBA. NACIMIENTO DE UN RELATO IDENTITARIO

Otros ciudadanos critican este carnaval y su “pobreza cultural”, pero por razones muy diferentes. Se trata de aquellos que conforman la mayor parte del “sector cultural” de Tumaco y que durante mucho tiempo dudaron en considerar el carnaval de su ciudad como algo digno de interés (excepto una pequeña minoría de ellos, la tercera categoría de carnavaleros que presentamos anteriormente), y solamente lo ven como un lamentable reflejo de los de Barranquilla o Pasto. La retórica de la “identidad cultural” a la que ellos se refieren, los relaciona lógicamente con el repertorio “global”, en donde ella está ampliamente difundida, y los aleja de prácticas culturales locales menos “específicas” o menos acabadas. Es el caso de las pequeñas creaciones desarrolladas en las casas, en las calles y... en el carnaval.

Este sesgo está ilustrado por la breve trayectoria del Festival del Currulao²⁶. En los años ochenta, una parte del sector cultural de Tumaco intentó valorizar las diversas tradiciones regionales de

²⁶ El currulao es la danza tradicional de los negros de la región sur del Pacífico colombiano. Además de designar una danza precisa, que ha sufrido muchas variantes, el término designa igualmente lo que se llama, desde los tiempos coloniales, los bailes de marimba. En efecto, la característica común de todas las coreografías del currulao es que siempre van acompañadas por los siguientes instrumentos de percusión: el bombo (tambor ancho con sonido grave), el conuno (tambor más alargado y de forma cónica), el guasá (tubo lleno de granos, más comúnmente llamado “maraca”) y la marimba, instrumento central del conjunto. En un sentido genérico, el currulao es el conjunto de las prácticas artísticas y rituales de la región: se habla entonces de la “cultura del currulao”.

carácter ritual, legendario, religioso o festivo, reuniéndolas en una presentación unificada, que debía mostrar y valorizar la “cultura del currulao”. En un contexto internacional de expresión de movimientos negros y antirracistas, se trataba también de promover la imagen social y racial de los negros, objetos de discriminaciones múltiples²⁷. Esta política cultural rápidamente demostró ser cerrada y elitista en el plano local. El Festival del Currulao se inició en 1987: a partir de ese momento y hasta 1992, todos los años, durante tres o cuatro días, se presentaron en escena orquestas de marimba, grupos de danzas folclóricas, cuenteros y decimeros, así como piezas de teatro inspiradas en creencias regionales (espíritus de la selva y el manglar). Los participantes más entrados en años venían de los pueblos y barrios de la ciudad, transformados en artistas durante algunas horas; pero la mayoría de los grupos se había constituido en los años setenta y ochenta, bajo el impulso de los programas sociales y culturales de la ONG Plan Padrino Internacional y del Puerto de la ciudad²⁸.

Luego se invitaron agrupaciones artísticas negras de otros países. Toda la simbólica del acontecimiento –nombre, fecha, jerarquía de las artes– fue cuidadosamente pensada por los fundadores, cuyo objetivo era equipararse con los grandes acontecimientos culturales nacionales, los festivales, fiestas y carnavales de otras ciudades (Aristizábal, 1998: 431). A ellos les parecía nece-

²⁷ Para un estudio en profundidad de este suceso, ver Aristizábal (1998).

²⁸ El más antiguo es el grupo Perlas del Pacífico, creado en 1964. En los años setenta, se forman dos grupos principales, Danzas Negras, patrocinado por la sociedad Puertos de Colombia de Tumaco, y el grupo de danza Plan Padrino (reemplazado hace algunos años por la Escuela Folclórica del Pacífico Sur). Los años ochenta están principalmente marcados por la creación en 1981 de Ecos del Pacífico (danza) y Calipso (teatro), y grupos folclóricos como Raíces (creado en 1987, ya desaparecido) y Manglaría (creado en 1989).

sario, entonces, desligarse de todo aquello que pudiera “contaminar” la cultura tradicional de los negros del litoral pacífico, trátase de modernización (en los instrumentos, por ejemplo) o de importación de modelos exteriores, en la música, la danza, los accesorios o el vestuario (Aristizábal, 1998: 428).

En este contexto, el rap, la salsa, el rock o el reggae que se tocaban o se bailaban en los bares y casas de Tumaco no encontraban su lugar, y el carnaval de la ciudad era ignorado, puesto que se pensaba que su existencia misma no correspondía a ninguna identidad propia. Su mayor y último éxito se dio en 1992, cuando, con motivo de la conmemoración de los quinientos años del descubrimiento de América, el festival recibió el apoyo financiero de diversos organismos, entre los cuales se encontraba el instituto público nacional de política cultural (Colcultura). En ese último año se hizo un espectáculo costoso, con carácter oficial y, en parte, comercial, que las tentativas posteriores, que contaban con menos patrocinio, no lograron reproducir. Las críticas y autocríticas del sector cultural lo llevaron a orientarse más hacia la vida local: algunos grupos participaron en 1997 en un único “Festival del Mar” en el cual se presentaban, según una alternación voluntaria de estilos “tradicionales” y “modernos”, espectáculos de danza y música folclórica, rap, cuenteros, decimeros y salsa. Con la elección en 1997 de un nuevo alcalde (activo en el medio cooperativo, negro y cercano a los militantes locales de la cultura negra), la red cultural se integró a los servicios municipales de animación cultural, y, a dicho título, se le encargó de promover el carnaval de la ciudad. En 1998, los principales agentes culturales de Tumaco elaboraron un “Plan de desarrollo del currulao” completamente nuevo, en el cual se aceptó finalmente la participación en el carnaval (desfiles del viernes y del lunes). Finalmente, en el carnaval de 1999 el sector cultural presentó en conjunto una imponente comparsa en el desfile popular del lunes.

A partir del carnaval de 1998, la nueva inauguración del “Retorno de la marimba” reemplazó, pues, a las “Familias Angulo y Quiñones”. La estrategia consistió, según las palabras de un responsable municipal de la cultura, en “juntar festival del currulao y carnaval para dar identidad”. Además, la junta del carnaval incitó en gran medida a los carnavaleros a inspirarse en los elementos considerados como integrantes de la cultura regional: las visiones (espíritus de la selva, de los ríos y del manglar), los ritos católicos populares (funerales y fiestas de santos, chigualos, arrullos), las danzas tradicionales (currulao), la ecología del mar y de la selva. Los sainetes que mostraban una forma o un tema de violencia, se rechazaron. Finalmente, los servicios municipales financiaron en uno de los pueblos de los ríos de la ensenada la compra de la “legendaria marimba” a los familiares del difunto marimbero Francisco Saya. El objeto fue honrado en la inauguración del desfile en 1998, y luego exhibido en la Casa de la Cultura, y de nuevo exaltado el siguiente año, en el carnaval de 1999. El “Retorno de la marimba” parece haberse convertido en la inauguración ritual del carnaval, en reemplazo del cortejo de las familias Angulo y Quiñones. ¿Durará más tiempo que este último, más allá de la actual administración municipal? Esto dependerá ciertamente de las futuras decisiones electorales, de la evolución de las estrategias identitarias, pero también del entusiasmo de los participantes del carnaval por las figuras ubicadas de ahora en adelante a la cabeza del cortejo, y por ende, de la relación simbólica que ellos establezcan con ellas.

El “Retorno de la marimba” pone en escena, uno al lado del otro, a dos mitos que tienen a este instrumento como personaje principal. El uno trata sobre el combate del padre Mera contra las marimbas, consideradas instrumentos del diablo, y contra todos aquellos que tocan la música, cantan y bailan alrededor de la marimba. El otro trata sobre el combate del “marimbero mayor”

contra el diablo, en que la marimba representa el instrumento de este combate; una variante es el encuentro con las visiones. A continuación presentamos estas dos leyendas²⁹.

El padre Mera contra las marimbas:

Sucede que a Barbacoas llegó un cura, su nombre Jesús Mera. El sacerdote al mirar que la gente se dedicaba mucho a gozar con la marimba a bailar, él vio que la marimba era diabólica y por lo tanto ninguna persona que fuera salva podía bailar marimba. Fue así que cuando llegaban los dueños de los bailes, o sea de marimba, o sea de los salones donde tocaban la marimba, a confesarse, él les decía que no podía confesarlos porque ellos tenían una marimba en su casa. Que para poderlos confesar debían deshacerse de la marimba, debían botar la marimba al río o quemarla. Así se fue creando el pueblo de Barbacoas sin salón de marimba. No contento con esto, tomó el río Patfa y se vino río abajo haciendo lo mismo, botando las marimbas al río. Persona que tenía la marimba no la confesaba, y para poderla confesar, tenía que botar la marimba al agua. Fue así como [la marimba] llegó hasta la boca de Salahonda [embocadura del río Patfa] y entonces pasó al río Chagüf. En el río Chagüf, sí siguió viviendo la marimba. Allí estaba el marimbero mayor, Francisco Saya.

²⁹ Los relatos que presentamos aquí son generalmente admitidos, en el sector cultural de Tumaco, en esta forma, con eventualmente algunos matices descriptivos, pero con la misma sucesión de los hechos. Los transcribimos aquí a partir de una entrevista realizada (el 11/03/1998) con Francisco Tenorio, de aproximadamente 50 años, uno de los principales líderes del sector cultural, en el cual participa activamente desde mediados de los años setenta, y actualmente asesor cultural de la alcaldía de Tumaco. A dicho título, él dirige la Casa de la Cultura, abierta en 1997.

El marimbero Francisco Saya contra el diablo:

Una noche a las tres de la mañana, Francisco se había levantado y tocaba su marimba, sacándole tonadas, cuando de repente se le aparece un hombre cholo, alto, vestido de caqui y tomando los tacos empieza a tocar la marimba. Se formó una rifa, cabo arriba, cabo abajo, agua corta, agua larga, patacoré, buga, entre otros lo que tocaba, y Francisco ya asustado pensó: "Éste es el diablo", y tocó el Himno Nacional, y como en el Himno Nacional se nombra el nombre de Cristo, pudo parar al diablo. Allí fue cuando Francisco Saya llegó a ser el marimbero mayor del Pacífico colombiano.

2bis. El marimbero Francisco Saya contra las visiones:

Francisco Saya era un marimbero que dormía, pensaba, jugaba con la marimba. Llegó a querer tanto la marimba que un día dijo que iba a desafiar la selva inculta, la selva donde no podía penetrar el hombre, porque allá estaría la chonta más gruesa y más seca para hacer la mejor marimba, y fue así que lo hizo. Pero todos los Satanás se enojaron, había traspasado la selva virgen. La Tunda, a pesar de haberlo entundado, Francisco Saya se escapó de su entunde y llegó con su marimba y construyó la marimba más sonora del Pacífico sur.

Una variante hace terminar la historia así:

Él [Francisco Saya] tuvo entunde y durmió dentro del monte, hasta que él pudo salir con esa chonta. Eso fue como un desafío y cuando salió, pues llevó la marimba. Pero no contento con él, el diablo vino a cogerle su marimba. Él vino a cogerle su marimba y esa noche llegó y se le apareció en la casa.

Las leyendas del padre Mera, de la marimba y de Francisco Saya son presentadas, en los relatos contados y puestos en escena en la ciudad, en forma resumida y depurada. Según esta forma, las relaciones de cada una de estas figuras, ya sea entre ellas, o bien con el diablo, tienen la simplicidad de los dualismos, rápidamente convertibles en las oposiciones identitarias actuales. Así, en el primer relato, la Iglesia reprime las manifestaciones paganas. Si éstas son negras (y, eventualmente, indígenas³⁰), la Iglesia es dominante y blanca: en el cortejo de inauguración, es el padre Mera quien viene a la cabeza; se le representa con los símbolos de la autoridad (con la mitra del obispo) y es el único personaje cuyo actor (negro) lleva la cara pintada de blanco; pero, mientras él va mirando hacia adelante y esparciendo el incienso, toda la escena pagana (el baile de la marimba prohibida y el desafío del diablo) ocurre a sus espaldas, como si él lo ignorara. Asimismo, en este primer relato, el marimbero Francisco Saya representa la resistencia, clandestina y étnica. Él era, recuerda la gente (en este caso, lo real viene a apoyar lo imaginario), un “negro con cabello liso” o “con cabello de indio”. En su río, el Chagiúí, la marimba sobrevivió, como si fuera un palenque, puesto que el padre Mera no fue hasta allá, o porque las marimbas lanzadas al vecino río Patía remontaron río arriba hasta ese lugar. El retorno con toda su fuerza de la marimba, metafóricamente el retorno de la cultura negra, reprimida, del Pacífico ridiculiza al padre Mera y hace del “marimbero mayor” un héroe étnico. En el segundo relato, el marimbero aparece, a su vez, más fuerte que el diablo, y por lo tanto más eficaz que el padre Mera. Logra vencer el hechizo de la Tunda, visión de

³⁰ “Es cuando se da la tarea al padre Mera de empezar a botar las marimbas [a los ríos], (...) que desaparezcán los ritmos negros o indígenas”, comenta el autor de los relatos arriba mencionados.

la selva (le vence solo, luego de haberlo aceptado: “durmió dentro del monte”). Luego, nombrando a Cristo (en el himno nacional que él interpreta en la marimba), hace huir al diablo, de la misma manera que los sacerdotes o los padrinos dicen credos para exorcizar a alguien que está poseído por una visión. Él retoma para sí la virtud cristiana del bien contra el mal, encarnado por las visiones “satánicas”, como lo decía la Iglesia española de la Inquisición. En el cortejo, las visiones están presentes pero neutralizadas, ellas sólo sirven de coloración local³¹. Finalmente, se agregó la bandera de la ciudad, colgada de la marimba, personaje central. El domingo en horas de la noche, para el concurso de las reinas populares del carnaval, un viejo marimbero toca el himno nacional en el instrumento. En estos pequeños gestos se pueden ver signos de una voluntad de asumir, a partir de la identidad cultural expuesta, destinos locales y nacionales. Tal es el sentido del ritual y de la interpretación de sus leyendas, cuyo escenario es el carnaval y cuyo autor es el sector cultural. Es una doble inversión y una extraordinaria elevación simbólica³²: el marimbero vence al sacerdote que lo trata como a un diablo, y posteriormente vence al mis-

³¹ Es generalmente ésa, la función simbólica con sentido amplio, la que se le da hoy en día en la cultura identitaria afrocolombiana del Pacífico expresada en la ciudad. Allí, las visiones son valorizadas como protectoras de la selva o como tradiciones morales familiares; el hecho de que sean diabolizadas e individualmente temidas pasa entonces a un segundo plano. De manera más general, las visiones forman todo un fondo de creencias que alimenta las “fábulas” y “encantamientos” y nutre hasta hoy la palabra prolija y poética de los cuenteros (ver Vanin, 1998). Para Anne-Marie Losonczy (1997: 130-140), las visiones son figuras sobrenaturales propias de la selva. A propósito del resurgimiento de la creencia de las visiones en la ciudad, ver Agier (1999).

³² Victor Turner, para quien el ritual es todo liminariedad e inversión, habla de “reclasificaciones periódicas” y de “superioridad estructural imaginaria” (1990: 163).

mo diablo (o a sus avatares), en lugar del sacerdote. Metafóricamente, la cultura negra resurgente invierte y derrumba el mundo blanco católico, y asume sus valores y sus poderes de dominación.

Ahora bien, el padre Mera no era blanco, las marimbas no desaparecieron por culpa suya, sino a causa de la “vitrola”, y el diablo no era el enemigo de los marimberos, sino su profesor. Al menos es lo que se escucha decir hoy en los ríos de la región, principalmente el Patía y el Patía viejo (donde ofició el padre Mera de 1910 a 1912), y en el Chagüí (donde nació el marimbero Francisco Saya en 1913 y donde murió en 1983). La secuencia dualista observada en la ciudad representa la lectura moderna de los fragmentos de leyendas y de mitos que tienen en mente los habitantes de la región. En realidad, los acontecimientos evocados y los personajes principales son muy complejos y ambiguos, y ninguno es objeto, antes de su paso a la ciudad y al carnaval, de una elaboración terminada y unificada. Es un conjunto disperso de “mitemas”, más que de mitos realmente constituidos. Es lo que hace que esta cultura regional esté disponible para interpretaciones y combinaciones diversas. ¿Se dejan atrapar la marimba, el marimbero y el sacerdote por el dualismo desarrollado en la cultura identitaria o, por el contrario, el universo simbólico reacciona, de acuerdo con sus propias reglas? Para terminar, intentaremos proponer algunas pistas de reflexión alrededor de esta pregunta.

LAS METAMORFOSIS DEL DIABLO

A principios de siglo, un periódico de Tumaco, vinculado al Partido liberal, atacaba los bailes de marimba y “la inmoralidad de los versos que cantan algunos individuos en dichos bailes”³³; asimis-

³³ *El Litoral Pacífico*, Año 1, N^o 33, 18/09/1910, p. 132.

mo, estaba en contra de la prolongación de estos mismos bailes, en los pueblos, más allá de los días feriados:

En los campos, hay semanas enteras que se emplean en bailes, jolgorios, embriagueces y corrupción general. Son incalculables los perjuicios que sufre la moralidad del pueblo con tales disipaciones³⁴.

Más o menos por la misma época, el sacerdote misionero Bernardo Merizalde del Carmen, autor de un estudio detallado sobre la historia del litoral pacífico, comentaba a propósito de la región de Tumaco:

La marimba, la tambora [el bombo] y el conuno [el cununo], es imposible que falten en las casas de alguna importancia y al son de ellos se forman las más salvajes zambras [Merizalde, 1921: 153].

Luego de haber descrito cómo en una casa de Tumaco, en 1917, bastaba que la marimba comenzara a sonar para que los salones se llenaran de “negros danzantes”, prosigue:

El baile de los negros costefños es de lo más vulgar y salvaje que hemos podido ver. Cuando por acaso en un río en que hay un baile aparece una canoa que lleve a un misionero, cesan instantáneamente la música y la gritería; y si el padre sube a la casa la encontrará perfectamente vacía, porque todos los de la *parranda* se han arrojado por las ventanas y han huído al monte. Este hecho lo hemos presenciado varias veces; y ello prueba que los

³⁴ *El Litoral Pacífico*, Año 2, Nº 38, 22/10/1910, p. 132.

negros no ignoran lo que han trabajado los sacerdotes para extirpar esas abominables orgías [Merizalde 1921: 153].

Si la marimba era considerada por los misioneros como “el instrumento del diablo”, fueron la misma danza y, en ocasiones, las letras de las canciones las que eran objeto de dicha acusación. La danza del currulao *stricto sensu* representa, en un ritmo rápido, las provocaciones, las persecuciones y los gestos, a veces acrobáticos, de una viva relación amorosa entre un hombre y una mujer; su espectáculo provoca, progresivamente, las risas y la participación del público. Isabelle Leymarie (1996: 154) observa, en este sentido, que en el baile “el contacto sexual, antiguamente expresado de manera más abierta, está simbolizado (...) por un juego de pañuelos”.

Pero existen muchas variantes del currulao: agua corta, agua larga, juga, patacoré, berejú, etc., en las cuales se representan trabajos cotidianos o encuentros con el diablo. Éstas se bailan en círculo, en cruz, en pasillo, en cuadrillas, etc., y son las que más trabajan hoy en día en Tumaco los grupos culturales, con miras a presentarlas en espectáculos, e incluso se readaptan al ritmo de la marcha del carnaval. Ellas presentan, según el folclorista colombiano Guillermo Abadía Morales (1983: 310), quien las observó a principio de los años setenta:

[...] todas las características de un rito sacramental [...]. Puede decirse que los danzarines se van poniendo “en trance” y que subyugados por el fondo misterioso de la música, se muestran poseídos de un espíritu superior, del cual ellos son involuntarios instrumentos.

El mismo autor, impresionado por el “frenético impulso de los danzarines”, hace una analogía con diversos rituales de posesión,

de la misma forma que varios autores ven allí la expresión ritual de *orishás* ausentes³⁵.

A diferencia de Cuba, Haití o Bahía, ningún panteón divino de origen africano o sincrético organizó aquí el conjunto de las creencias, los rituales y las danzas, pero el diablo ocupó de entrada una función simbólica mediadora. La diabolización de las creencias y danzas de los negros prevaleció durante toda la colonización en un vasto territorio que se extendía desde la provincia del Darién (en el actual Panamá) hasta la costa peruana. El diablo es una creación del espíritu inquisidor confrontado con los cultos paganos, ambos particularmente vivos en la España del siglo XV, en su mayoría rural y pagana, pero también políticamente conquistadora, católica y colonizadora³⁶. Correspondiente al espíritu de su tiempo, la Inquisición y las interpretaciones diabólicas sirvieron a los españoles como lectura del Nuevo Mundo, donde ellos se encontraban desarraigados y temerosos: los animales salvajes, las duras condiciones naturales de la selva tropical, así como los dioses y creencias de los indígenas y de los negros, parecían confirmarles en todo sentido que esta tierra estaba “abandonada por Dios” (Borja, 1998: 97). Los negros, igualmente desarraigados y de entrada diabolizados, retomaron “elementos de la socialización y evangelización europea, apropiándose del demonio que les ofrecían, para resistir a una cultura que [los] maltrataba” (Borja, 1998: 126). La sociedad colonial, donde se conjugaron la dominación política y militar española y la lucha del cristianismo contra todas las formas de paganismo, de origen africano o indígena,

³⁵ Ver Friedemann (1995) y Borja (1998: 151). Para Anne-Marie Losonczy, si bien el trance ha desaparecido como modo de comunicación con lo sobrenatural, el lenguaje corporal y gestual que lo expresa está inscrito “en lo más profundo de la memoria motriz de los cuerpos” (1997: 181).

³⁶ El Tribunal de la Inquisición se instaló en Sevilla en 1480, algunos años antes de la Conquista, y el de Cartagena de Indias funcionó desde 1610 hasta 1821.

fue el contexto en el cual emergió la figura, hoy en día paradigmática, del diablo. De entrada, su rol fue el de un lugar simbólico común, que permitiera el intercambio, aun cuando estuviera lleno de conflictos y de ambigüedades, entre los mundos cristiano y pagano.

La diabolización fue convertida en burla por aquellos mismos que ella acusaba, y luego integrada a sus danzas y creencias, como mediación principal del sentido. Muchas variantes del currulao son danzas para avatares del diablo (como el patacoré o el berejú). Se dice que el diablo está “escondido bajo las tablas del salón” donde se baila³⁷. Cuando alguien toca bien la marimba, se dice que fue el diablo quien le enseñó³⁸; y numerosas historias cuentan la presencia del diablo en los bailes de marimba: él puede adoptar la figura humana, la del marimbero más brillante o la del mejor bailarín: “éste tiene que ser el diablo”, dicen cuando lo identifican. Puede ser admirado y temido. El diablo que encontró el marimbero Francisco Saya tiene diversas apariencias, según los relatos: era “un hombre como cualquiera, no era ni blanco ni negro... Ya el cuerpo lo aterrorizó”, cuenta uno de sus primos que vive a la orilla del río Chagüf. Otro dice que el marimbero no vio la cara del diablo. De acuerdo con otros relatos, el diablo de Francisco Saya era un hombre blanco, o estaba vestido de blanco, o de caqui, y tenían todos dentadura de oro³⁹. Las circunstancias son igualmente

³⁷ “Los que están bailando / bailen con cuidado: / a debajo de casa / está el diablo parado” (en Friedemann y Arocha, 1986: 416).

³⁸ “Ese hombre tocaba mucha marimba, dizque le enseñó el diablo” comenta el decimero Melanio González, a propósito de un hombre que antiguamente tocaba la marimba (Bellavista, río Mejicano, 12/04/98).

³⁹ La misma apariencia se encuentra en Panamá, en una canción dedicada al diablo el Miércoles de Ceniza: “Ayer soñé con un hombre / De dientes de oro / Y me quiso levá / ay, sabes quién es ayayay! El Diablo Tum-Tum / Ay que se va / El Diablo Tum-Tum” (Leymarie, 1996: 189).

distintas: uno dice que el diablo se presentó en el crepúsculo, el otro dice que a medianoche. Primero se puso a tocar marimba en dúo con Francisco Saya, y la casa entonces se puso a temblar.

La presencia del diablo se extiende más allá de los bailes de marimba, a la selva y al pueblo, gracias a sus innumerables formas que son, desde el punto de vista del inquisidor, las visiones: se dice, por ejemplo, del Duende, macho y encantador, que era un ángel tan turbulento que Dios lo transformó en duende, repitiendo de esta manera la génesis del diablo cristiano como ángel caído. En la enseñanza de la marimba, un cuentero asocia en un mismo personaje simbólico al diablo y al duende: “El duende anda en el bosque y él es quien viene a tocar marimba y a pelear”; el duende “toca guitarra a lo lindo” y “también toca marimba, también enseña a tocar marimba, el duende”; finalmente, la fuerza del duende es la del diablo: “la oración del duende, el que la sabe, porque eso está en el libro infernal”⁴⁰. En el relato de Francisco Saya contra las visiones, citado anteriormente, es después de que el marimbero desafió las visiones de la selva que el mismo diablo se sintió desafiado. Es también por el hecho de que su fuerza les es dada por el diablo, que todas las visiones pierden sus poderes de embrujamiento de los seres frente al exorcismo: comúnmente, es el padrino de la víctima quien hace huir las visiones y libera a aquellos y aquellas de quienes se dice que están “entundados” o “embotados”; existe toda una panoplia de contrafuerzas, como rezar el credo, la cruz, la vela, el humo de cáscara de coco, los golpes de bombo, los insultos, la escopeta, etc. Pero el padrino sólo actúa como sustituto del cura que es, en este mundo imaginario, el primero de los exorcistas. Es a este título que el padre Mera pudo, en efecto, en nombre de una tradición misionera antigua de va-

⁴⁰Melanio González, Bellavista, Rfo Mejicano, 12/04/98.

rios siglos, quemar las marimbas o tirarlas al agua, puesto que él debía mostrarse más fuerte que el diablo. En el siglo xvii ya se registran prohibiciones eclesíásticas de “bundes y fandangos de negros bajo pena de excomunión” (Borja, 1998: 149). Y los testimonios de los misioneros franciscanos, en 1730, indican que ya en esa época, en Barbacoas, se quemaban las marimbas⁴¹. En aquel entonces, los sacerdotes estaban convencidos de que los bailes de los negros eran la conclusión festiva de su pacto con el diablo.

El destino particular del padre Mera en el imaginario regional se debe al hecho de estar ubicado en el terreno de las creencias populares, es decir, de haber compartido un lenguaje común con el diablo y las visiones con quienes él se enfrentaba, a veces violentamente, en el diario vivir de su sacerdocio. Más tarde, otro sacerdote, el padre Garrido, intentó volver a trazar el itinerario viviente, con el riesgo de ser considerado a su vez, a causa de la misma empatía, como una encarnación del padre Mera. Carismático, incluso profético para algunos, el “padrecito” Mera habría nacido en 1872 en Florida, Valle, y fallecido en Palmira, Valle, en 1926⁴². “Era de pelo crespito, trigueño tirado a negro”⁴³. Su abuelo habría sido esclavo (Garrido, 1980: 202). Ordenado en 1906 como sacerdote diocesano, tuvo relaciones difíciles, incluso conflictivas, con la jerarquía de la Iglesia, y principalmente con los agustinos recoletos, orden a la cual no pertenecía y que se encargó de la evangelización de la región sur de la costa del Pacífico entre 1899 y 1927. Su sacerdocio lo llevó a lugares poblados de negros, allí donde no había sacerdote, señala el padre Garrido: Florida, Guapi, Barbacoas, Puerto Tejada, Palmira. Pasó así dos años

⁴¹ Pedro Miguel Garrido, entrevista, Bogotá, 10/09/98.

⁴² Ídem. ver también Garrido (1980: 191-202).

⁴³ Padre Ochoa, entrevista, Barbacoas, 06/05/1998.

entre Barbacoas y Salahonda, de 1910 a 1912. Allí se distinguió por sus sermones poderosos, incluso escandalosos⁴⁴.

La llegada del padre Mera al mundo regional de las leyendas es contada en ese relato, hecho de manera algo vacilante por un hombre viejo de El Carmen, en el Patía viejo: un rico y poderoso “faraón” había seducido a una mujer, y quería dominar el río; todos estaban embrujados por él (“embutidos”); entonces, cuando esperaban su llegada, fue el padre Mera quien llegó, en medio de una tempestad. En el siguiente relato, el cura descubre igualmente al diablo bajo un personaje atractivo pero malo, y se muestra más fuerte que él. El diablo puede efectivamente, como ya se observó antes, tomar la apariencia de un hombre rico (con dentadura de oro) y poderoso (en las variantes de este relato, el diablo puede adoptar varios nombres y aspectos: Faraón, Arón, el dragón, un evangélico “hablando en nombre de Dios” o un buscador de oro)⁴⁵; fue así como sedujo a una joven, hasta que el padre Mera lo descubre y lo expulsa:

Y cuando llegó el padre Mera esa noche fue cuando la muchacha fue a confesarse ante el cura y él dijo que no, porque ella estaba endemoniada, que el hombre que la visitaba era el demonio. Y fue una lucha hasta que el cura le sacó el demonio de encima a la muchacha y el demonio no volvió. Por eso decían que el padre Mera era un santo⁴⁶.

⁴⁴ En 1911, surgió una polémica entre el periódico liberal de Tumaco, *El Litoral Pacífico*, y la *Revista Parroquial* de Barbacoas, sobre los “alborotos”, las “sugestiones nerviosas” y otros “hipnotismos” provocados por su sermón entre una “multitud de mujeres” que componían su auditorio en la iglesia de Barbacoas (*Revista Parroquial*, Año 1, Nº 2, Barbacoas, 19/09/1911, p. 3).

⁴⁵ Según un estudio realizado en la misma región por investigadores regionales y el ICAN (Llano, s.f.).

⁴⁶ Francisco Tenorio, Tumaco, 11/03/1998.

Los prodigios, milagros y demás signos de elección divina abundan en todos los relatos del legendario cura: él no comía (o no comía de sal), no bebía el agua que se le ofrecía, caminaba a un metro por encima del suelo, llegaba de golpe, como una aparición (“y nadie sabe para dónde se fue ni por dónde llegó”), no se bañaba y sin embargo su larga sotana siempre estaba limpia, su orina era invisible, era capaz de proferir maldiciones⁴⁷, era un predicador, fue encarcelado, cuentan, pero salió de allí y siguió reuniendo a la gente, utilizando incluso un látigo para llevarlos a la oración, con el fin de librarlos de “ese camino espinoso” donde se encontraban. A todos estos rasgos de santidad, se agrega el hecho de que muy frecuentemente se le presenta como una encarnación de san Antonio: el santo habría desaparecido de Roma, y habría “bajado del cielo a salvar al Patía”. Ahora bien, san Antonio también es múltiple. Es exaltado como una divinidad pagana en la región sur de la costa pacífica, su arrullo es uno de los más festivos: es un de los santos cuya fiesta es más animada, y él es un poco “borrachero”, se dice en el río Patía viejo. San Antonio es un santo intermediario y, por dicha razón, perfectamente disponible, en diferentes regiones de cultos afroamericanos, para los sincretismos con figuras de origen africano dobles e intermediarias (Ogún y Exú, en Brasil), ellas mismas convertidas en diablos en el lenguaje cristiano. La fuerza simbólica del padre Mera fue la de desdoblarse, hasta la transgresión de su propia norma religiosa, para hacerse oír del pueblo pagano⁴⁸. Esta capacidad de desdoblamiento se

⁴⁷ Por eso se considera el autor simbólico del naufragio del vapor Tumaquito, en 1912, después de que el capitán se había negado a embarcarlo para Tumaco.

⁴⁸ “Tal vez el secreto de su existencia fue éste: hacerse como ellos”: fue con estas palabras con las que el padre Garrido concluyó su estudio sobre la vida de Jesús María Mera (1980: 202).

traduce en las descripciones de su apariencia: si, para unos, era trigüeño o casi negro, en un pueblo del Patía viejo, Las Lajas, un día él era blanco, otro día, rosado, pero nunca negro. Finalmente, en la desembocadura del río Patía, en Salahonda, se le asocia con el Señor del Mar: fue el padre Mera quien le dio ese nombre a la proa de un barco encallado, que representa a un Cristo sentado, y quien invitó a los habitantes a convertirlo en el protector del lugar. Este Cristo está “quemado”: la mitad de su cara es negra, la otra blanca.

Finalmente, el Padre Santo está tan cerca del diablo que puede confundirse con él en esa región simbólica común entre cristianismo y paganismo donde la relación de fuerzas es una forma de entendimiento, de comprensión recíproca. Eso explica que uno oiga decir hoy en día que el padre Mera es un “santo”, un “espíritu” y aun “como el diablo”. Ya en el siglo XVII, entre las numerosas paradojas de la diabolización, “los afrogranadinos hacían supuesto pacto con un demonio que ostentaba ‘una mitra como de obispo’ ” (Borja, 1998: 19). Más de trescientos años después, es una visualización idéntica la que se escoge para representar al padre Mera en la inauguración del carnaval de Tumaco. Y una canción, uno de esos currulaos tan criticados por su contenido diabólico, rinde con humor una especie de homenaje a un cura que ciertamente es el padre Mera⁴⁹:

El patacoré ya me va a coger,
/ el patacoré ya me va a coger

(Coro).

El patacoré / ya me va a coger,

⁴⁹Letra dictada por Julio Cesar Montañó Montenegro, Corporación Artística Danzas Ecos del Pacífico, Tumaco, 09/04/1998 y 03/06/1999.

para que no me coja /yo me marcharé.

Allá viene el diablo, / dejalo venir,
que se viene bravo / yo lo hago refr.

(Coro).

El diablo subió p'arriba, / el diablo bajó pa'bajo,
el diablo no me llevó / porque había mucho trabajo.

(Coro).

El diablo subio p'arriba, / a llorá su desventura,
el diablo no me llevó / aunque se vistió de cura.

(Coro).

En los pueblos de los ríos y de la selva del litoral pacífico, allí donde antaño se bailaba al son de la marimba, del bombo y del cununo, no hay una representación unificada de la cultura mítica –no hay mitos generalizados y reconocidos por todos del padre Mera como profeta, de Francisco Saya como héroe étnico, de la marimba como objeto simbólico–, pero sí fragmentos dispersos, incluso divergentes, de leyendas, y muchas versiones individuales. La historia del poblamiento de la región explica ese modo menor de la mitología. Ella está marcada, desde la segunda mitad del siglo XIX, por la individualización de los proyectos, la dispersión del hábitat y la movilidad espacial. No existe un gran clan unificador, un gran agrupamiento colectivo, una fijación ancestral en las mismas tierras. Los agrupamientos de población y las estrategias “comunitarias” emergen juntos como productos de la modernidad. Los primeros se dan en forma de desplazamientos (a menudo forzados, incluso violentos) hacia las cercanías de carreteras, los pueblos, las plantaciones agroindustriales, alrededor de los proyectos de desarrollo, la ciudad. Las segundas intentan, en este contexto, definir marcos de pertenencia más cercanos de cada quien y más equitativos que la “comunidad” nacional, lejana y excluyente. Es el caso de la acción político-identitaria formada

alrededor de la idea de las “comunidades negras”, fruto de una movilización urbana e inscrita en la modernidad institucional y “global”. En este sentido, la cultura negra del Pacífico sur comienza en Tumaco. El padre Mera creía en el diablo y en las visiones, puesto que las combatía con energía. Por su parte, los animadores del sector cultural de Tumaco rinden homenaje a estas creencias, pero sin realmente creer en ellas. De esta manera, al padre Mera ocasionalmente se le “blanquea”, las visiones se convierten en valores morales inofensivos, la marimba se fetichiza. Estas reinterpretaciones, entre otras, formadas en un contexto híbrido (de entrada local y global), sirven para la elaboración de una cultura identitaria fijada y traducible.

No obstante, convocar al diablo para servir a una estrategia identitaria fundada en oposiciones duales, negros/blancos, pagano/católico, bueno/malo, es arriesgarse a perder el control sobre el signo, que es también ya negro y blanco, católico y pagano, bueno y malo. Porque, finalmente, en el escenario del Retorno de la Marimba, sólo hay un personaje, el diablo, con múltiples caras. Además del personaje del diablo en sí –representado negro, rojo y adornado con cuernos, pero cuyos relatos locales permiten interpretarlo igualmente blanco, vestido de caqui y con una dentadura en oro–, la marimba y el marimbero dirigen, desde hace siglos, la danza “endemoniada” de los negros, y el mismo padre Mera es una figura imaginaria de desdoblamiento y de transgresión: cura inquisidor y san Antonio, Cristo y demonio, blanco y negro, amado y denigrado. Finalmente, las visiones de la Tunda, la Viuda y el Duende son manifestaciones de la fuerza del diablo. Repetidas, reducidas, transformadas en su circulación urbana, las leyendas del padre Mera, de la marimba y del diablo pueden también ir adornadas de toques personales. Cuando le pregunté al que actúa de diablo (y que organizó el sainete) si conocía al padre Mera, él respondió de acuerdo con el resumen que uno encuentra

generalmente en Tumaco: “Sí, era él quien decía que la marimba y las danzas eran manifestaciones satánicas y hacía tirar las marimbas”, y cuando le pregunté al que actuaba de padre Mera “quién” era él, respondió simplemente: “el cura”, sin saber el nombre del mismo. Finalmente, todos estos personajes se reintroducen en las comparsas populares del carnaval “pobre” y sucio: “Ya. Encontramos la marimba de Francisco Saya”, decía en el carnaval de 1998 un disfraz individual que mimaba la acción municipal cultural; un grupo aislado de cinco personas representaba la escena de “Francisco Saya y el Diablo” (este personaje sólo llevaba una camisa roja para que lo reconocieran); en 1997, una “Reina de las negritudes” gorda y fea ponía en ridículo la belleza de las reinas del carnaval y, al mismo tiempo, la identidad “racial” promovida al rango de identidad política.

Fruto del procedimiento, simple y traducible en el repertorio global, de inversión del estigma sociorracial para fundar en términos culturales una estrategia de reafirmación identitaria “positiva”, la nueva cultura negra que se elabora en Tumaco reactivó el trabajo simbólico heterodoxo e imprevisible permitido por la figura del diablo. Entidad múltiple e intermediaria, dueño de la región simbólica común entre paganismo y cristianismo, el diablo puede todavía prestar grandes servicios: hoy en día, por ejemplo, responder a la necesidad popular de encuentro, de libertad y de contestación, los cuales tienen en la fiesta –espacio público fuera de la vida ordinaria– un escenario privilegiado. La reactivación reciente, en otra región, del “carnaval del diablo”⁵⁰ es una prueba del interés que éste suscita en la actualidad. Tenemos allí una razón más para no tirar al agua la marimba, instrumento del diablo.

⁵⁰ En Riosucio, Caldas. Allí, “el Diablo es gentil, risueño, amable, divertido, chistoso y mensajero de la alegría del mundo” (Friedemann, 1995: 162).

BIBLIOGRAFÍA

- Abadía Morales, G. *Compendio general de folklore colombiano*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1983.
- Agier, M. "Cosmographies africaines. Le *samba* des noirs brésiliens", en *Autrepart*, N° 1, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube (1997), pp. 41-57.
- Agier, M.; Ricard, A. "Introduction", *Les arts de la rue dans les pays du Sud*. *Autrepart*, N° 1, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube (1997), pp. 5-14.
- Agier, M. "La violencia en el carnaval. Ficciones y realidades", Cali: IRD-Cidse, Univalle, 1998.
- Agier, M.; O., Hoffmann. "Las tierras de las comunidades negras. Estrategias de los actores, interpretaciones de la ley", *Territorios*, N° 2, 1999.
- Agier, M. "Tres estudios sobre la cultura del Pacifico", *Cuadernos Cidse*, N° 40 (Cali: 1999).
- Albert, B. "Situation ethnographique et mouvements ethniques: réflexions sur le terrain post-malinowskien", en *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, M. Agier (ed.), París: Ed. J.-M. Place, 1997.
- Aristizábal, M. "El festival del currulao", en *Modernidad, identidad y desarrollo*, M. L. Sotomayor (ed.), Bogotá: ICAN, 1998.
- Augé, M. *Le sens des autres: actualité de l'anthropologie*, París: Fayard, 1994.
- Bastide, R. "Mémoire collective et bricolage", en *L'Année Sociologique*, vol. 21 (1970).
- Borja Gómez, J. H. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*, Bogotá: Ariel, 1998.
- Bourdieu, P.; Wacquant, L. "Les ruses de la raison impérialiste", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N°121-122 (1998).
- Baroja Caro, J. *Le Carnaval*, París: Gallimard, 1979.

- Charier, A. "Trois stratégies de recomposition identitaire", ms., Ersipal-Credal, 1999.
- Clifford, J. *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au xxème siècle*. París: Ensba, 1996.
- Coplan, D. *In the Time of Cannibals. The Word Music of South African Basotho Migrants*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Cunin, E. "Relations interethniques et processus d'identification à Cartagena (Colombie)", Toulouse: GRAL, 1999.
- Escobar, A. "Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano", en *Antropología en la modernidad*, M. V. Uribe y E. Restrepo (eds.). Bogotá: ICAN, 1997.
- Fabre, D. *Carnaval ou la fête à l'envers*, París: Gallimard (Découvertes), 1992.
- Friedemann, N. "Perfiles sociales del carnaval de Barranquilla (Colombia)", Revista *Montalbán*, Nº 15 (1984), pp. 127-152.
- Friedemann, N. y Arocha J. *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta, 1986.
- Friedemann, N. *Fiestas. Celebraciones y ritos de Colombia*. Bogotá: Villegas Editores, 1995.
- García Canclini, N. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo, 1990.
- Garrido, J. M. *Tras el alma de un pueblo*, Tumaco: Vicariato Apostólico de Tumaco, s.f. (1980).
- Hoffmann, O. "Identité et mémoire noires dans le Pacifique colombien", Communication au symposium *La grammaire de la mémoire*. Tel Aviv: Fiealc, 9-12 de abril de 1999.
- Leymarie, I. *Du tango au reggae. Musiques noires d'Amérique latine et des Caraïbes*, París: Flammarion, 1996.
- Lévi-Strauss, C. *La pensée sauvage*, París: Plon, 1962.
- Llano, M. C. (ed.), "La gente del bajo Patía", vol. III., mecanoscrito.

- Losonczy, A.-M. *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá*, París: L'Harmattan, 1997.
- Losonczy, A.-M. "Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó", en *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*, J. Camacho y E. Restrepo (eds.). Bogotá: Ed. Natura-Ecofondo-ICAN, 1999.
- Merizalde, del Carmen B., Pbro. *Estudio de la costa colombiana del Pacífico*, Bogotá: Imprenta del Estado Mayor General, 1921.
- Pardo, M. "Movimientos sociales y actores no gubernamentales", en *Antropología en la modernidad*, M. V. Uribe y E. Restrepo (eds.). Bogotá: ICAN, 1997.
- Pedrosa, A. "La institucionalización del desarrollo", en *Pacífico, ¿desarrollo o diversidad?*, A. Escobar y A. Pedrosa (eds.). Bogotá: Cerec, 1996.
- Pereira de Queiros, M. I. *Le carnaval brésilien-Le vécu et le mythe*, París: Gallimard, 1992.
- Restrepo, E. "La construcción de la etnicidad: comunidades negras en Colombia", en *Modernidad, identidad y desarrollo*, M. L. Sotomayor (ed.). Bogotá: ICAN, 1998.
- Turner, V. *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, París: PUF, 1990.
- Vanin, A. "Mitopoética de la orilla florida", en *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*, tomo VI, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998.
- Wade, P. "Identidad y etnicidad", en *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?*, A. Escobar y A. Pedrosa (eds.). Bogotá: Cerec/Ecofondo, 1996, pp. 283-298.
- Wade, P. "Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali", en *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, J. Camacho y E. Restrepo (eds.). Bogotá: Natura-ICAN-Ecofondo, 1999.

IDENTIDADES LOCALES, IDENTIDADES NEGRAS:
LA CONFORMACIÓN DEL CAMPO POLÍTICO
EN TUMACO (1950-1988)

Odile Hoffmann

"HACER POLÍTICA" EN NARIÑO: PREGUNTAS Y ENFOQUES

En el Pacífico sur de mediados de los años 1990, la definición de los hombres y las mujeres político(a)s sigue girando en torno a su afiliación "betista" o "anti-betista", por lo menos en coyunturas electorales. La historia del "feudo betista", llamado así por el nombre del jefe político Samuel Alberto Escruce Delgado que rigió la política en la región de Tumaco y del litoral nariñense desde los años sesenta, marca las pautas según un esquema clientelista extremadamente personalizado. Al mismo tiempo, tal y como lo había notado Whitten (1992) en el Pacífico de los años sesenta, los asuntos políticos siguen despertando gran interés entre la población, rural o urbana, tanto en períodos de elecciones como fuera de estos momentos de cristalización.

Esta doble tradición, de clientelismo exacerbado y de pregnancia de la política sobre la vida social y cultural local, no llevó sin embargo a la constitución de actores políticos definidos, o coaliciones de intereses bien conformados, menos aún de grupos de poder consolidados. A partir de los años noventa, con la pérdida de influencia del gamonal, los acuerdos electorales, las prácticas de alianzas y las esferas de conflicto dibujan un espacio político fluido y fluctuante, que parece, a primera vista, estructurarse en torno a cuestiones de estrategia coyuntural desarrolladas por personas –jefes y líderes–, sin que aparezcan lógicas de largo o mediano plazo.

Por otra parte, al mismo tiempo, y como si fueran campos de acción separados y autónomos, existieron en el Pacífico sur otras formas de expresión política, informales u organizadas, puntuales o persistentes en el tiempo, pacíficas o violentas, que involucraron a grupos pequeños o a multitudes. La población tumaqueña, desde los años setenta y en el contexto de una dominación política de tipo hegemónico, no ha dejado de “hablar”, o por lo menos ha intentado hacerlo, en el marco de un conjunto de movimientos, organizaciones y otros ámbitos de movilización que podríamos calificar de “sociedad civil” tumaqueña.

Hoy, en momentos en que aparecen con fuerza nuevos actores políticos, a raíz de la Constitución de 1991 y de la ley 70 de 1993, es importante rebasar esta aparente confusión entre un sistema político dominante y estable, y una sociedad civil inquieta y movilizada, para descifrar los mecanismos de participación local en la política, tanto desde el punto de vista de los actores tradicionales como desde otras perspectivas que no se limitan al campo de los partidos y las elecciones. En particular, con las nuevas expectativas ligadas a la Constitución de 1991, se necesita construir nuevos discursos políticos (ver Grueso, Rosero y Escobar, 1997), así como revisar con estudios precisos las prácticas políticas que imperan en el mundo político del Pacífico¹. El presente trabajo quisiera ser un aporte en este sentido. La construcción de formas originales de hacer política implica en efecto recuperar partes de la historia política regional y, sobre todo, tender puentes entre espacios de participación que pueden aparecer fragmentados pero que guardan entre sí coherencias y compatibilidades.

¹ En particular el papel de los partidos y de las prácticas clientelistas, ver Khittel (1999) en Chocó, Linda Helfrich (1998) en Tumaco, Agudelo (1998) en Guapi y Buenaventura.

LA REGIÓN DE TUMACO: UNA HISTORIA DE JEFES Y GAMONALES

El contexto regional, económico e histórico

Al sur del Pacífico, el centro urbano de Tumaco (alrededor de 100.000 habitantes en 1998) extiende su influencia hasta los otros municipios del litoral nariñense, exceptuando la zona norte, que está en relación más estrecha con Guapi y Buenaventura. En el campo político, las influencias de los hombres políticos –liberales casi todos– llegan hasta Barbacoas al este y Mosquera al norte, abarcando los municipios de Roberto Payán, Magüí y Salahonda. Estos seis municipios –incluido Tumaco– contaban en 1993 con 200.000 habitantes, o sea 77% del litoral, de población negra en su gran mayoría. En los municipios nariñenses del piedemonte y de Los Andes, tanto el poblamiento (indígena y mestizo) como las redes políticas (otros jefes políticos, Partido conservador dominante) son distintos, definiéndose así la “región de Tumaco” como un espacio geográfico identificable y reconocible, diferenciado de las otras regiones del Pacífico, al norte, y en estrecha relación, tanto económica como social y política, con la ciudad de Cali.

En la Colonia y durante el siglo XIX, Tumaco no fue sino un centro secundario frente a Barbacoas e Iscuandé. Después del ocaso del modelo de extracción/exportación de la primera mitad del siglo XX (ver los capítulos 1 y 2 de este libro), los años 1960-1990 están marcados por un crecimiento urbano acelerado y, en el plano económico, por la coexistencia de un sistema basado en la pequeña agricultura combinada con la extracción de madera y la pesca (en el centro y norte de la región), junto a un sistema agrícola de plantaciones en manos de grandes capitalistas foráneos (alrededor de la carretera Tumaco-Pasto y del río Mira, principalmente). Son años en los que las zanjas se ahondan entre la ciudad y los campos por un lado, entre campesinos y plantaciones

por otro, mientras la crisis actual afecta a todos y propicia intensos movimientos de población. Fueron también los años del “imperio betista”, cuando se consolida y después finaliza el gamonalismo regional. En seguida veremos cómo se gesta éste, aprovechando las redes construidas por otros al finalizar La Violencia.

Las violencias de La Violencia

La violencia que azota el país en los años cincuenta llega atenuada al Pacífico, donde los liberales son mayoría y los conservadores no tienen capacidad de protagonismo. Sin embargo, en la zona de la carretera, los pobladores son perseguidos por ser de tendencia liberal, a veces denunciados por los propios maestros, y tienen que huir a Ecuador o refugiarse en Tumaco, abandonando sus parcelas. En los ríos La Violencia se expresa a través de la imposición de autoridades de fuera. En el río Mejicano, por ejemplo, se nombran inspectores desde Tumaco, recordados por su autoritarismo y crueldad: “aquí sí hubo conservadores, unos vergajos... Era la maldad”. Violaciones y robos eran frecuentes, “las muchachas se tenían que esconder”... En el Mira-Candelilla, “llegaron pájaros de la Violencia a los que Rojas Pinilla les dio tierras. Vinieron, trabajaron mucho, pero son muy violentos. No son de aquí ni son negros”. (Entrevistas en el río Mejicano, 1996-1997).

Emigración a la ciudad para los nativos, llegada de foráneos a ciertas partes de los ríos, imposición de autoridades: La Violencia en Tumaco significó modificaciones sustanciales en la manera de vivir y compartir los espacios cotidianos, tanto en los ríos como en la ciudad. Aun si no resultaron tan dramáticos como en otras regiones, los procesos violentos de los años cincuenta marcaron, junto con otros eventos (salida de los negociantes arruinados por el incendio de 1947, caída del mercado exportador y, sobre todo,

llegada de nuevos empresarios agroindustriales apoyados por las instituciones del Estado), un hito en la historia regional.

La situación de violencia se calma a fines de los años cincuenta y se restablece el control político de jefes locales que comparten el espacio, como lo muestra el ejemplo de la zona de la carretera: “de Tumaco hasta Bucheli y Cajapi reinaban familiares de Flavio Ortiz. De Cajapi a Llorente estaba Pablo Reinel Erazo, y su influencia se extendía hasta el río Mira. En Guayacana había otro líder, Rubén Flores, de la misma línea liberal. En Tumaco dominaba la familia Llorente, político, médico y representante en Bogotá” (Porfirio Becerra, Oct. 1996). Todos liberales, asientan su poder en el control del trabajo, del dinero y de las tierras: Pablo Reinel era contratista del ferrocarril, pero también terrateniente con ganado y plátano; agente general de aduana, tenía la agencia de aguardiente, prestaba dinero, tenía almacén de ropa y granero, ocupaba 70 hombres a diario... Rubén Flores era comerciante, Flavio Ortiz y Maximiliano Llorente eran políticos de alcance regional y nacional, oriundos de Barbacoas. Estos jefes políticos tenían poderes territorializados, ligados a intereses económicos directos: transporte, comercio, plantaciones... Manejaban su clientela de modo paternalista-clientelar y estaban muy cerca de la población en su trabajo diario. Esta organización fragmentada es la que aprovecha “el imperio betista” unos años más tarde, al apoyarse en líderes microlocales para asentar su legitimidad, antes de desconocerlos para afirmar su propia autoridad.

El imperio betista durante 30 años (1960-1990)

El imperio betista no nace de la nada. Samuel Escrucería Delgado (Beto grande) es hijo, sobrino y nieto de hombres que tenían cierta importancia en Tumaco, ya que eran parte de la élite negociante de origen europeo (francesa, italiana, alemana), converti-

da a élite política local a partir de los años 1920-40. Samuel Escrucería retoma la herencia política y da un giro político al establecer relaciones más estrechas con los políticos ya existentes: Flavio Ortiz y Jorge Cuero Miranda, negros de Barbacoas, así como Luis Avelino Pérez, blanco, de Barbacoas también –padre del actual senador Luis Eladio Pérez–, y el conservador Hernando Mosquera, de origen campesino de Salahonda.

En el plano regional Samuel Escrucería extiende así su territorio político, pero a principios de los años sesenta rompe sus alianzas con Luis Avelino Pérez, en 1962-63, y con Flavio Ortiz, a quien le pelea la curul en la Cámara en 1962-64. En el plano local, igualmente, Beto rompe con las prácticas de los políticos que lo precedieron: a diferencia de las élites urbanas anteriores y de los pastusos que sólo conocían las cabeceras municipales, él les otorga un puesto preeminente a las zonas rurales. “Beto fue revolucionario en su tiempo, en reacción contra los pastusos” (Roy Sánchez, candidato a concejal en Tumaco, 1997). Él “crea” el campo en Tumaco y en el litoral, hace inversiones múltiples (“Beto hizo todos los caminos, escuelas, plantas, desembarcaderos, parques, calles”, campesinos de río Mejicano). Se le ve como “fundador”, con el prestigio y la legitimidad que confiere tal categoría en esta zona de colonización reciente, donde siempre se considera al fundador de la vereda, sea histórico o mítico, con mucho respeto y a veces autoridad.

Sobre todo, Beto conoce a todo el mundo por su nombre, sea campesino o gran negociante, y recuerda a todos aunque sea años después, para bien o para mal. No deja de ir a los ríos y concede favores a diestra y siniestra, mediante nombramientos y jubilaciones. Nunca fue alcalde, pero manejaba la chequera del ayuntamiento como si fuera suya, desde la calle o en su despacho. Él mismo hablaba de Tumaco como de “su gran finca” o su “tablero de ajedrez”, en el cual él movía las piezas. En su tiempo, Beto sa-

caba su legitimidad de prácticas paternalistas bastante eficaces en términos de otorgamiento de bienes, servicios y dinero a poblaciones por lo demás sumamente pobres y aisladas. El clientelismo, al igual que en otras partes del país, fue el mecanismo más eficaz para asegurar una mínima redistribución (ver Leal y Dávila, 1994). Pero también interviene otro “ingrediente” en la estrategia política de Samuel Escrucería: es el primero en reivindicar la “identidad” tumaqueña y utilizarla como defensa contra los pastusos, que siempre son percibidos en el litoral como posibles agresores económicos o políticos, dominantes y arrogantes hacia un “nosotros” que no se dice “negro” sino “tumaqueño”, aunque valga para todo el litoral. De alguna manera, Beto es quien dio título de nobleza a los habitantes de la región, haciéndolos sentir autónomos y poderosos frente a “los otros”, de Pasto o Bogotá.

La lealtad hacia el gamonal sobrepasa las críticas eventuales (“Beto es narco pero cumple”) y perdura hasta su muerte en 1992. En efecto, Samuel Escrucería Delgado tenía nexos estrechos con el narcotráfico, situación que lo llevó a purgar cadena perpetua en una cárcel en Miami. Murió en la cárcel, después de ocho años. La familia repatrió su cuerpo para un entierro grandioso en Tumaco, al que asistió todo el pueblo. Su hijo Samuel Escrucería Manzi (Betico) recoge la herencia paterna, bajo el gobierno de Turbay Ayala y apadrinado por éste. Sin embargo, localmente no asume el trabajo que significa reproducir las redes de clientela a través de los contactos interpersonales, y al final no logra mantener el prestigio de su padre (“A Betico le sobra plata, pero engaña a la gente”). Prófugo de las leyes colombianas en Brasil durante un tiempo, condenado en 1988 por peculado al erario en un fraude de la Caja Agraria en Tumaco ocurrido en 1978, destituido en 1992 de su curul de senador, Samuel Escrucería hijo regresa sin embargo a la política y logra una inversión discursiva impresionante al presentarse, él y su familia, como víctimas de la coalición

entre “los gringos” (la DEA, Drug Enforcement Agency) y un gobierno corrupto y débil. Impedido en las elecciones nacionales por su desafuero, se presenta en las elecciones municipales de 1997 y sigue la tradición familiar al declarar que trabaja para Tumaco y “el repunte” de la familia Escruerúa: “mi tío al Senado (Gustavo), mi hermana a la Cámara (Sonia), mi primo a la Asamblea (Diego), yo a la Alcaldía (Samuel Alberto) ... y mi hijo para futuro alcalde” (discurso inaugural de la campaña, julio de 1997). La familia, el poder y el porvenir de la región se confunden en esta gran prueba de nepotismo abiertamente reivindicado.

En los dispositivos regionales y nacionales, Beto construye su “imperio” con la participación activa de toda su familia –entre todos abarcan puestos en la Asamblea de Nariño y en el Congreso (ver Helfrich, 1998)– y con el apoyo del Partido liberal. Todo pasó como si los políticos nacionales no hubieran querido aventurarse en estas tierras de población relativamente poco densa y en su mayoría negra. A los ojos de los andinos, Beto apareció como el mediador ideal, caudillo blanco pero oriundo de la región y conocedor de los mecanismos tradicionales de hacer política, basados en la interpersonalidad y en una pertenencia común a un espacio claramente diferenciado. Sin competencia nacional, Beto pudo constituir su capital político a partir de un “territorio” local, en el sentido de un espacio político construido y apropiado por él, con sus propias reglas de manejo político pero sobre todo económico. Por estas razones hablamos de “feudo” o de “imperio” betista, metáforas político-espaciales que apuntan a subrayar, por un lado, la condición de los habitantes de dependientes del gamonal y, por otro, la capacidad de mando del jefe a través una serie de líderes locales sin autonomía alguna, atesorando él todos los medios de control (como lo simboliza el manejo personal de la chequera de la alcaldía). Como en otras partes del país, el aislamiento geográfico propició el fortalecimiento de imperios regio-

nales y el gamonalismo, sólo que ahí el capital político se constituyó además a partir de una reivindicación de identidad, aparentemente geográfica aunque construida, de hecho, sobre la idea de una discriminación histórica de la población nativa, es decir, negra. Para Beto y sus seguidores, la región de Tumaco fungió como un *capital espacial* donde invirtieron esfuerzos políticos (constitución y mantenimiento de las redes de clientela) y del cual sacaron intereses—aquí también vale precisar: políticos y económicos—a corto y largo plazo, dentro y fuera de la región. El aparato político nacional le dio “carta blanca” en el juego político regional, quitándole su apoyo solamente cuando las pruebas de corrupción y malversación se hicieron demasiado evidentes.

El imperio betista surgió de la combinación entre un capital político-familiar anteriormente constituido sobre una base local, tumaqueña, y la habilidad de Samuel Escrucería Delgado para insertarse en las redes de poder, regionales y después nacionales, desde las cuales construyó su propio espacio político. El clientelismo se combinó con el manejo de un discurso nuevo, construido sobre la idea de una identidad tumaqueña, orgullosa, que por primera vez “ubica” a los habitantes del litoral en el espacio político nacional, otorgándoles, a sus propios ojos, reconocimiento y respeto. Empieza a decaer en los años ochenta, con la conjunción de varios fenómenos que se estaban gestando desde la caída y luego la muerte de Beto: inconformismo de la población urbana frente al abandono de la ciudad, movilizaciones populares, debilitamiento de las redes clientelistas con Betico, quien no invierte tanto como su padre en las relaciones interpersonales, apertura de nuevos espacios políticos con las elecciones para alcaldes populares (1988), marginación del aparato político nacional a raíz de las acusaciones de que fueron objeto tanto Beto grande como su hijo. Si ninguna de estas razones fue suficiente en sí, su conjunción llegó a debilitar el dispositivo betista de tal forma que, a

pesar de varios intentos de recuperación, perdió el control del aparato político regional a partir de los años noventa.

Los alcaldes populares (a partir de 1988)

A partir de la elección popular de alcaldes, las pugnas electorales enfrentan facciones del liberalismo regional² definidas ante todo por su posición de alianza u oposición a los Betos (Samuel Escrucerfa padre y su hijo). Aunque éstos perdieron todas las elecciones para alcaldes desde 1990, siguen como corriente regional importante. En efecto, como lo dijo el propio Samuel Escrucerfa Manzi después de su fracaso electoral de 1997: "Perdimos la alcaldía de Tumaco, pero tenemos gobernador y ocho alcaldes en el litoral de Nariño".

Comentarios generalizados dentro y fuera de la región afirman que "en el Pacífico sólo existe la compra de votos". Un candidato a la alcaldía en 1997, J. Rivera, estimaba que de los 60.000 votantes potenciales, en Tumaco sólo 8.000 son de opinión. Los demás están comprados. Las denuncias en el periódico local describieron ampliamente las donaciones de botas, machetes, dinero en efectivo en vísperas de las elecciones (*La Ola*, octubre-noviembre de 1997), y los puestos de los candidatos frente a las mesas de votación parecían más comerciales que políticos... ¿Sería la competición electoral un mero asunto de mercadeo? Al igual que en las elecciones locales anteriores, la respuesta es formalmente negativa: más allá de los intercambios de bienes en el momento de la campaña electoral, se juegan imágenes, discursos, expectativas reales de los votantes. Los candidatos "quemados" bien lo saben,

²Con dos excepciones: en 1988 y 1992, cuando se presentaron candidatos de tendencia conservadora con muy bajos resultados, todos los candidatos son de tendencia liberal, así aparezcan o no con el aval del Partido liberal.

CUADRO 1.
Las elecciones a alcaldes populares en Tumaco.

Fecha de las elecciones	Candidatos y alcalde electo	Observaciones	Nº de votos	Votación total		
1988	Eric Seldel Santos	Candidato betista. Con Franklin García, exMOIR, salieron prófugos por corrupción. Septiembre 1988, "fumacazo".	14.751 (55,6%)	26.557		
	Ernesto Kaiser Mendoza		11.720			
	Evello Quiñonez Solís (social-conservador)		25			
	Biojé G. Ángel de Jesús		19			
	José Rivera Posada					
1990	Ernesto Kaiser Mendoza	Aprobado por una coalición Nilo-Rosero-UP para contrarrestar el betismo.	15.472 (59%)	26.279		
	María Manzil de Escruceña		10.623			
	Nelson Vidal Caballero		112			
1992	Teodilo Overman Quiñónez Angulo. Primer alcalde popular negro de Tumaco.	Aprobado por "Los duros" (Pedro Mtz, Martín Arroyo, Bultrago) y Rosero contra los betistas.	7.151 (30,6%)	23.915		
	Nilo Del Castillo T.		7.097			
	María Leonora Escruceña de		78			
	Germán Vicente Manzil Hurtado		252			
	Manuel Roberto Grueso Arroyo		1723			
	Diego Escruceña C.		5887			
	Javier Alzate Zuluaga (conservador)		209			
	1994	Nilo del Castillo Tórriz	Aprobado por el alcalde de Cali, Mauricio Guzmán, en contra de Rosero y de los betistas.		9.730 (34,1%)	29.939
		Sonia Alba Escruceña			6.990	
Jesús Rosero Ruano			9.487			
Emiro Pedro Cabezas Casanova			1.703			
1997	Newton Valencia Martínez	Aprobado finalmente por Nilo contra Beto, y apoyo popular.	1.8196 (54,6%)	35.131		
	Samuel Alberto Escruceña		13.086			
	José Rivera Posada		194			
	César Augusto Díaz Cuero					
	Hernando Antonio Cantín Jarvis		1.604			

la compra de votos no basta para asegurar la elección. Quedan entonces por aclarar los mecanismos subyacentes de la participación y adhesión a ciertas prácticas y discursos políticos más que a otros.

Las primeras elecciones para alcaldes populares en 1988 no significaron cambios inmediatos, pero a partir de 1990 los candidatos betistas tuvieron que enfrentar a los candidatos de las otras facciones que componen el panorama político local: roserismo, nilismo, ahora newtismo. Jesús Rosero Ruano, que nunca fue alcalde pero apoyó a los candidatos electos en 1990 y 1992, representó para muchos la alternativa democrática frente al betismo hasta 1997/98, momento en que hizo alianza con su antiguo adversario. Nilo del Castillo, candidato “quemado” en 1992 y electo en 1994, gozó del apoyo del entonces alcalde de Cali, Mauricio Guzmán. Newton Valencia se presenta como candidato popular local antibetista y gana la alcaldía en 1997.

Sin entrar aquí en detalles³, se puede resaltar cómo, en estos enfrentamientos entre corrientes personalizadas dentro de una misma afiliación liberal, se combinan efectos meramente locales e influencias de los ámbitos de la política nacional o macrorregional. Entre los primeros se nota la importancia del voto de rechazo al betismo en 1990, el apoyo popular a Newton en 1997 y el “voto negro” en 1992. Por primera vez, en aquellas elecciones, se manejó la identidad étnica como argumento electoral, ya que el candidato roserista, Teóduo Quiñónez, se anunciaba como el “primer alcalde popular negro de Tumaco”, generando muchas expectativas en amplios sectores de la población.

³Ver análisis de las dinámicas electorales en Helfrich (1998). En Hoffmann (1999) se presentan descripciones más detalladas de la argumentación presentada en este capítulo.

Por su parte, la política regional y nacional se hace sentir en cada elección, con mayor fuerza en algunas (el apoyo de Mauricio Guzmán a Nilo del Castillo en 1994, la alianza de Samuel Escru-cerfa con Rosero en 1997) que en otras. Fenómenos generaliza-dos en todo el país, como la tendencia a la fragmentación del sistema de partido y el faccionamiento intrapartidista, también se dan en Tumaco. La multiplicación reciente de partidos o mo-vimientos que respaldan a los candidatos (12 en las últimas elec-ciones) responde, más que a la participación de nuevos actores políticos, al interés renovado de los políticos tradicionales por los ámbitos locales, a raíz de la descentralización que otorga ma-yores prerrogativas –incluso financieras– en los niveles locales de decisión.

Se puede afirmar que en Tumaco, más allá de la compra de votos y otros mecanismos de corrupción del mismo, las eleccio-nes son motivos de juegos propiamente políticos, como el rechazo a la dominación betista (1990), la adhesión a argumentos étnicos (1992) y más recientemente el apoyo popular a un candi-dato “libre”, “negro”, “de los nuestros” (1997). La adhesión parti-dista –en este caso faccionalista– no determina el voto, es sola-mente uno de los componentes, al igual que los mecanismos clientelistas básicos, siempre presentes pero no decisivos.

Si la dinámica electoral es un elemento importante del cam-po político, tampoco lo abarca todo. La abstención sigue en el or-den del 40%, y sería mucho mayor si el voto no fuera constante-mente solicitado por los candidatos y por el propio gobierno que subordina ciertas prestaciones al cumplimiento del “deber cívico” (becas para escolaridad de los hijos, empleos oficiales, etc.). La de-bilidad de los partidos tampoco equivale a un desinterés de la po-blación por los asuntos políticos, como lo muestran las otras for-mas de participación popular, sobre todo bajo la forma de acciones colectivas y/o de movilización y organización.

TUMACO, UNA SOCIEDAD CIVIL EN CONSTRUCCIÓN

¿Población apolítica donde sólo funciona la compra de votos, y sometida pasivamente al imperio betista? ¿Cómo explicar entonces las fuertes movilizaciones que conoció Tumaco en los últimos 25 años y que fueron marcadas por momentos de extrema tensión, incluso de violencia? ¿Y cómo interpretar el surgimiento de movimientos y organizaciones que empiezan a ser parte importante del panorama político regional a partir de la década de los setenta?

Movilizaciones y acciones colectivas

En los últimos 25 años, las movilizaciones populares se dieron alrededor de temas como el empleo, los servicios (electrificación, salud, educación) y la defensa del medio ambiente (derrame de petróleo en 1982, lucha contra las retroexcavadoras en 1995). Sin embargo, un análisis más detenido deja ver otros elementos.

En 1976-1977, el cierre de la empresa Maderas y Chapas de Nariño, cuyo gerente era sobrino de López Michelsen, suscita una gran movilización en Tumaco: los obreros, sus familias, luego el sector educativo –estudiantes y maestros– y los políticos locales de oposición participan en la lucha, que dura varios meses y en la que se involucran militantes del MOIR y universitarios de la Universidad del Valle y la Universidad Nacional. Principal fuente de empleo fuera del sector administrativo⁴, Maderas y Chapas de

⁴ La empresa cobijaba “en mayor número a la Población Económicamente Activa –PEA– de Tumaco, directa o indirectamente: 800 trabajadores de planta (en tres nóminas), más unos 3.000 empleos indirectos, más los comercios, bancos, prestadores de servicio, etc... Era la bonanza de Tumaco” (Guzmán Hoyos, 1977: p. 91).

Nariño es un buen ejemplo de las lógicas capitalistas en el Pacífico: las empresas se construyen sobre una base casi exclusivamente extractiva, y dejan de operar cuando el recurso —aquí la madera— empieza a escasear o a disminuir su rentabilidad. El cierre de Maderas y Chapas de Nariño puso fin a una fase incipiente de proletarianización y la movilización no logró desembocar en una toma de control del aparato productivo por parte de los obreros, como se había previsto en un momento. Considerando el contexto ideológico de la época, la lucha se dio en un inicio en contra de las lógicas capitalistas basadas en la explotación extractiva. Con la movilización masiva, el conflicto se fue transformando en reivindicaciones contra el abandono de Tumaco por parte de los empresarios capitalistas, por un lado, y del Estado que no interviene, por el otro.

Estos mismos reclamos animan la creación de la *Junta Cívica de Mejoras y Defensa de los Intereses de Tumaco*, en 1982, que se organiza a raíz de un derrame de crudo por Ecopetrol. Liderada por miembros de la clase media, la élite escolarizada y los escasos militantes políticos (MOIR y Partido Comunista —PC—), con reivindicaciones relativas a los servicios (acueducto, electrificación, salud, educación), la junta incluye a líderes que también incursionan en el ámbito político-electoral (E. Kaiser, J. Rosero Ruano). En el ambiente de bloqueo político-institucional que precede a la asamblea constituyente de 1991, la junta se inserta en la ola de movimientos cívicos que representaban, en todo el país, los únicos espacios de negociación para los grupos de oposición. En Tumaco la movilización gira en torno a la defensa de un espacio local denigrado, discriminado, olvidado por el centro, que está reivindicando su lugar frente a un “centro” que no responde. Este movimiento fue antecedente directo del grupo *Tumaco Alerta* SOS, que nace en 1987 y lidera las protestas populares que desembocan, en septiembre 1988, en *el Tumacazo*. Este último fue una irrupción de

ira de la población frente a la degradación de las condiciones de vida, y se enmarcó claramente en el movimiento nacional de protesta que caracteriza estos años en todo el país, con manifestaciones violentas en muchas ciudades del altiplano, del oriente o del Pacífico (en Quibdó, Guapi y Buenaventura también aparece este tipo de movilizaciones).

Adicionalmente, y de cierta forma marginal pero significativa, en Tumaco se difunde en aquellos días la “Proclama de Tumaco”⁵, que se lee en plaza pública el 16 de septiembre y en la cual se plantean otros elementos. Después de recordar la contribución de Tumaco en las luchas de independencia (incluida la revuelta de 1781, que se califica de “primer grito de independencia en boca del negro liberto Vicente de la Cruz”) y las guerras civiles, la proclama resalta las carencias en servicios públicos y concluye:

Hoy 16 de septiembre de 1988 *nosotros, negros descendientes de africanos*, con el corazón en las manos estamos izando a media asta el tricolor colombiano, por el cual dieron la vida nuestros antepasados, para expresar nuestro profundo dolor de sentirnos *huérfanos de la Patria*.

Termina la proclama amenazando con empezar la lucha por “la separación definitiva de nuestro territorio de la República de Colombia”, en caso de no ser escuchados.

Los argumentos de la proclama remiten a una concepción de un “nosotros” distinto, cuya diferencia se basa en características identitarias y en una relación de *deuda* de la nación con este “nosotros”. Las reivindicaciones no sólo piden justicia y respeto de la nación hacia ellos, como hacia cualquier ciudadano o parte de la

⁵ Reproducida en Carlos A. Arango Cálad, 1991.

república, sino que buscan ser justificadas: por ser descendientes de africanos (*i.e.*, de esclavos traídos por esta nación colombiana) y por haber servido a la Independencia y a las luchas nacionales. La noción misma de orfandad, que reaparece en otros discursos cuando se trata de política⁶, ubica las reivindicaciones en un plano moral, a la vez que de justicia social o política, pero de cierta forma asume y reproduce la lógica paternalista que rige las relaciones del gobierno con esta población desde tiempos históricos y bajo distintas formas según las épocas (siendo la esclavitud y el clientelismo las formas más acabadas).

En esta reconstrucción identitaria, el “nosotros” se funda en criterios raciales (negros descendientes de africanos), aunque pretende abarcar el conjunto de la población movilizada, la cual incluye una gran proporción de población local no negra. La diferencia se asume como marca de identidad local frente a “los otros” (serranos), al parecer con el asentimiento –parcial y pasivo– de los sectores no negros pero nativos de Tumaco que reconocen esta dimensión como parte de su propia identidad. La emergencia de la problemática étnica está todavía en ciernes en esta ocasión, como lo muestran tanto el carácter marginal de la proclama como lo inacabado de su argumentación, pero siembra inquietudes que serán retomadas en los años siguientes, con particular fuerza en el marco de la discusión del AT 55 constitucional, así como en las movilizaciones posteriores.

⁶ Cf. entrevistas en Arango, 1991, en las que los educadores expresan ser “huerfanos de coordinación”, al hablar de las carencias de liderazgo, y en la cita de Julio C. Hinestroza, concejal de Buenaventura entre 1992-1994, que sintetiza su malestar frente a los pocos alcances de la política regional: “La gente del Pacífico ha estado huérfana del poder” (en Hinestroza, 1993), o más generalmente en los periódicos de 1970 y 1980 que subrayan el abandono material de la región y la ausencia del Estado en el Pacífico.

El Movimiento Cívico de 1995 recoge las experiencias previas, pero rebasa el espacio de Tumaco al reivindicar por primera vez un trato regional de los problemas, incluida la zona del piedemonte. La movilización masiva –10 días de cierre de la carretera– se consigue con el apoyo de militantes políticos del MOIR (Movimiento Obrero Independiente Revolucionario), la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) y el Movimiento 19 de abril –M-19– y, por primera vez de manera explícita, incluye la dimensión étnico-identitaria: “Ahí participaron negros, indios y mestizos”. Las demandas rebasan los pliegos de peticiones de servicios e infraestructuras, e integran una reivindicación fundamental, la de ser reconocidos como parte de la sociedad nacional a pesar de, o, más bien, junto con sus especificidades. En esta ocasión también se alude a una ahora mítica separación de Tumaco de la nación colombiana, “amenaza” simbólica que aparece de manera repetida en todos los momentos de fuerte tensión regional⁷.

En veinte años, la sociedad tumaqueña emprendió acciones colectivas de alcance en por lo menos cuatro ocasiones, logrando movilizaciones que hasta cierto punto desembocaron en mejoras de la vida cotidiana, es decir, logrando parte de sus objetivos inmediatos y anunciados. La participación es “popular”, aglutinante de los distintos sectores de la sociedad local, sin que se diferencien grupos de intereses consolidados, aun si, del lado de los dirigentes, se puede reconocer una red de líderes locales provenientes de los ámbitos sindicales (varios con antecedentes en la ANUC), los políticos de izquierda (Unión Patriótica, MOIR, M-19), la élite social y política local inconforme con el betismo (conceja-

⁷ Recordemos el carácter fronterizo de la región de Tumaco, y la vigencia de una memoria colectiva que recuerda tiempos coloniales en que el Ecuador vecino (provincia de Quito) abarcaba gran parte de la región, al limitar con lo que hoy es Colombia a la altura del río Mira.

les), y en algunos casos los asesores de fuera (los universitarios), que intervienen en varias de las acciones colectivas. Por su parte, la Iglesia y las ONG (organizaciones no gubernamentales) no aparecen todavía –salvo en la última–, ya que no emprenden trabajo comunitario significativo sino hasta los años ochenta (ver más adelante).

Estas acciones colectivas muestran entre sí ciertas constantes. En todos los casos se perfila una lucha contra el olvido y abandono del espacio local, tomando las reivindicaciones dos ejes principales:

–uno de orden eminentemente político que cuestiona el papel del Estado y de los dueños del capital en la formación y el desarrollo regional: el Estado, a través de su modelo de redistribución que favoreció, históricamente, un clientelismo y un gamonalismo exacerbado en la región, y los agentes económicos, con la implementación del modelo de producción-explotación que en los últimos veinte años ha marginado a gran parte del campesinado, a la vez que proletarizado un amplio sector de la población, tanto rural como urbano. En Tumaco –como en tantas otras partes del mundo– la “modernización” significó la pérdida de autonomía para las unidades campesinas, y la dependencia y subordinación a intereses provenientes de fuera de la región.

–el otro eje, menos explícito pero siempre presente, es el de las luchas contra el racismo y el modelo discriminatorio de las relaciones económicas, sociales y políticas imperantes en Tumaco. Si a veces esta dimensión aflora de forma directa (en la Proclama de Tumaco, por ejemplo), se expresa con mayor frecuencia en las discusiones suscitadas alrededor de la movilización, antes que en las declaraciones “oficiales”. Es decir, la asumen más los participantes, populares y negros en su mayoría, que los dirigentes, que muchas veces son mestizos o blancos.

Ambos ejes convergen en la noción de “nativos” o “tumaqueños” compartida por todos. El espacio local funge como cataliza-

dor y soporte de la movilización, interpretando algunos esta categoría de manera más política que otros. En el andar de las luchas, "lo local" funciona como un especie de comodín que propicia el consenso. Para todos resulta claro que el espacio local está herido. Los actores lo son en cuanto "habitantes" que reivindican su lugar en la sociedad, es decir, un protagonismo digno con el Estado, un reconocimiento como ciudadanos enteros. Hasta esos momentos y en estos escenarios, la dimensión identitaria interviene bajo la forma de denuncia del racismo más que como reivindicación étnica, situación que cambia radicalmente a finales de los años ochenta.

Movimientos y organizaciones: la opción étnica, territorial y ambiental

En el amplio espectro de movilizaciones y movimientos que marcan este fin de siglo en Colombia, el más significativo es, sin lugar a dudas, el que emerge con el nuevo discurso identitario, que pone en el centro de las discusiones la dimensión étnica. No retomaré aquí su aspecto histórico ni el contexto de la discusión del artículo transitorio 55 de la constitución de 1991; solamente subrayaré algunas características que asume el movimiento en esta parte sur del Pacífico colombiano.

A partir de la Constituyente, que abre nuevos espacios políticos, los militantes se reagrupan a principios de los años noventa para lanzar las bases de un movimiento étnico negro y luego participar en la elaboración de la ley 70. En Nariño éstos provienen de horizontes variados –educación popular, animación cultural⁸, movimiento cívico, sindicatos campesinos, raramente militantes

⁸ Desde los años ochenta el sector artístico cultural viene desempeñando un papel preponderante en la concientización de la identidad negra, como lo muestran los trabajos de M. Aristizábal (1998) y su tesis en curso.

políticos de los partidos— y no tienen en conjunto antecedentes en materia de discurso étnico, aunque pueden tenerlo en términos de lucha contra la discriminación y de defensa de la cultura regional. Después de discusiones entre posiciones expresadas en términos de militancia en los partidos tradicionales, de lucha de clases y/o luchas agrarias, de combate contra la discriminación racial o aun de reivindicación étnico-cultural, sin olvidar la nueva preocupación por la conservación del medio ambiente y la biodiversidad, un grupo se consolida poco a poco alrededor de reivindicaciones étnicas y culturales, y participa en el Proceso de Comunidades Negras (PCN), un proyecto de envergadura nacional: el Palenque Regional Nariño nació de esta manera. Ahí confluyen, al lado de líderes campesinos, muchos jóvenes, mayoritariamente urbanos, escolarizados, con o sin empleo y movidos por el deseo de participar.

El PCN aclara poco a poco sus posiciones hasta llegar a definir su eje de lucha alrededor de cuatro derechos fundamentales de las comunidades negras: el “derecho a Ser Negro, basado en la autodefinición de sí mismo como grupo étnico”, el “derecho al territorio, definido como el espacio donde se crea y recrea la vida cultural, social, política, organizativa y económica de las diferentes Comunidades Negras”, el “derecho a la autonomía, entendido como la posibilidad de desarrollar en la cotidianidad un quehacer propio basado en nuestras tradiciones, costumbres, sistema de derecho” y el “derecho a una visión propia del futuro”⁹. Al precisar que “todos estos derechos tienen un marco legal desarrollado de modo general en la ley 70 de 1993”, el movimiento asume

⁹ Documento mimeo, sin edición, de la Organización de Comunidades Negras, sin fecha pero mencionado en Escobar y Pedrosa (1996: 245) como inicio del proceso que se da alrededor de la Asamblea Nacional Constituyente de 1990, y cuyos planteamientos son retomados por el Proceso de Comunidades Negras hasta hoy.

un doble frente de acción: hacia las poblaciones negras, entre las cuales difunde sus planteamientos; hacia el Estado, para hacer escuchar sus reivindicaciones.

A partir de 1993, Palenque Nariño asume efectivamente la dirección del proceso de movilización regional, y se presenta como el interlocutor privilegiado del departamento, de cara a la Dirección de Asuntos sobre las Comunidades Negras (Bogotá), miembro representante de Nariño en la Comisión Consultiva de Alto Nivel (nacional), miembro de los comités regionales encargados de asegurar el seguimiento de los expedientes de titulación de territorios colectivos (con el IGAC, el ICAN, el INCORA¹⁰, etc.), y en general de todas las instancias creadas para la aplicación de la ley 70 en diferentes campos (educación, investigación, salud, programas de desarrollo, cooperación binacional con el Ecuador, etc.). La instancia regional de coordinación se inserta masivamente en el espacio institucional abierto recientemente.

Al trabajo de difusión y explicación de la ley 70, siguió y sigue la fase de constitución de consejos comunitarios con miras a la titulación de territorios colectivos. Con modalidades diversas, en las que intervienen, además de Palenque, otros actores institucionales (INCORA, Iglesia, empresarios), se constituyeron una decena de consejos comunitarios hasta marzo de 1998, y desde esa fecha otros tantos se están consolidando. Es decir que en Nariño el proceso está ahora avanzando con cierta rapidez. Sin embargo, enfrenta múltiples dificultades, debidas, por una parte, a fricciones internas entre individuos y grupos que participan en la movilización, y, por la otra, a confrontaciones con actores exteriores pero influyentes en el proceso de titulación. (Ver Agier y Hoffmann, 1999).

¹⁰ ICAN: Instituto Colombiano de Antropología; IGAC: Instituto Geográfico Agustín Codazzi; INCORA: Instituto Colombiano de Reforma Agraria.

Con todo y sus debilidades, el movimiento que se gestó alrededor de la reivindicación étnica es hoy un actor legítimo en las esferas regionales y nacionales, y en Tumaco reúne a gran número de personas que se reconocen como “del proceso”, incluso si no integran ni comparten las posturas y acciones de Palenque Regional Nariño. Sin embargo, el movimiento no está consolidado al punto de participar en las enmiendas políticas locales: el PCN no presentó candidato a las elecciones locales de 1997-1998 en Nariño, y los dos candidatos que se reclamaban del proceso no recogieron votos suficientes para integrar el concejo municipal, también en 1997.

Paralelamente a esta movilización que no pretende, con alguna excepción, intervenir en el campo de la política partidista, se concretó, en 1992, un intento de participación electoral por parte de varios líderes y campesinos negros de la ensenada, muchos de ellos simpatizantes del Proceso de Comunidades Negras. Lo que se presentó como una alternativa político-electoral, “el movimiento Minga”, se gestionó en el ámbito de la cooperativa Coagropacífico, con el fin de “tener relación con el municipio en la parte política”, es decir, agilizar la interlocución de los campesinos organizados con la alcaldía, sin afiliación política ni compromisos previos en términos clientelistas tradicionales (promesas de obras, empleos, etc.). (A. Granja, octubre, 1996). Dos meses antes de las elecciones municipales de 1992, “sin plata y sin nada”, se lanzan dos listas de Minga para el concejo municipal y se eligen en efecto dos concejales. En 1994 el movimiento vuelve a presentar candidatos y gana concejales, pero luego decae y ni siquiera presenta candidatos a concejales en 1997. Según militantes de Minga, el fracaso se debió a que “... los concejales se hicieron llevar por la tradición” y no pudieron enfrentar “tanta suciedad que hay dentro de la política” (*id.*). Dejaron de rendir cuentas a sus electores, no actuaron en el concejo con acciones a favor de los campesinos de los ríos, dejándolos, al contrario, desprovistos frente al espíritu de

revancha de los candidatos tradicionales que tardaron en “perdonarles” esta osadía política. Para ex miembros de Minga y líderes de hoy, una falla principal residió en la pérdida de comunicación entre los concejales y los ríos, debida entre otras cosas a la falta de recursos para asumir de manera autónoma los gastos de viajes y de organización de reuniones (R. Sánchez, febrero, 1997).

Actualmente la opción étnico-territorial y la (efímera) político-electoral enfrentan un reto que de alguna manera les rebasa, el de la nueva violencia que empieza a azotar la región a partir de los años noventa, en particular en el área de la carretera Tumaco–Pasto. La zona de carretera reúne una serie de características que explica en cierta medida la situación actual. Ahí empezó, desde los años 1950-60, la expansión de las grandes ganaderías y plantaciones de palma africana que adquirieron la tierra por medios no siempre legales ni pacíficos, provocando entre los campesinos despojados y sus descendientes frustración y protestas que continúan hasta la fecha. Más recientemente, los narcotraficantes se apoderaron de ciertos lugares en la zona, trayendo consigo sus luchas internas, que terminan en matanzas entre ellos, por un lado, y con campesinos descontentos, por otro. La guerrilla (el frente 29 de las FARC, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, y Comuneros del Sur del Ejército de Liberación Nacional), a veces llamada por los mismos campesinos amenazados de despojo y violencia, se hace más presente y llega a proceder a una “limpieza” de los delincuentes que se estaban multiplicando en la vía Tumaco-Pasto, agravando el número de muertos¹¹.

¹¹ Se habla de cerca de 62 muertos en esta zona de Tumaco en dos años, en una denuncia presentada a la Organización de Naciones Unidas–ONU– por parte de la Comisión Nacional de Justicia y Paz en 1992. En el mes de junio de 1998, se desató en Tumaco otra ola de asesinatos en contra de los delincuentes urbanos y más generalmente en contra de los jóvenes localmente conocidos como “aletosos” (ver Restrepo, en este mismo libro).

Hoy la guerrilla se ha extendido a gran parte de los municipios de la zona, incluido Tumaco. El cultivo de coca está generalizado y pequeños laboratorios se encuentran en varias partes. Los paramilitares anunciaron casi oficialmente su llegada a la zona (“a partir del 10 de enero de 1999”) y los militares se retiraron a sus cuarteles de Tumaco y de Candelilla del Mar. Todos los actores armados están presentes, pero en escenarios todavía no conectados sino yuxtapuestos en el espacio y, hasta la fecha, aparentemente sin pretensiones de establecer relaciones fuertes de alianza o de ofensiva entre sí, aunque sus intereses inmediatos pueden llegar a coincidir en ocasiones. Sin embargo, en este contexto, la isla de paz que los congresistas vinieron a alabar en una sesión especial de la Cámara en Tumaco, denominada “Cumbre de la Paz”, en mayo de 1998, se volvió otro territorio amenazado por la violencia (ver Pardo, 1998).

UNA PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN

El panorama que acabamos de esbozar evidencia una especie de zanja entre el espacio de “la política” (competición electoral y juegos partidistas, administración territorial) y el de “lo político”, en el cual se forjan discursos y prácticas innovadores¹². Al mismo tiempo que la gran corriente genéricamente llamada “nuevos movimientos sociales” se va consolidando, con tropiezos y conflictos,

¹² Coincidimos aquí con la distinción de Mouffe (1995) que define “lo político” como “la dimensión del antagonismo que es inherente a todas las sociedades humanas” y “la política” como el ámbito que “se refiere al conjunto de prácticas, discursos e instituciones que buscan establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que siempre son potencialmente conflictivas, porque están afectadas por la dimensión de ‘lo político’ ” (citado por Oslender, 1998).

pero a fin de cuentas generando un proceso distinto de participación, la esfera de la política sigue lógicas tradicionales de alianzas y clientelismo. Se distinguen tres elementos principales que podrían explicar esta no-relación.

En Nariño el rechazo explícito del movimiento étnico-territorial a participar en los juegos electorales induce en parte a este distanciamiento y casi autonomía de ambas esferas. “La política es politiquería”, “la política no representa a los grupos sociales”, son comentarios generalizados entre dirigentes y militantes del proceso. La ruptura ideológica que funda y legitima el movimiento social implica tomar distancia de las lógicas político-electorales.

Ambas esferas, por ahora, se insertan en redes distintas de consecución de recursos, tanto para los líderes como para los militantes de base y, en general, la población. El sistema político tradicional funciona en gran medida con base en la redistribución de recursos locales, y en el contexto de marginalidad que conoce el Pacífico, la alcaldía es un lugar estratégico para controlar esta redistribución: empleos básicamente, pero también trampolín para acceder a los espacios superiores donde se negocian las atribuciones de partidas, programas y créditos¹³. El movimiento social, que no tiene acceso a esta red, no puede competir en esta lógica (Carlos Rosero citado por Agudelo, 1999), pero participa en otra estructura, en la que también se dan lógicas de movilización de recursos aunque bajo otros criterios de redistribución.

En tercer lugar, es importante recordar que este distanciamiento no es privativo de la esfera política frente al movimiento social. De manera mucho más general, el ámbito de la política

¹³ Como lo explicaba una candidata del MOIR al Concejo en 1997: “Aquí la gente hace clara diferencia entre el espacio de las elecciones y el espacio de reivindicaciones. Votan por Beto y después me vienen a ver para apoyarlos en las peleas populares”.

electoral suele manejarse al margen de las dinámicas sociales y económicas: no hay correspondencia directa entre los grupos de intereses objetivos y los grupos de presión política. Es decir, los grupos de poder —económico, por ejemplo— no son visibles en la escena política, como si tuvieran sus propios mecanismos de negociación y acceso a los recursos, sin necesidad de participar en las contiendas electorales. En este sentido es evidente la débil estructuración de la vida política regional, en la que los arreglos se negocian en función de las coyunturas del momento. No existe una “memoria política”, como lo demuestran las frecuentes inversiones de alianza o las adhesiones sucesivas y contradictorias de un mismo candidato, para hablar tan sólo de la última década.

Sin embargo, tampoco se podría deducir de estas constataciones la autonomía de las esferas, sin caer en simplismos. De hecho, son múltiples los mecanismos de retroalimentación entre el ámbito político-electoral y el de los movimientos y las movilizaciones.

Uno de ellos se refiere sencillamente a la participación simultánea o consecutiva de personas en ambas lógicas: reconversión de líderes comunitarios en actores políticos, adhesión de políticos locales a ciertos movimientos populares, o las dos cosas a la vez, compromiso popular y participación electoral. En Nariño estas situaciones se dan con frecuencia hace unos veinte años (Manzi, Kaiser, Rosero, Roy Sánchez, Montufar, Newton Valencia y muchos otros). Al establecer estos puentes, los individuos contribuyen lógicamente a que ciertos niveles o registros de discurso pasen de una a otra esfera, aunque sea de manera marginal o coyuntural. Por ejemplo, la aparición del discurso étnico en las campañas electorales, por efímera y artificial que sea, no deja de modificar la percepción que de su propia identidad tienen los habitantes-votantes sometidos a grandes campañas electorales cada tres años.

Ahora bien, la posibilidad de intervenir en este doble campo de acción, por parte de líderes y dirigentes, proviene en gran medida de la existencia de lo que llamé “los espacios de participación popular”, que, sin ser catalogables en una u otra vertiente (la política o lo político), propician la comunicación y la discusión entre ambas. En la región de Tumaco entrarían en esta categoría la principal ONG internacional, Plan Padrino Internacional, las asociaciones y ONG locales, el Convenio Holanda-CVC (Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca), las cooperativas, el sector artístico cultural y, por supuesto, la Iglesia, muy presente en la movilización de los últimos años (ver Hoffmann, 1999). Estos escenarios conforman un ámbito de concientización y movilización, así como de capacitación de líderes que después se orientan hacia una u otra forma de acción. La importancia de estos escenarios reside en su papel de socialización de los nuevos discursos y de constitución de un capital político-cultural susceptible de invertirse después en otros campos. Se volvieron así un componente principal en la construcción de una democracia local, como ya fue subrayado por Pardo (1997) y otros.

Al hacer esta rápida revisión histórica de los procesos políticos en el Pacífico nariñense, aparecen rasgos de continuidad entre lógicas de acción que, *a priori*, suelen considerarse como opuestas. Uno de los principales reside en el uso y la instrumentación de la identidad como motor de movilización y motivo de adhesión a los grupos y/o movimientos políticos. Hoy en día esta dimensión funda, de manera explícita, las acciones y los principios del nuevo movimiento social en el Pacífico. La reivindicación de una identidad negra propia, distinta “del otro”, es lo que une las distintas corrientes del movimiento negro y lo que da sustento a sus propuestas políticas y organizativas. Ayer fue esta misma reivindicación identitaria, aunque basada en otros criterios, la que permitió a Beto Escrucera aglutinar a amplios sectores de la po-

blación. La gran habilidad del gamonal fue haber “inventado” y anclado en la sociedad local la noción de “identidad tumaqueña”, y haberla alzado en alto frente a “los otros”, en aquel momento los “pastusos”, “serranos” y demás representantes de un poder central que abandonaba la región y denigraba de ella. La identidad regional, sin referencias étnicas, permitió a Beto ocultar la dimensión de la segregación racial –en el plano de las representaciones colectivas¹⁴– para suscitar un consenso alrededor de una discriminación regional compartida por todos los sectores. Evadió así la cuestión de la dominación racial y de clase, ubicándose como el defensor de un sujeto común –“la región de Tumaco y el litoral nariñense”– en el que todos se reconocían. Esta invención discursiva conservó cierta eficacia política mientras estuvo sustentada en prácticas de redistribución de recursos, es decir, mientras el hecho de “ser tumaqueño” y de pasar por alto las diferencias étnicas y socioeconómicas permitía acceder a ciertos beneficios materiales o políticos. Perdió vigencia cuando fue cuestionada por sus dos extremos: por un lado, cuando el sistema de redistribución clientelar se agotó por falta de recursos y sobre todo de trabajo político por parte del líder principal, el hijo de Beto Escrucería; por otro lado, a partir del momento en que la concepción de la identidad se modificó drásticamente en la región, con la emergencia del discurso étnico a fines de los años ochenta.

La separación tajante entre los circuitos de recursos a los que pueden aspirar los distintos actores locales propicia un fuerte distanciamiento entre el escenario político-electoral y el de los movimientos sociales. Pero los lazos no dejan de existir, al compartir mecanismos de instrumentación de la identidad para sustentar sus

¹⁴ Al contrario, individualmente, son innumerables los recuerdos y testimonios del racismo en el ambiente, en esta época del gamonalismo blanco en la región.

proyectos y acciones. Finalmente, es obvio que los dos escenarios se juntan o se juntarán en el momento en que coincidan en la lucha por el poder que, si bien no está explícito en el actual estado de las relaciones de fuerzas, es una dimensión intrínseca a cualquier movimiento social que aspira a ser reconocido y tomado en cuenta. Como lo reconocen algunos de sus líderes prominentes, “el Proceso de Comunidades Negras (...) pretende en términos generales: construirse como una opción de poder para las comunidades negras; aportar a la consolidación del movimiento social de las mismas; y contribuir desde su ideario y acciones a la búsqueda de opciones de una sociedad más justa” (Grueso, Rosero y Escobar, 1997).

BIBLIOGRAFÍA

- Agier, Michel; Hoffmann, Odile. “Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétations de la loi et stratégies d’acteurs”. *Problèmes d’Amérique Latine*, N° 32 (París: janvier-mars 1999), pp. 17-42.
- Agudelo, Carlos Efrén. “Aproximación a la dinámica de un pueblo del Pacífico, el caso de Guapi”. Cali: documento de trabajo N° 23, Cidse–Orstom, 1998.
- Agudelo, Carlos Efrén. “Changement constitutionnel et organisation des mouvements noirs en Colombie” (Note de recherche), París, en *Problèmes d’Amérique Latine*, N° 32 (París: janvier-mars 1999), pp. 43-51.
- Arango Calád, Carlos A. *Comportamiento participativo y educación popular, el caso de Tumaco*, Universidad del Valle: Departamento de Psicología, Serie Investigaciones, 1991.
- Aristizábal, Margarita. “El festival del currulao”, en *Modernidad, identidad y desarrollo*, M. L. Sotomayor (ed.). Bogotá: ICAN-Ministerio de Cultura-Colciencias.

- Escobar, Arturo; Pedroza, Álvaro (eds). *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?* Bogotá: Cerec-Ecofondo, 1996.
- Guzmán Hoyos, Jaime. "Situación económica y social de Tumaco", Tesis de Antropología social. Popayán: Universidad del Cauca, 1977.
- Grueso, Libia; Rosero, Carlos; Escobar, Arturo. "El proceso organizativo de las comunidades negras en el Pacífico sur colombiano", trad. del artículo publicado en S. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar, *Cultures of Politics/Politics of Culture: Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press, 1997.
- Helfrich, Linda. "Elecciones: entre gamonalismo y civismo. El caso de Tumaco en la costa pacífica". Bogotá: Iepri, manuscrito, 1998.
- Hinestroza, Víctor Hugo. *Transformaciones socioculturales y evolución política del hombre y las comunidades de la costa pacífica, una visión antropológica*, Popayán: Universidad del Cauca, Facultad de Humanidades, 1993.
- Hoffmann, Odile. "Políticas agrarias, reformas del Estado y adscripciones identitarias: Colombia y México", *Análisis Político*, Nº 34 (Bogotá: mayo/agosto de 1998), pp. 3-25.
- Hoffmann, Odile. "La política" vs. "lo político"? La estructuración del campo político contemporáneo en el Pacífico sur colombiano, *Documentos de trabajo del CIDSE*, Nº39. Cali: Universidad del Valle, 1999.
- Khittel, Stephan. Territorio y clientelismo político: el ejemplo del municipio de Quibdó, en *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, J. Camacho y E. Restrepo (eds.), Bogotá: Fundación Natura-Ecofondo-ICAN, 1999.
- Leal, Buitrago; Francisco, Dávila Ladrón de Guevara, Andrés. *Clientelismo, el sistema político y su expresión regional*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1994.
- Mouffe, Chantal et al. *Post-Marxism: Democracy and Identity, Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 13, 1995.

- Pardo, Alfonso. "Nariño, un departamento en conflicto", en *Conflictos regionales. Atlántico y Pacífico*. Bogotá: Iepri (Universidad Nacional)-Fescol, 1998.
- Pardo, Mauricio. "Movimientos sociales y actores no gubernamentales", en *Antropología en la modernidad*, M. V. Uribe y E. Restrepo (eds.), Bogotá: ICAN-Colcultura, 1997.
- Oslender, Ulrich. *Espacializando resistencia: perspectivas de 'espacio' y 'lugar' en las investigaciones de movimientos sociales*. Glasgow: Universidad de Glasgow, Facultad de Geografía, multigr, 1998.
- Whitten, Norman. *Pioneros negros: La cultura afrolatinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 1992.

A modo de conclusión

¿CÓMO HACER CIUDAD EN EL NUEVO SIGLO?¹

Michel Agier

En el mundo de hoy se habla más del “fin de las ciudades” que de su nacimiento, en la medida que la economía, la política y los medios de comunicación han logrado una dimensión y un alcance tan vastos que sus anclajes territoriales parecen dejar de ser importantes. Se menciona con más frecuencia el “fin de las culturas” que su nacimiento, porque los mimetismos, las invenciones paródicas, la intertextualidad atraviesan de un extremo al otro nuestro planeta común: se vuelve difícil, hoy en día, reconocer una identidad a través de una lengua o de una cultura, en la medida en que ellas tienden a diluirse, a desplazarse o a parecerse a otras. Bajo numerosos aspectos, se ve, finalmente, despuntar el “fin de lo social”, que los fenómenos de fragmentación, exclusión y disociación atestiguan en diversos lugares del mundo: las poblaciones desarraigadas por violentas políticas de desarrollo, desplazadas o refugiadas como consecuencia de las guerras o de la violencia política, representan en el planeta ciento cincuenta millones de personas (de las cuales un millón se encuentran en Colombia). Ciertamente una minoría, pero suficientemente masiva y duradera para poder decir que un estado de humanidad de nuevo tipo, asociado a la pérdida violenta de lugar y a la ruptura repentina de los lazos sociales, es ya una realidad establecida en el mundo.

¿Cómo puede construirse en Tumaco una ciudad dotada de identidad y de cultura, provista de una verdadera cohesión social y de un acuerdo sobre un proyecto urbano? ¿No es acaso dema-

¹ Traducción de Carlos Efrén Agudelo.

siado tarde para volverla ciudad mientras que de todas partes llega el pronóstico según el cual el nuevo siglo será “posturbano”? ¿Tumaco no va a dar el salto, como se dice de muchas otras regiones pobres del mundo, de lo “premoderno” a lo “postmoderno”? Al menos que su destino, construido con violencias, con dificultades y con sueños de grandeza, tenga precisamente un valor experimental: ¿cómo se hace hoy una ciudad?

Para hacer una ciudad, se necesita un poco de memoria. La memoria es aún más importante porque las condiciones, naturales o no, han destruido muchas veces las edificaciones de la ciudad, eliminando así los rastros de historia inscritos en la materia. El incendio de 1947 que destruyó 80% de la ciudad, el terremoto de 1979, son referencias obligadas de la historia de Tumaco. Las temporalidades sucesivas de la identidad de la ciudad sólo pueden ser encontradas con el recurso de los archivos y de la historia oral. ¿Cuáles son las pautas dominantes de esos períodos urbanos? La era de la tagua y del caucho, aquella de la madera, la de las agroindustrias y el desarrollo. Cuesta trabajo imaginar hoy, observando las construcciones y la mayoría de la población urbana, que la ciudad haya podido ser un rico establecimiento poblado de familias de negociantes extranjeros y blancos. Las huellas más probables que quedan del Tumaco de principios de siglo se encuentran en la política local, largo tiempo confiscada por los dos partidos tradicionales, y de manera más general por las élites blancas. Correspondiendo a migraciones antiguas o recientes, ellas se reproducen hasta hoy en el comercio, la política, el ejército y la administración.

Durante muchas décadas la vida de Tumaco se desarrolló al margen de la nación, en un marco a la vez más estrecho y más amplio. Por una parte, el destino de la ciudad fue inseparable de aquel de su microrregión, su “interior” inmediato, que constituyó la fuente de sus pocas riquezas. Por otra, cualquiera que fueran

los productos recolectados, extraídos o cultivados, la naturaleza y el campesinado de la ensenada de Tumaco han servido a las ambiciones económicas y sociales urbanas fundadas sobre la exportación. Tumaco nunca ha estado totalmente aislada del mundo pero, hasta los años cincuenta del siglo XX, sus relaciones privilegiadas pasaban más por el puerto, el océano y el canal de Panamá que por las rutas andinas hacia las demás regiones del país. La carretera Tumaco-Pasto data apenas de 1962 y sólo es completamente practicable desde mediados de los años noventa.

Vista desde Tumaco, la Constitución de 1991 marca la superposición entre dos períodos. Por una parte, concluye una serie de tentativas de ingreso a la modernidad, claramente inscritas en el contexto nacional: desarrollo portuario, industrial y luego agroindustrial, escolarización secundaria y superior, sindicalización obrera y campesina, planificación urbana. Es en este contexto que los movimientos sociales y cívicos se desarrollan entre la población, siendo luego reconocidos, recientemente, en las luchas electorales, mientras que el bipartidismo oficial tiende a perder un poco de su influencia. Aplicando diversas retóricas modernizantes a la vida local, algunos de estos procesos estuvieron marcados por la precariedad, por la inadaptación a las realidades locales o por los fracasos (como en el caso del desarrollo urbano). Por otra parte, la Constitución de 1991 anuncia, en Tumaco y en su región, el paso hacia otra realidad, todavía mal definida, especialmente por su carácter híbrido y paradójico: nótase la importancia de las movilizaciones identitarias de carácter regional o étnico, el incremento y la rigidez de la fragmentación territorial –en resguardos indígenas, tierras de las comunidades negras, o vastas superficies agroindustriales–, y la influencia de la mundialización, que se manifiesta bajo la forma de programas de desarrollo social, “comunitario” o ecológico, y de iniciativas económicas neoliberales. La ley 70 de 1993 –uno de los temas importantes del debate político

en Tumaco— es un caso ejemplar de esta nueva situación: una ley nacional, con un fuerte contenido particularista, tiene a la vez una evidente influencia “global”.

Para hacer una ciudad, se necesita también un cemento social. ¿Cómo formar dicho cemento, si la ciudad ha sido edificada sobre un principio fragmentario? En la última fase de la economía local, la relación de la ciudad con la ensenada no es ya únicamente comercial o contractual, como en el tiempo de la tagua o del caucho (1880-1940), o en aquel de la madera (1940-1970). Desde principios de los años setenta la relación toma la forma de una vasta ocupación de tierras y de la incorporación laboral de un sector campesino (o de su descendencia) a las grandes empresas agroindustriales expoliadoras de sus tierras. Ciudad-puerto, ciudad-relevo, Tumaco hoy hace el tránsito de las relaciones capital-trabajo entre la ensenada y las grandes ciudades del país o del extranjero, de donde vienen los capitales y adonde van los beneficios. Es también receptora de los efectos sociales de estas nuevas relaciones. Para numerosas familias rurales, el período 1970-1980 fue una etapa de pérdida de tierras y, más aún, de la pérdida de la selva que fungía como lugar de identificación de los “nativos” desde la segunda mitad del siglo XIX. Acentuado por la catástrofe natural de 1979, el drama de las tierras perdidas favoreció un poblamiento en los márgenes físicos y sociales de la ciudad. Éstos se transformaron en un polo negativo del imaginario urbano.

Tres grandes regiones morales se construyeron con el paso del tiempo, y componen hoy los polos simbólicos de las relaciones urbanas en Tumaco. (Las regiones morales son conjuntos relativamente territorializados de prácticas, relaciones y estereotipos, positivos y negativos, entre los cuales la comunicación es inexistente o difícil). En el centro se encuentra la ciudad construida en material duro, suficientemente estabilizada y generalmente percibida

como blanca (aunque paulatinamente ocupada también por una pequeña clase media negra, la cual tiene hoy un papel importante a jugar como mediador de las relaciones entre los diversos mundos sociales y culturales de Tumaco). Esta región se extiende a lo largo de un recorrido que va del aeropuerto hasta la alcaldía, la catedral y el embarcadero. Es allí, en esto que puede llamarse la *ciudad oficial*, en donde se encuentran los principales ejes de poder –comercio, política, religión–. Alrededor se ha formado la ciudad precaria y vista como negra (aunque en parte mestiza), ubicada, en gran parte, sobre palafitos. Es la *ciudad informal*, la menos pensada por los planificadores; es entonces allí, en la sociabilidad de “los puentes”, donde se deja ver de manera muy clara un conjunto de prácticas ciudadinas propias (en materia de trabajo, de vivienda, de salud, de creencias o de diversión): unas reproducen los saberes adquiridos en el mundo rural, biográficamente aún cercano; otras son respuestas adaptativas a las penurias multiformes del nuevo contexto, y finalmente otras son versiones particulares y diversas de las imágenes y de los discursos transmitidos por los grandes medios de comunicación. Al final, a lo lejos, se forma un embrión de *ciudad soñada*, materializando (sobre la extensión continental de Tumaco) los planes de arquitectos y urbanistas, técnicamente racionales pero socialmente incomprensibles como tales, para aquellos a quienes están dirigidos. Un abismo profundo separa las tres regiones morales de la ciudad, y las fronteras sociales correspondientes parecen a veces infranqueables, por falta de espacio público.

Para hacer una ciudad, finalmente, se necesitan proyectos y creaciones comunes. Las expoliaciones de tierras y de bienes, la movilidad forzada, la fragmentación social, así como la violencia, son problemas societales y no específicamente urbanos. Ellos tienen un carácter regional o nacional, y se imponen a la vida urbana en tanto que condiciones previas a todo pensamiento sobre la ciu-

dad. El reto, para hacer una ciudad en este contexto, es la toma de iniciativa urbana. Es ella la que puede hacer de la ciudad una solución (en vez de un problema) y, por lo tanto, una ciudad querida. Dos fenómenos bien conocidos de la crónica tumaqueña reciente podrán esclarecer este punto de vista. El primero tiene que ver con la utopía de la nueva Ciudadela. Ésta tendrá posiblemente el efecto de favorecer el cambio social, pero bajo una forma inesperada. En efecto, el primer paso del sueño de “reorientación urbana” fue la reubicación, en el nuevo terreno de la Ciudadela (y con un estatuto de propietario), de centenas de familias de los palafitos de la playa. Esta operación produjo el desplazamiento simbólico de una parte del polo negativo (la ciudad informal, precaria y negra) hacia aquel de la ciudad soñada, arquetipo local del futuro urbano. Revalorizó, económica y socialmente, la parte más desfavorecida de la ciudad. Además, por su realización como por las resistencias y los conflictos que la operación suscitó, el diálogo se estableció entre los tres mundos separados de Tumaco: la ciudad oficial, la ciudad informal y la ciudad soñada. Una pieza de teatro fue creada por los animadores del sector cultural afro, con el fin de popularizar el proyecto de reubicación; se presentó en una comparsa del carnaval; los representantes (mujeres, más que todo) de las diversas zonas afectadas por el proyecto de reubicación se organizaron y se expresaron a través de la asociación de beneficiarios del proyecto; pero sobre todo, los habitantes del nuevo terreno trajeron madera allí donde sólo había concreto, y algunas habitaciones imprevistas se instalan de hecho, alrededor del lote. Todo ello ha creado, a través de los conflictos y de los diálogos, la posibilidad de un barrio social y culturalmente más híbrido y mezclado que aquel que se había previsto inicialmente.

El segundo fenómeno que me parece importante evocar a propósito de la toma de iniciativa en Tumaco se refiere a la percepción y el tratamiento de la violencia. La creación de la identidad

de *aletosos* (así se llama a los jóvenes de la ciudad considerados como delincuentes y violentos) representa un símbolo de fracaso de la “modernidad”, pero un símbolo de doble cara. Por un lado, ilustra un estado de disociación social, que encuentra en las estigmatizaciones identitarias (llenas de prejuicios raciales y sociales) un método para excluir y apartar todo aquello que parezca ser un problema o una fuente de problemas. El hecho de aproximar el discurso sobre los *aletosos* a los barrios “marginales” (la ciudad informal) aumenta la fragmentación social en relación con aquella que existe en el imaginario urbano. Por otro lado, es una forma de respuesta generacional con la que los más desaventajados de la modernidad (sean provenientes de Cali o “desplazados” de las tierras circundantes de la ensenada de Tumaco) construyen un modelo de identidad colectiva y una retórica del rechazo. En esta tentativa de reafirmación de sí, la valorización de las solidaridades mínimas (las ñífas y los combos) o la expresión de referencias culturales diversas y reunidas en una composición propia –sean ellas de origen caleño, neoyorquino, o de los pueblos de los ríos vecinos– buscan edificar una cotidianidad más unida, valorizada y finalmente soportable.

Representaciones de “aletosos” y, de manera más general, escenificaciones de violencia tuvieron una amplia expresión en el carnaval de Tumaco. En 1997, un tercio de las comparsas escogieron estos temas para el desfile. A partir del año siguiente, la prohibición, por parte de los servicios municipales, de los sainetes violentos durante el carnaval, la petición de buscar la inspiración en la memoria y la cultura locales, y finalmente –como símbolo de esta posición– la valorización de la cultura del currulao en el carnaval gracias a la apertura del “Retorno de la marimba”, fueron parte de una toma de iniciativa urbana, capaz de crear algo nuevo. La cultura regional reivindicada hoy es ampliamente “trabajada” y transformada, pero su interés principal, muy urbano en

ese sentido, es el de poder crear alguna identificación colectiva en un contexto (nacional y local) dominado por rupturas, adversidades y antiguas heridas. Algunos animadores del sector cultural de Tumaco piensan incluso que ella es capaz de combatir la violencia, en particular la de los *aletosos*. Varias campañas han sido llevadas a cabo, en ese sentido, en los barrios donde la delincuencia y la violencia son más fuertes, bajo la consigna: "Haz de tu tiempo libre, tiempo del arte".

Las ciudades fueron creadas, según los historiadores y los urbanistas, para acercar a los individuos, facilitar las interacciones, el intercambio y el trabajo en común. En este sentido, la ciudad no tiene un modelo: es solamente una forma socioespacial compleja que necesita un conjunto de mediaciones sociales, y no la fragmentación ni el individualismo. En Tumaco, como en otras partes, se necesita, para hacer una ciudad, para volver el pasado aceptable, un poco de memoria, mas no demasiada; se necesitan espacios de intercambio social, para volver el presente posible, y sobre todo se necesitan proyectos y creaciones, frutos de intercambios y negociaciones colectivas, que hagan pensable el futuro. Es el proyecto urbano el que hace la ciudad, más que toda materialidad (madera o cemento, tierra o asfalto, vivienda horizontal o vertical), y ese proyecto no puede existir si no es creado por los ciudadanos. Compartida, fruto de intercambios y de creaciones permitidas por el diálogo, la ciudad presenta, además, un reto suplementario: el espacio público será el resultado de su existencia, pero éste es a la vez la condición de su invención. Es, entonces, haciéndose que la ciudad comienza a existir.

Índice

7

Introducción

13

UNA CIUDAD EN CONSTRUCCIÓN

15

Odile Hoffmann

Sociedades y espacios en el litoral pacífico sur colombiano
(siglos XVIII-XX)

54

Eduardo Restrepo

Hacia la periodización de la historia de Tumaco

87

Manuela Álvarez

La ciudad deseada: seducciones y artilugios del desarrollo

109

Manuela Álvarez

La experiencia urbana como hecho cultural:
hacia una etnografía del Proyecto para la Reorientación
del Crecimiento de Tumaco

149

LA EMERGENCIA DE UNA CULTURA URBANA

151

Eduardo Restrepo

Aletosos: identidades generacionales en Tumaco

197

Michel Agier

El carnaval, el diablo y la marimba:
identidad y ritual en Tumaco

245

Odile Hoffmann

Identidades locales, identidades negras:
la conformación del campo político en Tumaco
(1950-1988)

277

A modo de conclusión

279

Michel Agier

¿Cómo hacer ciudad en el nuevo siglo?

*Este libro,
compuesto en caracteres Utopía
de 10:14,5 puntos,
se acabó de imprimir
en el mes de diciembre
del año de 1999.*

AL EXTREMO SUR DEL PAÍS, UN RINCÓN OLVIDADO DURANTE LARGAS DÉCADAS Y SIGLOS SE HA VUELTO REGIÓN, EL PUEBLO DE AYER ES YA UNA CIUDAD PUJANTE. DE UN INCENDIO A OTRO, DE MAREMOTOS A TEMBLORES, TUMACO RENACE DESPUÉS DE CADA CRISIS Y SE RECONSTRUYE, INTEGRANDO NUEVOS DISCURSOS Y REPRESENTACIONES, NUEVA GENTE TAMBIÉN. ESTE LIBRO QUIERE DAR CUENTA DE LA DINÁMICA FRAGMENTADA DE LA CIUDAD ANALIZANDO, A LO LARGO DE SU HISTORIA Y EN LA ACTUALIDAD, LAS TENTATIVAS, ABORTADAS O EXITOSAS, DE CIERTOS GRUPOS SOCIALES POR MOLDEARLA, SEA EN EL CAMPO POLÍTICO, ECONÓMICO O CULTURAL.

LA FORMACIÓN DEL ESPACIO URBANO Y LA EMERGENCIA DE UNA CULTURA URBANA SON LAS DOS CUESTIONES QUE PERMEAN ESTE RETRATO, EN BLANCO Y NEGRO, DE TUMACO. ASIMISMO, LOS AUTORES QUIEREN ALIMENTAR LOS DEBATES SOBRE EL HACER CIUDAD HOY. LA MEMORIA, LA IDENTIDAD Y EL PROPIO PROYECTO URBANO PUEDEN HACER QUE LAS CIUDADES SEAN CAPACES DE SUPERAR LAS CRISIS Y LAS FRAGMENTACIONES ACUMULADAS. COMPARTIDA, FRUTO DE INTERCAMBIOS Y DE PROYECTOS COMUNES, LA CIUDAD CREA EL ESPACIO PÚBLICO, PERO ÉSTE ES A LA VEZ LA CONDICIÓN DE SU ELABORACIÓN COLECTIVA. ES, ENTONCES, HACIÉNDOSE QUE LA CIUDAD COMIENZA A EXISTIR.

