

ARQUEOLOGÍA

y movimientos sociales en el pacífico colombiano

DAVID M. STEMPEL

Resumen

Este ensayo describe artefactos y cultura material provenientes de la costa pacífica colombiana y conversaciones sostenidas con indígenas wounan y afrocolombianos, y muestra por qué la arqueología debe involucrarse con la vida de las personas que habitan cerca de estos vestigios y con el porvenir de la antropología latinoamericana.

Abstract

This essay describes artifacts and material culture from the pacific colombian coast, and conversations Wounan indigenous and Afro-colombians. Also shows why archeology should involve with the lives of people who live near ancient sites, and with the future of anthropology in Latin America.

A la memoria de Hernán Henao Delgado, ejemplo de defensa de la vida, búsqueda de la verdad y la justicia y de compromiso académico e intelectual para responder pacíficamente a la violencia en Colombia.

Introducción*

Este ensayo muestra cómo la información arqueológica puede contribuir a comprender la historia colombiana y los asuntos sociales actuales. Además, discute cómo los campesinos indígenas y los grupos étnicos afrocolombianos de la costa pacífica utilizan la historia local, que es una ventana a través de la cual puede observarse la identidad de grupo, su autonomía y sus estrategias de acción colectiva, todos ellos asuntos significativos en el análisis reciente de los movimientos sociales latinoamericanos (Escobar y Álvarez, 1992). Mientras que el objetivo científico es establecer cronologías precisas dirigidas a los debates sobre procesos culturales, también se reconoce que estas cronologías son aportes valiosos a los esfuerzos de los lugareños para organizar sus grupos de base (Hill, 1992; Layton, 1989; Leone, 1995; McGuire, 1992).

En este sentido, la arqueología puede complementar la construcción de la infraestructura de asociación adelantada por los negros e indígenas colombianos, proceso que analistas sociales y pensadores liberales, desde Edmund Burke y Alexis de Tocqueville hasta Vaclav Havel y Jorge Castañeda, han resaltado como una condición necesaria para el florecimiento de la democracia. Ella podría fomentar un *descubrimiento* del litoral pacífico colombiano basado en objetivos científicos y de identidad regional, evitando la invención y *conquista* de la costa y sus pobladores, que han perdurado desde el siglo dieciséis (Grueso, 1995; Taussig, 1992).

El ensayo se concentra en el esfuerzo hecho para compartir la investigación con los afrocolombianos y los grupos wounan, para, a través de este medio, contribuir a acrecentar la organización de sus grupos de base. Un aspecto importante en los estudios del campesinado y de los grupos étnicos es cómo la cultura

* Agradezco a Luz Marina Donato, Alexander Clavijo Sánchez, Héctor Llanos, Héctor Salgado y Claudia Steiner por su participación en el trabajo de campo en 1994, y por las discusiones acerca de lo expresado en este ensayo. Mis agradecimientos también a Manny Campbell (Universidad de Texas, El Paso) por sus comentarios, que ayudaron mucho a mejorar la calidad de los borradores. La investigación para este ensayo fue auspiciada por el Fondo de Promoción de la Cultura (Banco Popular), la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN, Banco de la República), el Instituto Vallecaucano de Investigaciones Científicas (Inciva), la National Geographic Society y la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc.

inspira la lucha política de oposición (Campbell, 1994). A lo largo de la parte baja de los ríos San Juan y Calima en la costa del Pacífico, los indígenas wounan han desarrollado una ideología política que evoca imágenes del pasado y ciertos aspectos de los modos de vida ribereños, con la finalidad de fomentar la revitalización cultural. La lengua, la tradición oral, la cestería, la pintura corporal, la talla de madera, las técnicas agrícolas –antiguas y actuales– y los lugares sagrados –cementorios en uso durante los últimos cien-trescientos años– son algunos de los elementos culturales que los wounan promueven para lograr sus objetivos estéticos y políticos. Uno de estos objetivos es convencer al gobierno colombiano de que hay zonas de la selva lluviosa y de las llanuras aluviales que no son baldíos –terrenos públicos no reclamados– sino terrenos de propiedad de los wounan, dado el uso continuo que ellos han hecho durante, al menos, los últimos quinientos años. Examinaré cómo se emplea la cultura material –arqueológica y contemporánea– y la tradición oral para apoyar lo reclamado por los wounan (Lubar y Kingery, 1993). El segundo objetivo –tanto de ellos como también de mi investigación– es demostrar a los funcionarios colombianos y a la opinión pública en general que los wounan explotan los bosques pluviales de forma menos destructiva que las tecnologías extractivas utilizadas en los aserraderos y empresas que se dedican a la minería de oro.

Los wounan han soslayado amenazas anteriores a su cultura y territorio –tales como movimientos en pequeña escala organizados por afrocolombianos en 1960 (G. y A., Reichel-Dolmatoff, 1977) y en 1991, y conflictos diarios con negros y mestizos procedentes de los departamentos de Antioquia y Valle del Cauca– recurriendo a una mezcla de tradiciones culturales antiguas y recientes. Por ejemplo, el compadrazgo y compartir medicinas basadas en plantas medicinales y curativas con los afrocolombianos son algunas de las costumbres que han disminuido los malentendidos entre ambos grupos (Arocha, 1994; Pardo Rojas, 1993; Otero, 1994). Un ejemplo concreto lo encontramos en la región del bajo Calima, donde Desiderio Murillo, un negro con ancestros indígenas, cura mordeduras de culebras a los afrocolombianos e indígenas y enseña a los niños cómo apreciar las plantas y cómo tolerarse los unos a los otros (Rojas, 1989); a través del humor, él los prepara para hacer todo lo posible para detener la destrucción de los bosques o, de otra manera, para prepararse para las consecuencias porque, según él, “No va a quedar palo ni para escoba”.

Lo que ha unido a los wounan entre sí para lograr el renacimiento cultural y la recuperación de las tierras, los vincula ahora con otro grupo chocó, los emberá, para formar la Organización Regional Emberá Wounan –Orewa–. En la actualidad, los integrantes de este movimiento sienten y aceptan que comparten suficientes ataduras históricas y culturales con los afrocolombianos, lo que podría llevarlos a conformar una “comunidad imaginada” (Anderson, 1983 [1991]), que incluya en dicha alianza al movimiento afrocolombiano de la Asociación Campesina del Río San Juan –Acadesan– y a la Orewa en calidad de copartícipes, con el gobierno colombiano, para sostener conversaciones sobre la propiedad de los recursos y sobre futuros proyectos de desarrollo con respecto a los bosques pluviales del Chocó.

Arqueología de colaboración y movimientos sociales de base

En junio de 1994, presenté parte de lo expuesto, en una ponencia en el Congreso nacional de antropología colombiana en Medellín. Tres semanas más tarde, discutí partes de la ponencia con los afilados de Acadesan en Guadual, bajo río Calima, y en Cabecera, bajo río San Juan, y con el gobernador y otros wounan en Puerto Pizarro, bajo río San Juan. ¿Qué pensaban ellos de un forastero que hacía la descripción, a no chocoanos, de las historias culturales de negros e indígenas? ¿Cómo podría lograr “una arqueología hecha en asociación” –“*archaeology done in partnership*”– (Leone, 1995: 263), algo así como una investigación en colaboración, en la que negros e indígenas serían coproductores de conocimiento? Estas son algunas de las inquietudes que quisiera mencionar, puesto que los residentes de la costa del Pacífico no son sencillamente informantes cuyas experiencias los antropólogos explotan como los obreros de la Chocó Pacific Mining Company explotaron el oro del río San Juan. Al contrario, ellos deberían ser protagonistas de una coproducción, tal como lo logró Astrid Ulloa (1992) en su monografía, *Kipará: dibujo y pintura dos formas embera de representar el mundo*.

Heladio Ballesteros, un afilado de Acadesan de Guadual, me oía resumir los resultados investigativos, y respondía a mis inquietudes con el comentario de que la investigación parecía

aceptable. Creía que mis objetivos en el trabajo de campo no tenían la posibilidad de lastimar a la gente local y, a largo plazo, hasta podrían fomentar mayor autoestima y sentido de identidad entre los negros. Él, junto con otros negros chocoanos que residen a lo largo de los ríos Calima y San Juan, no había oído antes de los términos *truntagos* y *vigas mamas*, artefactos que son importantes para su cultura (Arocha, 1993: 163, 171, y comunicaciones personales). Estos son vigas y columnas de madera de guayacán que los negros rescatan de sus viejas casas y sitios de minas y reciclan para construir nuevas y que, por tanto, han sido usadas por varias generaciones. Además, mediante la localización de asentamientos y áreas de trabajo recientes, la arqueología podría ayudar a identificar sitios antiguos y a determinar dónde construyeron los negros sus asentamientos fortificados o palenques, al huir de la esclavitud colonial (Wade, 1993: 101).

El trabajo de campo que tiene que ver con este tipo de asentamientos es importante, porque los historiadores coloniales no están muy seguros de la frecuencia con que se construyeron los palenques en el Chocó, un aspecto histórico con el que la arqueología científica puede contribuir. El conocimiento de su existencia pasada ayuda a los movimientos sociales de los negros del Choco a decidir si estudian la historia de los palenques como símbolos de resistencia y, por consiguiente, como base de una estrategia para su organización (Wade, 1995: 334). Más que todo, la gente de la localidad está interesada en la idea de que la arqueología de la cultura material afrocolombiana le ayude a identificar los asentamientos que sus antepasados habitaron por largo tiempo y que ahora se encuentran abandonados, pero que pueden generar información para apoyar el reclamo de tierras que el gobierno clasifica como baldíos.

En Cabeceras, Macedonio Valencia, presidente de Acadesan, declaró que mi presentación en Medellín seguía las ideas que habíamos discutido en 1992, durante el Coloquio internacional sobre la *Contribución africana a las culturas de las Américas* (Ulloa, 1993). Para Valencia, mi contribución más concreta para Acadesan debía ser ayudar a obtener fondos para preparar folletos educativos y videos que fortalezcan el orgullo local, con énfasis en los esfuerzos de los negros para organizarse. Por ejemplo: Acadesan necesita ayuda para editar su video *La primera expedición fluvial de autodescubrimiento territorial y defensa de identidad étnico-cultural por el río San Juan* -folleto de Acadesan-. El video

hace un recuento del viaje en bote, que cerca de seiscientos de sus miembros hicieron durante octubre de 1992, de las bocas del San Juan hasta Istmina.

El proceso de financiar y preparar el video pondría de relieve los asuntos políticos en la decisión de Acadesan de hacer el documental para su propio uso y, más tarde, presentarlo fuera del Chocó. Reducir veinte horas de filmación a un documental de treinta a sesenta minutos puede generar preguntas delicadas como, ¿qué tan a menudo y en el desempeño de qué papeles debería aparecer la mujer en la película? Tal consideración puede ayudar a explicar la ausencia de la mujer entre las directivas de Acadesan y su desempeño casi exclusivo en el cuidado de un gran número de adultos y niños durante los eventos de la Asociación. Los desacuerdos domésticos ocasionados por la participación del hombre en la política regional son causados, en parte, por el hecho de que mientras el hombre interviene en tales asuntos los trabajos de las mujeres y los niños en el campo aumentan. Mientras que las mujeres, fuertes y vigorosas, se desenvuelven como estrategas y teóricas, detrás de la escena, sus hombres reciben reconocimiento permanente por su continuo y arriesgado trabajo. Esta organización no está libre de los prejuicios contra la mujer que se viven en la sociedad colombiana.

Al responder a tales discrepancias, los líderes pueden enfatizar el compromiso de responsabilidad que tiene la asociación de dar cuenta de sus acciones, una meta muy válida en la democracia interna de los movimientos sociales que quieren una responsabilidad similar por parte del Estado colombiano (Castañeda, 1994: 374). Acadesan podrá tener más autoridad moral al exigir igualdad a los foráneos, cuando estos negocian con los chocoanos, si, a su vez, es capaz de tratar con éxito los problemas de subordinación de género y de desigualdad dentro de su movimiento (Mena García, 1993; Espinosa y de Friedemann, 1993; Motta, 1993). Local y nacionalmente, los negros e indígenas chocoanos pueden avanzar en la discusión de "democratizar la democracia" (Escobar y Álvarez, 1992: 206; Castañeda, 1994: 358), tratando el clientelismo y los prejuicios sexuales y jerárquicos, problemas que limitan los éxitos de casi todos los movimientos sociales en Latinoamérica (Starn, 1992: 102; Caycedo y Mantilla, 1993: 6-8; 199-205).

Otro asunto político tiene que ver con el diálogo que acompaña las imágenes en el video del negocio más exitoso de

indígenas y negros de Acadesan, un aserradero a pequeña escala que funciona hace ocho años en Cabecera. Los ambientalistas que vean el video pueden sentirse molestos con un movimiento social étnico que se beneficia en parte de la deforestación del Chocó. Al respecto, hablé con Macedonio Valencia acerca de cómo el diálogo en el video podría manejar los intereses de los ambientalistas. Por ejemplo, los trabajadores en el aserradero podrían aparecer hablando de la necesidad de asistencia técnica—del Sena—e inversión—a través de los bancos en Cali, Bogotá y a través del Plan Pacífico y del Banco Interamericano de Desarrollo en Washington, D. C.—que ayude a financiar un esfuerzo a largo plazo que contribuya a desarrollar actividades que dan un valor agregado, como es la producción de armarios, puertas y elementos de cocina. Tal educación e inversión combinarían la materia prima del Chocó, la industria local y el trabajo de indígenas y negros.

Humor, migración y envidia

Soportablemente, Macedonio expresó que cualquier producto de madera le parece bien a excepción de los ataúdes. Sonriendo al ver mi expresión de desconcierto, explicó que la violencia rural en Colombia genera una gran demanda de simples cajas de madera. Pero la mayoría de la gente que muere a manos del Ejército, la guerrilla y los paramilitares es gente pobre, y sus familiares ruegan a los dueños de las funerarias que les den los ataúdes a crédito. Macedonio, con humor de ultratumba, piensa que “Todo se hace al fiado y los muertos no cumplen”. Para él, vender ataúdes para esa clase de entierros es un negocio riesgoso para el aserradero de Cabecera, porque la generosidad con los pobres hizo que muchos propietarios de funerarias en Buenaventura quedaran en bancarrota. Para aceptar ese riesgo, deben violar los *mandamientos* basados en lo que Macedonio describe como *sentido común* de los grupos populares en Colombia, que se expresa, añadiendo dos mandamientos a la lista de los diez mandamientos: el undécimo, *No dar papaya* y el duodécimo *Saber esperar papayaso*.

Por otra parte, Macedonio Valencia espera que el éxito de microempresas como el aserradero genere suficiente trabajo para reducir la *polizontada*. Los polizones son jóvenes, casi siempre negros, que se esconden de manera ilegal en los barcos que

zarpan del puerto de Buenaventura para alcanzar el norte, Estados Unidos (Navia, 1991; *The New York Times*, 1994). Para Macedonio, los hombres jóvenes dejan el pueblo de Cabecera en la selva lluviosa para encontrar trabajo en la ciudad portuaria, en la que hay cerca de 350 mil habitantes, 70% desempleados (Taussig, 1978: 132, sobre migración circulatoria y Whitten, 1974: 168, sobre movilidad adaptativa). Entre un hervidero de hombres que parecen estar desocupados, los jóvenes empiezan a soñar con dejar el puerto como polizones para *coronar*—alcanzar la meta—llegando a ciudades como Houston, Texas, donde hay un considerable grupo de jóvenes negros de Buenaventura. Una vez allí, los pocos polizones que alcanzan el éxito viven huyendo, escondiéndose en diferentes ciudades de Estados Unidos, ilegales, haciendo trabajos menores o vendiendo drogas. Los *Norteños*, polizones que tienen éxito en ciudades como *Yuston*, regresan de Estados Unidos a los barrios colombianos—por ejemplo, El Piñal en Buenaventura—o a pueblos en el Chocó para exhibir su riqueza, usando cadenas de oro y escuchando música rap. En cuanto a su español, está salpicado de *norteñismos*, modismos como “bisnes, mony, y cojala issi”—*take it easy*—, y hablan de manera morbosa y atrevida, e improvisan chistes con el ingenio que podría causar la envidia de Quentin Tarantino o de Philippe Bourgois (1995).

Estos *Norteños* embellecen el proceso de llegar a ser polizones y olvidan, de hecho, que la mayoría de los polizones son detectados antes de zarpar el barco o que cuando los cogen en altamar son tirados por la borda. Macedonio Valencia y los funcionarios que trabajan con los polizones en potencia, en Cabecera y en Buenaventura, sostienen que el peor impacto de los *Norteños* para mantener los valores culturales de los negros en el futuro, es que casi todos estos jóvenes negros no quieren trabajar y prefieren volverse ricos fácil y rápidamente, sin mirar cómo obtienen esta riqueza. Los funcionarios creen que el aparente éxito de unos pocos crea más desigualdad y manifestaciones de envidia y debilita aún más los vínculos sociales entre los negros de la costa (véase Taussig, 1987: 393-412, acerca de “envidia y conocimiento social implícito”).

Los afiliados de Acadesan me repitieron en Guadal y Cabecebras que ellos creían que foráneos como los antropólogos tienen la responsabilidad social de hacerles asequibles las evidencias arqueológicas sobre los asentamientos afrochocoanos, y de tener

en cuenta los puntos discutidos arriba. Ellos quieren que los científicos sociales provean a la población de algunos de los significados que les permitan presentar iniciativas sociales y políticas, vinculando las investigaciones en Colombia al desarrollo social (Rappaport, 1990; Londoño, 1994).

Plantas, suelos y ecología política e histórica

Después de mi conversación con los afiliados de Acadesan acerca de la colaboración arqueológica, discutí mi presentación en Medellín con los dirigentes del Cabildo y cerca de treinta wounan en Puerto Pizarro. Los wounan me animaron a enfatizar en mi presentación, aún más, que el uso que ellos hacían de la selva lluviosa había sido *siempre* menos destructivo que el de los foráneos, quienes buscan rápidas ganancias durante los ciclos de auge y decadencia, con base en la utilización de los recursos del Chocó (Arocha, 1991, 1994; Escobar y Pedrosa, 1993; Escobar, 1994a y b; Rojas, 1993, 1994; Wade, 1993: 131-148). El gobernador, Anildo Guacorizo, el asistente del Cabildo, Angelino Chaparro, y algunos campesinos estuvieron interesados en mi discusión sobre "arqueología aplicada" (Erickson, 1992), "ecología histórica" (Crumley, 1994), y la idea de Aníbal Patiño de *Ecología y compromiso social*.

Héctor Salgado y yo mostramos el uso agrícola, a largo plazo, en las colinas y terrazas cerca de la actual población de Palestina, a lo largo del bajo río San Juan, y en Ordóñez, a lo largo del bajo río Calima (Salgado y Stemper, 1995). Las excavaciones revelaron uno de los hallazgos más notables de las investigaciones arqueológicas a lo largo de la costa pacífica colombiana: la identificación de suelos antropogénicos negros y pardos, que reflejan un tipo de agricultura intensiva antigua similar a la de *terras pretas* de la amazonia colombiana y brasilera (Mora y otros, 1991). Nuestras excavaciones en las terrazas de Ordóñez y el río Calima—veinte metros sobre el nivel del río—permiten observar el cultivo prehispánico de suelos antropogénicos pardos. Tres pruebas de Carbono 14 fecharon el uso de esta práctica en estas localidades entre 800 y 1400 a.C. Estos antrosos se parecían a los de Palestina, pero no eran tan oscuros, porque la agricultura intensiva no permaneció tantos siglos como en Palestina o porque en la labor no se involucró igual número de personas a través de unas décadas.

En la localidad de Palestina, los agricultores de la selva tropical crearon intencionalmente los antrosos, entre 900 y 1600 d.C. De los análisis de suelo y polen se deduce que estos agricultores modificaron la capa superficial de la tierra y la enriquecieron con sedimentos limosos, arena y algas de la orilla del río. Los antiguos residentes de las partes altas mejoraron las condiciones naturales del suelo, llevando canastas de sedimentos a la colina, cuarenta metros por encima de los aluviones activos, añadiendo plantas con mucha humedad y los desechos de las viviendas, para propiciar el desarrollo de suelos antropogénicos. Las excavaciones en la colina revelaron grandes trozos de madera quemada, nueces de palma, tusas y mazorcas con las catorce-dieciocho hileras de la clase de maíz llamado *chococito* (Patiño, 1956). Cinco muestras de Carbono 14 tomadas en Palestina indican que las prácticas agrícolas fueron más o menos continuas a través de los últimos quinientos a setecientos años, en una de las áreas más lluviosas del mundo, 8.000 mm anuales, una justificación supuestamente climática para la imagen negativa que se ha proyectado de la región, argumentando que sus suelos son frágiles, infantiles e incapaces de sostener cultivos a largo plazo.

Recientemente, muchas de estas terrazas y colinas ribereñas han desaparecido por la *potrerización* de gran parte de la zona rural colombiana (Molano, 1992: 3c; Stemper y Salgado, 1995). La transformación intensiva de los suelos, protegidos antes por los bosques tropicales, en pastizales, ha llegado hasta los sitios arqueológicos de Murillo a lo largo del río San Juan, y La Virgen, entre el bajo Calima, y San Isidro, a lo largo del río Calima. La *potrerización* del Chocó se ha llevado algunos sedimentos agrícolas y la flora quemada prehispánicos, que reflejan la utilización antigua y el potencial que tienen estos paisajes ribereños.

Angelino Chamapuro identificó rápidamente la similitud entre la agricultura intensiva del siglo dieciséis en la escala de una a dos hectáreas y las azoteas contemporáneas de los wounan, plataformas de cuatro a seis metros, jardines hechos en canoas viejas con suelos antropogénicos. Él entendió que los cultivos coloniales fueron una especie de azoteas hechas en escala mayor y sugirió que sus antepasados, antes que moverse a otras áreas del bosque y cortar los árboles con hachas de piedra, mezclaron sedimentos aluviales con la basura de las casas y restos de plantas de los bosques lluviosos para intensificar, poco a poco, la producción agrícola sobre grandes áreas. Los wounan de Puerto

Pizarro se interesaron al saber que tales jardines de plataforma fueron descritos hacia finales del siglo dieciséis por uno de los primeros españoles que navegaron en el río San Juan, y registrados por fray Pedro Simón ([1626]1981), quien tal vez tuvo conversaciones con los miembros de la expedición al río San Juan que realizó Melchior de Salazar ([1574] Romoli, 1975: 21; Wassen [1935], 1988; West, 1975: 143). Prometí obtener copias para el Cabildo de Puerto Pizarro de esta descripción de azoteas en la que se cultivaron plantas para quitar la borrachera y tener sumisos a los prisioneros, hierbas que los wounan sugirieron podrían ser como las que fueron utilizadas recientemente por sus curanderos, jaibanás¹.

Angelino Chamapuro confía en que recuperar la confianza en la utilidad de las azoteas puede retrasar la *potrerización* del Chocó y proveer alimento para mejorar la calidad de la nutrición local.

1 Fray Pedro Simón ([1626] 1981: 247) describió los jardines al lado de las viviendas de los wounan y las plantas y sus efectos mágicos como sigue: "Veíanse en algunas casas de esos noanarnas, que las y tenían limpias y curiosas, algunos jardines hechos a mano, que también lo eran, y en ellos plantadas ciertas yerbas de agradable vista, que decían servirles: una, para poner en la boca en sus borracheras, que los preservaba de no embriagarse tan presto; otra, para curar las heridas de los dardos y sacar fuera las astillas; y otra para lavar con ella los cautivos, con perdían la ferocidad y memoria de sus tierras,..."

Para él, ahora los wounan no tienen los incentivos para ampliar sus huertas, cultivar más para el consumo local, y reducir su dependencia de los alimentos de los supermercados de Cali y Buenaventura, revendidos por los intermediarios en las tiendas del Chocó, cuyos dueños son negros, chocoanos y, ocasionalmente, paisas de Antioquia. Tales incentivos podrían tomar forma basándose en el razonamiento de J. Martínez-Alier

(1995) y Camilo Montoya (1995) o de los funcionarios del Banco Mundial y sus procedimientos de contabilidad ecológica para otorgar becas, préstamos y créditos basados en mediciones del capital natural y la producción.

Las azoteas de hoy y los suelos antropogénicos negros de ayer deben ser parte del diseño de incentivos para manejar estos bosques, una "ecología de interés mutuo" (Chapin, 1992: 9). Los suelos y bosques pluviales cerca de Puerto Pizarro, aunque fuera del territorio legal de los wounan, son como las tierras de pastos comunales del siglo dieciséis en Inglaterra. En algunos casos, ellas pertenecen a todos –indígenas, negros y no-chocoanos– y en otros a nadie. Igual que algunos campesinos ingleses permitían que sus animales comieran pasto hasta acabar con las raíces, algunos dueños de aserraderos, quienes no son del Chocó, y algunos afrochocoanos locales cortan rápidamente tantos árboles como pueden. Para retardar la

potrerización del Chocó debe pensarse en tales bosques en términos de *Tragedia del común*. Tal pensamiento necesita utilizar los escritos de Colin Clark y Garret Hardin, tanto como los de E. P. Thompson y otros historiadores, interesados en las luchas de poder entre facciones sociales en una comunidad de campesinado étnico muy diferenciado.

Con Angelino Chamapuro también hablamos sobre los dueños de los recursos naturales, con base en el ejemplo de un tipo de flora identificada en nuestras excavaciones, el maíz *chococito* (Stemper y Salgado, 1995). Eventualmente, las compañías productoras de semillas, pueden adquirir el DNA del *chococito* para realizar híbridos con maíz de otras regiones tropicales. A juzgar por una publicación hecha en Medellín hacia 1950, *Razas de maíz, de Colombia*, una monografía de la Fundación Rockefeller acerca de la recolección y conservación en frío de diferentes razas de maíz, es posible que buscadores de plantas tuvieran acceso a muestras de él y realizaran algunas pruebas. Me preocupaba que tales compañías biotecnológicas no compensaran de manera apropiada a los indígenas y negros del Chocó por los siglos de manejo de este recurso alimenticio y su diversidad genética (Kloppenborg, 1991; Escobar, 1994b: 20). Algunos wounan comentaron que ellos sabían el significado que tenía perder el control sobre la propiedad de los *recursos locales*, una pérdida que se describe en Colombia como *biopiratería* (*El Espectador*). Uno de ellos sacó a relucir una copia con las páginas gastadas de la monografía de 1935 de Henry Wassen, *Apuntes sobre grupos meridionales de indígenas Chocó en Colombia* (1988), abriéndola en la parte que discute sobre el uso de cerbatanas para arrojar dardos envenenados con un jugo basado en cortezas de árboles y secreciones de algunas ranas (Wassen, 1988: 62-78). La mayoría de los wounan sospecha que el conocimiento de estos venenos incrementó las ganancias de las compañías farmacéuticas, en parte ayudadas por el trabajo de antropólogos y sin compensación a los wounan del río San Juan, que dieron la información y las plantas hace cincuenta años (Brody, 1990). El razonamiento de los wounan sigue de manera paralela el pensamiento de Jeremy Rifkin y otros, con respecto a los pagos a grupos indígenas cuyos recursos culturales se desarrollen comercialmente (Day, 1995: E4; Calle, 1995).

Parques, mapas y la política de representación

Sugerí que una manera de mantener una relación justa y equilibrada es establecer y manejar una reserva forestal igual a la de los indígenas kuna de Panamá y awa –cuaiquer– de la costa pacífica colombiana (Bray e Irvine, 1993; Chapin, 1991, 1993; Davis y Wali, 1994; Orejuela, 1992; Solarte, 1991; U.S. National Park Service, 1989). Los wounan expresaron su confianza en su habilidad para manejar los problemas sociales que han hecho difícil el manejo de los otros parques colombianos, reservas que existen sobre todo en el papel, porque cuentan con pocos recursos para proteger la cultura y el medio ambiente (Grueso, 1995; Mercer, 1995). Por lo general, esos *parques en papel*, sirven como válvulas de escape, ya que sirven para descargar la presión ejercida por más de 300 mil desplazados internos de la continua guerra civil en regiones como Urabá (Kirk, 1993; Molano, 1994). El desangre entre los rebeldes de izquierda y los grupos paramilitares de derecha y también las frecuentes masacres, obligan a muchos campesinos del Urabá a desplazarse a las llanuras aluviales del San Juan, donde tumban los bosques y fomentan la *potrerización* del Chocó.

Guiado por un trabajo antropológico con los kunas, ofrecí ayudar a organizar un proyecto de levantamiento topográfico y a producir un mapa de utilización de tierras, significativo en términos culturales a los wounan, y a localizar el número, densidad y escala de los recursos históricos y ambientales que deben ser protegidos en la reserva (Budowski, 1989; Denniston, 1994). La información debe tomarse de diversas fuentes, como del mapa del río San Juan de Melchior de Salazar en 1598 (Romoli, 1975), de imágenes recientes de satélite y del conocimiento de los indígenas sobre trochas desde cerca de Puerto Pizarro hasta bahía Málaga. Si se lleva a cabo con negros de Acadesan, una etnocartografía o cartografía social (*El Hilero*, 1995) podría ser uno de los primeros pasos en el fomento de la concientización e identidad, que ayuden al *imaginario* de indígenas y negros a construir su participación más o menos equitativa en el nacionalismo chocono. Mapas, censos y museos basados en información arqueológica pueden ayudar a la gente del río San Juan, de diferentes grupos étnicos, a recordar el pasado, a leer fuentes comunes y a dar testimonio de los mismos eventos y, en el proceso, a reafirmar

los lazos emocionales necesarios para construir una nación de indígenas y negros del Chocó (Oyuela-Caycedo, 1994; Pardo Rojas, 1993, 1994; Vanin, 1993; Wade, 1995).

El mapa de Melchior de Salazar de 1598 y la descripción del territorio es un caso puntual; ellos pueden ser leídos e interpretados creativamente y pueden transmitir significados particulares a cada uno de los wounan del río San Juan que los vea exhibidos en un museo. Por ejemplo, cuando expliqué la idea de incluir partes de las publicaciones de los documentos de Salazar, algunos wounan estuvieron de acuerdo y sugirieron que una lectura de estos documentos podría ser similar a la interpretación de García Márquez (1994) de las crónicas del siglo dieciséis de las costas del Pacífico y el Caribe colombiano. Para García Márquez, estos escritores inventaron muy poco; el aire de “incredulidad” que se percibe en los escritos del siglo dieciséis debería entenderse en el contexto de la “fiebre metafísica” de la edad media y del “delirio literario” originado en las novelas de caballería.

En realidad, Melchior de Salazar escribió todo lo que los indígenas y españoles dijeron acerca de la riqueza de los indios del Chocó del siglo dieciséis “parecen ficciones de Libros de Caballería”. Aunque la credibilidad de Salazar acerca de leyendas de Eldorado o la versión local del Chocó, El Dabeiba, fue menos que eso para la mayoría de los españoles, el aspecto de la sociedad wounan que describió extensamente fue la riqueza en oro y joyas con perlas. Los hombres y mujeres wounan vestían pocas ropas y usaban muchas narigueras, orejeras, bezotes, pectorales, colgantes, brazaletes y argollas de oro y conchas. Esta descripción de joyas y oro, oro extraído por los wounan, fue uno de los muchos incentivos para que Salazar continuara sus exploraciones, y se iniciara la larga historia de saqueos del oro del Chocó por unos pocos blancos.

A los wounan en Puerto Pizarro les gustó la idea de García Márquez de interpretar los escritos de Salazar como no-ficción, como que describieran las joyas del siglo dieciséis como un microcosmos del cuerpo político, una “piel social” (Turner, 1995). Oro, conchas y pintura adornaban a los wounan, quienes a pesar de estos adornos parecían desnudos a los ojos de los españoles –“como sus madres los parieron”–, se sentían vestidos en algo parecido a un tejido de significados tan repleto de su cultura como hubiera sido el tejido que cubría a un obispo del siglo dieciséis, o

a un dandy en Bogotá a comienzos de siglo en un cuadro de Fernando Botero. Mi anfitrión wounan piensa que un parque de reserva con películas como *El oro es triste* (Sánchez, 1972), una exhibición histórica acerca del oro como un *vil metal*, y el material para una "piel social" podrían lograr que las historias culturales de indígenas y negros sean leídas como:

libro de viajes y descubrimientos, como reflexión moral en una sociedad humana forzada a marginarse, como un texto político (o como una presentación de la pasión de Cristo) que demanda un orden económico político que reproduce enfermedades y muerte en su propia base (Scheper-Hughes, 1992: 30).

Hachas e historia para contextualizar vidas y rehacer identidades

Un wounan me preguntó por qué yo relacionaba las herramientas antiguas y recientes de piedra y metal con el trabajo de madera y, además, con renovaciones culturales y políticas. Para mí, el material clave a través del cual los wounan expresan su identidad es la madera. Por quinientos años, ellos han tallado y pintado varios tipos de madera, como el balso para producir herramientas de uso diario e imágenes para curar, soñar y orar. Con base en mi conversación con un viejo wounan, curandero jaibaná, cerca de Palestina, y con otros wounan en Puerto Pizarro, deduje que algunas de sus memorias emocionales más fuertes involucran el trabajo en madera con herramientas de piedra, importadas de más allá de las planicies costeras.

Durante las últimas centurias, las herramientas utilizadas han sido hachas de metal y, más tarde, fueron los machetes hechos en Europa –por ejemplo la marca *Collins*– y en Colombia. Wasen ([1935] 1988: 93-104) y otros han recordado los mitos wounan y las historias orales acerca de herramientas de piedra y metal. Estos relatos, que describen el periodo desde el siglo dieciséis hasta la primera parte del siglo diecinueve, reflejan cómo ha crecido la dependencia de los wounan de extraños, y el cambio de su trabajo por instrumentos como las hachas y los machetes. Por ejemplo, ellos se refieren al rol de las herramientas de metal en lo que Palacios (1995: 27) describe como el "pillaje de los

bosques nacionales" de 1870-1920, la explotación de caucho amazónico del Amazonas, de madera roja del caribe y de tagua del Chocó para satisfacer la demanda internacional de botones (West, 1957: 168; Whitten, 1974: 75). Los mitos wounan y las historias orales incluyen muchos de los mismos temas históricos acerca de hachas y productos forestales, como los que se describen en *Tradiciones de la gente del hacha: mitología de los indios andoques del Amazonas* (Landaburu y Pineda, 1984). Ellos captan parte de la dinámica interactiva, de lo global y lo particular, en sus especificidades históricas y socioculturales y muestran cómo la cultura es un proceso social material y acción política significativa en la conjunción de historias locales y globales (Roseberry, 1989: 25-26, 49).

Para responder a las preguntas de los wounan acerca de la relación entre el pasado y la renovación cultural contemporánea, discutí mi trabajo arqueológico de agosto de 1992 con algunas de las mismas personas que dos años más tarde se reunieron conmigo. Dos funcionarios wounan del Cabildo de Puerto Pizarro, un funcionario de Asuntos Indígenas y tres arqueólogos de Bogotá y Cali excavaron varias pruebas de garlancha en un sitio cercano a quebrada Cuéllar, que nosotros creíamos que era un asentamiento de hace dos mil años, identificado por Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff en 1960. Las vasijas arrojadas en los basureros familiares tienen una datación de 75 a 150 años. Estos artefactos cubren la alfarería y herramientas líticas de hace cuatrocientos a mil años, utensilios diarios probablemente utilizados por los wounan.

Luego, ofrecí algunas interpretaciones preliminares de esta cultura material al grupo de wounan en Puerto Pizarro, que quería conocer qué es la arqueología y por qué podría ser de interés para el Cabildo de Puerto Pizarro y para la Orewa. Cuando comencé a discutir el uso de herramientas de piedra, un viejo wounan levantó el hacha para usarla como apoyo dramático y contar cómo los wounan de hace 75 a cien años obtenían sus materiales líticos de fuentes lejanas en la cordillera Occidental, y les daban forma de herramientas para tumbar los árboles. Los viejos wounan entretienen a los indios jóvenes, que admiran su sabiduría; sus historias indicaban dónde encontrar las piedras apropiadas para las hachas y los metates, cómo llegar allí y evitar los riesgos del viaje a tales lugares y cuáles son los trucos para economizar tiempo, tales como pelar la corteza del árbol para dejar la cintura sin ella, lo que hace más fácil tumbarlos.

Parece que existe una relación entre las hachas, el trabajo de la madera y la revitalización cultural, con los cuentos acerca de la cultura material, que crean admiración y una sensación parecida a la piel de gallina de lo que es identidad, emociones que ayudan a la gente a sentir y a valorar sus historias y, además, a fortalecer su sentido del valor de la cultura. Una gran sensibilidad y apreciación de la profunda duración temporal de la utilización por los wounan de su entorno social y ambiental ha ayudado a convencerlos que, dada su sobrevivencia a cambios previos de tan largo alcance e imprescindibles como los de la actualidad, ellos poseen los requisitos culturales para tratar de manejar el torbellino de transformaciones a fines del siglo veinte.

Sea en Washington, D.C., Cali, Darién o Puerto Pizarro, la vida de la mayoría de las personas fluye, se mueve entre múltiples identi-

2 Desde el tiempo de Wassen ([1935] 1988) hasta los recientes trabajos de Abadía Morales (1991), Wade (1993), y Whitten (1974), analistas sociales de los indios y negros del pacífico colombiano, han enfatizado cómo contribuye la música al sentido de la identidad étnica. En la mayoría de las aldeas wounan de hoy, la música tradicional de las flautas de caña tocada en palafitos se armoniza con la música de vallenato de las grabadoras de pilas que suenan en las casas del vecindario. Un factor mayor para establecer un sentido consciente de unidad política, no sólo entre los jóvenes wounan sino también a través de la gente joven de Colombia, es lo que Eduardo Arias (1995) llama "el florecimiento del rock nacional" y la transmisión de esa música por la Radio Nacional de Colombia. El rock colombiano está dirigido a la difícil situación de los jóvenes colombianos, quienes escuchan muy poco lo que se dice en las principales estaciones y en la radio (como Radioactiva) especializada en transmitir música que está en la lista de las cuarenta canciones más oídas del momento. Canciones de grupos como Los Aterciopelados repercuten en la sensibilidad de los jóvenes wounan porque están escritas en la jerga callejera de los jóvenes urbanos sabios en la vida callejera, o quienes los jóvenes wounan imitan ("mimic", Taussig, 1995) cuando están en Cali o Buenaventura. De acuerdo con Arias (1995), el florecimiento del rock nacional anima a los jóvenes oyentes a resistir a la tentación de perder completamente la fe en Colombia y a estar orgullosos de sus identidades.

3 Es necesario recoger más información antes de escribir la historia del impacto que la radio, la música criolla como el vallenato, y las grandes estaciones de radio —como la Radiodifusora Nacional de Colombia y, hasta hace cerca de diez años, Radio Sutatenza, cuya transmisión alcanza lugares lejanos, tales como

dades, confundiendo y rompiendo reglas, categorías, distinciones y barreras establecidas (Harvey, 1989; García Canclini, 1989). Por ejemplo, algunos de los wounan bautizan a sus hijos con los nombres de los personajes de telenovelas colombianas y usan un *walkman* para escuchar las emisoras de Cascajal y Tuluá y la música de Los Aterciopelados, Caifanes, Maldita Vecindad, Juan Luis Guerra y New Kids on the Block². Así mismo, pasan tanto tiempo en Panamá y Buenaventura como en Puerto Pizarro. Pero la historia y los relatos acerca del pasado son elementos de la cultura principal, que ayudan a darle carácter wounan a su identidad y a prevenir el desgaste de lo que es ser indígena, que se nutre, en buena parte, de Hollywood y los *walkman* Sony (Bonfil Batalla, 1987; Rappaport, 1994: 32-34; Roseberry, 1989)³.

Gabriel García Monsalve, un

indio sikuani que ha vivido por años entre los wounan, interrumpió ocasionalmente mi discusión para traducir del español al wounan. Él y algunos wounan decidieron que querían que en mis escritos acerca del San Juan yo enfatizara, que ellos eran "científicos nativos". Ellos participan y observan, emocional e intelectualmente, en los eventos y creencias estudiados. Su conocimiento acerca de la cultura, la historia local y el medio ambiente es tan complejo y perfecto como el de cualquier científico o antropólogo, aunque los adquirieron de una forma que los wounan reconocen es diferente de nuestra educación formal y aprendizaje científico. Los wounan quieren ser sus propios defensores, etnógrafos y arqueólogos que apoyan a los antropólogos foráneos y colombianos a asegurar su supervivencia cultural. Para realizarlo, quieren más entrenamiento técnico, educación general y viajar a regiones de Colombia más allá de las planicies costeras. Me solicitaron incorporar algunos wounan en mi trabajo de campo —de la misma manera que Urdaneta ha colaborado con los guambianos, 1988—, pagar su participación en los análisis de laboratorio que se realizan en Darién, visitar la Universidad del Valle, donde enseñan antropología, y ayudarlos a hacer parte de los proyectos de investigación antropológica en cualquier parte del suroccidente colombiano. Yo discutí la posibilidad de becas en la Universidad Nacional de Colombia, con las que los indios wounan podrían estudiar en Bogotá. La discusión llegó al punto de cómo podría ayudarse a Gabriel Monsalve y a otros wounan a obtener becas para estudiar enfermería en el Sena.

• Palestina en la costa pacífica—han tenido en la reproducción de identidades étnicas de los indios y negros del Chocó durante los últimos cincuenta años. Por ejemplo, algunos wounan me dijeron que ellos escucharon en la radio *Kalimán el hombre increíble*, la misma transmisión sobre el personaje, parecido a *Super Man*, que yo había oído en 1971, cuando viví con los kuna en San Blas, Panamá. Las ondas de radio son, en cierta manera, una especie de prolongación de las tradiciones orales de los wounan y de los afrochocoanos, en la cual cualquier idea significante se amplifica docenas de veces por medio del chismorreo de la aldea y las tertulias alrededor de los fogones y en la cocina. Las familias campesinas que viven en los palafitos a lo largo de la costa compran pilas para sus radios antes de comprar ropa y zapatos nuevos. Con base en los escritos de Jesús Martín Barbero (1987), Fernando Orijuela Lozano (1994) y Néstor García Canclini (1995), una etnografía de la radio, la música y la esencia de ser wounan podría ayudar a identificar las formas por las cuales la radio y la música podrían fortalecer los movimientos sociales y étnicos, tales como el de Orewa; parecido al papel desempeñado por tales medios de comunicación entre los zapotecos y cocel de México (Campbell, 1993), o por los padres católicos progresistas en Buenaventura y sus esfuerzos para ayudar a las organizaciones de afrocolombianos (Grueso, 1995).

Discusión y conclusiones

Dejé los ríos San Juan y Calima con dos solicitudes concretas: ayudarles con un video y obtener oportunidades para educación. Estas son formas específicas en que mis preocupaciones científicas por el pasado pueden, en las palabras de Richard Fox (1991) "*re-enter the real world to deal with the present*" –volver a entrar al mundo de la realidad, para enfrentar la actualidad– (Escobar, 1994: 223; Starn, 1994: 21). El trabajo de campo puede combinar la defensa de una causa y la ciencia: poner una hipótesis a prueba, por ejemplo, mirando los antrosoles wounan del siglo dieciséis y las teorías acerca de la intensificación de la agricultura y la utilización de métodos formales y técnicas de observación y medición que se puedan reproducir.

Una combinación de este tipo puede ser similar a la que Orlando Fals Borda y Carlos Rodríguez (1986) describen como investigación participativa, o el tipo de pesquisa colectiva descrita como investigación de acción participativa (Escobar, 1995; Gow, 1993). Fals Borda, en los cuatro volúmenes de *Historia doble de la costa*, experimentó con la escritura de una historia social responsable, describiendo en las páginas de la izquierda historia y anécdotas –antiguas y recientes– de la gente, al tiempo que en las de la derecha presenta interpretaciones teóricas, conceptos y fuentes. Bergquist, crítico de los volúmenes, muestra los caminos para evitar algunas de las debilidades que pueden desviar con facilidad mis esfuerzos para escribir una historia regional de los últimos quinientos años de los indios y negros del Chocó. El riesgo de intentar escribir tal historia, basada en arqueología de basureros antiguos, documentos guardados en baúles, cocinas y archivos, y las historias orales, se acepta, porque aun con las debilidades y contradicciones, tal historia ayudaría a reforzar y a reivindicar la identidad de la gente de una región que se ha estudiado muy poco. Tal historia, basada en la arqueología, extiende el significado de lo que es ser chochoano desde tiempo atrás, añadiendo emociones a tal significado. Como proveedora de una dimensión temporal, la contribución de la arqueología al significado profundo de ser una persona de los bosques lluviosos, muestra los caminos por los cuales el concepto de cultura se abre paso a codazos en las discusiones sobre movimientos sociales, porque estos son "resistencia tanto sobre los significados

como también sobre condiciones materiales, eso es como cultura de resistencia" (Escobar, 1992: 69; Van Cott, 1994: 25).

El trabajo arqueológico de campo en la costa pacífica, "hecho en alianza" (Leone, 1995) con negros de Acadesan y wounan de la Orewa, provee información acerca de alfarería, vidrio, metal, hachas, suelos y restos de plantas, basuras antiguas y recientes basuras de la vida diaria, que enriquecen el significado de la herencia chochoana. Diferentes interpretaciones de significados apropiados de esta cultura material se vuelven parte de las ideas y materia prima que moldean las identidades de indios y negros y se transforman en una herramienta de acción colectiva, una fuente de tácticas y estrategias para que varios grupos sean los dueños de los recursos del Chocó, contra el interés que tiene el Estado colombiano, de mantener un solo dueño (Grueso, 1995).

La antropología debe continuar comprometida con las dos terceras partes de la gente del mundo que está mal albergada, vestida y alimentada, y reconocer la unión natural de los problemas ecológicos y las enfermedades como el cólera, que acosan a las regiones tropicales como la del Chocó (Wilches y otros, 1993: 495; Brooke, 1994). La proliferación del dengue, por ejemplo, se atribuye, en gran parte, al mejoramiento de las redes de comunicación del mundo y a la destrucción de los bosques, como los de la costa pacífica colombiana, que sirven como barrera natural contra las enfermedades que transmiten los insectos. La encefalitis se ha difundido desde la península de La Guajira, donde ha causado una epidemia entre los wayuu, hasta las fronteras de Colombia con el Ecuador (Schemo, 1995).

La deuda y la pobreza de los países menos industrializados tienen repercusiones en el mundo industrializado (Castañeda, 1994: 425). Las grandes deudas presionan a los países pobres a talar los bosques para aumentar las divisas extranjeras, y a usar de manera inapropiada los suelos, lo que aumenta el calentamiento global y engrosa el número de desplazados por razones ambientales. Deuda y pobreza estimulan el mercado ilícito de la droga y la inmigración, ya sea de polizones o bogotanos de clase media que llegan a Estados Unidos como turistas en vuelos de Avianca y American Airlines, y que después de vencidas las visas permanecen como ilegales en el país. Más aún, los programas de austeridad impuestos para controlar la deuda externa limitan las importaciones del *globo sur* desde las naciones industrializadas, lo que deteriora la economía de las naciones del sur. Finalmente,

la abrumadora pobreza aumenta la inestabilidad en muchos países, y los conflictos y guerras que genera nos afectan a todos.

Científicos, antropólogos y defensores necesitan trabajar con los movimientos de los grupos étnicos de la costa pacífica, con el mismo espíritu que García Márquez escribió acerca de la ciencia, incorporando la imaginación y la creatividad en los planes del futuro de Colombia (Escobar, 1995: 220). El novelista fue uno de los miembros de la misión de ciencia, educación y desarrollo y como parte del reporte de la misión escribió (1994: 20) un preludio que termina así:

La misión de ciencia, educación y desarrollo no ha pretendido una respuesta, pero ha querido diseñar una carta de navegación que tal vez ayude a encontrarla. Creemos que las condiciones están dadas como nunca para el cambio social, y que la educación será su órgano maestro. Una educación desde la cuna hasta la tumba, inconforme y reflexiva, que nos inspire un nuevo modo de pensar y nos incite a descubrir quiénes somos en una sociedad que se quiera más a sí misma. Que aproveche al máximo nuestra creatividad inagotable y conciba una ética y tal vez una estética para nuestro afán desaforado y legítimo de superación personal. Que integre las ciencias y las artes a la canasta familiar, de acuerdo con los designios de un gran poeta de nuestro tiempo que pidió no seguir amándolas por separado como a dos hermanas enemigas. Que canalice hacia la vida la inmensa energía creadora que durante siglos hemos despilarrado en la depredación y la violencia, y nos abra al fin la segunda oportunidad sobre la tierra que no tuvo la estirpe desgraciada del coronel Aureliano Buendía. Por el país próspero y justo que soñamos: al alcance de los niños.

Hechos y cifras, cronologías e identidades, y la prueba de hipótesis y repetición de observación y medición, necesitan ser mezcladas con los comentarios de Melchior de Salazar acerca de "parecen novelas de caballería", con la descripción que fray Pedro Simón hace de las plantas mágicas, con las ficciones, reflexiones mágicas, alegría y humor de García Márquez, y con la caracterización que Taussig (1987) hace de curanderos y "su vitalidad concupiscente" (444) y "una concientización que evacúa las tripas" (467). Recurriendo a tal mezcla y a historias con base en evidencias arqueológicas, los afrocolombianos e indígenas del pacífico colombiano podrán comprender mejor su pasado; un pasado que también puede guiarles a formas distintas y nuevas de imaginar su porvenir.

Referencias bibliográficas

- ABADÍA MORALES, GUILLERMO. 1991. *Instrumentos musicales. Folklore colombiano*. Fondo de Promoción de la Cultura/Banco Popular. Bogotá.
- ANDERSON, BENEDICT. 1983 [1991]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Edición revisada). Verso. Nueva York.
- ARIAS, EDUARDO. 1995. "Florece el 'rock' nacional". En *Cambio* 16. No. 102: 3.
- AROCHA, JAIME. 1991. "La ensenada de Tumaco: entre la incertidumbre y la inventiva". En Hernán Darío Correa; Ricardo Alonso (Editores). *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia, ciudades y violencia*: 198-225. Ican. Bogotá.
- . 1993. "El sentipensamiento de los pueblos negros en la construcción de Colombia". En Carlos A. Uribe (Editor). *La construcción de las américas*: 159-173. Universidad de los Andes. Bogotá.
- . 1994. "Cultura afrocolombiana, entorno y derechos territoriales". En *Política Social en los 90: Análisis desde la Universidad, Departamento de Trabajo Social*: 87-105. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- BERGQUIST, CHARLES. 1990. "In the Name of History: A Disciplinary Critique of Orlando Fals Borda's *Historia doble de la costa*". En *Latin American Research Review* . 53(3): 156-176.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO. 1987. *México profundo: una civilización negada*. Secretaría de Educación Pública. México, D. F.
- BOURGOIS, PHILIPPE. 1995. *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge University Press. Nueva York.
- BRAY BARTON, DAVID; DOMINQUE IRVINE (EDITORES). 1993. "Resource and Sanctuary: Indigenous Peoples, Ancestral Rights, and the Forests of the Americas". En *Cultural Survival Quarterly*. Spring.
- BRODY, JANE E. 1990. "Using the Toxin from the tiny Frogs. Researchers Seek Clues to Disease". En *The New York Times*. January 23. P. B6.
- BROOKE, JAMES. 1994. "Long Neglected, Colombia's Blacks Win Changes". En *The New York Times*. March 29. P. A3.
- BUDOWSKI, GERARDO. 1989. "Developing the Chocó Region of Colombia". En John O. Browder (Editor). *Fragile Lands of Latin America: Strategies for Sustainable Development*: 273-279. Westview Press. Colorado.

- CALLE, ROSÁNGELA. 1995. "El discurso legal y la biodiversidad". En *Ecos*. 3: 132-148. Junio.
- CAMPBELL, HOWARD. 1993. "Tradition and the New Social Movements: The Politics of Isthmus Zapotec Culture". En *Latin American Perspectives*. 78 (3): 83-97.
- . 1994. *Zapotec Renaissance*. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- CASTEÑADA, JORGE G. 1994. *Utopia Unarmed: the Latin American Left After the Cold War*. Vintage Book (1993). Random House. Nueva York.
- CAYCEDO TURRIAGO, JAIME; CARMENZA MANTILLA SANTOS (EDITORES). 1993. *Identidad democrática y poderes populares. Memorias VI Congreso de antropología en Colombia*. Universidad de los Andes. Bogotá.
- CHAPIN, MAC. 1991. "Losing the way of the great father". En *New Scientist*. Vol. 10: 40-45.
- . 1992. "The View from the Shore: Central America's Indians Encounter the Quincentenary". En *Grassroots Development*. 16: 2- 10.
- . 1993. "Recuperación de las costumbres ancestrales: el saber tradicional y la ciencia occidental entre los kunas de Panamá". En Charles David Kley Meyer (Editor). *La expresión cultural y el desarrollo de base*: 133-160. Ediciones Abya-Yala. Quito.
- CRUMLEY, CAROLE L. (EDITOR). 1994. *Historical Ecology: Cultural Knowledge and Changing Landscapes*. School of American Research Press. Santa Fe.
- DAVIS, SHELTON H; ALAKA WAIL. 1994. "Indigenous Land Tenure and Tropical Forest Management in Latin America". En *Ambio*. 23(8): 485-490.
- DAY, KATHLEEN. 1995. "Rain Forest Remedies". En *The Washington Post*. Sept. 19. P. E1.
- DENNISTON, DEREK. 1994. "Defending the Land with Maps". En *World Watch*: 27-31. January.
- EL ESPECTADOR. "Biopiratería ataca a Colombia. El hecho ecológico". 21 de agosto. P. 10-A.
- EL HILERO. 1995. "Cartografía social: una herramienta de planeación participativa". Biopacífico (Bogotá): 21.
- ERICKSON, CLARK. 1992. "Applied Archaeology and Rural Development: Archaeology's Potential Contribution to the Future". En *Journal of the Steward Anthropological Society*. 20 (1-2): 1-16.
- ESCOBAR, ARTURO. 1992. "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research". En Arturo

- Escobar; Sonia Álvarez (Eds.). *The Making of Social Movements in Latin America*: 62-85. Westview Press. Colorado.
- . 1994a. "El desarrollo sostenible: diálogo de discursos". En *Revista Foro*. No. 23: 98-112.
- . 1994b. "Welcome to Cyberia. Notes on the Anthropology of Cyberculture". En *Current Anthropology*. 35 (3): 211-231.
- . 1995. *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press. Princeton/New Jersey.
- ESCOBAR, ARTURO; SONIA E. ÁLVAREZ (EDITORES). 1992. *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Westview Press. Boulder.
- ESCOBAR, ARTURO; ÁLVARO PEDROSA. 1993. "¿Laboratorio para el postdesarrollo?". En *Revista Universidad del Valle*. No. 5: 34-45.
- ESPINOSA, MÓNICA; NINA DE FRIEDEMANN. 1993. "Colombia: la mujer negra en la familia y en su conceptualización". En Astrid Ulloa (Editora). *Contribución africana a la cultura de las américas*: 95-111. Ican-Colcultura-Biopacífico. Bogotá.
- FALS BORDA, ORLANDO. 1988-1989. "Comentarios a la mesa redonda sobre la *Historia doble de la costa de Orlando Fals Borda*". En *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 16-17: 231-240.
- FALS BORDA, ORLANDO; CARLOS RODRÍGUES BRANDAO. 1986. *Investigación participativa*. Ediciones de la Banda Oriental. Montevideo.
- FOX, RICHARD G. (EDITOR). 1991. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. School of American Research Press. Santa Fe.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. 1989. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo. México, D. F.
- . 1995. *Consumidores y ciudadanos*. Editorial Grijalbo. México, D. F.
- GARCÍA MÁRQUEZ, GABRIEL. 1994. "Prólogo al informe de la Misión de ciencia, educación y desarrollo". En *Semana*. 638.
- GOW, DAVID D. 1993. "Doubly Damned: Dealing with Power and Praxis in Development Anthropology". En *Human Organization*. 52(4): 380-397.
- GRUESO C., LIBIA ROSA. 1995. "Cultura política y biodiversidad en el proceso de comunidades negras del pacífico colombiano". Documento presentado en la reunión de la Latin American Studies Association, Washington, D.C.
- HARVEY, DAVID. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell. Cambridge.

- HILL, JONATHAN D. 1992. "Overview: Contested Pasts and the Practice of Anthropology". En *American Anthropologist*. 94: 809-815.
- KIRK, ROBIN. 1993. *Feeding the Tiger: Colombia's Internally Displaced People*. U. S. Committee for Refugees. Washington, D.C.
- KLOPPENBURG JR., JACK. 1991. "No Hunting! Biodiversity, indigenous rights, and scientific poaching". En *Cultural Survival Quarterly*. 15(3): 14-18.
- LANDABURU, JON; ROBERTO PINEDA C. 1984. *Tradiciones de la gente del hacha*. Instituto Caro Cuervo/Unesco. Bogotá.
- LAYTON, ROBERT. 1989. "Introduction: Who Needs the Past?". En Robert Layton (Editor). *Who Needs the Past: Indigenous Values and Archaeology*: 1-20. Unwin Hyman Publishers. Londres.
- LEONE, MARK P. 1995. "A Historical Archaeology of Capitalism". En *American Anthropologist*. 97: 251-268.
- LONDOÑO, ROCÍO. 1994. "Investigación y desarrollo social: una relación abierta". En Departamento de trabajo social de la Universidad Nacional de Colombia (Editor). *Política social en los 90: análisis desde la universidad*: 252-256. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- LUBAR, STEVEN; W. DAVID KINGERY (EDITORES). 1993. *History from things: essays on material culture*. Smithsonian Institution Press. Washington, D. C.
- MARTÍN BARBERO, JESÚS. 1987. *De los medios a las mediaciones*. Gustavo Gili. México, D. F.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. 1995. "Political Ecology, Distributional Conflicts, and Economic Incommensurability". En *New Left Review*. 211: 70-88.
- MENA GARCÍA, ZULIA. 1993. "La mujer negra del Pacífico: de reproductora de esclavos a... matrona". En Astrid Ulloa (Editora). *Contribución africana a la cultura de las américas*: 83-94. Ican. Bogotá.
- MERCER, PAMELA. 1995. "Colombia's National Parks Are in a Losing Battle for Survival". En *The New York Times*. March 28. P. C4.
- MOLANO, ALFREDO. 1992. "Razón del racionamiento". En *El Espectador*, 22 de marzo. P. 3C.
- . 1994. "El drama de los refugiados". En *Cambio* 16. 57: 32-35.
- MONTOYA V., CAMILO. 1995. "Contabilidad ambiental. ¿Moda o necesidad?". En *Ecos*. 3, junio: 151-160.
- MORA CAMARGO, SANTIAGO; LUISA F. HERRERA; INÉS CAVELIER; CAMILO RODRÍGUEZ. 1991. "Plantas cultivadas, suelos antrópicos y estabilidad". En *Latin American Archaeology Reports*. 2. University of Pittsburgh. Pittsburgh.
- MOTTA G., NANCY. 1993. "Mujer y familia en la estructura social del litoral del Pacífico". En *Revista Colombiana de Trabajo Social*. 6.
- MCGUIRE, RANDALL. 1992. "Archeology and the First Americans". En *American Anthropologist*. 94: 816-836.
- NAVIA, JOSÉ. 1991. "Rumbo norte". En *El Espectador*, 7 de abril. P. 2D.
- OREJUELA LOZANO, FERNANDO. 1994. "La radio, la ciudad". En *El Espectador. Magazín Dominical*. 584. 10 de julio. Pp. 19-21.
- OREJUELA, JORGE E. 1992. "Traditional Productive Systems of the Awa (Cuaiquer) Indians of Southwestern Colombia and Neighboring Ecuador". En Kent H. Redford; Christine Padoch (Editores). *Conservation of Neotropical Forests: Working from traditional Resource Use*: 58-82. Columbia University Press. Nueva York.
- OTERO, NATALIA. 1994. "Los hermanos espirituales" relaciones de compadrazgo entre pobladores afrocolombianos e indígenas emberá en el río Ampora, alto Baudó, Chocó". Monografía de tesis. Departamento de antropología. Bogotá. Universidad de los Andes.
- OYUELA-CAYCEDO, AUGUSTO. 1994. "Nationalism and Archaeology: A Theoretical Perspective". En Augusto Oyuela-Caycedo (Editor). *History of Latin American Archaeology*: 3-21. Ashgate Publishing Company. Brookfield.
- PALACIOS, MARCO. 1995. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Grupo Editorial Norma. Bogotá.
- PARDO ROJAS, MAURICIO. 1993. "Territorial Reorganization in the Pacific Region of Colombia". Documento presentado en la 92nd Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington, D. C.
- . 1994. "Ethnic and Territorial Struggle in the Colombian Pacific". Documento presentado en la reunión de la Latin American Studies Association, Atlanta.
- PATIÑO, ANÍBAL. 1991. *Ecología y compromiso social: itinerario de una lucha*. Cerec/Activistas Ecológicos-Cali. Bogotá.
- PATIÑO, VÍCTOR MANUEL. 1956. "El maíz chococito, noticias sobre su cultivo en América ecuatorial". En *América Indígena*. Vol. 16(4): 309-346
- RAPPAPORT, JOANNE. 1990. "Violence and Anthropology in Colombia: An Interview with Hernán Henao". En *The Latin American Anthropology Review*. 2 (2): 56-60.
- . 1994. *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*. University of Chicago Press. Chicago.
- REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO Y ALICIA. 1977 [1966]. "Notas sobre un movimiento apocalíptico en el Chocó, Colombia". En *Estudios antropológicos*. Biblioteca Básica Colombiana: 547-584. Ican. Bogotá.
- ROJAS POSADA, PEDRO. 1989. "Don Desidero Murillo, filósofo de la naturaleza". En *El Espectador*. 9 de julio. P. 4C.

- ROMOLI, KATHLEEN. 1975. "El alto Chocó en el siglo XVI". En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XIX: 9-38.
- ROSEBERRY, WILLIAM. 1989. *Anthropologies and Histories*. Rutgers University Press. New Jersey.
- SALGADO L., HÉCTOR; DAVID M. STEMPEL. 1995. *Cambios en alfarería y agricultura en el centro litoral pacífico colombiano durante los dos últimos milenios*. Fian-Banco de la República/Inciva. Bogotá.
- SÁNCHEZ, LUIS ALFREDO. 1972. *El oro es triste*. Bolivariana Films. Bogotá.
- SCHEMO, DIANA JEAN. 1995. "A Latin Epidemic Spreads Horror, and Questions". En *The New York Times*. October 26.
- SCHEPER-HUGHES, NANCY. 1992. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. University of California Press. Berkeley.
- SIMÓN, FRAY PEDRO. 1981 [1626]. *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales*. Tomo VI. Biblioteca del Banco Popular. Bogotá.
- SOLARTE, BENHUR CERÓN. 1991. "Manejo indígena de los espacios cultivados y la sucesión de la selva pluvial tropical". En *América Negra*. 1: 139-155.
- STARN, ORIN. 1992. "I dreamed of Foxes and Hawks": Reflections on Peasant Protest, New Social Movements, and the Rondas Campesinas of Northern Peru". En Arturo Escobar; Sonia E. Álvarez (Editores). *The Making of Social Movements in Latin America*: 89-111. Westview Press. Colorado.
- . 1994. "Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes". En *Current Anthropology*. 35(1): 13-38.
- STEMPEL, DAVID M.; HÉCTOR SALGADO LÓPEZ. 1995. "Local histories and global theories in Colombian Pacific Coast Archaeology". En *Antiquity*. 69: 248-269.
- TAUSSIG, MICHAEL. 1978. *Destrucción y resistencia campesina. El caso del litoral pacífico*. Punta de Lanza. Bogotá.
- . 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press. Chicago.
- . 1992. *The Nervous System*. Routledge. Nueva York.
- . 1993. *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Routledge. New York.
- The New York Times*. 1994. "In a Colombian Port City, the Only Hope Lies in Leaving". Sunday. August 21. P. A8.
- TURNER, TERENCE. 1995. "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapó". En *Cultural Anthropology*. 10 (2).

- ULLOA, ASTRID. 1992. *Kipará. Dibujo y pintura dos formas embera de representar el mundo*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- . (Editora) 1993. *Contribución africana a la cultura de las américas*. Ican/Colcultura/Biopacífico. Bogotá.
- UNITED STATES NATIONAL PARK SERVICE. 1989. *International Perspectives on Cultural Parks. Proceedings of the First World Conference Mesa Verde National Park*. Published in association with the Colorado Historical Society. Colorado.
- URDANETA, MARTA. 1988. "Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía". En *Boletín del Museo del Oro*. 22: 55-81.
- VAN COTT, DONNA LEE. 1994. "Indigenous Peoples and Democracy: Issues for Policymakers". En Donna Lee Van Cott (Editora). *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*: 1-27. St. Martin's Press. Nueva York.
- VANIN, ALFREDO. 1993. "Cultura del litoral del Pacífico". En Pablo Levya (Editor). *Colombia Pacífico*. Vol. 2: 551-557. Fondo FEN.
- WADE, PETER. 1993. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore.
- . 1995. "The Cultural Politics of Blackness in Colombia". En *American Ethnologist*. 22(2): 341-357.
- WASSEN, S. HENRY. 1988 [1935]. *Apuntes sobre grupos meridionales de indígenas Chocó en Colombia*. Museo del Oro. Bogotá.
- WEST, ROBERT C. 1957. *The Pacific Lowlands of Colombia*. Louisiana State University. Baton Rouge.
- WHITTEN, JR., N. E. 1974. *Black Frontiersmen: A South American Case*. Schenkman Publishing Company. Nueva York.
- WILCHES-CHAUX, GUSTAVO; HANS JÜRGEN MEYER; ANDRÉS VELÁSQUEZ. 1993. "La costa brava: catástrofes naturales, vulnerabilidad y desastres en la costa del Pacífico". En Pablo Levya (Editor). *Colombia Pacífico*. Vol. 2: 489-495. Fondo FEN. Bogotá.