

Afrodescendientes en el Putumayo

*Trayectorias y presencias negras
en la Amazonía colombiana*

Eduardo Restrepo


Institución
Universitaria
Reacreditada en Alta Calidad

80
Años


Uniclairetiana
Fundación Universitaria Claretiana

Afrodescendientes en el Putumayo

Afrodescendientes en el Putumayo

**Trayectorias y presencias negras
en la Amazonía colombiana**

Eduardo Restrepo

Restrepo, Eduardo, autor |
Afrodescendientes en el Putumayo. Trayectorias y presencias negras en la
Amazonía colombiana/ Eduardo Restrepo (autor). – Medellín : Fundación
Universitaria Uniclaletiana, Ediciones Uniclaletiana ; Medellín : Institución
Universitaria ITM, Sello Editorial ITM, 2025. | XIV, 122 páginas : ilustraciones ;
16.2 x 21.3 cm.

ISBN xxxxxx-xxx (rústica) | ISBN xxxxxx-xxx (electrónico) | DOI: xxxxxxxx

1. Sociedad y ciencias sociales | 2. Sociología y antropología | 3. Antropo-
logía social | 4. Antropología cultural | 5. Afrodescendientes – Colombia |
6. Eduardo Restrepo

Clasificación: CDD 305.896: Grupos étnicos y raciales - Afrodescendientes
SBUA

Primera edición: XXXX de 2025

ISBN (I) XXX-XX -X

ISBN (D) xxx-xxx

DOI:

© Eduardo Restrepo (autor)

© **Fundación Universitaria Uniclaletiana,**
Ediciones Uniclaletiana

Carrera 55 A # 61 - 05

Barrio el Chagualo

Medellín, Colombia

Teléfono: 604 604 57 80 Ext. 231 (206)

<https://librosypublicaciones.uniclaletiana.edu.co/>

editorial@uniclaletiana.edu.co

© **Institución Universitaria ITM**

Sello Editorial ITM

Calle 75 n. ° 75-101

Medellín, Colombia

Teléfono: 604 440 51 00 ext. 5197

<http://catalogo.itm.edu.co>

editorialitm@itm.edu.co

Impresión:

Divegráficas S.A.S.

Carrera 50 n. ° 35-62

Teléfonos: (604) 322 50 96 | 311 733 60 21

info@divegraficas.com

Medellín, Colombia

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

Corrección de estilo:

Efraín Arturo Ferrer de la Torre

Diagramación interna:

Efraín Arturo Ferrer de la Torre

Diseño de cubierta:

Efraín Arturo Ferrer de la Torre

Pinturas:

Efraín Arturo Ferrer de la Torre

Fundación Universitaria Claretiana | Vigilada Mineducación. La Fundación Universitaria Claretiana, Uniclaletiana, es una Institución de Educación Superior, con carácter de Institución Universitaria, de utilidad común, sin ánimo de lucro, sin exclusiones sociales, ni religiosas, reconocida por el Ministerio de Educación Nacional mediante Resolución 2233 del 22 de mayo de 2006. Podrá transformarse en Universidad de conformidad con las leyes de la República de Colombia.

Institución Universitaria ITM | Vigilada Mineducación. Reconocimiento de carácter académico: Resolución 6190 del 21 de diciembre de 2005, Mineducación. Reconocimiento de personería jurídica: Decreto 180 del 25 de febrero de 1992, Minjusticia. Renovación acreditación institucional de alta calidad, 8 años: Resolución 013595 del 24 de julio de 2020, Mineducación

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Contenidos

7	Agradecimientos
9	Nota introductoria
11	Introducción

Capítulo 1

15	Procesos de poblamiento y trayectorias. afrodescendientes
19	Quina, caucho y bogas
32	La guerra con el Perú
34	“En Oriente había hartísimo oro”
40	La Violencia, pieles y madera
43	Petróleo
48	Coca
54	Conflicto armado en el Pacífico sur

Capítulo 2

57	Asentamientos y presencias afrodescendientes
72	Puerto Limón
85	Orito, Burdines y Tesalia
91	Villa del Río, Puerto Caicedo

Capítulo 3

97	Proceso organizativo y visibilización étnico-territorial
113	Conclusiones
115	De anomalías y fueros de lugar: invisibilidad/Estereotipia aún presente. (Adenda)
118	Invisibilidad/estereotipia
120	Transformaciones y cerramientos
122	Pueblo étnico
127	Referencias

Agradecimientos

Fueron muchas las personas que en el Putumayo, me prestaron su decidido apoyo. Agradezco su disposición para recibirme y compartir sus historias. En Puerto Limón, me encontré con la generosidad de Florel Angulo, quien no solo me acogió, sino que también me indicó los nombres de los *mayores* con los que podría conversar. Sin su intermediación para que nos recibieran a quienes llegábamos de Bogotá, es muy probable que no hubiéramos avanzado sustancialmente. Agradezco también a la señora Aura Inés Estupiñán por recibirme en su casa y compartir esas maravillosas conversaciones. Entre muchas otras personas que me atendieron amablemente y respondieron a mis preguntas, quiero agradecer a Eulogia Angulo, Alfredo Angulo, Tomasa Criollo y Remberto Castillo. Gracias a Petrona Castillo, pude participar en la celebración del *belén al Niño Dios* en Mocoa. Allí también a Paula Galeano, por su ayuda y disposición ante los preparativos del viaje.

Agradezco el recibimiento que me dio la colega Viviana Chaparral en su casa de La Hormiga, quien posibilitó la confluencia de Deily Vallejo, Jairo López y Deyanira Machado, jóvenes pioneros y egresados del programa de Antropología. En Tesalia al profesor Rodrigo Mena y en Burdines a Pompolio Ramírez, líder del consejo comunitario; ellos me abrieron las puertas de sus comunidades. En Orito a María Cecilia Silva, quien además de recibirme y compartir su profundo conocimiento del

Amazonas, me contactó con Teosbaldo Puertocarrero y la señora María Cielo. Finalmente, agradezco a Marcela Ardila por la generosidad de participarme las notas y entrevistas que realizó para su tesis de Maestría en Sociología de la Universidad Nacional.

Agradezco a Luisa Sánchez, del Departamento de Antropología de la Universidad Javeriana, y a Johana Herrera, del Observatorio de Territorios Étnicos y Campesinos de la Facultad de Estudios Rurales y Ambientales, con quienes formulé este proyecto titulado *Afrodescendientes en el Amazonas*, que posibilitó el trabajo de campo en el Putumayo y que sirvió como marco en el que escribí el borrador de este libro. En dicho ejercicio, realizado desde mediados del 2018, participaron Paloma Aguilar, Sandra Gacha y María Alejandra Riveros; junto a estas estudiantes de Antropología, estuvieron como asistentes de investigación, Cristina Castaño, Andrea Palomar y Laura Rodríguez; a todas ellas agradezco su valiosa disposición y su gran compromiso con el trabajo en terreno.

También agradezco de corazón el gesto de Marcela Ardila, quien me compartió las transcripciones de las entrevistas que hizo en campo en el marco de su tesis de Maestría en Sociología de la Universidad Nacional. En estas épocas donde el establecimiento académico es cada vez más ensimismado e individualista, el compartir los materiales resultados del campo o del archivo, es una práctica de solidaridad que evidencia cómo otras formas de investigar y habitar la academia pueden ser posibles.

Finalmente, agradecemos a las editoriales de la Universidad Claretiana y del ITM, por acoger este proyecto y decidir participar en esta publicación, con la que se potencia la visibilización de las trayectorias y presencias de los afrodescendientes en una región como la amazónica, a la cual la Universidad Claretiana le ha apostado con programas como el de Antropología, del cual tuve la fortuna de ser uno de sus docentes.

Nota introductoria

Acudir a la lectura del texto *Afrodescendientes en el Putumayo*, a través de la narrativa de Eduardo Restrepo en su formato más maduro, es participar en una reflexión derivada de la incursión en un campo que es de su dominio: la construcción de identidades a través de las dinámicas raciales, especialmente de lo afro. Sin embargo, en un escenario como la Amazonía que, por arquetipo, se asocia a comunidades indígenas, asistir a esta lectura, es también acercarse a una renovada mirada a un texto centenario como *La Vorágine*, donde se abordan los contextos de explotación, violencia, esclavitud y semiesclavitud de poblaciones negras.

Los procesos migratorios que conformaron este almacén de riqueza genética, se desarrollaron a la sombra de la selva y en el reflejo del sol en los ríos. Eduardo teje un hilo de descubrimiento en un laberinto cercado por una polifonía de voces que solo un antropólogo puede difuminar en el descubrimiento de lo negro, lo afro y su identidad, en el mismo escenario donde José Eustasio Rivera inauguró la reflexión sobre lo que somos y lo que podemos ser.

Del caucho al oro, de la pesca a la siembra de hoja de coca, los actores armados se presentan en el telón de fondo, mientras la mirada atenta de un hombre que ha hecho de su observación un insumo para renovar la antropología en América Latina, se hace presente. En este texto, donde se unen Uniclaletiana y el ITM, encontramos un gran aporte para la configuración del rompecabezas identitario de eso tan abstracto y diverso que es ser colombianos.

Director Editorial ITM
Mauricio Vanegas Gil



Introducción

Para muchos colombianos, el Putumayo se asocia a sus selvas agrestes, a monumentales árboles propios de bosques prístinos habitados por infinitud de animales, entre los que suele destacarse el mágico jaguar. También se le relaciona con grandes ríos, y como hábitat de uno de los más imponentes peces de agua dulce, como el pirarocú. Exuberancia providencial de vegetación, abundancia de animales, grandes peces en sus ríos... esto es, el Putumayo, que suele presentarse en la imaginación social como *pura naturaleza*, al fin y al cabo, es parte del Amazonas. Aunque también incluye el piedemonte con zonas bien frías, estas son más poco referidas que densas selvas y serpenteantes ríos.

Cuando se piensa en las gentes que habitan el Putumayo, no es de extrañar que se haga referencia a comunidades indígenas. Selva e indígenas han estado estrechamente anudados. Entre los colombianos, predominan fuertes estereotipos de los indígenas, que se han sedimentado desde el período colonial, y que los vislumbran como nómadas y semi-desnudos, con arcos, flechas y plumas, al margen de la *civilización*, y con grandes poderes de brujería... unos complejos ensamblajes entre el buen-salvaje y el salvaje-salvaje son, pues, los estereotipos que el grueso de los colombianos reproduce sobre estos habitantes de las selvas del Amazonas en general y del Putumayo en particular.

Quienes viven en el *interior* del país, reconocen la presencia de los colonos, no solamente dispersos en sus fincas, sino también habitando conglomerados urbanos. Mocoa y Puerto Asís, son los más fácilmente reconocidos, aunque se pueden encontrar personas que también refieran a Orito y La Hormiga. La imagen que predomina sobre estos habitantes de las zonas rurales, como en muchas otras zonas de la Orinoquía y la Amazonia colombianas, es la de familias que han llegado desde el interior del país expulsadas en los años cincuenta por *la violencia*, en búsqueda de tierras, y después, de nuevas oportunidades.

Sobre el Putumayo también han circulado imágenes distorsionadas, al haberse constituido en uno de los escenarios más cruentos de la guerra, la fuerte presencia de las FARC y la bestial arremetida de las masacres paramilitares, los cultivos de coca, los laboratorios de pasta y cristalizaderos... en fin, esa Colombia que los sectores y clases privilegiadas residentes en las principales ciudades del país consumen en los horarios de noticias y en la prensa nacional.

Entre muchas otras cuestiones e imágenes, ha llamado poderosamente la atención, la marginal referencia, cuando no la total obliteración, de la presencia de afrodescendientes en el Putumayo. Los colonos son usualmente representados como *mestizos* o incluso como *blancos*, a pesar de que la presencia de gente negra se puede rastrear desde los más tempranos momentos de la colonización. Como se expondrá más adelante, es falso suponer que los afrodescendientes llegaron recientemente al Putumayo; se pueden encontrar pobladores negros desde las iniciales olas colonizadoras hacia la mitad del siglo XIX. Durante el siglo XX, estos flujos migratorios se hicieron más notables y, más recientemente para los años cincuenta, lograron consolidar importantes asentamientos negros, sobre todo a lo largo de los ríos Caquetá y Putumayo.

El hecho de que se imagine al Putumayo sin presencias afrodescendientes, también tiene que ver con que, en Colombia, se suele suponer que ellos están principalmente en la región del Pacífico colombiano y, en menor proporción, en el Caribe y los valles interandinos. En un estudio ya clásico, Peter Wade (1997) argumentaba cómo en Colombia se ha racializado el espacio, al suponer equivalencias entre ciertas regiones y poblaciones raciales. El Pacífico aparece como la región negra por antonomasia, mientras que la Amazonía es asociada con lo indígena. En contraste, el interior del país aparece como blanco, con algunas marcaciones mestizas e indígenas en las zonas rurales y hacia el sur del país.

Esta espacialización de la raza se ha articulado como una *topografía moral* (Taussig, 2012), en que los sujetos civilizados son ubicados en los lugares del interior andino, mientras que los bárbaros y salvajes se ubican en las costas, valles interandinos y zonas selváticas. Desde *El Sabio* Caldas, la división entre civilización y barbarie, constituye los imaginarios sociales y el *sentido común*, a partir del cual las elites bogotanas y centralistas han gobernado e intervenido el país.

En este marco de topología moral, a los afrodescendientes se les ha ubicado en el lugar de la barbarie y el atraso, en los terrenos de las costas y los ríos de los valles interandinos. Su asociación con el Pacífico colombiano es tan fuerte, que no a pocos colombianos les cuesta entender que la mayoría de los afrodescendientes no viven en esta región ni son sujetos rurales (pescadores y mineros), sino que se encuentran en los centros urbanos de Cali, Cartagena, Bogotá, Pereira y Medellín. En estas lógicas estereotipantes, el concepto *negro* equivale para muchos a, pescado, playa, marimba y Pacífico colombiano.

Desde esta topología moral, la región del Amazonas, por su parte, emerge como lugar prístino y recóndito, donde monumentales árboles en la espesa manigua albergan los más feroces y llamativos animales como jaguares, pirañas y bulliciosos monos. Igualmente, el Amazonas es asociado a las más puras *indianidades*, con coronas de plumas, chamanes que manejan los secretos del yajé, y tradicionales malocas donde el tiempo se ha detenido.

Dados estos marcos de la topología moral y de la racialización de la geografía, no es de extrañar que la idea de negros en el Putumayo suene inverosímil para muchos. Sin embargo, proponemos mostrar no solo sus presencias y trayectorias, sino también cartografiar sus actuales asentamientos, así como evidenciar la pujante dinámica organizativa que han consolidado en las últimas décadas.

El primer capítulo del libro, titulado *Procesos de poblamiento y trayectorias afrodescendientes*, examina diferentes fuentes documentales y de la tradición oral, e identifica momentos en los que se ha registrado la presencia de afrodescendientes en el Putumayo. La explotación de recursos naturales como la quina y el caucho, grandemente valorados en las últimas décadas del siglo XIX, posibilitó la llegada de gentes de diferentes lugares, asociadas a las distintas labores que esta explotación implicaba, incluyendo algunos afrodescendientes de los que han quedado testimonios

en escritos y pinturas. Desde entonces, varios son los momentos en los que se dan estos procesos migratorios de afrodescendientes al Putumayo: la colonización impulsada por los misioneros, la guerra con el Perú, la minería del oro, la extracción maderera, el petróleo y la economía de la coca, son examinados con cierto detenimiento en este aparte.

El segundo capítulo se enfoca en la ubicación y características de los actuales asentamientos afrodescendientes. Entre los más icónicos están el de Puerto Limón, cerca de Mocoa, y los de Tesalia y Burdines cerca de Orito. En la frontera con Ecuador, también se hace referencia a Puerto Colón sobre el río San Miguel. Estos se corresponden con los asentamientos nucleados, pero en el Putumayo también se deben tener en consideración los *asentamientos dispersos* en que hace presencia una parte importante de los afrodescendientes. Este capítulo constituye una cartografía que busca contribuir a la identificación de sus presencias actuales en dicha región.

Finalmente, el tercer capítulo se centra en el proceso organizativo de comunidades negras o afrodescendientes y su visibilización étnico-territorial y cultural, que se ha articulado en las últimas dos décadas en el Putumayo y que, con no pocas dificultades, ha logrado cierto reconocimiento y visibilización de sus trayectorias y presencias, de su lugar como sujetos políticos en una región que no puede desconocer sus existencias y sus contribuciones.

Capítulo 1

Procesos de poblamiento y trayectorias afrodescendientes

Los ríos Caquetá, Putumayo y Mocoa, desembocan en el Amazonas y constituyen las cuencas hidrográficas más importantes del departamento del Putumayo ubicado al extremo sur de Colombia, limitando al occidente con el departamento de Nariño, al norte con los departamentos de Cauca y Caquetá, y al oriente con el departamento del Amazonas; esto, gracias a su extensión de 2.597.702 hectáreas, que además le permite compartir fronteras con Ecuador y Perú.

Su territorio puede dividirse en varias zonas geográficas, cada una con características particulares: la zona alta, conocida como Alto Putumayo, es una región montañosa que alcanza alturas de hasta 3.800 metros sobre el nivel del mar. Se destaca por la presencia de las comunidades indígenas kamëntsa e inga. Los municipios de Santiago, San Francisco, Colón y Sibundoy pertenecen a esta región.

Según los datos del Censo de Población y Vivienda (CNPV), en 2005 la población del departamento de Putumayo ascendía a 231.197 habitantes, de los cuales 11.620 personas, equivalentes al 4.9%, se autoreconocieron como afrodescendientes. Sin embargo, para el año

2018, se observó una reducción significativa de esta población, registrándose 10.220 personas, lo que representaba el 3.6% de los 283.197 habitantes del departamento. Esta disminución podría estar relacionada con la pérdida estadística del 30% de la población afrocolombiana, un fenómeno documentado en la Sentencia T-276 de 2022 de la Corte Constitucional de Colombia.

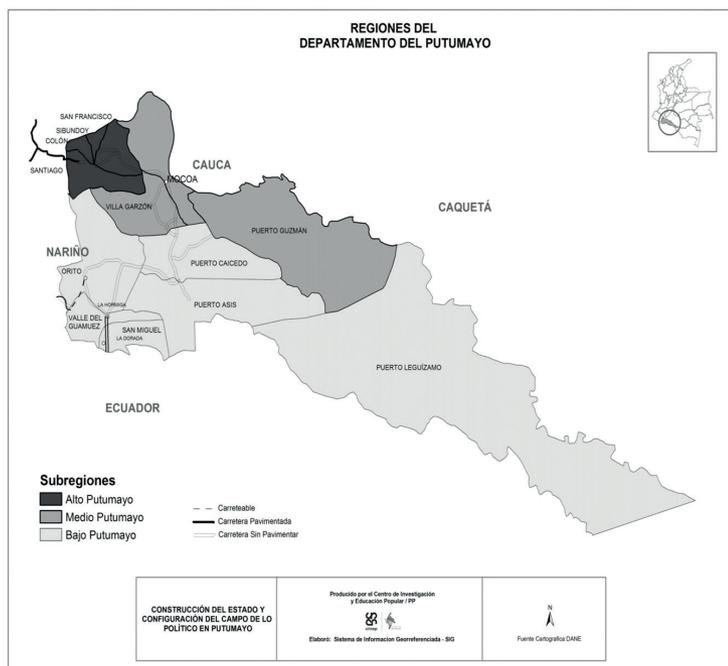
En contraste, las Proyecciones de Población publicadas por el DANE en 2021 presentan una tendencia distinta, indicando que en los municipios del Putumayo, la población afrodescendiente se incrementará entre 2018 y 2035. Para 2024, se estima que la población afrodescendiente alcanzó las 14.847 personas, representando el 3.8% del total de 388.716 habitantes del departamento. No obstante, el tamaño de esta población varía considerablemente entre los municipios. En localidades como Colón, Sibundoy, San Francisco y Santiago, la cifra no supera las 500 personas en todos los años considerados, mientras que en municipios como Puerto Leguizamo, Villagarzón, Puerto Caicedo y Valle del Guamuez, el número de personas que se identifican como afrodescendientes oscila entre 500 y 1.500. Por otro lado, en Puerto Asís, Puerto Guzmán, Orito y Mocoa, la población afrodescendiente se sitúa entre 2.000 y 3.000 personas.

Por su parte, el Medio y Bajo Putumayo están habitados por poblaciones de *colonos* (blanco-mestizos y afrodescendientes). El Medio Putumayo comprende el piedemonte amazónico, que hace las veces de puente con una zona baja, consistente en planicies de selva amazónica. En el Medio Putumayo se encuentran los municipios de Mocoa (capital departamental), Villagarzón y Puerto Guzmán. Finalmente, está la zona del Bajo Putumayo, en que predomina la llanura amazónica; allí se localizan los municipios de Puerto Asís, Valle del Guamuez¹, San Miguel, Puerto Caicedo, Orito y Puerto Leguizamo.

En contraste, el Bajo Putumayo se caracteriza por la predominancia de la llanura amazónica. Esta región alberga los municipios de Puerto Asís, Valle del Guamuez, San Miguel, Puerto Caicedo, Orito y Puerto Leguizamo. Cada una de estas zonas geográficas contribuye a la diversidad cultural, étnica y ambiental del departamento, convirtiéndolo en un territorio rico en recursos naturales y culturales. Los ríos Caquetá

¹ En los textos aparece Guamués o Guamuez. Así por ejemplo, en la página del municipio aparece con z, mientras que en el mapa del IGAG aparece con s. Aunque mantendremos la ortografía de los diferentes autores. Nosotros lo escribiremos con z.

y Putumayo, que desembocan en el Amazonas, junto con el Mocoa, constituyen las cuencas hidrográficas más importantes del departamento.



Fuente: María Clara Torres (2021: 30).

A diferencia de otras regiones colombianas como las del Pacífico o los valles interandinos, en el Putumayo no se establecieron *reales de minas* o haciendas que necesitaran de la mano de obra de esclavos africanos o sus descendientes, pues aquí, la explotación de oro no fue sustancial. Si bien no se tiene registro de la llegada de esclavizados para adelantar estas labores, no obstante, como lo señala Gabriel Cabrera:

[...] la invisibilidad del negro en la Amazonia se extiende a tiempos coloniales; algunos trabajos llaman la atención sobre la presencia temprana de esclavos negros que se consolida en la región hacia la mitad del siglo XVIII, recordando que entonces ellos se desempeñaron en el comercio de productos o que fueron arrendados para desempeñar actividades según sus habilidades específicas [...]. (2018: 62)

Ahora bien, todo pareciera indicar que la actividad minera en lo que hoy es el Putumayo, no fue de gran envergadura, circunscribiéndose a unos pocos entables que recurrieron a la mano de obra indígena de la región. Haciendo referencia a esa minería colonial en el Putumayo, Claudia Devia, precisa:

Para la explotación de las minas se recurrió a las figuras del rescate y la encomienda, el tributo y el trabajo compulsivo se convierten en motor de las relaciones coloniales de Quillacingas e Ingas del Valle del Sibundoy, sucumbíos y mocoas. Las principales minas de veta estaban en Sibundoy, Yscansé (Descansé) y Agreda (Mocoa). Se sacaba oro de las arenas de los ríos Caquetá, Curiaco, El Cascabel y el Villalobos, también del río Putumayo y sus afluentes: San Pedro, Guineo, San Juan Oritapunto y Guamués, del río Aguarico y el Cofanes. (2004: 37)²

Los afrodescendientes también pudieron llegar a lo que hoy es el Putumayo como libres o cimarrones. Augusto Gómez señala que desde el siglo XVIII se puede registrar la presencia de los palenques de Cascabel y Cascabelito en las cercanías de Mocoa, con “grupos de esclavos negros huidos de las minas y haciendas de la Gobernación de Popayán [...]” (Gómez 2005: 164; citado por Culma et al., 2015: 173).

Para el siglo XIX, se multiplican los registros de llegada de afrodescendientes al actual departamento del Putumayo. A partir de la información con la que se cuenta hoy, podría argumentarse que su presencia allí resulta de diferentes procesos de migración que se remontan al siglo XIX y que, con distintos ritmos y procedencias, se mantienen hasta la actualidad.

En términos analíticos, la presencia de población negra en el Putumayo se asocia estrechamente con flujos poblacionales de mayor intensidad, entre los que se pueden identificar seis olas migratorias que se corresponden específicamente con las dinámicas económicas y políticas del país, con las particulares situaciones de los afrodescendientes en sus zonas de origen, y con las demandas de los mercados mundiales. Aunque en la mayoría de estas olas no solo llegó población afrodescendiente, este análisis se realiza buscando visibilizar sus trayectorias y presencias en el Putumayo.³ No sobra señalar que las investigaciones que existen sobre

² Consideramos que es labor de futuras investigaciones precisar si se introdujeron esclavizados negros y en qué proporción para las labores mineras en esta región.

³ En este sentido, hemos complementado y especificado para los afrodescendientes otras propuestas de periodización como las de la Comisión Andina de Juristas (1993), Cerón (2024), Devia (2004) y Ramírez (2001).

el proceso de poblamiento de dicho departamento no se ha realizado desde una perspectiva que busque visibilizar tal presencia, sino que se han referido a los colonos de manera muy general, sin prestar atención a las improntas de las poblaciones negras en estos procesos de poblamiento.

Quina, caucho y bogas

La Comisión Corográfica permite encontrar un indicio temprano de la presencia afrodescendiente en la región Amazónica. Un dibujo de José María Gutiérrez de Alba (1822-1897) muestra a un indígena andaquí, al lado de uno de los guías locales que acompañaron a Codazzi en 1857 en su recorrido por los ríos Caquetá y Putumayo. En el pie de imagen, Gutiérrez de Alba escribe: “Miguel Mosquera, nacido en el Caquetá, práctico e intérprete que acompañó la Comisión Corográfica en 1857” (ver imagen 1).

Imagen 1. Miguel Mosquera, dibujado por José María Gutiérrez de Alba



Fuente: Libreta de dibujos José María Gutiérrez de Alba, Banco de la República.⁴

⁴ <http://proyectos.banrepcultural.org/libretas-de-dibujos/es/jose-maria-gutierrez-de-alba>

Efraín Sánchez, en su texto, *Geografía de una nación inédita. La Comisión Corográfica y la exploración científica en Colombia en el siglo XIX*, señala que Miguel era uno de los dos mellizos —el otro se llamaba Pedro Mosquera— que sirvieron de guías a Agustín Codazzi. Según Sánchez, el mismo Codazzi habría “reconocido la deuda que adquirió con [...] las relaciones de los hermanos gemelos Pedro i Miguel Mosquera, nacidos i criados en aquellas selvas, conocedores de varios idiomas i que han viajado hasta donde yo no he podido ir”. Sobre ellos, Gutiérrez de Alba había precisado

[...] por su intrepidez e infatigable laboriosidad, son generalmente conocidos de nombre en toda la república. De pura raza africana, altos de cuerpo y de miembros fornidos, los dos frisan ya en la avanzada edad de ochenta años [...] La conversación de estos dos hermanos es fácil, y hasta cierto punto amena, sobre todo cuando se trata de la topografía de estos lugares, que conocen mucho por su larga práctica de viajar en ellos.⁵

Este registro visual de Miguel Mosquera, un poblador, nacido en el Caquetá, que para mediados del siglo XIX sirvió de acompañante en los recorridos de la Comisión Corográfica, es un importante registro de que al menos desde principios de ese siglo ya había presencia afrodescendiente en la región.

También en la segunda mitad de este siglo, el caucho y otros productos forestales como la quina, el añil y la raicilla incentivaron la primera ola de migración hacia el Putumayo y la Amazonía en general. Aunque —como se sabe— gran parte de la extracción se realizó recurriendo a la mano de obra indígena,⁶ también llegaron gentes de otros lugares del país en los cuales había afrodescendientes. De todos estos productos forestales, el caucho fue el más importante. Era recolectado tumbando los árboles nacidos silvestremente, pero también fue sembrado en plantaciones para ser regularmente sangrados. La goma era sacada al hombro hasta las quebradas y cursos de los ríos, y de ahí se llevaba en canoas hasta los centros de acopio, ubicados en asentamientos, donde se empacaba para ser exportada por tierra o por aire.

5 Sánchez, Efraín. *Geografía de una nación inédita La Comisión Corográfica y la exploración científica en Colombia en el siglo XIX*. Recurso electrónico del Banco de la República. <https://www.banrep.gov.co/impresiones-de-un-viaje/index.php/contexto/index?view=comision&show=1>

6 Para ampliar la historia de la extracción del caucho en el Putumayo y del papel de la Casa Arana, ver Centro Nacional de Memoria Histórica (2014).

Entre los empresarios colombianos, se encontraba la casa Comercial Elías Reyes & Hermanos, fundada en Popayán para 1875, que operó en la región del Putumayo y Caquetá hasta 1884. Así, se ha indicado que:

En 1878, la Casa Reyes tenía La Sofía (cerca a Puerto Asís), como centro de las operaciones realizadas en la bota caucana y altos ríos Caquetá y Putumayo, las sedes de la compañía eran en Pasto y Popayán. Los barcos, que recorrían los 1800 km del río Putumayo hasta Brasil llevando quina, a su regreso, contribuían con la importación de mercancías brasileñas destinadas a los mercados de Pasto, Popayán y Mocoa, afianzando así el naciente comercio de principios del siglo XIX. (Palanca 2013: 25)

Esta se asocia con los hermanos Reyes, más concretamente con Rafael Reyes, luego presidente de Colombia. Aquí se encuentra otro indicio de la temprana presencia de pobladores negros en la región del Putumayo y Caquetá, recolectada desde la tradición oral por la investigadora María Cecilia Silva.

Con Rafael Reyes entró un negro de apellido Larrañaga, que entró con él a sacar quina. Él fue famoso porque él después entró y colonizó unas tribus indígenas. Se llamaba Benjamín Larrañaga [...] Rafael Reyes quebró [...] y él [Benjamín Larrañaga] se quedó y empezó a explotar el caucho con lo que les había aprendido a los Reyes y se volvió millonario. Quedó sobre el río Putumayo, y allá colonizó, pues... conquistó indígenas para el caucho y los puso a trabajar, él era bueno. Después llegó la Casa Arana y lo mató.⁷

En su libro, María Cecilia Silva escribe lo siguiente con relación a Larrañaga:

La Casa de los Reyes estableció sus explotaciones de quina en las montañas de Mocoa, sobre la banda oriental del río Caquetá desde zonas cercanas a su nacimiento en el caserío de Descanse, en las montañas de Mocoa y en territorio de los resguardos indígenas Santiago y Tambillo. Uno de los trabajadores que acompañó a Rafael Reyes en sus primeras exploraciones por quina fue Benjamín Larrañaga, quien años más tarde estableció explotaciones de caucho luego del retiro de los hermanos Reyes. (2022: 16)

⁷ Entrevista a María Cecilia Silva. La Hormiga, julio de 2018.

Se encuentra una valiosa referencia de Benjamín Larrañaga, consignada por Miguel Triana, en su libro *Por el sur de Colombia*. Como parte de los conflictos entre colombianos y peruanos que le fueron contados, Triana refiere una situación sucedida en 1902, en la que aparece mencionado no solo Benjamín, sino también su hijo Rafael.⁸ Este último es uno de los protagonistas de una disputa con los peruanos, resultado de una serie de acontecimientos que lo llevan desde ser apresado hasta “[...] honrado por el Gobierno de entonces con el cargo de Oficial del Ejército colombiano” (Triana 1907: 282).

No es esta la única publicación en la que se habla de Benjamín Larrañaga. En una carta de sir Roger Casement a sir Edward Grey, se puede leer:

Me informaron que la primera invasión colombiana en la región del Putumayo tuvo lugar a comienzos de los años 80, aunque algunos informantes me dijeron que fue cerca de 1886. Los primeros “conquistadores” fueron Crisóstomo Hernández y Benjamín Larrañaga, quienes entraron a la región en busca de una clase inferior de caucho conocida como “sernambí” o “jebe débil”. (Cornejo y Parellada eds. 2011: 77)

No todos los que llegaron lograron la misma visibilidad de Benjamín y Rafael Larrañaga. Muchos se dedicaron a recorrer los bosques o a trabajar en los cultivos, pero otros se destinaron a labores relacionadas con el transporte del caucho y demás productos por los ríos.⁹ Además de los Hermanos Reyes, se tiene referencia de otros caucheros que trajeron trabajadores afrodescendientes provenientes del Pacífico colombiano.

8 El fragmento específico donde aparecen mencionados es el siguiente: “Al llegar, aprendieron de sorpresa en unión de otros colombianos, a Rafael Larrañaga y a un argelino llamado Jacobo Berchilón, y siguieron por tierra a la colonia india de La Chorrera, donde estaba el gran Benjamín Larrañaga, padre de Rafael” (Triana 1907: 282). Puede añadirse a esta referencia, en el primer volumen del libro *Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio* se le dedica toda una sesión a Benjamín Larrañaga (Centro Nacional de Memoria Histórica 2014: 89-102). Ninguna de estas dos fuentes refiere a Benjamín Larrañaga como afrodescendiente. En el libro del Centro Nacional de Memoria Histórica sí aparecen otros nombres referidos como tales. En efecto, en el volumen dos se hace referencia a otros afrodescendientes que estuvieron asociados a la extracción del caucho en la región del Caquetá y Putumayo: Simón Angulo (p. 184) y Benedicto N. (p. 41). Más allá de estas referencias puntuales, hay una larga historia del negro Crisóstomo Hernández (56 y ss.). También se indica que “Otro asesinato fue el de un negro Ildelfonso, colombiano, valiente a quien asesinaron los peruanos en una canoa y lo botaron al río, quemándole la casa y llevándose en seguida los bienes de este, para la poderosa Arana [...]” (p. 488).

9 Ser boga en los cursos de los ríos para transportar mercancías y pasajeros no era una labor desconocida para los afrodescendientes, ya que desde la colonia se dedicaron a este vital oficio en aquellos tiempos sin carreteras ni redes ferroviarias, a través de las vías fluviales que conectaban el virreinato con la metrópoli.

[...] Eloy Gutiérrez [uno de los primeros caucheros, buscaron] los negros para que vinieran a ayudarles a sacar el caucho [...] llegaron a Puerto Limón [en el río Caquetá] y después bajaron y fundaron un pueblo que se llama Quinoró, y eso era de puros negros que llegaron a sacar el caucho, y ahí se quedaron. Incluso en una foto que yo tengo en esa revista, y por aquí la debo tener, y es de los capuchinos y él está chiquito.¹⁰

Otro registro de esta presencia afrodescendiente, fue publicado en la *Revista Raigambre*. Se trata de una entrevista hecha en los años ochenta a don Efraín Valencia —uno de los abuelos—, quien hablaba de los tiempos del caucho, cuando llegó su madre de Buenaventura y de su padre, un destacado boga en la región:

Mi mamá se llama Patrocinia, ella se puso Rentería, pero el propio apelativo era Montoya. Llegó de Buenaventura con el papá, José Dimas Rentería, por el mismo tiempo que mi papá, pero él vino de boga, ¡Un hombre muy *señalao*, el que no lo conoció, hum! Se lo trajeron desde allá los negociantes... venían por buque hasta Leticia, subían Putumayo arriba en barco de maquinaria y cogían camino en Puerto Asís, pá dentrá por Puerto Limón. Como no, vino renombrado pa' boga, con el jinco Saturnino Cuero y otro que no conocí, pa sacá carga por Puerto Limón. Y también sería por este Caquetá, porque él, después que conoció todo esto, se regresó a traé los hijos. Volvió por Leticia, pero dentró po' este río Caquetá. Subió hasta Araracuara, pasó el salto, pero por camino para caer otra vez al Caquetá, y en canoa llegó hasta aquí por esa ruta que era más corta. ¡Como él era boga, tenía que conocé los ríos por donde iba a andá!... Bueno, y el caucho vino acabáse antes del conflicto con Perú. ¡Uh!¹¹

De ahí que, en uno de los pasajes de la entrevista, don Efraín Valencia afirma contundentemente, “Bueno, es que pá aquí pa'arriba, casi todo llega a Puerto Limón, es ¡Puro moreno!”.

Jorge Martínez, un anciano que trabajó en la recolección del caucho y participó como soldado en la guerra con el Perú, le contaba en los años ochenta a María Cecilia Silva, que el Negro Brown era el encargado de dirigir a los indios y un puñado de colonos en la extracción de la preciada goma:

10 Entrevista a María Cecilia Silva. La Hormiga, julio de 2018.

11 Por los caminos del caucho...en este Caquetá. Don Efraín Valencia Rentería. Revista Raigambre. San Rafael, río Caquetá.

Yo casi me perdía marcando esos palos con una X para que otro no viniera a cogerla; él entraba con esa marca porque era un monte donde había balata con ganas. Terminó la correría y principiamos. Ese primer año tumbamos pero en cantidad, yo de muchacho pensaba si hubiera otra forma de sacarle la leche al balato sin tumbarlo.

Nos habíamos distribuido el trabajo de acuerdo al conocimiento —el negro Brown era el técnico. Preparaba los secantes que eran huecos en la tierra de diez centímetros de fondo, metro y medio de ancho y tres de largo—. Entré a vigilar que el personal cortara bien, sin saber de eso, pero iba aprendiendo. ¡Yo era rápido para las cosas! Me entretenía ver como Brown hacía los secantes, les echaba barro, luego leche de balata a dos manos para que quedara sellada. La primera vaciada la dejaba secar, la segunda la echaba como fondo para luego vaciar la balata, mientras tanto echaba la leche en unos tanques grandes para que fuera fermentando, después que se fermentara la echaba en los secantes hasta llenarlos, tapaba el secante con una media agua (techo) y cuando venía el sol lo levantaba, esperaba... Tapaba y así hasta un día a las dos de la tarde que la sacó y se puso amarillita bien bonita. Al otro día, a las cinco de la mañana, con un cuchillo le abrió aquí el bordito y luego con el lomo del cuchillo ¡Sss! Soltó la lámina, le metió el dedo y quedó libre, cogió un palo, levantó aquí y allá, la jaló, la botó allá y quedó dividida. Luego paraba el palo y lo ponía en horqueta, quedaba la lámina cogida escurriendo la leche, ahí le daba el sol, secaba por ese lado, luego por el otro y ya seca la doblaba como quien dobla una cobija, bien bonito se veía. (citado en Silva 2022: 60-61)

Por su parte, Luis Plazas recordaba cómo Quinoró era puerto cauchero con presencia de trabajadores afrodescendientes: “[...] en ese tiempo don Eloy Gutiérrez, Leonardo Cabrera y varios caucheros tenían negros sacando caucho” (Silva 2022: 82).

Fotografía 1. Efraín Valencia, en 1994. Tomada en San Rafael, sobre el río Caquetá

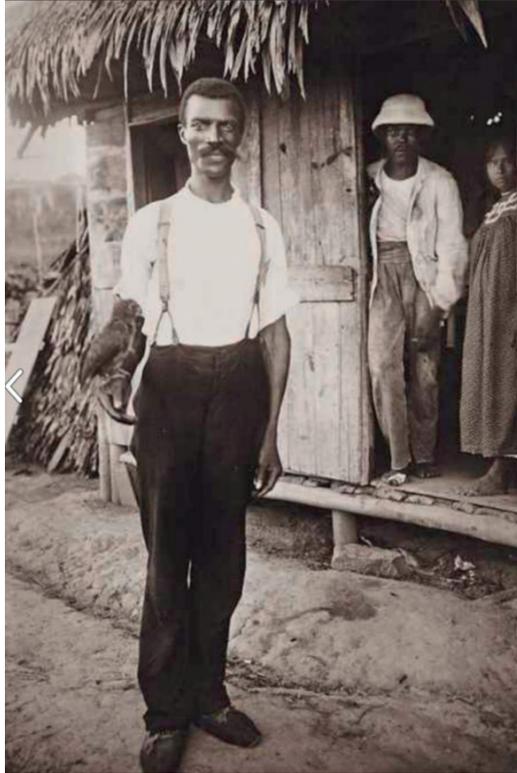


Fuente: María Cecilia Silva (2022: 55).

Se cuenta con registros de negros del Caribe insular, muchos de ellos de Barbados, que fueron contratados por la Casa Arana para servir de capataces en la recolección del caucho. El artículo de Gabriel Cabrera (2018) sobre la presencia antillana en la Amazonía evidencia esta temprana fuente de la presencia afrodescendiente en el actual Departamento del Putumayo.

Una de las figuras más destacadas en el relato, es John Brown, quien nació en Barbados. Aparece mencionado en varios registros de la época y en algunas fotografías. Para principios de siglo, en el Álbum de fotografías del viaje de la Comisión Consular al río Putumayo y afluentes se conserva la siguiente fotografía.

Fotografía 2. John Brown. Nacido en Barbados en 1883, protagonista de la explotación del caucho en el Putumayo



Fuente: George B. Mitchel ([1912] 2003: 100).

En la reciente edición de este álbum se escribe en su pie de foto:
Una de las pocas fotos del famoso barbadense John Brown, que acompañó como intérprete a la Comisión de los cónsules. J. Brown, casado con una mujer huitoto, dominaba varios idiomas indígenas. Sirvió anteriormente al malogrado explorador francés Eugene Robuchon (lideró la expedición organizada para averiguar la suerte corrida por este francés desaparecido en el río Cahuinari, probablemente víctima de los hombres de Arana). Posteriormente, fue intérprete y guía del capitán británico Whilffen y luego del propio Casamet. John Brown nació en Monsterrat (Barbados) en 1883 y llegó a Iquitos en 1903, donde fue contratado por Arana hasta 1911. (Mitchel [1912] 2003: 100)

En el artículo arriba mencionado de Gabriel Cabrera se reproduce una de las últimas fotografías de John Brown. Ya anciano, en esta foto aparece en compañía de una de sus hijas y con Horacio Calle, uno de los pioneros de la antropología en Colombia (ver fotografía 3).

Fotografía 3. John Brown y su hija en compañía del antropólogo Horacio Calle.



Fuente: Gabriel Cabrera (2018: 87).

También se cuenta con datos que permiten constatar que para finales del siglo XIX ya residían afrodescendientes en Mocoa. En el discurso que el General Rafael Reyes presentó en 1902 al Congreso Panamericano en México, afirmaba: “Todo el mundo sabe que Mocoa ha existido desde tiempos coloniales, y yo agrego que el explorador [se refiere a sí mismo] encontró allí a un Prefecto, señor Salvador Quintero, y a un párroco, fray Nepomuceno Santacruz, y muchos otros blancos y morenos civilizados” (citado en Salamanca 1916:141).

Un año después de que el caucho alcanzara su más alta cotización mundial, en 1912 se abrió el camino de Pasto a Mocoa, importante sitio de su acopio y comercialización en el Putumayo. Esta vía facilitó la llegada de colonos, entre los que las fuentes escritas destacan antioqueños y nariñenses del altiplano:

En mayo de 1912 se abrió el camino entre Pasto-Mocóa, trazado por un padre Capuchino, con el fin de facilitar que al valle del Sibundoy y al Putumayo llegaran familias colonizadoras. Se fundaron dos caseríos de blancos: Albernia, con inmigrantes antioqueños (1912), y Sucre, con inmigrantes nariñenses (1916) [...]. En el mismo año de 1912 se fundó el municipio de Puerto Asís y se inició el trazado de la carretera Puerto Asís-Mocóa. (Comisión Andina de Juristas 1993: 17)

En estas iniciativas de colonización también llegaron afrodescendientes. Para 1917, en el informe sobre la colonización de Puerto Asís de Fray Fidel de Montclar se encuentran otros trazos de la presencia de poblaciones afrodescendientes que hacían parte de las familias de colonos. Reproduciendo una serie de estereotipos del pensamiento racial de la época, de Montclar escribía en su informe:

Los morenos que trajo Pantoja, aunque algo trabajosos, se portan bien. A pesar de los defectos propios de su raza, creo son un elemento indispensable para estos lugares. Debe aumentarse el número de estos colonos, pues son los más adecuados para los trabajos materiales en climas ardientes, y por lo demás son bastante dóciles y no se desaniman por las contrariedades propias de estos lugares. Hace pocos días hubo una enorme creciente del río Putumayo que les hizo notables daños en las sementeras, pero no han sentido desaliento ninguno. (p. 78)

Estos “morenos” fueron 38, como queda claro en el informe escrito por de Montclar:

[...] de acuerdo con el contrato que celebré el 18 de agosto de 1916 con el señor José María Arango, autorizado por esa respetable Junta en la sesión del 15 de junio del año pasado. Poco después, y autorizado asimismo por la Junta, celebré otro contrato con el señor José María Pantoja, para llevar del litoral Pacífico a Puerto Asís treinta (30) individuos, a los que se agregaron ocho (8) más. Las dos mencionadas expediciones han dado magníficos resultados, y los informes que frecuentemente recibo de los Padres encargados de aquellas colonias son en extremo satisfactorios. (p. 77)

De Montclar (1917: 65) había indicado que estos “colonos morenos” procedían de Tumaco y Barbacoas (p. 65). Unas páginas más adelante, en el mismo informe, incluso, en los cuadros con nombres concretos de los “Jefes de familias blancas y morenas de Puerto Asís, y

solteros que no viven en familia. Todos son colombianos” (p. 97), hay un listado de apellidos que se pueden asociar incluso hoy con Barbacoas y Tumaco.

Tabla 1. Familias colonas de comienzos de siglo XX provenientes del Pacífico nariñense.

Número de orden.	NOMBRES	Casas construidas.	Mayores de 15 años	Menores de 15 años.	Cabezas de ganado vacuno.	Número de hectáreas cultivadas.
	Vienen.....	37	86	95		
43	N. Cabezas.....	1	4	2		
44	N. Landázuri.....	1	3	1		
45	José Quiñones.....	1	2	4		
46	Esteban Araújo.....	1	2	3		
47	Dioselino Angulo.....	1	2	2		
48	Feliciano Quiñones.....	1	2	4		
49	Balbino Angulo.....	1	2	...		
50	Emilio Castillo.....	1	2	4		
51	Benjamin Castillo.....	1	2	4		
	Individuos solteros mayores de edad, que no forman familia.....	...	120	...	Entre la Misión y los particulares tienen 250 cabezas de ganado.	Entre la Misión y los particulares tienen 720 hectáreas cultivadas.
	Sumas.....	46	227	119	250	720

Fuente: Fidel de Montclar (1917: 98).

En otro pasaje que evidencia la presencia de los colonos “morenos”, Fray Fidel de Montclar escribía el 16 de enero de 1917 sobre la naciente colonia de Puerto Asís:

Los colonos blancos están con mucha envidia —me decía el mismo Padre en otra carta—, — porque a los morenos llegados con Panto de Barbacoas y Tumaco les hemos proporcionado abundante semilla de cacao. Piden con mucha instancia que les hagamos participantes del mismo beneficio. Tienen sobrada razón para solicitar no se les posponga a los otros; pero no me alcanzan para los recursos, y lo destinado por Su Reverencia a esta colonia, aunque es una suma respetable, es insuficiente para atender tantos gastos. (De Montclar, 1917: 65)

Estos pobladores afrodescendientes llegaron asociados a los programas de colonización que los Misioneros Capuchinos impulsaban por encargo del gobierno. Entre los primeros pobladores de los nacientes núcleos urbanos, pero también de la adecuación de las tierras para las fincas, se encuentran familias de afrodescendientes provenientes de lugares como el Pacífico colombiano.

Otro temprano registro visual, lo encontramos en el apéndice de esta obra, donde aparece esta fotografía de los pobladores de Quinoró, cerca al río Caquetá.

Fotografía 4. Pobladores afrodescendientes del Quinoró, 1917



Fuente: Fray Fidel de Montclar (1917: anexos).

Así, para comienzos del siglo XX, en la región del Caquetá y Putumayo se contaba con asentamientos predominantemente afrodescendientes. Esto es de gran relevancia para nuestra investigación porque evidencia la existencia de nucleamientos afrodescendientes, al menos desde comienzos del siglo XX, ya sea en pequeños poblados o en tramos de los cursos de los ríos, como lo hacían desde muchas generaciones atrás en el Pacífico colombiano y en los valles interandinos.

Ahora bien, no todos los pobladores afrodescendientes del Putumayo siguieron este patrón de asentamiento. En otras fotografías del Informe, como las de los niños de los colonos provenientes de Antioquia,

se pueden apreciar rostros afrodescendientes (ver fotografía 4). Esto evidencia que otros afrodescendientes se asentaron en poblados o en zonas rurales con familias e individuos “blanco-mestizos” que llegaron de distintas partes del país.

En la década del veinte, con la entrada al mercado internacional de los cultivos de caucho de Malasia, se dio una caída del precio de la goma, afectando sustancialmente al Putumayo. Con la Segunda Guerra Mundial, debido a la fuerte demanda, y a que los alemanes controlaban zonas de producción asiáticas, el mercado del caucho volvió a florecer por unos años, desapareciendo en los años cuarenta, con la entrada al mercado del caucho sintético y la nuevamente la del caucho natural proveniente de las plantaciones asiáticas.

Fotografía 5. Niños colonos provenientes de Antioquia, 1916



Fuente: Fray Fidel de Montclar (1916: 16).

Esto no significa que, después de los años veinte, los pobladores de la región del Caquetá y el Putumayo abandonaran la explotación de recursos forestales como una de sus actividades económicas. Con una dinámica muy distinta a la de los mercados de exportación del caucho, la extracción de maderas finas destinadas a mercados urbanos locales y al mercado nacional, se consolidó en algunas zonas, conjuntamente con la incipiente producción agropecuaria y pesquera a la que se dedicaban muchos colonos.¹²

La guerra con el Perú

Para 1932 se iniciaron las acciones bélicas entre Colombia y el Perú, que tuvieron como uno de los centros de operaciones el río Putumayo.¹³ Una vez terminada la guerra en 1933, el gobierno colombiano impulsó un plan de colonización de la frontera, fundando varias poblaciones como estrategia para hacer presencia y contener futuras influencias del Perú. Poblados como Puerto Leguízamo se fundaron en este contexto, consolidándose Puerto Asís, que había surgido a comienzos de la segunda década del siglo XX (Comisión Andina de Juristas, 1993: 18-19).

La fundación en 1912 de Puerto Asís fue encargada por el gobierno a los misioneros para vigilar y defender la soberanía nacional sobre el río y para promover la colonización. Aquí se focalizó la labor misionera para el medio Putumayo. La colonia sobrevivió por la constante financiación del gobierno, así se erigió el internado para niños indígenas más importante de la región. (Devia 2004: 46)

Otra de las consecuencias de la guerra con el Perú, fue la adecuación y construcción de vías que conectaran al Putumayo con el interior del país:

El establecimiento de una infraestructura vial toma fuerza desde el conflicto con Perú, pues a raíz de este se construyen las carreteras para la “defensa nacional”, que atravesarían por la cordillera oriental: Al norte, la vía Bogotá-Villavicencio-Calamar; al centro, Neiva-Guadalupe-Florencia-Tres Esquinas; al sur, Pasto-Mocoa-Puerto Asís. Las “carreteras de defensa nacional” fueron construidas

12 Como se planteará más adelante, hacia mitad del siglo XX se establece un nuevo ciclo de explotación maderera y de venta de pieles de animales silvestres.

13 Para ampliar historia de la guerra colombo-peruana, ver Centro Nacional de Memoria Histórica (2014) y Cornejo y Parellada eds. (2011).

con el fin de transportar el equipo bélico necesitado para la guerra, no tenían el propósito de favorecer la colonización ni fueron construidas sobre territorios colonizados” (Devia 2004: 48).

El enfrentamiento entre Colombia y Perú, influyó, entonces, en la construcción de la carretera, debido a que por ella se trasladaban los elementos fundamentales para la contienda bélica.

Entre los registros que evidencian la llegada de población afrodescendiente al Putumayo, se encuentra un relato escrito a comienzos de los años setenta, en el que se mencionan los efectos para Puerto Asís de la guerra con el Perú:

El pueblo volvió a despertar de su marasmo físico y económico durante el conflicto con el Perú en 1932. Allí se acantonó un contingente que construyó cuarteles provisionales. Para empalzar (cubrir de troncos) el camino de Pasto a Puerto asís fue contratado un batallón de peones camineros, muchos de los cuales pasaron a Puerto Asís y fundaron parcelas y abrieron tiendas (almacenes de consumo menores) para abastecer la tropa. Ese mismo año, 1932, la Misión [de los capuchinos] *trajo un grupo de unos 60 colonos nariñenses de la costa del Pacífico* y llegó un grupo de unas 50 familias huilenses que se establecieron rápidamente y prosperaron con la venta de los productos al ejército. (Pombo 1970: V, 3; énfasis agregado).

Estos 60 colonos llegados a Puerto Asís desde el Pacífico nariñense, en el marco de la guerra contra el Perú, también contribuyeron a las tempranas presencias de los afrodescendientes en el Putumayo. Es así como esta segunda ola migratoria de población afrodescendiente, tiene como epicentro la guerra con el Perú. En una reciente crónica de este conflicto, publicada por Luis Alberto Arenas, se hace referencia a un regimiento conocido como los “negros macheteros”:

Los primeros regimientos que entran por la vía Pasto-Puerto Asís, proceden de Nariño, Cauca y Valle. Luis Molina encontró en el río Putumayo un regimiento de los temibles ‘negros macheteros’ del río Patía, jornaleros de las haciendas azucareras de esa región, célebres desde los días del general Tomás Cipriano de Mosquera [... | (Arenas, 2010: 47).

A propósito, una vez terminada la guerra, algunos afrodescendientes que pertenecieron al ejército se quedaron en la región del Putumayo, o regresaron años después con el propósito de asentarse allí. Se puede

especular, incluso, que una vez cumplido su servicio militar, de vuelta a sus lugares de origen, sus relatos sobre aquellas lejanas tierras del Putumayo, probablemente mezclados con anécdotas de sus peces, animales y selvas vírgenes, fueron aliciente para que otros concibieran la idea de migrar.

En el caso de los asentamientos del municipio de Puerto Leguízamo, otros afrodescendientes llegaron, en el momento del conflicto colombo-peruano, junto con los militares, aprovechando las vías de comunicación que se adecuan o construyen en el Putumayo durante ese tiempo.

“En Oriente había hartísimo oro”

“Se vino porque se decía que allá en el Oriente hay hartísimo oro, y toditita la raza negra como busca oro, entonces por eso nos vinimos a buscar el oro”.¹⁴

Una tercera ola migratoria, particularmente importante para la presencia de la gente negra en el Putumayo, se asocia a la minería aurífera en la primera mitad del siglo XX. Para importantes asentamientos afrodescendientes como los del Valle del Guamuez, Puerto Limón y Puerto Umbría, los actuales pobladores o sus padres, llegaron provenientes del Pacífico nariñense en estos años, seducidos por el rumor de que en “Oriente había hartísimo oro”¹⁵.

Así, en un relato de un colono llamado Luciano, registrado a comienzos de los setenta, aparecía descrita esta fiebre del oro y la llegada de afrodescendientes del Pacífico:

Entonces no existía la carretera Pasto-Puerto Asís y se vivía una verdadera ‘fiebre de oro’ en el piedemonte andino. Según el colono, bajaron miles de nariñenses, especialmente negros de la vertiente del Pacífico, y antioqueños motivados por las perspectivas de un fácil enriquecimiento en base a la exploración de oro”. (Pombo 1970: III, 11)

¹⁴ Entrevista a Tomasa Criollo, Puerto Limón, julio de 2018.

¹⁵ A partir de los datos obtenidos en nuestro trabajo de campo, en esta sesión vamos a ahondar en Puerto Limón. Sobre esta migración al Valle de Guamuez, María Clemencia Ramírez escribía que para los años veinte se registraba una colonización proveniente de Nariño: “Este frente de colonización se basó, principalmente, en la extracción de oro y contribuyó a crear en la zona una tradición minera de aluvión a escala familiar, lo cual hizo que la región se conociera con el nombre de Orito”. (2001: 34)

Como se verá más adelante, muchos de estos pioneros negros se establecieron en lo que actualmente constituyen las veredas de Puerto Limón, donde algunos trabajaron inicialmente en entables mineros ya existentes de colonos provenientes de otras regiones del país, o explorando otros parajes para establecer sus propios cortes mineros. Los pioneros pudieron abrir fincas en los “baldíos”, pero los que llegaron después ya debieron comprar sus fincas.

El grueso de la población negra de Puerto Limón proviene del Pacífico nariñense; la mayoría de Barbacoas y muchos del río Güelmambí; otros de la zona de la carretera, concretamente de Llorente y La Espriella, y algunos pocos del río Mira.¹⁶ Se asentaron por familias desde los años cuarenta, en veredas, atraídos por la riqueza aurífera de Oriente, como se llamaba a estas tierras allá en su zona. Aunque muchos de los pioneros negros venidos del Pacífico han muerto ya, todavía son numerosos los mayores que se encuentran en Puerto Limón que, nacidos en el Pacífico, llegaron allí siendo niños o jóvenes. Hoy, todos los jóvenes y los niños afrodescendientes han nacido en Puerto Limón, y algunos de sus padres también han nacido allí (Avellaneda, 2023 y Cerón, 2024).

Atraídos por el oro como muchos, los papás de Emma llegaron a Puerto Limón desde Barbacoas. Un hermano de su padre, que se había venido mucho antes, fue quien les habló del oro que allí se encontraba. Antes que Puerto Limón, en lugares como Barbacoas se hablaba de l’oriente: “¿pa’ dónde se van?, le decían a uno. Nos vamos pa’ l’oriente”: “[...] mis papás se vinieron para acá porque entonces primero se vino un hermano de mi papá. Dijo él allá en l’oriente, hermano, hay oro. Pues claro, pues, como mi papá era minero, no, pues, hermano, donde la ve que usted nos llama que si hay oro, vámonos pa’ l’oriente. Mi tío nos trajo aquí, a este Limón, a sacar oro; y sí, sí había”. A Emma se la trajeron recién cumplidos sus quince años, cuando apenas estaba *jovenciando*”. Junto con el hermano de su padre, en Puerto Limón se encontraban ya otros barbacoanos como Mariano Albán y Florentino Segura.

En su trabajo de grado de Antropología en la Universidad Javeriana, Sandra Gacha escribía al respecto:

Una de las primeras familias provenientes del Pacífico nariñense, recordadas por las personas que hoy viven en Puerto Limón, fue la familia Mesa y algunos miembros de la familia Angulo, como

¹⁶ Los datos sobre Puerto Limón son el resultado de las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo.

don Cloromilo Angulo, quien, al igual que muchos otros, llegaron al “Oriente”, —como era llamada la Amazonía Occidental a inicios del siglo XX- por medio de rumores. En estos se decía que en el Oriente había “hartísimo oro y por eso todita la raza negra, como busca oro”, decidió irse para Putumayo. (2021: 33).

Por su parte, María Fernanda Avellaneda, en su tesis de Antropología de la Universidad Externado sobre el parto en Puerto Limón, también registra la llegada de sus actuales pobladores desde el Pacífico en busca de oro:

Don Alfredo Angulo y Lucio Angulo, dos hombres risueños, trabajadores, ya con los años encima y muchos caminos por contar, llegaron a Puerto Limón desde el Pacífico nariñense, específicamente de Barbacoas, Nariño, para la década de 1940. Se vinieron pal’ Oriente con la esperanza de encontrar minas y oro. (2023: 30)

Esto es ratificado por Eny Yohana Cerón en su reciente tesis de maestría en Trabajo Social de la Universidad Nacional, en la que analiza precisamente la migración de familias del Pacífico al Putumayo:

... El trabajo en minas fue la principal motivación de las familias negras que provenían de Barbacoas y Tumaco, a quienes sus conocidos y familiares en Puerto Limón los mandaron a llamar para decirles que en el Putumayo había mucho más oro que en Nariño, pero que no todo mundo sabía trabajar en minas, por lo tanto, se necesitaba personal urgentemente. (2024: 76)

Hacerse a una finca donde pudieran adelantar un corte minero, fue el propósito de muchas de las familias que llegaban del Pacífico nariñense. Su opción fue comprarles a colonos, indígenas o a paisanos que ya estaban allí, pues en las veredas cercanas a Puerto Limón ya las tierras tenían sus dueños. Emma recuerda la historia de los propietarios del terreno que heredó de su padre: “Mi papá se lo compró a un señor, Isidoro. Él se lo vendió a don Mariano Albán, y don Mariano Albán, como ya no mineaba se lo vendió a mi papá”. Algunas familias vendieron sus fincas en el Pacífico, para comprar en el lugar al que llegaban. Quienes no contaban con estos recursos, tuvieron que trabajar en las minas de otros, o como jornaleros en fincas, o en otras actividades, para reunir el dinero requerido en aras de hacerse a su tierra.

Los migrantes afrodescendientes del Pacífico nariñense también se dedicaron a otras actividades. Con conocimientos previos o no, la actividad de boga para transportar mercancías y gentes por el río, era una de las labores posibles. Manuel Cortes, relataba sobre su experiencia:

[...] nos vinimos; me acuerdo tanto, en 1954 llegamos nosotros aquí, el 2 de julio a las 2 de la mañana, en una camioneta [...] Como había harto que hacer, trabajé un tiempo en la mina y después me fui a trabajar a la “boga”, a andar en las canoas trayendo gente, yendo pa’rriba y pa’bajo, trayendo plátano, yuca, maíz, arroz, todo lo que salía por ahí del Caquetá; nosotros subíamos y bajábamos a puro remo; de vez en cuando se veía un motor. y como en el río había que andar a pura palanca, uno se dedicaba a la “boga”; eso de la boga yo no lo hacía en Barbacoas, lo vine a practicar acá. (Angulo 2003: 59)

Hacia los años cuarenta, cuando llegaron los primeros pobladores negros, Puerto Limón, todavía era el último lugar hasta donde llegaba la carretera; estar localizado sobre el río Caquetá, lo perfilaba como un importante puerto fluvial que conectaba a los asentamientos y habitantes a lo largo del río y sus afluentes.¹⁷ Esto lo hacía sobresalir como el lugar de llegada y salida de diferentes productos y gentes. Algunos mayores relatan cómo Puerto Limón

[...] era uno de los puertos más importantes porque, en primer lugar, había trayecto que solo llegaba hasta aquí. A Puerto Limón pasaba la gente por el río Caquetá hasta Curillo, Solano, Mayoyoque; se iba por ahí, no había otra alternativa; en ese tiempo todas las embarcaciones llegaban ahí. Se convirtió en un puerto principal, y por eso Puerto Limón pasó por grandes bonanzas de plata y de ahí mucha gente consiguió.¹⁸

17 Según Claudia Devia, Puerto Limón fue fundado hacia 1922 como una estrategia de los misioneros capuchinos: “Puesto que el gobierno atendió y patrocinó la sugerencia de los misioneros de concentrar a la población en núcleos, se hicieron las siguientes fundaciones, concentradas en el Caquetá: Florencia (1902), Puerto Umbría (1912), Alvernia (1915), Belén (1917), Guacamayas (1921), Puerto Limón (1922), Puerto Ospina (1924) y San Antonio del Guamués (1925). (Devia 2004: 46)

18 Entrevista a Lizardo Angulo citada por Florel Angulo (2012: 59).

Hoy en día el acceso a Puerto Limón ha cambiado sustancialmente. Debido a la centralidad que el transporte terrestre tiene para el departamento, su lugar como Puerto sobre el río Caquetá ha perdido la relevancia que tenía en aquellos años.¹⁹

A este respecto, Alfredo Angulo Castillo, nacido en 1930, y uno de los mayores de Puerto Limón, recuerda que llegó al Putumayo cuando tenía 26 años, hacia los años cincuenta, por lo que ha pasado aquí la mayor parte de tu vida. Se vino con la que sería su esposa, Eva Mesa, quien insistió en acompañarlo. Aquí se casaron. Oriundo del río Güelmambí, el viaje al Putumayo no fue el primero que hizo en su vida. Alfredo fue dado por su madre a una señora en Tumaco, donde vivió desde niño. Allí trabajó haciendo capas con caucho, las que se vendían hasta en Ecuador.

Cuando tenía 26 años, en una de sus visitas a su familia en el río Güelmambí, Argemiro un conocido, le invitó para venirse a Puerto Limón. “Allá hay buen oro”, le dijo. Argemiro conocía ya el Putumayo, pues había estado trabajando desde hacía tiempo con la minería por aquellos parajes. Salieron a los pocos días. Viajaron de Barbacoas a Pasto en camión, un viaje pesado y lento que aún recuerda vívidamente. De ahí, en uno de los dos transportes que llegaban a Mocoa desde Pasto, se dirigieron hacia el Putumayo. Luego por carro hasta Puerto Limón, que en aquella época era un pequeño poblado que no tenía más que un puñado de casas. Alfredo se estableció en *Caimanes*, una de las veredas cercanas.

Las familias afrodescendientes llegadas del Pacífico nariñense, no solo se asentaron en la vereda Caimán, sino que también fueron a La Pedregosa, San Pedro, La Danta y Santa Lucía, entre otras. Sobre esta última, nos indicaban: “Hay una quebrada que se llama Santa Lucía, cerca de [Puerto] Limón, eso era minero, minero; allá llegó mucha gente”.

No todos viajaron conjuntamente con sus familias, como en el caso de Emma y Alfredo. Sobre todo al comienzo, los pioneros venían solos o en pequeños grupos de conocidos o familiares para laborar en entables mineros de colonos y propiciar las condiciones para la llegada de

19 Desde Mocoa, el viaje a Puerto Limón toma hoy un poco más de una hora. Hay carretera pavimentada hasta Villa Garzón, unos veinte minutos, el resto se transita por carretera destapada. En el recorrido, se pueden observar algunas casas de materiales y otras de madera, potreros con puñados de cabezas de ganado y algunos cultivos entre los cuales resaltan el plátano y la yuca. También se ven palmas de naidí, algunas solitarias en los potreros, otras en pequeñas asociaciones con otros árboles y palmas. El poblado da la impresión de ser ordenado, con amplias calles, limpio, sin las cantinas y ventas callejeras que caracterizan a muchos pueblos, aunque con algunas discotecas.

los demás. Quienes llegaban primero sembraban los colinos de plátano y otros cultivos de pan coger, así como también, construían lo más básico de sus ranchos para protegerse de la lluvia y tener dónde cocinar. Florel Angulo, uno de los más destacados líderes de Puerto Limón, recordaba:

Mi papá dice que, que lo que hacían primero, venían a descubrir si había oro, eso era lo primero que venían a descubrir. Entonces mi papá primero vino solo y entonces se dieron cuenta que ya había oro, entonces iban y traían más familiares también para el trabajo que tenían para abrir finca”. En general, llegaron los hombres primero, para que luego vinieran mujeres, niños y padres. Pero no siempre fueron los hombres los pioneros; madres o abuelas también se cuentan entre quienes se aventuraron primero, atraídas por la fama del oro de Oriente.

Aura, por ejemplo, recuerda que su abuela fue la primera en venir a Puerto Limón. Lo hizo para constatar si eran ciertas las historias que contaban de estas tierras tan ricas en oro. Luego de instalarse, por medio de algunos de los paisanos que viajaron a Barbacoas, le hizo llegar un mensaje a su padre, confirmando que sí era cierto que había buen oro. Entonces, su padre vendió muy barata la finca que tenían en el Pacífico y se vino para acá, trayéndose a Aura, bien pequeñita y en contra de su voluntad. También se vino la familia de su mamá, que vivía en el río Mira. Cuando se vinieron aún no habían hecho la carretera, sino que estaba el tren. “Eso era el infierno, señor, para donde nos metieron. Un camino lejísimos”.

Hubo ciertos lugares en los que se concentraron quienes venían del Pacífico, ya que otros familiares o conocidos se habían asentado previamente allí: “Las veredas pobladas por el conjunto de personas llegadas a Puerto Limón fueron: El Caimán, La Pedregosa, San Pedro y Villa Gloria, siendo El Caimán una de las veredas auríferas más importantes” (Gacha 2021: 34).

Hacia los años cincuenta, ya se había establecido en Puerto Limón un núcleo de pobladores afrodescendientes venidos del Pacífico nariñense, sobre todo de la zona de Barbacoas. Más allá de su motivación por encontrar oro en oriente, las condiciones en Barbacoas se hacían difíciles. En uno de los estudios ya clásicos realizados en los años sesenta para el río Güelmambí, la antropóloga Nina S. de Friedemann (1974: 18) indicaba cómo la presión combinada de la Compañía Minera Nariño S.A. (filial de la compañía estadounidense *International Mining Corporation*) y el

sistema familiar de propiedad de las minas a través de los ramajes, había impulsado un proceso de migración en la zona de Barbacoas. Friedemann anota que estas migraciones se orientaban hacia los centros urbanos, pero por lo recolectado en la tradición oral en Puerto Limón, muchas de las familias que salieron desde los años cuarenta del río Güelmambí y de la zona de Barbacoas, se dirigieron hacia *oriente* en busca del mineral dorado.

Aunque encontrar oro y contar con tierra fue, sin lugar a dudas, un importante motor para la migración de afrodescendientes mineros desde lugares como Barbacoas, no es del todo adecuado desconocer que entraron en juego otro tipo de factores a la hora de decidir venirse a vivir a Puerto Limón. Además de familiares que ya estaban allí, asuntos como pérdidas y otros imponderables de la vida también entraron a impulsar estas movilidades. Así lo cuenta Tomasa Criollo, una mujer nacida en Barbacoas con más de cincuenta años de haber llegado a Puerto Limón: “También se le murió la mamá a mi esposo y lo tomó con mucho a pecho, y ya no quería vivir allá, y por eso nos vinimos para acá. Aquí vivía un hermano de él y aquí estuvimos. Él ya se había venido hacía mucho tiempo”. No se puede soslayar esta dimensión emocional y afectiva de las migraciones, pues es sabido que las personas no definen sus vidas solo por cálculos e intereses económicos.

La Violencia, pieles y madera

Durante los años cuarenta y cincuenta llegaron más afrodescendientes que, como muchos otros colonos, huían de los escenarios más cruentos de *La Violencia* en busca de tierras donde rehacer sus vidas (Comisión Andina de Juristas, 1993; Jimeno, 1989; Ramírez, 2001). Provenían de diferentes lugares de los valles interandinos, como el del Patía, del río Cauca y la zona montañosa del norte del Cauca. Algunos, como los que habitaban en el valle geográfico del Cauca, venían de experimentar procesos de despojo de tierras, que enfrentaron ante el avance de la industria cañera que para entonces se estaba consolidando. Esta sería una cuarta ola migratoria de personas que buscaban tierras alejadas de los escenarios de violencia protagonizados por partidarios liberales y conservadores, así como de los procesos de despojo de sus tierras.

Muchos de los pobladores afrodescendientes llegaron a zonas del Putumayo en busca de tierras para trabajar; así sucedió en las inmediaciones de Puerto Asís y el Valle del Guamuez. Por ejemplo, el abuelo de la antropóloga Deyli Vallejo, egresada de la Uniclaretiana, se vino al Putumayo, durante el período de *La Violencia*, debido a que, por ser liberal, su vida corría peligro. Según le relataba su abuelo, le tocó salir por el monte, para evitar que lo mataran. Se dirigió al Putumayo porque tenía algunos familiares que ya estaban radicados en la región.

Hacia 1957 se culmina el trazado de la vía que comunica a Pasto con Puerto Asís, que si bien impulsó la apertura de fincas de personas que llegaban al Putumayo, facilitó procesos extractivos de recursos forestales como la madera y las pieles que, entre los años cincuenta y setenta, contaron con un favorable mercado nacional e internacional respectivamente (Ramírez, 2001).

Según Raúl Angulo, “La explotación maderera se convierte en la actividad extractiva más importante hacia la década de los cincuenta en Villa Garzón, Puerto Asís, el Valle del río Guamuez y el Valle del río Putumayo” (2010: 37). El cedro fue una de las especies maderables más valoradas por los aserradores. La extracción de madera suponía cuadrillas de corteros que se movían en busca de la madera fina, que era demandada no solo por el mercado local, sino también por el nacional. Los aserríos se establecieron en lugares como Puerto Asís, desde donde se podían transportar los tablones y bloques rumbo a los distintos centros urbanos. Para aquellos años,

Además de ser un negocio rentable, aserrar era una de las alternativas laborales y de supervivencia más comunes, pues se extraían maderas de muy buena calidad como el cedro (que se agotó a mediados de los años setenta). Esta actividad era realizada por grupos de dos a cinco hombres. Solos, se internaban en zonas selváticas por meses, a las que accedían por medio de trochas y caminos (usados por indígenas) o en canoas. (Devia 2004: 85)

Aunque desde los años cuarenta se había propiciado una demanda de pieles de animales silvestres en la región, esta actividad alcanza su auge en los años sesenta. Puerto Asís y Puerto Leguizamo eran dos de los centros de comercialización de pieles, que tenían como destino los mercados internacionales. Para satisfacer esta demanda, se intensificó la cacería de animales como el jaguar (*Panthera onca*), tigrillo (*Felis pardalis*),

el caimán negro (*Melanosuchus niger*), el cerrillo (*Tayassu tajacu*), el perro de agua (*Pteronura brasiliensis*) y la nutria (*Lutra longicaudis*), entre otros (Devia, 2004: 85; Palanca, 2013: 69).

Este poblamiento empieza desde los años veinte:

Algunos colonos, una vez instalados, invitan a sus familiares a seguir el mismo ejemplo. Es el caso de Romelia Valderrama, quien en 1921 invitó a Ismael Recalde (para algunos, fundador de Puerto Caicedo), Domingo Chará (nativo de Puerto Tejada) quien llegó al Achioté [nombre con el que se conocía a Puerto Caicedo] en 1947, entre otros. La comunidad negra ha sido un grupo importante en el aporte colonizador de Puerto Caicedo (Gobernación del Putumayo, 2011: 80).

Asociados a estos procesos, se cuenta con registros de la llegada —durante los años cincuenta—, de un importante número de familias afrodescendientes al lugar en el que se desarrollaría Puerto Caicedo. Algunos de estos pobladores negros, fueron parte de sus fundadores. Provenientes de Puerto Tejada y Valle del Patía (Cauca). Entre los relatos orales recogidos para la Cartilla Putumayo en el año 2011, uno de los primeros pobladores de Puerto Caicedo recordaba:

En 1959, llega un camión con 5 familias del Cauca contratado por Hernando Rodríguez Durán, y como lo manifiesta Luis Mora Bastidas, “cada semana llegaban de 3 a 4 familias en el camión Domingo Chará, que venían de Puerto Tejada (Cauca) y Barbacoas (Nariño)”. Por su parte, don Francisco Ibarra dice: “nosotros los Ibarra, fuimos los primeros patianos que llegamos a Puerto Caicedo en 1959. (Gobernación del Putumayo, 2011: 80)

La fuente de esta referencia es el libro sobre Puerto Caicedo de Roberto Enríquez. La cita completa es la siguiente:

Hacia el año de 1959 llega un camión desde el Valle del Cauca con cinco familias, contratado por el señor Hernando Rodríguez Durán, con el objetivo de colonizar Puerto San Pedro. Él expresa: ‘Cuando llegué, lo que es Puerto Caicedo todavía se llamaba El Achioté; la colonia penal estaba desocupada y servía de residencia para las gentes que venían a colonizar’.

Según el señor Luis Mora Bastidas:

Cada semana llegaban de tres a cuatro familias en el camión del señor Domingo Chará, que venían de Puerto Tejada (Cauca) y de otros

lugares como Barbacoas (Nariño). Se les permitía alojarse en la construcción de la antigua colonia penal. *Las personas que llegaban con Domingo Chará eran de raza negra* (Enríquez 2000: 22; énfasis agregado).

Si fuera cierto el dato de que cada semana llegaban tres o cuatro familias de afrodescendientes a lo que hoy es Puerto Caicedo en el Putumayo, así esto se hubiera dado tan solo por unos pocos meses, entonces estaríamos identificando un significativo contingente de migración negra para finales de los años cincuenta y principios de los sesenta provenientes de al menos tres importantes núcleos históricos de presencia afro en el país: de Barbacoas, en el Pacífico nariñense; de Puerto Tejada, en el gran valle interandino del río Cauca, y, como se indicaba una cita más arriba, del Valle del Patía.

Petróleo

Esta ola migratoria en el Putumayo confluye con el auge de su exploración y explotación petrolera que comienza a finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta. Esta bonanza petrolera “[...] propició la formación y crecimiento de los poblados y construyó las vías de comunicación que permitieron el flujo masivo de personas que llegaron al Putumayo en busca de trabajo o de tierra” (Comisión Andina de Juristas 1993: 19). Así, “El auge y desarrollo del ciclo extractivo petrolero en la parte media del Putumayo, se convirtió en un factor de atracción, al demandar una buena cantidad de mano de obra, de infraestructura de bienes y servicios para los trabajadores y, en general para el desarrollo de la actividad extractiva” (Devia 2004: 5). Esto se vio reflejado en un rápido aumento de su población. Mientras que en 1951, la población del Putumayo era de 28.105 habitantes, para 1964, es decir, en apenas 13 años ya se había casi duplicado, contando ahora con 56.284 habitantes.

Según la Comisión Andina de Juristas (1993: 20), tan significativo aumento de la población se debió a la colonización que había comenzado en la década de los años sesenta y que se consolidó en los setenta. Este hecho no solo atrajo a trabajadores de las ciudades para las empresas petroleras, sino también a campesinos que aprovecharon las orillas de los ríos y vastas áreas de la selva para efectuar actividades agrícolas.

En 1963, la Texas Petroleum Company inició un primer momento de exploración y explotación del petróleo en el Putumayo, encontrando lugares prometedores en Orito, La Hormiga, San Miguel y otras zonas cercanas. Finalmente, el 29 de junio de ese año, hallaron petróleo a una profundidad de 1.900 metros. Debido a las complicaciones y altos costos para construir carreteras en medio de la selva, la compañía optó inicialmente por utilizar helicópteros y avionetas para llevar a cabo sus labores (Pombo, 1970). En un principio, los trabajadores contratados fueron alojados en una residencia situada sobre el río Putumayo, llamada *a Casa Flotante*, donde solo se hospedaban los directivos y técnicos que Texas Petroleum había trasladado desde el campo Velázquez (Puerto Boyacá), mientras que los trabajadores encargados de realizar servicios diversos se instalaban en carpas (Gacha 2021).

Para tal explotación, la compañía tuvo que abrir y adecuar numerosas vías de acceso; en un período de tres años, perforó un total de quince pozos de extracción (Comisión Andina de Juristas, 1993). Con el fin de transportar el petróleo extraído del Putumayo, la Texas Petroleum Company emprendió la construcción del Oleoducto Transandino (OTA), que entregó el 10 de mayo de 1962, y que recorre 305.6 kilómetros de selva amazónica desde Putumayo hasta puerto de Tumaco (Nariño) transportando diariamente 25.000 barriles de petróleo provenientes de los 115 pozos ubicados en Putumayo²⁰. Según los datos presentados por Sandra Gacha:

Para 1971, Orito producía 71 000 barriles día— kbd, el 43 % de la producción nacional. Sin embargo, a partir de 1972 comenzó a declinar la producción anual de 26 millones por año a 10 millones en 1977. A partir de ese momento, la Texas decidió ceder sus derechos a Ecopetrol y, en 1981, renunció a todos sus derechos (2021: 59).

Como ya lo han señalado autores como Angulo (2010), Devia (2004) y Ramírez (2001), el primer auge de la explotación de petróleo en el Putumayo va desde comienzos de los años sesenta hasta la segunda mitad de los setenta. Los efectos de esa exploración y explotación petrolera suelen asociarse al surgimiento del poblado de Orito, aunque también fue notable el impacto sobre otros poblados como Puerto Asís y La Hormiga. En términos generales, la economía, demografía e infraestructura del Putumayo fue transformada por la industria del petróleo.

20 Pablo Emilio Obando. 2021. "Oleoducto Transandino - Tumaco: historia de una infamia regional". Las dos orillas. Julio 19. <https://www.las2orillas.co/oleoducto-transandino-tumaco-historia-de-una-infamia-regional/>

En el marco del auge petrolero de aquellas décadas, la construcción y adecuación de vías de comunicación terrestre transformó los flujos de gentes y productos que habían estado circulando predominantemente por vías fluviales. En palabras de Michel Taussig: “[...] la Texaco Oil Company [...] construyó carreteras por las que llegaron enjambres de campesinos pobres, blancos y negros” (2012: 187). Sumado al surgimiento de nuevos asentamientos o al posicionamiento de poblados, que hasta entonces habían sido relativamente marginales, la demografía y ecología de la colonización transformó el paisaje del Putumayo; pero esto no se debió a la contratación directa de trabajadores y empleados por parte de la compañía Texas, sino a las dinámicas económicas indirectas asociadas a la explotación petrolera:

[...] según un cálculo aproximado, las obras para la explotación del crudo como carreteras, la refinería de Orito y el oleoducto transandino, no emplearon más de 1000 personas simultáneamente. La inmigración se debió más a factores de atracción indirecta relacionados con las compañías, que a la posibilidad de trabajo generada por la actividad petrolera. Alrededor de los campamentos provisionales que la Texas construía cada 10 kilómetros, se instalaron cantinas, prostíbulos, graneros y pequeñas viviendas de los subcontratistas de obra. (Gobernación del Putumayo, 2011: 90)

A partir de la modalidad de contratos —muchos de ellos verbales— se instauró la práctica de los periodos de trabajo de no más de 28 días, con lo cual no se generaban obligaciones prestacionales y se reforzaban las relaciones de dependencia con los contratistas:

El enganche se hacía solamente en forma verbal para evitar el pago de cualquier prestación social. Sin embargo, como la ley colombiana obligaba a los empresarios a pagar prestaciones sociales después de cuarenta y cinco días de trabajo, se enganchaba al trabajador por un término no mayor a veintiocho días (de ahí su denominación de “veintiocheros. (Torres, 2012: 28).

La siguiente cita expone cómo no todos los que llegaron en aquellos años, lograron trabajar con la compañía: “Muchas de las personas llegadas por la fiebre petrolera [...] que no encontraron el empleo o la tierra esperada con esta explotación, siguieron su camino por el Putumayo o el Caquetá abajo” (Palanca, 2013: 68).

En la actualidad, la llegada a Orito se hace por una carretera pavimentada que fue entregada casi en su totalidad hace pocos años, pues falta un pequeño trayecto que aún se encuentra destapado. El casco urbano tiene un fuerte movimiento comercial, dando la impresión de mayor pujanza económica que Mocoa. En ese municipio se registran importantes asentamientos rurales con una mayoría de población afrodescendiente, como sucede en la vereda Burdines, o en Tesalia, cuyos habitantes indicaban que “aquí todos somos negros, con excepción de la familia de la iglesia cristiana, la cual mueven cada dos años”. Tesalia es una vereda que queda sobre la vía principal, a unos veinte minutos del casco urbano, antes de llegar a Orito. Para llegar a Burdines se cuenta con una carretera destapada que parte de Tesalia y que puede recorrerse en casi media hora.

Aunque en el Putumayo se pueden encontrar afrodescendientes provenientes del Pacífico nariñense, en Tesalia y Burdines se halla una mayor presencia de migrantes provenientes de Risaralda, especialmente de los municipios con fuerte herencia negra como Santa Cecilia y Pueblo Rico, de El Bordo (Cauca) y del Valle del Patía.

En este sentido, en una entrevista realizada por Marcela Ardila a uno de los pioneros de la colonización en Orito, quien había llegado como aserrador, se indicaba la multiplicidad de lugares de los cuales provenían las familias negras:

Los que vienen aquí, la mayoría es del Cauca, parte del Valle y del Chocó, del Risaralda, son asentamientos de ancestros de negritudes, pero son por familia. Y la gente llegó aquí porque aquí está su familia, y su familia, cuando llega, trata de proteger a su otra familia para no desampararla, para ayudarla. (citada en Devia 2004: 97-9)

Esto no significa que sean los únicos lugares de donde provienen. Uno de sus *mayores*, Ángel Córdoba Mosquera, que hoy tiene más de noventa años, viene del litoral Pacífico chocoano. Su abuela materna, llamada Trinidad, le contaba historias cuando era apenas un niño de cinco años. Algunos brumosos recuerdos se mantienen, después de casi un siglo, en su memoria: que ella había sido esclava, y que la iban a matar, que “le habían echado una olla de manteca en la espalda”. En el San Juan se conoció con su mujer, con quien se vino para el Putumayo. Nacido en Bahía Solano, Chocó; en su juventud Ángel fue andariego, recorrió diferentes lugares del San Juan dedicado a la minería.

La situación estaba difícil en el Chocó y ya tenían sus dos hijas. Impulsados por amigos del río San Juan que ya conocían del Putumayo, decidieron emprender su recorrido en busca de tierra. Ángel mandó a hacer una escopeta, una *chispún*²¹, para cazar boruga, cerrillo, venado y pajuil; había *buena cacería*. Él recuerda con nostalgia cuando llegó en el año 1966 a lo que hoy es Tesalia: “Esto por acá era una soledad eterna, había puro monte”. El ahora pujante Puerto Asís en aquella época eran “[...] puros ranchos de paja con las paredes de guadua”.

Incluso en su nombre, Tesalia fue marcada por la explotación petrolera. Como lo refería un viejo poblador, Juan Antonio Rentería Maturana, el nombre de la vereda fue sugerido por un estadounidense que trabajaba para la compañía petrolera:

[...] vino un gringo y le dijo a la tía mía, que fue la fundadora de esto, que le pusieran Tesalia, cuando ya había como tres o cuatro casitas, que era el mejor nombre, y así lo pusimos. Al gringo de la Texas le salió esa idea y mandó a hacer él mismo el aviso con el nombre Tesalia. Y hace ya un poco de años que fue fundado²².

La familia de Juan Antonio Rentería es originaria de Pueblo Rico (Risaralda). Con otros familiares, llegó a lo que hoy es Tesalia: “[...] a buscar que decían que por acá había tierras baldías, era bueno para el trabajo, para la agricultura [...]”, ya que en Pueblo Rico la tierra era “[...] muy escasa, muy estrecho. El que más podría tener tenía por ahí unas 20, 30 plazas y ese era don fulano, no era para pobres. Era ganaderos, cultivos de caña, paneleros”. Juan Antonio continúa recordando: “Cuando llegué, marqué un lote por ahí de unas 100 hectáreas de montaña. Nos pusimos a trabajar, y ya después les cedimos a otros compañeros que llegaron después y seguimos trabajando”. Él no estaba interesado en trabajar en la Texas: “[...] nosotros nos vinimos pensando trabajar en la agricultura. Nosotros no trabajamos con la compañía, porque no buscamos allá”.

El impacto demográfico y económico de la exploración y explotación del crudo, no se circunscribió a Puerto Asís, La Hormiga y Orito. En lugares como Puerto Limón también se habla del impulso migratorio de nuevas familias afrodescendientes provenientes del Pacífico

21 El nombre que se le daba a las escopetas artesanales utilizadas para la cacería.

22 Entrevista realizada por Marcela Ardila como parte de la investigación para su tesis (cfr. Ardila 2003). La transcripción de sus entrevistas fue generosamente compartida por la autora.

nariñense. Aunque, como vimos, estas primeras familias llegaron a lugares como Puerto Limón, impulsadas por el oro, en los años sesenta se registra una nueva ola de migración del Pacífico nariñense asociada a las labores relacionadas con el petróleo.

Entre quienes arribaron en esos años se encuentra Tomasa Criollo, nacida en el caserío Las Cruces, en Barbacoas. Tenía cerca de cuarenta años cuando en 1969 llegó con sus cuatro hijos a Puerto Limón. Ya había “hartísima gente” del Pacífico colombiano radicada allí. Primero viajó su marido para trabajar en la empresa petrolera; durante semanas se internaban en la selva, “[...] en la compañía le tocaba meterse a la montaña bien pesada”, recuerda vívidamente Tomasa. Con un grupo de trabajadores, se adentraban en el monte en línea recta abriendo trocha. Cada cuatro kilómetros se construía un helipuerto para que les llegaran los suministros. La remesa llegaba por aire, aunque tocaba cargarla en los trayectos.

La Compañía, como solían llamarla, no solo atrajo a recién llegados. No pocos de los que ya estaban viviendo en Puerto Limón dejaron por un tiempo sus minas y fincas para laborar en las empresas petroleras. Alfredo Angulo, por ejemplo, al igual que otros que ya estaban allí establecidos, solicitó trabajo en la compañía petrolera, en la que laboró por doce años, principalmente como cocinero de las cuadrillas que se adentraban en el monte para trazar las líneas de exploración de los pozos petroleros.

Coca

Para la segunda mitad de los años setenta se dio inicio al cultivo de la hoja de coca, impulsando el mayor auge económico experimentado en el Putumayo (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2012; Comisión Andina de Juristas, 1993; Ramírez, 2001). Esto también generó un importante flujo poblacional de colonos provenientes de distintos lugares del país, causando en este marco un crecimiento poblacional sustancial. Como se indica en fuentes oficiales: “Entre 1973 y 1985, la población creció a la más alta tasa demográfica intercensal de su historia (8,32 %), aumentando el número de habitantes en un 258 %” (Gobernación del Putumayo, 2011: 14).

El cultivo de la coca se concentró en el bajo Putumayo, aunque en el medio y alto Putumayo también se establecieron algunos cultivos. Desde finales de los años setenta hasta finales de los ochenta se identifica una primera etapa del cultivo de coca, con la llegada de los grandes capos, entre los que se cuenta a Rodríguez Gacha. En *El Azul*, en inmediaciones de Puerto Asís, Rodríguez Gacha “[...] montó extensos cultivos ilícitos, construyó dos pistas de aterrizaje donde recibía pasta de coca del Perú, estableció laboratorios de cristalización de cocaína y entrenó paramilitares con la asesoría del mercenario israelí Yair Klein (Torres 2012: 30-31). A comienzos de los años ochenta, se constituyeron en el bajo Putumayo grupos paramilitares asociados a la bonanza cocalera, denominados *Los Masetos* (Comisión Andina de Juristas, 1993).

Esta parte de la historia, es narrada por el corregidor de Puerto Colón, Alciviades Madroñero, en los siguientes términos:

[...] a medida que ha sido la evolución de la economía, también ha habido evolución de grupos al margen de la ley diferentes... Para la década del ochenta, comenzando el ochenta, hay un grupo de mafia liderado por el Mexicano, Carlos Lehder y otros. En su época estaban empezando su fortaleza. Entonces tenían pistas. En San Miguel había una pista. Entonces ellos tenían pistas para aterrizar sus avionetas. Y de ahí eso se pierde, no sé por qué circunstancias, y viene otro grupo que se llaman Los Masetos. Los Masetos cogen el control del territorio y tienen una sede principal en La Hormiga, un poco más acá, y de ahí despliegan otro operativo para la vereda El Azul, que es de Puerto Asís. Allá colocan su epicentro de laboratorios de hoja de coca y tienen el dominio del territorio. Son los que están en el control de todo. Para esa época también vienen el M-19 y el EPL, pero vienen como de visitantes sin ejercer ningún control... pero ellos pasan con su mensaje no más, no hacen ningún impacto. Pero quedan siempre Los Masetos en cabeza de un señor que le decían el 6, y luego de un señor que le decían Pablito El Bigotes, después otro que le decían Pablito no más²³.

Estos grupos paramilitares son derrotados y expulsados hacia 1991 por el frente 48 de las FARC. Es en este marco que las FARC, según Jorge Charry lo expone en esta entrevista, “hacen una gran masacre de todos Los Macetos que estaban acantonados en El Azul. Y vienen acá al pueblo,

23 Entrevista realizada por Jorge Charry, Puerto Colon. Lunes 27 de mayo de 1999.

a La Dorada, y colocan su voz: aquí estamos y aquí nos quedamos”. De esta manera, para comienzos de los años noventa se consolida el dominio militar de esta guerrilla en la zona, que fue prácticamente indisputado hasta 1997 (Culma et al., 2015: 192).

Este periodo de dominación de las FARC se caracterizó por la poderosa y cotidiana influencia que ejercieron sobre los habitantes del bajo Putumayo:

Desde 1991, tras expulsar a los primeros paramilitares de la región, el frente 48 de las FARC consolidó su hegemonía en el bajo Putumayo. A través de la regulación del negocio de la coca, la administración de justicia y la intervención en la vida cotidiana de la población, la guerrilla logró consolidarse como autoridad y moldear un orden social a su albedrío. Pero el dominio guerrillero no fue infranqueable. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2012: 18)

En la entrevista ya citada, Alciviades Madroñero describe cómo se instauraba esta visión social de las FARC que implicaba un fuerte control para los habitantes de sus zonas de influencia, y de cómo se transformó posteriormente hacia una visión más militar. Luego del exterminio de Los Macetos, las FARC

[...] vienen acá al pueblo, a La Dorada, y colocan su voz: aquí estamos y aquí nos quedamos. En ese tiempo vienen más con la visión social, diciendo: vamos a ayudar a arreglar los caminos, a ayudar a hacer las vías, vamos a ayudar a hacer las mingas para las escuelas. Ellos no colocaban ningún recurso, sino que hacían el control. Por ahí, para el 93, 94, un comandante conocido como Giovanni, dijo bueno, se acabó la parte social de arreglo de caminos, de arreglo de problemas y bochinches y ahora nos dedicamos más a la estructura militar, a la defensa y eso porque nos están atacando. Siguen ellos con el dominio del territorio y todo lo que tenga que ver con el narcotráfico, todo lo que tenga que ver con cultivos, todo lo que tiene que ver con compra y venta [...].²⁴

Para los años noventa se da un segundo momento de la bonanza cocalera, caracterizado por la expansión del área cultivada y la complejización del mercado con las FARC como reguladora de los precios de la compra de la hoja y de la pasta. En este contexto, se articula el paro campesino de 1996, consolidándose una visible movilización en el

24 Entrevista realizada por Jorge Charry, Puerto Colon. Lunes 27 de mayo de 1999.

Putumayo: “[...] se llama el paro cocalero, porque se escuchaba que el gobierno iba a fumigar, iba a erradicar”²⁵.

Para el 2000, el Putumayo, “[...] especialmente en la subregión del bajo Putumayo, se convirtió en el mayor cultivador de coca en todo el país, concentrando el 40 % del total de áreas de coca del territorio colombiano” (Torres, 2012: 31-32). Aunque se empezaron a cultivar las semillas de coca provenientes del Cauca, en una variedad denominada pajarita o caucana, para comienzos de los noventa un gusano afectó considerablemente los cultivos hasta el punto de que fue necesario introducir la semilla conocida como peruana o boliviana, que además de mostrarse resistente a esta plaga, tiene una hoja más ancha y es mucho más productiva.

Hacia finales de los años noventa, entran nuevamente los paramilitares al bajo Putumayo, concretamente a Puerto Asís:

En 1997, las fuerzas paramilitares se proponen reconquistar el Putumayo y dominar los cultivos de uso ilícito y sus rutas comerciales. Es así como llegan, provenientes de Urabá (Antioquia) combatientes paramilitares, inicialmente a Puerto Asís, desde donde se despliegan las gestas colonizadoras sobre el Medio y Bajo Putumayo. (Guerrero, Londoño y Jaramillo. 2016: 192)

La masacre de El Tigre fue perpetrada en 1999, y para comienzos de 2000 los paramilitares avanzaron a los cascos urbanos de La Dorada y La Hormiga (Culma et al., 2015: 193-194). Desde el 2002, las plantaciones de coca se redujeron sustancialmente debido a los embates del Plan Colombia con los que se desplegó una fuerte presión a los insumos del procesamiento y una amplia estrategia de fumigación con glifosato, articuladas a una intervención desde pequeños proyectos productivos. En este marco, se da una migración desde la región hacia zonas de las cuales habían llegado, como el Pacífico nariñense, en donde impulsaron la siembra de coca.

Tras este periodo de caída, los cultivos vuelven a restablecerse, aunque no con el cubrimiento y la pujanza económica que se experimentó unas décadas atrás (Torres, 2012: 32). En este momento, el cultivo y procesamiento de coca vuelve a atraer gentes de diferentes partes del país, no solo para participar directamente de las actividades derivadas del negocio

25 Alciviades Madroñero. Entrevista realizada por Jorge Charry, Puerto Colon. Lunes 27 de mayo de 1999. Esta movilización es estudiada con gran detenimiento por María Clemencia Ramírez en su libro Entre el estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo.

de la coca, sino desde otras economías como el comercio o diferentes ramas de servicios (Ramírez, 2001). Es pertinente transcribir aquí parte de la entrevista realizada a Alciviades Madroño:

[...] finalizando la década, creo que para el 99 o iniciando los dos mil, que llegan los primeros paramilitares. Llegan a Puerto Asís y se hacen extensivos al Valle del Guámez y mandan un mensaje a San Miguel diciendo: “aquí estamos y aquí nos quedamos”. Que el que esté vinculado con guerrilla, FARC o como se llame, que vayan desocupando el territorio que vienen ellos para acá para quedarse. Y para eso hicieron una gran masacre en El Tigre, para crear ese impacto. Posterior a ello, el 23 de septiembre del 2000, si mi memoria no me falla, ingresan los paramilitares al ahora San Miguel, y lógicamente a estas veredas y acá a Puerto Colón. En esa época nos sacan a todos de las casas, a todos sin excepción, a las buenas, a los madrazos, y nos sacan al parque, y ahí es donde unos dos o tres ciudadanos tapados la cara dicen quién está vinculado directamente y quién no estaba vinculado a las FARC. El que estaba vinculado de una lo iban separando y el que no, siga, pase la prueba. Entonces, para finalizar septiembre del 2000, inicia el gran desplazamiento por esta situación, porque había mucha gente vinculada a las FARC, como dijo El Chavo “*sin querer queriendo*”. Primero porque había que obedecer, y siempre los que no tenemos las armas hay que obedecer lo que le digan. Entonces, si citaban a una reunión, pues había que ir. Si le decían que les venda, había que venderles. Si les decía que hay que prestar el carro, transportar, pues había que transportar. Y si llegaban a su casa a que les dé agua o alguna cosa, pues había que darles. Y uno que otro que tenía algún familiar, que por algunas circunstancias este joven se fue a la guerrilla, entonces estaba vinculado de manera indirecta y estaba su familiar. Entonces eso creó bastante zozobra, bastante miedo, porque prácticamente había un 90 % vinculado, así fuera de manera indirecta. Entonces hubo muchas masacres, muchísimas, unas muy desastrosas, muy feas. Eso creó mucho pánico”²⁶.

Los paramilitares entraron a controlar la cotidianidad, el comercio, los flujos de cuerpos y mercancías. En este momento, Teosbaldo Puertocarrero, ya de 73 años, llega a comercializar pescado proveniente de Tumaco a La Hormiga, que estaba plenamente dominada por los grupos paramilitares. Después de toda una vida en el Puerto del Pacífico, Teosbaldo migró a La Hormiga, impulsado por la nostalgia de la muerte de su esposa:

26 Entrevista realizada por Jorge Charry, Puerto Colon. Lunes 27 de mayo de 1999.

Yo me vine de allá porque yo estaba casado, con mi familia, y a lo que murió mi esposa yo me salí, me dio nostalgia y me vine aquí [...] había quedado una vacante aquí de vender pescado. ‘Váyase pa’ allá’ me dijeron un día que estaba azarado yo. Fui a donde un amigo, le presté una plata y compré y nos vinimos con él. Él llegó a Santana, se fue para Puerto Asís y me mandó para acá.

Las cosas no fueron fáciles en un comienzo:

Cuando yo entré aquí a La Hormiga, llegué por obra de Dios y del Espíritu Santo, porque nadie me conocía. Llegué así, no más y por ahí, a los tres o cuatro días, me encontré con un grupo que creía que yo era policía, comenzaron a investigarme, a decirme que de dónde era, y que a qué grupo pertenecía. Cuando me dijeron que a qué grupo pertenecía, yo les dije que a ninguno, porque yo llegué aquí como a los 73, ahora tengo ya 92, [...]. En los primeros viajes me salió malo, no compraban porque aquí los días viernes, sábado, domingo, la cocaína la compraban y todo. Yo dije, la hora sea de dios, porque como le dije, yo no ando haciéndole mal a nadie²⁷.

Tras sortear esas dificultades, Teosbaldo pudo consolidar su negocio de venta de pescado, que le enviaban desde Tumaco, o que traía él mismo después de aprovechar y visitar a sus hijos y familia que todavía vivía en el puerto: “Yo voy cada dos meses o cada mes porque yo siempre voy a traer picuda, pelada, pargo, filete de corvina, camarón, coco, de todo”.

Con la negociación de los paramilitares en el gobierno de Uribe, las FARC se fortalecieron en muchas zonas del Putumayo. En esa época aparecieron en la escena las que se denominaron de manera general como Bacrim, acrónimo de Bandas Criminales para referirse a las estructuras paramilitares que siguieron operando en las regiones, alimentadas por el jugoso negocio de la coca; es en este momento cuando el conflicto se agudiza en el Pacífico sur colombiano, asociado al desplazamiento de los cultivos de coca, la llegada de muchas personas originarias de allí o de otras regiones como consecuencia del auge de la coca en la costa nariñense.

27 Teosbaldo Puertocarrero. La Hormiga, julio de 2018.

Conflicto armado en el Pacífico sur

El Pacífico sur, como toda la región del Pacífico colombiano, era tradicionalmente un remanso de paz. Hoy, particularmente, esta es una de las zonas donde la confrontación armada y la violencia tienen sus más brutales expresiones. El advenimiento del conflicto para esta zona, se explica en parte por la llegada desde el Putumayo de gentes asociadas al cultivo y procesamiento de la hoja de coca: “A finales de los 90 el negocio de la coca, venido del Putumayo, atrae a toda clase de gente y de grupos armados [...]” (Diócesis de Tumaco, 2009: 23).

Algunas de estas gentes eran originarias del Pacífico, y habían migrado al Putumayo impulsadas por el auge cocalero desde hacía unos pocos años o algunas dos décadas atrás. Otros, en cambio, llegaban por vez primera al Pacífico en busca de terrenos para abrir sus fincas y sembrar coca. Intermediarios y comerciantes, seguidos de distintos actores armados, también se sumaron a esta migración cocalera al Pacífico sur. Como lo planteaba enfáticamente un artículo en una conocida revista de circulación nacional:

Todo se agravó después que empezó el Plan Colombia. Este, como daño colateral, empujó los cultivos de coca hacia el Pacífico. Mientras a Putumayo y a Caquetá les llovía glifosato del cielo, Tumaco se iba llenando de raspachines y laboratorios. Y, por supuesto, de ejércitos que los cuidaban y mataban por ellos. (Semana 2009)

El énfasis en la fumigación de los cultivos de coca en el Putumayo, así como las intervenciones paramilitares mencionadas arriba, generaron terror en algunas zonas del Departamento y la creciente influencia militar, desprendida del Plan Colombia como una estrategia de eliminación de estos cultivos esencialmente represiva y con un tono claramente ligado a la lucha contra la subversión; fueron presionando a gentes involucradas en las plantaciones a emigrar hacia otros lugares con condiciones más favorables. En palabras de Alciviades Madroñero, para el bajo Putumayo, “[...] la mayoría de estos territorios se fue, se fue para Ecuador desplazada, se fue para sus territorios de origen, llamado Nariño, Huila, Caquetá, el Cauca, y otras ciudades del centro del país”. Algunos de estos colonos y raspachines habían llegado de tiempo atrás de la costa Pacífica detrás de los beneficios de la bonanza coquera del Putumayo. Ante la creciente presión, entonces, muchos de estos decidieron regresar. El grueso de

quienes vinieron al Pacífico, sin embargo, eran colonos o raspachines que llegaron al Putumayo desde distantes regiones, muchos de ellos huyendo de la violencia política o económica a la que habían sido sometidos.

En los últimos diez años, pero sobre todo después de los Acuerdos de La Habana entre el gobierno y las FARC, el Pacífico nariñense se ha convertido en el más cruento escenario de la guerra. El auge de la minería ilegal con retros y dragas, así como el posicionamiento como la zona en donde se concentra la mayor extensión de cultivos de coca, laboratorios de pasta y cristalizaderos, ha propiciado el florecimiento de grupos armados que se disputan el control del territorio y la población, que termina siendo la que más sufre los embates del conflicto.

En el marco del recrudecimiento de la confrontación armada y del incremento de acciones contra los pobladores rurales y urbanos del Pacífico sur colombiano, se ha consolidado un marcado flujo de personas desplazadas hacia diferentes lugares del país. Algunos se han refugiado en los cascos urbanos como Tumaco, Guapi o Buenaventura, mientras que otros han llegado al interior del país a ciudades como Cali o Bogotá. Dados los vínculos existentes con familiares o conocidos en el Putumayo, se ha registrado también la llegada de población desplazada del Pacífico colombiano a zonas como La Hormiga y San Miguel. La última ola de migrantes afrodescendientes al Putumayo se asocia, entonces, a los procesos de desplazamiento de los pobladores rurales y urbanos del Pacífico sur colombiano en el marco de la marcada intensificación del conflicto y la violencia.



Capítulo 2

Asentamientos y presencias afrodescendientes

Dadas estas olas de migración, el Putumayo es habitado hoy por poblaciones afrodescendientes que han dejado una huella significativa en la región. A pesar de los imaginarios que representan al Putumayo como un lugar habitado únicamente por indígenas y colonos blanco-mestizos, los afrodescendientes han estado presentes durante generaciones. No se les puede considerar recién llegados, ya que, como se ha expuesto, existen registros claros de su llegada, al menos desde el siglo XIX.

Existen lugares icónicos de asentamientos con una fuerte y clara presencia de afrodescendientes. Entre los más destacados y conocidos, se encuentra Puerto Limón, situado a 27 kilómetros de Mocoa, sobre el río Caquetá, uno de los más representativos de la región. Otro asentamiento emblemático es Tesalia, ubicado a 27 kilómetros del casco urbano de Orito.

En Tesalia y la vecina Burdines, la población es predominantemente afrodescendiente, lo que subraya la importancia de tales lugares como centros de cultura y comunidad para estos en el Putumayo. Más al sur, en la frontera colombo-ecuatoriana y a solo 16 kilómetros de La Hormiga, se encuentra Puerto Colón, situado sobre el río San Miguel; destaca por su marcada presencia afrodescendiente, consolidándose como otro núcleo importante de esta población en la región.

Pero estos no son los únicos sitios con población negra. En una tabla publicada por la Federación de Asociaciones por los Derechos de las Comunidades Negras del Putumayo (FEDECAP), para el “Plan afrodescendiente en Putumayo-agosto 2006-2019”, se hace el más detallado acercamiento a la ubicación de la población afrodescendiente en el departamento (ver tabla 1 y mapa 2). Esta tabla hace un aporte valioso al identificar en detalle las ubicaciones del grueso de los afrodescendientes en el Putumayo, pero también porque introduce una distinción entre dos tipos de asentamiento: el nucleado y el disperso.

Este es uno de los criterios que deben tomarse en consideración para entender no solo las presencias, sino también las especificidades de los afrodescendientes en el Putumayo.

En los asentamientos nucleados como Puerto Limón o Tesalia, con una importante o mayoritaria proporción demográfica con respecto a otros habitantes (sean estos blanco-mestizos o indígenas), los afrodescendientes habitan y se relacionan con los otros pobladores en condiciones distintas a las que se dan cuando su presencia se circunscribe a unas cuantas familias o incluso individuos en zonas con una mayoría de población no afrodescendiente.

Tabla 2. Asentamientos de población afrodescendiente en el Putumayo

	Municipio	Asentamiento	Tipo	
			Nucleado	Disperso
1	Sibundoy	Alto Putumayo		X
2	Mocoa	Cabecera municipal		X
3		Puerto Limón	X	
4	Villagarzón	Cabecera municipal	X	
5		Puerto Umbría ²⁸		X
6		Pueblonuevo	X	

28 Más específicamente en los sectores de El Naranjito y de San Fidel hay concentración de familias afrodescendientes.

7	Puerto Guzmán	Cabecera municipal		X
8		San Pedro		X
9		El Jauno		X
10		Santa Lucía		X
11		La Chorrera		X
12		Bututo	X	
13		San Roque	X	
14		Mayoyoque	X	
15	Puerto Caicedo	Cabecera municipal		X
16		San Pedro		X
17		Villa del Río	X	
18		Cristo Rey	X	
19		El Porvenir	X	
20		Las Palmas	X	
21	Puerto Asís	Cabecera municipal		X
22		Santa Inés		X
23		La Primavera		X
24		Las Malvinas		X
25		Villa Mosquera		X
26		Brasília	X	
27		Nueva Floresta		X
28		La Piña		X
29		La Golondrina		X
30		San Luis		X
31		Jerusalén		X

32	Orito	Cabecera municipal ²⁹		X
33		Tesalia	X	
34		Bálsamo	X	
35		Versalles	X	
36		San José de los Pinos		X
37		Triunfo	X	
38		Burdines	X	
39		Andes	X	
40		Buenos Aires		X
41		El Paraíso		X
42		Acaé		X
43		San Luis		X
44		Valle del Guamués	La Hormiga	
45	Villa Arboleda		X	
46	Guadualito		X	
47	Mogambo		X	
48	Ranchería		X	
49	San Miguel	La Dorada		X
50		Puerto Colón	X	
51		Amaron	X	

29 Según el Plegable de la Asociación de Comunidades Afroritense (Asocafror), en el casco urbano se identifican importantes concentraciones de afrodescendientes en los barrios El Vergel, Las Palmas, El Jardín, Marco Fidel Suárez, Colombia, 28 de Mayo, San Martín, Simón Bolívar y Unión. <http://www.culturama.org.co/images/Publicaciones/Asociacion-de-comunidades-afroritense-ASOCAFROR.pdf>

52	Leguízamo	Mecaya		X
53		Puerto Príncipe		X
54		Peterumbe	X	
55		Merendú	X	
56		Sencilla	X	
57		Las Delicias		X
58		Puerto Boy		X
59		Nueva Esperanza	X	
60		La Tagua		X
61		Puerto Leguízamo		X
62		La Nueva Paya		X
63		La Esperanza		X
64		La Concepción		X
65		La Reforma		X
66		Puerto Ospina		X
67	Piñuña Negro		X	

Fuente: FEDECAP (2006: 8-9).

En la siguiente página, se muestra un mapa del mismo FEDECAP que registra la existencia de estos asentamientos afrodescendientes en el departamento del Putumayo.

Otro criterio relevante —también contemplado en la tabla— para la caracterización de la población afrodescendiente del Putumayo, es la distinción entre casco urbano y áreas rurales. En los contextos urbanos, las dinámicas poblacionales suelen ser diferentes a las rurales en términos de las actividades económicas, las interacciones y las experiencias individuales, familiares y vecinales. Se encuentran diferencias significativas también entre los distintos tipos de contextos urbanos: no son equiparables las condiciones de los centros urbanos más densamente poblados y articulados a más intensos flujos económicos, poblacionales y de imaginarios (como Mocoa o Puerto Asís), que las de cascos municipales más pequeños, tales como Puerto Umbria, Orito o La Hormiga.

En las áreas rurales también hay diferencias en términos de sus conexiones con los centros urbanos, las actividades económicas predominantes, las condiciones ecológicas, las específicas dinámicas históricas y las particulares expresiones y efectos del conflicto y la violencia. De aquí que no sean equiparables las condiciones de las veredas en el río San Miguel, en las inmediaciones de Puerto Colón, o en la frontera con el Ecuador, a las de los asentamientos rurales en Puerto Caicedo.

Para entender las especificidades de los asentamientos afrodescendientes en el Putumayo, junto con los criterios de nucleados/dispersos y de urbanos/rurales, hay que tener en consideración los momentos y lugares de donde provienen. Asentamientos como el de Puerto Limón, originados por migrantes que en su gran mayoría pertenecían a las cercanías del río Güelmambí, y cuya migración comenzó en los años cuarenta y se alargó hasta los sesenta del siglo XX, cuentan con hasta dos o tres generaciones de personas nacidas allí, diferenciándose de otros asentamientos, también rurales y con alta presencia afrodescendiente como Puerto Colón, donde todavía hoy hay un flujo importante de población proveniente de las zonas rurales y urbanas del Pacífico nariñense, desplazados por el recrudecimiento del conflicto y la violencia.

Los lugares de proveniencia de los afrodescendientes que han constituido estos asentamientos son cruciales, pues suponen diferencias sustanciales. En efecto, uno de los prejuicios que es importante romper para entender las especificidades de los afrodescendientes en el Putumayo es el supuesto, que constituye el pensamiento racial, de que todos los “negros son iguales”. En contra de este prejuicio racista, ni siquiera en una región como el Pacífico colombiano, los afrodescendientes

tienen las mismas características culturales o identitarias, por no hablar de sus trayectorias históricas, las configuraciones sociales y sus articulaciones económicas.

Para decirlo escuetamente con un ejemplo burdo: la chirimía o el queso costeño, tan importantes en la música y gastronomía tradicional del medio Atrato, no tienen ninguna relevancia en el Pacífico sur donde la marimba (desconocida en el medio Atrato) o el encocado han sido centrales para sus expresiones musicales y gastronómicas.

La Tunda, visión que puebla los relatos de las poblaciones del Pacífico sur, no existe en la tradición oral del medio Atrato, donde el *mohán* es central. En muchos aspectos, incluso, no son equiparables las poblaciones de pescadores asentados en la zona de estuarios del Pacífico caucano o nariñense, a los mineros de las partes medias y altas, incluso en el mismo Pacífico caucano y nariñense.

Al examinar detenidamente, se encontrarán grandes contrastes entre los negros del Pacífico con los de los valles interandinos del Cauca y los del Valle de Patía o con los negros asentados sobre las cordilleras, como la de Tierradentro, por ejemplo. Es evidente que existen diferencias sustanciales entre la gente negra. Todavía más complejo aún, la categoría de “negro” no es inocente histórica y políticamente, no se puede yuxtaponer fácilmente con la de afrodescendiente, y tiende a confundir articulaciones raciales con identificaciones que apelan a la etnización. Más adelante, abordaremos algunos de estos asuntos.

Finalmente, en la distinción de los asentamientos afrodescendientes en el Putumayo es relevante considerar si se mantienen o no los vínculos con los lugares de origen. Asentamientos como los de Tesalia, en los que se conservan algunas conexiones con los familiares y los lugares de origen, o como los de Puerto Umbría donde desde hace tiempo estos vínculos han desaparecido, difieren de asentamientos como los de Puerto Colón donde aún son fuertes e implican flujos en ambas vías.

Con este conjunto de criterios, se puede empezar a construir una tipología provisional en la caracterización de las poblaciones afrodescendientes del Putumayo. Sabiendo que todavía falta mucho trabajo de campo para tener una visión más consistente, podemos sugerir los siguientes apuntes:

- ◇ Como primer tipo se encontrarían asentamientos nucleados de predominante presencia afrodescendiente con distinciones culturales explícitas, resultado de migraciones de hasta más de medio siglo, y con procesos de articulación identitarios como comunidad negra. Aquí encontraríamos a Puerto Limón como un claro referente.
- ◇ En un segundo tipo, se hallarían asentamientos nucleados de predominante presencia afrodescendiente, con distinciones culturales tácitas, como resultado de migraciones que superan las cinco décadas, pero con incipientes procesos de articulación identitarios como comunidad negra. En este tipo, encontraríamos asentamientos rurales como los ubicados en Burdines y Tesalia, pero también algunos urbanos como los que se dan en los barrios tradicionalmente negros de Orito³⁰.
- ◇ Un tercer tipo de asentamiento nucleado sería aquel con importante presencia afrodescendiente, aunque no necesariamente mayoritaria, con flujos de población que continúan hoy en día en montos sustanciales, y precarios procesos de articulación identitarios en términos de comunidad negra.
- ◇ Un cuarto tipo se refiere a los asentamientos dispersos de familias afrodescendientes, que llegaron hace más de una generación, sin muchos marcadores explícitos de diferencia, pero con una vocación de reconocimiento como comunidad negra que se encuentra en zonas rurales o en cascos urbanos. Aquí encontramos algunos asentamientos como los de Mocoa.

Finalmente, estarían los asentamientos dispersos de familias o incluso individuos afrodescendientes que han llegado en las *últimas* dos décadas al Putumayo, a menudo huyendo de procesos de despojo y violencia en sus lugares de origen.

30 En el casco urbano de Orito, estarían los barrios El Vergel, Las Palmas, El Jardín, Marco Fidel Suarez, Colombia, 28 de Mayo, San Martín, Simón Bolívar y Unión (Plegable de la Asociación de Comunidades Afroritense, Asocafror).

Tabla 3. Tipología de los asentamientos afrodescendientes en el Putumayo

Tipos de asentamiento	Presencia afrodescendiente	Llegada	Distinciones culturales	Procesos identitarios
Nucleados	Predominante	De hasta hace más de medio siglo	Explícitas	Fuertes
	Predominante	De hasta hace más de medio siglo	Tácitas	Incipientes
	Importante, pero no mayoritaria	De hace algunas décadas, que continúa hasta hoy en día	Tácitas	Incipientes
Dispersos	Minoritaria	De hace algunas décadas, que continúa hasta hoy en día	Tácitas	Incipientes

Antes de ahondar sobre algunos de los asentamientos mencionados, es relevante referir las cifras con las que se cuenta a la fecha, de los afrodescendientes en el Putumayo, usando, la fuente oficial, aunque no por ello la más confiable, del censo del Dane. Esto es porque, al igual que en otros lugares de la nación, la visibilización estadística de la población afrodescendiente ha sido un gran problema en el país. Además de las numerosas dificultades técnicas en el levantamiento en terreno de los datos, el Dane se ha enfrentado a los sub registros derivados del autorreconocimiento como criterio de cuantificación de los afrodescendientes. Siendo así materia de una compleja discusión que, durante al menos tres décadas, han adelantado los expertos en el campo de los estudios afrocolombianos, que no es pertinente reproducir aquí³¹.

31 Para adentrarse en esta discusión ver Urrea, Ramírez y Viáfara (2004).

Para los propósitos de este abordaje, sin embargo, interesa resaltar que los datos del Dane suponen un sub registro de la población afrodescendiente asociado con las prácticas de racialización que, desde el periodo colonial, han configurado una serie de estereotipos sobre ser marcado como “negro” que, instalados en lo más profundo del sentido común, han implicado densos procesos de negación y de blanqueamiento. Por eso, los datos del Dane deben tomarse más como indicadores de emergentes articulaciones de identificación que, como un transparente e incuestionable registro del real número de afrodescendientes en cualquier lugar del país.

La Federación de Asociaciones por los Derechos de las Comunidades Negras del Putumayo (FEDECAP), es otra importante fuente con la que contamos para la visibilización estadística de la población afrodescendiente en el Putumayo. En el 2006 produjo un documento titulado “Plan afrodescendiente en Putumayo, agosto 2006—2019”, en el cual se presentan unas cifras poblacionales alternativas a las del Dane:

En el caso de la población afrodescendiente, según el Dane, para 2005 en el Putumayo había 11.620 personas, cifra correspondiente al 4,9 % de la población total departamental. Sin embargo, el Plan de Etnodesarrollo Afroputumayense 2006-2019 FEDECAP contiene unos datos poblacionales distintos. Según FEDECAP, en el año 2006 había 80.953 afrodescendientes en el departamento, una cifra que diverge considerablemente del número de población negra censada por el Dane un año antes: la diferencia es de 69.333 personas. (Guerrero, Londoño y Jaramillo, 2016: 203)

Sin duda, estas cifras son el resultado de determinados procesos de identificación y cuantificación que están mediadas, como las de Dane, por supuestos e intereses concretos. No obstante, en su conjunto, son indicadores relevantes en contraste y tensión con los datos oficiales.

Basados en los datos del documento de la FEDECAP ya mencionado y en el “Plan Departamental de Desarrollo Putumayo Solidario y Competitivo, 2012—2015” de la gobernación del Putumayo (2012), Guerrero, Londoño y Jaramillo (2016) compilan y contrastan en tablas y mapas los datos de la población afrodescendiente en el Putumayo. Aunque estos investigadores aplanan los principios de inteligibilidad estadística en lo que llaman “etnia” y asumen cándidamente las distinciones entre “indígenas”, “negros” y “mestizos y blancos”, son útiles para vislumbrar ciertos contrastes. Apoyados en el documento de la gobernación del Putumayo, estos autores presentan la siguiente tabla

que titulan “Porcentaje de la población municipal por etnia, según su propia percepción”.

Aunque el documento de la gobernación no se fundamenta en una investigación estadística que hable de autopercepciones, sino que reproducen los datos de Dane, esta tabla es interesante como un contraste de las narrativas oficiales sobre la *diversidad étnica* de las poblaciones que producen y administran como tales (ver tabla 4).

En otra tabla, se hace un contraste entre los datos del total y porcentaje de la población afrodescendiente del censo del Dane y los de Fedecap (ver tabla 5). Como lo indican los autores, una de las más interesantes interpretaciones del contraste entre estas dos fuentes radica en que, a pesar de sus evidentes diferencias, ambas confluyen en los mismos lugares con más alta proporción de presencia afrodescendiente, así como coinciden en considerar que en las áreas rurales se concentra la mayoría de la población afrodescendiente, y que hacen menor presencia en algunas cabeceras municipales.

Tabla 4. Datos presentados como porcentaje de población municipal por etnia según su propia percepción

Municipio	Mestizos y blancos %	Negros %	Indígenas %
Colón	63,6	0,3	36,1
Mocoa	75,1	6,6	18,3
Orito	59,7	7,9	32,4
Puerto Asís	79,9	7,6	12,5
Puerto Caicedo	70,4	6,7	23,3
Puerto Guzmán	70	6,7	23,3
Leguízamo	62,2	2,6	35,2
Sibundoy	65,4	0,5	34,1
San Francisco	74,4	0,3	25,3
San Miguel	85,3	4,7	10

Santiago	38,2	0,1	61,7
Valle del Guamuez	88,5	2,5	9
Villagarzón	73,1	5,5	21,4
Total	76,3	5,7	18

Fuente: Guerrero, Londoño y Jaramillo (2016: 195-196).

Tabla 5. Contraste entre las cifras provistas por el Dane y Fedecap sobre la población afrodescendiente del Putumayo

Municipio	Población total según Dane	Población afro según Dane	Población afro según Fedecap	Porcentaje del total municipal según Dane	Porcentaje del total municipal según Fedecap
Mocoa	36.185	2.322	6.479	6,4	17,9
Orito	39,519	2.990	21.056	7,6	53,2
Puerto Asís	45.745	3.308	19.436	7,2	42,6
Puerto Caicedo	10.581	572	5.669	5,4	53,6
San Miguel	15.245	621	3.234	4,1	21,2
Valle del Guamuez	32.958	783	1.620	2,4	4,9
Colón	4.198	13	243	0,3	5,8
Puerto Guzmán	5.114	235	14.982	4,6	292,2
Leguízamo	9.938	155	3.243	1,6	32,6
Sibundoy	11.529	50	456	0,43	3,9
San Francisco	5.270	12	162	0,2	3,1
Santiago	5.830	7	324	0,1	5,6
Villagarzón	30.899	560	4.049	1,8	13,1
Total	237.197	11.620	80.953	4,9	34,1

Fuente: Guerrero, Londoño y Jaramillo (2016: 203-204).

Sin lugar a dudas, como ya fue planteado, categorías como las de “negro”, “moreno”, “afro”, “afrocolombiano” o “afrodescendiente” no son tan fácilmente articulables en los procesos de identificación que suelen ser desplegados por los dispositivos de levantamiento de datos de cualquier censo. En Puerto Limón, donde fue posible un mayor acercamiento, se encontró una serie de indicadores en las prácticas y subjetividades que se encuentran en juego con estas categorías.

En el proceso de armar los cuadros de parentesco que sirvieron como técnica de investigación para trazar las trayectorias y presencias de los afrodescendientes, se encontraron situaciones en las que un hijo, un nieto o un abuelo no eran nombrados como “negros”, sino que se referían a ellos con nociones como las de “blanco” o “indio”. Para quienes están familiarizados con las nociones biologizadas de raza y herencia, que de un indio o blanco como uno de los padres pueda nacer una persona considera negra y que esta a su vez, tenga descendientes que ya no lo son, puede sonar algo extraño.

Raza es una palabra que se escucha con facilidad en las conversaciones cotidianas de las personas con las que conversamos en Puerto Limón. Doña Tomasa Criollo, quien llegó de Barbaças ya hace muchas décadas, decía que su papá era negro y su madre blanca: “Mi mamá era de las dos razas”. La mamá era “blanca”, pero dependía de las dos “razas”. Su abuelo “era blanco y su abuela era indígena”. Su abuelo se llamaba Leonardo Criollo; era “blanco”. Como su abuela materna era una india, hablaba de que “tenía de todas las razas”. Eulogia, la hija de Alfredo Angulo Castillo, tenía una hija negra que, en Pasto, mientras estudiaba, se consiguió un marido blanco, por lo que su hija es zarca³². En conversación sostenida con Emma Cabezas³³, esta mujer bien mayor, explicaba:

Mi mamá era de raza indígena; sí, mi mamá y la mamá de ella no usaban, así como nosotros nada de pomba ni de nada, no más era la valletica cruzada, y aquí un pañal, no más [...]. Mi mamá, ella como era raza de indio [...]. Porque mi abuela llegó con mi abuelo Sotero, mi abuelo Sotero era de Quito, y yo no sé dónde se enamoraron con mi abuela, pero mi abuela era india, india, india. Mi mamá era el pelo, así como el suyo, pero más largo, porque ya mi abuelo era como revuelto. Entonces mi mamá era el pelo liso-liso, la mamá de ella

32 Es una categoría local de cierto tipo de blancos que tienen ojos verdes o azules.

33 Ema Cabezas. Puerto Limón, julio de 2018.

no lo amarraba con moña, ella tuvo tres mujeres y un varón y ella las amarraba con guasca, con una mata que le dicen la balsa.

Al analizar esta entrevista, Paloma Aguilar (2019) resalta cómo se refería Emma Cabezas a estas mezclas con el término de *indionegro*: “¿No le digo? Eso aquí usted ve, indionegro, ve negras, ve blancas, mejor dicho, de todas familias usted ve en esta casa”. En su relato, se evidencia el desplazamiento de categorías racializadas:

- [La hija] la que está en Bogotá, hay una nieta del color suyo [blanco], y el pelo así churoso. La mamá es negrita, hija mía, no le digo, las nietas, de las hijas de ellos, cualquiera las ve y dicen, esas señoritas qué van a ser hijas de esos negros.
- ¿Y por qué salieron blancas?
- Es que la mamá es así, y los papases tampoco es que sean así, muy negros negros, son como mulaticos ellos.

Se encontraron varios casos en los que, hablando de parientes consanguíneos, algún miembro de la familia no era considerado “negro”. Si a esto se le agregan los parientes por afiliación, que en muchos casos no son clasificados como “negros”, puede tenerse un panorama mucho más fluido, con más matices y yuxtaposiciones de los entramados familiares, de lo que nociones estables y sedimentadas de “negro” tienden a considerar.

En una entrevista, ya citada, realizada por Marcela Ardila en Tesalia a un miembro de las familias fundadoras, Juan Antonio Rentería Maturana, se encontró un pasaje en el que afloran algunas nociones de la clasificación racial, que operan localmente:

- P. Cuando vienen tantas personas de lugares tan diferentes, ¿es muy difícil vivir en comunidad?
- R. No, porque nosotros aquí comprendemos que todos somos lo mismo; puede ser negro, puede ser indio, puede ser cobrizo, aceitunado, puede ser que lo que sea todos somos humanos, entonces nosotros todo eso lo comprendemos. El uno tiene una idea, el otro, otra, y hay que sobrellevar para uno poder vivir. Hay veces que llega gente que es racista, que tratan de poner al negro un poco más bajo, pero entonces, a medida de la educabilidad también les hacemos comprender cómo debemos de tratar a los otros.
- P. ¿Ha habido mucho racismo?

- R. Siempre lo ha habido de parte de la raza amarilla, se trata de blancos. Nosotros sabemos que hay raza blanca, cobriza, aceitunada, amarilla, negra, los que no son de la raza negra no son blancos, pero entonces ellos no se imaginan de dónde vienen. Pueden ser tal vez aceitunados. Si son amarillos, son de raza blanca, nosotros también decimos que somos de raza blanca.³⁴

Blanco, amarillo, aceitunado, cobrizo, indio, negro... pero también una explícita noción de las prácticas de discriminación y de inferiorización que se suelen experimentar con las marcaciones de la negritud. Con elementos como estos en juego, de los cuales —cual si fueran un iceberg— solo se alcanza a vislumbrar sus puntas, es probable que las respuestas a cuestionarios que demandan no solo autoadcripciones en tensión (en ocasiones con palabras extrañas... como etnia o afrocolombiano) sino también una serie de información sobre sí mismos (en un contexto de una región como el Putumayo) no sean las formas más expeditas de dimensionar las presencias demográficas de los afrodescendientes en la región.

Puerto Limón

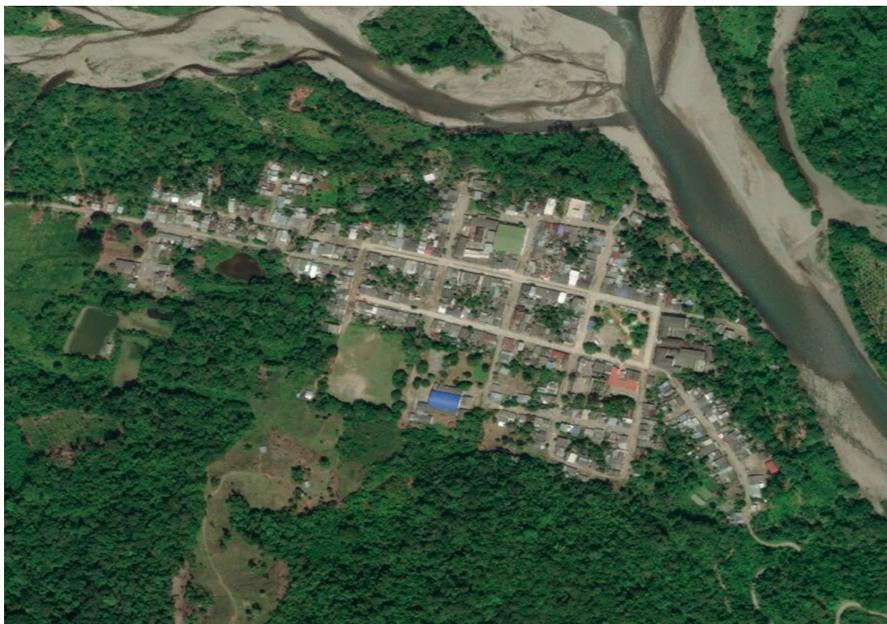
La presencia de población afrodescendiente en el Putumayo, encuentra en Puerto Limón uno de sus más evidentes referentes. Aunque se cuenta con las valiosas contribuciones escritas del líder Florel Angulo (2012, 2013) sobre aspectos como la tradición oral y las festividades, el estudio histórico y etnográfico en profundidad de este asentamiento es una labor aún pendiente. Por consiguiente, se ofrecen algunas puntadas, a partir de datos resultantes del trabajo de campo y de los pocos documentos existentes, desde la perspectiva de entender las trayectorias y presencias de los afrodescendientes allí.

Como ya se había indicado en el aparte sobre poblamiento, los afrodescendientes de Puerto Limón provienen principalmente de Barbacoas, aunque también llegaron familias de otras zonas del Pacífico nariñense como Tumaco, Llorente y el río Mira (Avellaneda, 2023; Cerón, 2024; Gacha, 2021). Muchos de los que vinieron desde Barbacoas, procedían del río Güelmambí.

³⁴ Entrevista realizada por Marcela Ardila como parte de su investigación para su tesis (cfr. Ardila 2003). La transcripción de sus entrevistas fue generosamente compartida por la autora.

Al menos para la década de los años cuarenta, se encuentran indicios del comienzo de este proceso de migración, lo que significa que este asentamiento afrodescendiente cuenta con cerca de un siglo en el Putumayo.

Imagen 2. Captura satelital de Puerto Limón



Fuente: MapHub. <https://maphub.net/>

La fama de que en Oriente —como se referían a la región del Putumayo y bajo Caquetá— había “hartísimo oro” fue el principal aliciente para la llegada de los pioneros afrodescendientes a Puerto Limón (Rodríguez, 2019). En la tradición oral de la localidad, se tiene claridad del lugar de proveniencia y sus motivaciones mineras: “Los primeros que se vinieron para acá fue la familia Mesa. Esa familia es de Barbacoas. Todos los negros que se ven acá son de Barbacoas, toda esa negramenta vino a buscar oro y se quedaron asentados porque sacaron el oro y no sabían para dónde coger”.

Durante sus viajes para visitar a sus padres o hijos en Barbacoas, quienes se encontraban ya instalados en Puerto Limón instaban a familiares y conocidos a venirse a Oriente. En estas visitas, hablaban del

mucho oro que había en estas tierras del Putumayo, de las posibilidades de trabajo y de las características del lugar. Los dientes de oro que algunos se habían mandado a implantar era un indicio corporalizado —entre muchos otros— de lo prometedor que podría ser dirigirse hacia esas tierras. Alfredo Angulo relataba sobre su llegada:

Argelio, el hermano de Juan, me dijo: “vámonos p’al Putumayo, que yo allá ya tengo un rancho, allá hay buen oro”. Y le dije yo, “vámonos”. Como estaba solo. Pues “vámonos” le dije. Tenía 26 años y entonces yo estaba enamorado con Eva [Mesa]. Le dije a ella, pues yo me voy p’al Putumayo [...] con don Argelio. Me dijo: Yo no me quedo, yo también me voy.

Los pioneros pudieron tomar tierras para hacer sus fincas, pero quienes entraron después tuvieron que comprarlas. Florel Angulo recuerda cómo su padre contaba que, al comienzo, “[...] eso era baldío, eso lo cogieron. Allá hay cualquier cantidad de terreno, sino que ya, pues, esos manes, allá como eso cogían 200 hectáreas, esto es mío y ya. Entonces después ya fueron ubicando y ya llegó mucha gente”.

Sobre todo al comienzo, cuando no había familiares o entables para recibir a los recién llegados, eran los hombres los que viajaban primero con el propósito de generar las condiciones para que llegaran otros miembros de la familia:

[...] venían a descubrir si había oro, eso era lo primero que venían a descubrir. Entonces mi papá primero vino solo y entonces se dieron cuenta que ya había oro, entonces iban y traían más familiares también para el trabajo que tenían para abrir finca. Entonces se pusieron a abrir finca; era muy duro.

Antes de contar con sus propios entables mineros, algunos de los pioneros se dedicaron a trabajar para las minas que ya existían, propiedad de los primeros colonos que habían llegado de otras partes del país. En una de las entrevistas realizadas por Florel, se anotaba al respecto:

En Puerto Limón había otras gentes o mestizos, que se habían apoderado de algunas minas; ellos eran como los patrones y manejaban 20, 30, 40 obreros explotando el oro; ellos solamente eran andando, dirigiendo las minas; dizque se sacaban 3 o 4 kilos de oro; en ese tiempo, dice mi papá que esos eran los grandes empresarios en ese tiempo. Sacaban el oro de manera artesanal. (2003: 57)

Respecto a su propio padre, Florel Angulo en una de las conversaciones que sostuvimos en Puerto Limón, recordaba:

Mi papá cuenta que allá cuando llegó, él empezó a trabajar con un patrón [...] Había un man que se llamaba Netario, él solo se mantenía recogiendo oro [...] Tenía 12 o 13 trabajadores [...] él solamente iba al momento de recoger el oro. Él tenía las mejores minas que todavía tienen oro por allá, pero entonces él, dizque buscaba obreros y a los obreros les pagaba, pues les pagaba con la mina y todo ese tiempo —decía mi papá— había mucho oro.

En Puerto Limón había algunos compradores de oro como Los Guerrero. Cada ocho o quince días, cuando se lavaba el oro de las minas, se bajaba hasta el pueblo para vender el oro y conseguir la remesa. Al comienzo tocaba viajar hasta Mocoa, porque los graneros de Puerto Limón no eran muy grandes ni estaban bien abastecidos. Para aquella época, Alfredo Angulo recordaba como a Mocoa:

[...] era que la gente iba casi a remesiar, porque aquí [en Puerto Limón] unas cuatro casitas, no más, no había mucho. Y Villa Garzón ahí no había nada, Villa Garzón ni nada, puro potrero, ganadería es que hay ahí. Ahí todo el mundo iba a comprar leche y todo lo que fuera de eso. Y vea ahora.

Aunque muchos llegaron directamente a lo que hoy es Puerto Limón, otros lo hicieron después de haber migrado a lugares cercanos. Así, la conocida líder Petrona Castillo, relataba que vino a Puerto Limón desde La Primavera, ubicada en los alrededores de Piamonte (baja Bota Caucana), a donde había llegado con sus padres desde Tumaco. Su madre, que era oriunda de Barbacoas —y una enamorada de la mina— fue la que llegó primero a Puerto Limón:

[...] mi mamá era de Tumaco y mi papá era de Barbacoas. Ya nosotros fuimos nacidos, todos los hijos de matrimonio, en Tumaco, pero descendimos de Barbacoas [...] Llegamos al Cauca [a un lugar llamado La Primavera, cerca de Piamonte] [...] En La Primavera, únicos negros éramos los Castillo, los de Tumaco. Pero había una parte que estaban playando el oro, que era más adentro, que se llama Piamonte ahorita (la cabecera municipal del Cauca). Por allí estaban los barbacuanos, o sea, que llegamos nosotros como tumaqueños a esa parte, pero con distancia, una distancia casi de seis horas [...] Mi venida al Putumayo fue porque mi madre [...] o sea, se disparó la propaganda del oro, de que en el Putumayo había oro. Entonces, pues, de allá se vino mucha cantidad de gente.

Cuando ellos, se vino mi madre también porque ella era amante a la mina. Se vino mi madre atrás del oro [...] Ella vino y se fue con un señor Gaspar y un señor Anastasio Rivera. Se fueron para El Caimán, donde sacaban pedazos de hasta 200 g. Mi madre no logró sacar, pero que sí sacó buen oro con un hermano flaquito que anda por ahí que se llama Rimberto. Con él andaba ella, y ellos estuvieron trabajando pa' la parte del Caimán.³⁵

Aunque algunos mantienen relaciones con sus familiares y lugares de origen en el Pacífico nariñense, son muchos los que ya han perdido estos vínculos. Los más viejos, cuando se enteraban y podían hacerlo, regresaban para ocasiones extraordinarias como la muerte de sus padres o hermanos o para algunas de las más importantes fiestas. Pero las razones para mantener los vínculos con sus lugares de origen en el Pacífico nariñense no fueron tan fuertes para quienes se vinieron al Putumayo con sus padres, hermanos e hijos.

Al preguntarle a Ema Cabezas si había vuelto a su natal Barbacoas, ella aclaraba cómo, dado que sus padres habían muerto en Puerto Limón, no tenía mayores razones para hacerlo: “[...] ya, pa' Barbacoas, no voy porque entonces ya están mis dos velas acá. El amor de padre y de madre es que a uno lo arrastran donde sea”. Con lo de las *dos velas*, Ema se refería a que sus padres estaban enterrados en el cementerio de Puerto Limón, por lo que ya no tenía la motivación de ir a Barbacoas para visitarlos. Se habían roto, así, las conexiones más cercanas y apreciadas.

Por su parte, de los que llegaron siendo muy niños o nacieron en Puerto Limón, son bien pocos los que han visitado alguna vez el Pacífico nariñense. Sus vidas han transcurrido predominantemente en Puerto Limón; sus salidas y estadias suelen tener como destino lugares como Pasto, Cali o Bogotá. Para ellos, nombres como los de Barbacoas, Güelmambí, Tumaco o Llorente son brumosos referentes de los lugares desde los cuales llegaron sus padres, abuelos o ellos mismos, siendo apenas unos pequeños. No suelen estar cargados afectivamente con ello, de modo que no les evocan nostalgias, ni los estimulan a realizar viajes de regreso.

Un asunto muy interesante consiste en el hecho de que aún se conserva en Puerto Limón la técnica tradicional de extraer el oro, que se remonta al periodo colonial y las cuadrillas de esclavizados, y que se utilizaba en Barbacoas. En una exploración etnográfica realizada durante

35 Entrevista a Petrona Castillo. Mocoa, julio de 2018.

el segundo semestre del 2023, pude constatar en terreno que en Barbacoas y en Magüí Payán ya no se utiliza la técnica que se continúa practicando en Puerto Limón.

Esta técnica de explotación minera utilizada por quienes llegaron de Nariño, es conocida como canalón, y es trabajada por las familias en tierras de su propiedad. Se empieza por desbaratar la peña con la barra, para lavar las gradas y arenas que pasan por un canalón para que, por peso, se vaya sedimentando la arena aurífera. El canalón se construye con las piedras que se sacan y limpian para ordenarlas cuidadosamente. El oro se separa del resto de arenas mediante la utilización de la batea, que con suaves y rítmicos movimientos, y por efecto de la gravedad, va dejando amontonados hacia el centro los pequeños granos de oro. La barra, el almocafre y la batea constituyen sus principales herramientas, como lo fueron en Barbacoas. Lucio Angulo, un hombre con casi ochenta años, llegado de Güelmambí desde hacía más de cuatro décadas, describía en los siguientes términos la forma de sacar el oro:

[...] uno pone a desbarrancar tierra toda la semana, y esa agua, a lo que baja, baja el oro y ahí baja y ahí lo bariquea [...] Hace su canal allá en la peña misma [...] va chupando y va estancando y ahí... si hay saca y si no pues [...] Eso es una aventura, si saca pongamos 30 gramos, mañana uste no vaya a hacer daño en nada ajeno porque va y no saca un gramo, el oro es ingrato.

Según Friedemann (1974), esta técnica del canalón es la misma con la que se explotaba el oro en la zona de Barbacoas por la época en la que los afrodescendientes migraron hacia el Putumayo. Es utilizada desde el periodo colonial en los reales de minas del Pacífico colombiano, recurriendo al trabajo de cuadrillas de esclavizados. En la Barbacoas de hoy, es una técnica que prácticamente ha desaparecido, pues ha sido desplazada por el enjambre de retros³⁶ y por la coca.

Que la técnica del canalón se conserve en Puerto Limón como método de extracción minera, es un indicador notable de unas condiciones demográficas, ecológicas, económicas y culturales muy particulares. Estas han permitido la preservación y reproducción de modos de existencia en el Putumayo que, en muchos sentidos, ya no se encuentran en el Pacífico nariñense.

36 Las *retros* apenas están iniciando su entrada a Puerto Limón. Según los relatos, han empezado a verse en algunos sitios en búsqueda no solo de oro sino de coltán. Les ofrecen dinero a los dueños de las fincas, pero solo algunos venden. Por eso empiezan a verse los pozos resultados de las excavaciones de las retros.

Pero más allá de la técnica del canalón, la práctica minera que se realiza en Puerto Limón también parece reproducir algunos de los componentes esenciales del complejo articulado de prácticas y racionalidades económicas y sociales descrito por Nina S. de Friedemann para el Güelmambí. Aunque se requiere un trabajo de campo más detallado que sustente etnográficamente estos planteamientos, en Puerto Limón la actividad minera se realiza a partir de unidades familiares extendidas en torno a una mina, a la que se accede a través de los derechos de propiedad cognáticos, tal vez manteniendo lo que Friedemann definió como *ramajes*:

Cada grupo está formado por individuos que trazan su descendencia a través de hombres o mujeres hacia un ancestro focal, fundador del grupo, dueño original de los terrenos sobre los cuales tienen derechos sus descendientes actuales que se identifican con el nombre del dueño original [...] A cada uno de estos grupos de descendientes las gentes denominan troncos. En la literatura antropológica, los descendientes cognáticos de un ancestro común que validan su pertenencia y derechos siguiendo las normas que grupos como los del río Güelmambí cumplen, conforman “ramajes” .(Friedemann 1974: 15)

En este punto, sin embargo, Eny Yohana Cerón, en su estudio sobre la migración del Pacífico al Putumayo, refiriéndose concretamente a Puerto Limón, considera que no se puede hablar de ramajes.

... la estructura del “ramaje” que se menciona como algo particular de las poblaciones negras mineras, no aplica para la gente negra de esta investigación, ya que la mayoría llegaron a ser trabajadores de las minas que eran propiedad de los colonos quienes habían llegado antes a la región, además no todas las personas que llegaron del Pacífico tenían algún tipo de lazo consanguíneo que les permitiera organizarse a partir de un ancestro en común. (2024: 74)

Resulta aún más interesante, que probablemente nos encontremos ante minas de propiedad familiar articuladas a un sistema poliproductivo en sus fincas donde la agricultura, la pesca y la cacería constituyen un ensamblaje de prácticas y racionalidades económicas con el mercado, que responden a lo que Norman Whitten (1992) definió para los años sesenta y setenta como *modelo de auge-decaída para el caso del Pacífico norte ecuatoriano y sur colombiano*. Si esto es correcto, los famosos *pioneros negros* de Whitten han hecho diáspora en el Putumayo.

Existe un constante movimiento entre el pueblo y las veredas. Quienes tienen casas en el pueblo y van a trabajar durante la semana a sus minas y fincas, se regresan los fines de semana para volver allá al comenzar la siguiente semana. La racionalidad económica es campesina, ya que a pesar de que muchos de ellos han tenido contratos en las compañías petroleras, no han abandonado sus labores agrícolas ni mineras en sus propias fincas con mano de obra familiar. La fuerza de trabajo del núcleo familiar es el eje de una racionalidad económica que se mueve pendularmente entre la producción para el consumo doméstico y la que se orienta al mercado.

En otros planos, también se pueden registrar importantes continuidades entre los afrodescendientes de Puerto Limón y los del Pacífico nariñense. Una simple estadía en Puerto Limón deja ver indicaciones en la tradición oral, en las prácticas corporales y en el conocimiento local, que se constituyen en claros referentes del entramado tradicional de los afrodescendientes del Pacífico.

En efecto, aunque demandan ser objeto de investigaciones detalladas, las referencias a una rica tradición oral en Puerto Limón, tienen sus anclajes en el Pacífico colombiano. Visiones como *La Tunda*, el duende, el diablo y *El Riviel* emergen con facilidad en las conversaciones sostenidas con sus pobladores. En su cocina, por ejemplo, la señora Aura Inés Estupiñán nos contaba cómo el duende se aparecía no solo a las doncellas para enamorarlas, sino que una vez lo hizo con una mujer que ya tenía marido. Igual, escuchamos relatos de *La Tunda* y otras visiones como *El Riviel* que han marcado las experiencias de Eulogia Angulo o su padre, Alfredo Angulo.

A *La Tunda* se la relata como un

Personaje que, según los informantes, aparece en diferentes formas, como una mujer joven, para invitar a los jovencitos; como vieja, para imitar a la madre de los niños; también trata de aparecerse a las abuelas, etc. Cuando logra llevarse a un niño, hay que buscarlo con bombos, conunos y churos hechos con canutos de guadua. A quienes se lleva, los alimenta con cangrejos crudos que consigue en las orillas del río. Cuentan también que se presenta en forma de viento que hace perder el conocimiento a las personas, pero que se vuelve invisible; cuando se presenta en esta forma, solo puede mirarla la persona a quien se la va a llevar, a los demás no les es posible mirarla. (Angulo 2012: 40-41)

En las concepciones de salud, enfermedad, vida y muerte, también se encuentran improntas del Pacífico nariñense. Así, por ejemplo, enfermedades como el *malviento* y el *espanto* hacen parte del repertorio de las prácticas curativas en Puerto Limón, tal como lo han sido en las diferentes poblaciones afrodescendientes en el Pacífico colombiano. Con relación a la cura del espanto, Florel Angulo, en entrevista a uno de los curanderos locales, transcribía:

[...] vea, yo cojo una tira del tronco o vástago de plátano, se le quita la camisa y alrededor del pecho pone la guasca, luego la dobla y le hace varias cruces, una en la cabecita, otra en la espalda, otra adelante y va haciendo una oración, puede ser el credo o el padrenuestro. Luego vuelve a colocar la guasca en el pecho, esta guasca se hace pequeña, queda un espacio entre un extremo a otro; si la guasca no queda con los dos extremos juntos, el niño está espantado; este ejercicio se repite tres días seguidos y el niño efectivamente se cura de espanto. (Angulo 2003b: 16)

Esta descripción de la cura del espanto se puede encontrar también en la región del Pacífico colombiano. Aquí cabe mencionar el aporte de un grupo de antropólogas de la Universidad del Cauca; ellas han publicado un artículo sobre la enfermedad del espanto en la zona de Guapi (Bedoya et al., 2012). Igualmente, para citar otro ejemplo entre los muchos que podrían mencionarse, en un libro sobre un curandero afrodescendiente de Esmeraldas (Escobar, 1990) se describe al *espanto* y las prácticas de curación prácticamente en los mismos términos referidos en la entrevista citada en Puerto Limón.

En un pasaje de la entrevista a María Castillo, también curandera de esta población, ella afirma:

[...] yo sé curar del *malviento*, pues yo curo con agua bendita, aguardiente, flor de muerto, albahaca. Con eso yo curo el *malviento* y el espanto también lo curo. El espanto también lo curo con aguardiente, agua bendita y el secreto. Yo aquí me han traído niños que el médico no ha podido curar porque ocurre que el médico no conoce de esas cosas, ellos no creen, me han traído niños bien enfermos; después de Dios, (dice ella) yo los curo. (Angulo 2003b: 15)

Junto con la referencia a las enfermedades del *malviento* y el *espanto*, en esta transcripción emergen dos componentes centrales de las concepciones de enfermedad que también se pueden encontrar en el Pacífico colombiano. La primera es la referida al *secreto*, como una formulación

verbal, que puede estar asociada tanto a lo divino como a lo humano, y que al pronunciarla en voz baja tiene efectos terapéuticos. En el Pacífico ha sido ampliamente referido este *secreto*, también conocido como *oración*, entre otras técnicas utilizadas por los curanderos.

La segunda, se refiere a la tipologización de las enfermedades entre unas que pueden curar y entender los médicos y otras en las que no pueden hacer nada porque escapan a su comprensión y campo de operación. El contraste entre estos dos tipos de enfermedades también ha sido referido para la región del Pacífico colombiano (Velázquez, 1957).

En este mismo sentido, también están presentes en Puerto Limón las concepciones que los afrodescendientes del Pacífico colombiano tienen sobre el cuerpo, y que son manifestadas a través de prácticas concretas como *el chumbe* y *la ombligada* —también conocida como *la liga*—. Estas tradiciones incluyen el uso de elementos como el oro por parte de parteras, abuelas y madres para curar el ombligo de los recién nacidos, según documentan Palomar (2019), Rodríguez (2019) y Riveros (2019). Dicha costumbre, consiste en utilizar una sustancia específica para sanar el ombligo del recién nacido, estableciendo así un vínculo duradero entre esta y la persona. Por ejemplo, cuando se usa oro, se cree que el niño tendrá buena fortuna como minero al crecer. Este ritual no solo tiene implicaciones físicas y de salud, sino también espirituales y simbólicas, que fortalecen la conexión entre la persona y la sustancia a lo largo de su vida. Sin embargo, este vínculo puede presentar riesgos, especialmente al momento de la muerte. Se cree que, una persona moribunda podría experimentar un sufrimiento prolongado, si no le es realizada *la contra*, que consiste en desligarla de la sustancia utilizada en su *ombligada*. Por lo tanto, es crucial que sea liberada del vínculo establecido durante su infancia para evitar una larga agonía en su lecho de muerte.

Acerca de la *ombligada*, Emma Cabezas expone lo siguiente:

Uno agarra cuando están por ahí a los 15 o al mes para que no vaya a quedar alguna infección, a pesar que yo, cuando los ombligué a mis hijos con oro, yo les echaba alcohol primero y lo mismo al oro, se le echa al ombliguito y usted le echa unas tres chispitas y ahora sí lo faja. Le digo yo fajado, porque nosotros usábamos ombligueros de antes, no usábamos ahora eso. Entonces, cuando usted le saque el ombligo, ya está pegadito y se va perdiendo el orito se va perdiendo el orito, entonces cuando ellos ya están grandes, este oro del ombligo les da suerte.

Por su parte, Irma Castillo relataba no solo los aspectos positivos, sino también los riesgos de la *omb ligada* o liga:

él es de suerte para el oro, mientras él esté vivo, va a tener oro; facilísimo va a encontrar el oro. Pero en el momento de morir, si yo me hubiera muerto y el niño no sabía, en el momento de morir, el niño va a pasar mucha tragedia porque ¿quién sabe que es ligado con oro?

En conversaciones sostenidas con Lucio Angulo también se trataron nociones muy complejas, referidas para el Pacífico colombiano como el *mal dormido*, relacionado con una corporalidad fatalmente vulnerable a las mordeduras de serpientes. Igualmente, en varias de las entrevistas fue mencionada la idea de que el oro está vivo, y que sabe diferenciar las buenas o malas intenciones de los mineros: “Es que el oro es vivo, tiene vida. Si usted piensa mal pensao y dice ‘ay señor’, olvídese [...] Si *usté* está sacando oro, tiene que sacarlo usted solo, uno que tenga mal corazón que lleve, uh, se le vuelve pura arena”³⁷.

Al respecto, Emma Cabezas nos indicaba:

El mal corazón es tener mala fe con el otro. Entonces yo la llevo a usted que no puede playar, la llevo a la otra que no puede minear, nosotros decimos minear, entonces yo agarro y le doy a usted su palito de oro, le doy a la otra su palito, a la otra su palito y yo me quedo con mi palito, ese es el buen corazón, pero si yo las cargo a ustedes y no les doy nada eso no me sirve, vivo más arrastrada, por la mala fe.

Hasta hace poco, en Puerto Limón se mantenía una de las prácticas funerarias más características de los afrodescendientes de la región del Pacífico colombiano, como lo es el chigualo o gualí.

Cuando es para adulto se llama velorio. El de los santos es Belén. El de los muertos que son adultos se llama velorio, y el de los niños se llama chigualo. Como tal, los cantos para los adultos que se llaman velorio, esos no son así con los instrumentos, con las maracas, no, eso es solamente así cantarles, pero en una forma fúnebre. Los chigualos, los niños, se hacen rondas, jugar como se jugaba antes la pájara pinta, esos juegos así, adivinanzas, la sortijita, hay una cosita así que la llama ojo e’ buey y esa se la va repartiendo entre todos escondidamente y se pone un buscador o un adivino y él va mirando y si se la encontró a usted y se la agarró el que va buscándola usted

37 Lucio Angulo, entrevista Puerto Limón, julio 2018.

dice una poesía o canta o baila, se llama penitencia. Entonces son cosas que son de la cultura, pero son de diferentes formas³⁸.

Las prácticas funerarias son radicalmente distintas para un niño, que aún “no tiene uso de razón” y que no ha caído en pecado, que para un adulto. En el chigualo se ritualiza el hecho de que el niño sube directamente al cielo, lo cual debe producir alegría.

Cuando en una familia muere un niño o niña, se celebra lo que se llama “el chigualo”, que se puede definir como un juego que se realiza con motivo de ese fallecimiento. Se arregla la sala, se pone una mesa con sábanas blancas donde se coloca al niño o niña, vestido con túnica blanca. La cabeza del infante lleva una corona de flores blancas (significa triunfo o coronación en la vida), en la boca lleva una flor blanca que significa la pureza no mancillada por el pecado. Los ojos pueden tenerlos abiertos o cerrados, en el cuello lleva un lazo, que se lo entregó la madrina; dicen que para cuando ella muera, encuentre a sus ahijados entre todos los niños del cielo. El niño, con los brazos extendidos, en su mano izquierda, sostiene un ramo de flores blancas; también se lo entrega la madrina como símbolo de victoria. No hay caja para el niño, al que alumbran con dos velas y la mesa toda está cubierta con flores. Nadie de la familia, padres, hermanos, tíos, participan del chigualo. El chigualo dura toda la noche. (Angulo 2012: 29-30)

Si su madre o familiares lo lloran, el angelito se ahogará y no podrá ascender al cielo. La música con guasás, bombos y cununos, asociado a una serie de juegos que involucran el cadáver del infante, marcan un ritual funerario que todavía se realiza en algunas zonas rurales del Pacífico colombiano y, hasta hace poco, se practicaba en Puerto Limón, donde las concepciones sobre la vida y la muerte de adultos e infantes son expresión de las profundas conexiones entre los entramados de sentido de las poblaciones afrodescendientes del Pacífico, y las que habitan este puerto.

Por otra parte, las fiestas de la adoración de santos y vírgenes conocida como *belenes* son tal vez las prácticas más visibles y vitales en Puerto Limón; en ellas se pueden trazar estas continuidades. El *belén*, conocido en el Pacífico Sur colombiano como velorio o adoración de santo,³⁹ es una fiesta realizada una vez al año en su fecha. Usualmente,

38 Entrevista a Petrona Castillo. Mocoa, julio de 2018.

39 A propósito de la adoración de santos o velorio de santo, se cuenta con una valiosa descripción para Tumaco en la tesis doctoral de mediados de los años cincuenta del siglo pasado de Thomas Price (1955).

es realizada en casa del devoto, donde el santo o la virgen son cuidadosamente arreglados en un altar, para que durante toda la noche se le canten arrullos con instrumentos musicales como bombos, cununos y guasás (Angulo 2013).

Los *belenes* tienen gran fuerza e importancia cultural y existe un calendario de celebraciones, que no solo incluyen a Puerto Limón, sino también otros lugares como Mocoa o Piamonte (Cauca). Hay una especie de disputa entre los organizadores de los belenes quienes se esfuerzan por hacer que el suyo sea el mejor y el más reconocido; esta competencia amistosa atrae, congregando gran número de personas que llegan desde diferentes lugares a participar de la celebración. El *belén* se ha convertido en un importante espacio de confluencia e identificación cultural de los afrodescendientes en el Putumayo. Aunque es una práctica festiva tradicional de las poblaciones negras del Pacífico colombiano, esta había desaparecido en Puerto Limón. Gracias a la iniciativa de personas como Petrona Castillo y Florel Angulo, el belén ha sido recuperado para devenir en uno de los marcadores más explícitos de la identidad cultural afro, no solo en Puerto Limón sino en otros sitios donde también se ha comenzado a celebrar. Sobre los *belenes* Petrona Castillo precisaba:

[...] acá cuando comienza el año, el primer *belén* es el de San Antonio; ese lo celebran en San Pedro Guadalupe. Luego se celebra la virgen del Carmen en Puerto Limón, la celebran ahorita Martin Luther King. Luego, el 19, amanecer 20, celebro yo aquí el Divino Niño en julio. El 28 o 30 se celebra en Piamonte, Cauca, la virgen de las lajas. El 15 de agosto se celebra en Puerto Limón la virgen de Atocha. El 15 de septiembre se celebra en Puerto Limón la Virgen de las Lajas de Alfredo Angulo. El 5, amanecer 6 de enero, se celebra Jesús Nazaret en Puerto Limón. En esos mismos meses lo celebran en Guzmán y en ese mismo mes, pero en distinta fecha, se lo celebra en Morito”⁴⁰.

Esta recuperación ha permitido que el *belén* funcione como un vínculo comunitario y cultural, reforzando la identidad y la cohesión social entre los afrodescendientes. Las celebraciones no solo mantienen vivas las tradiciones, sino que también promueven un sentido de pertenencia y orgullo cultural. Así, el *belén* no es solo una festividad, sino un emblema de la rica herencia cultural que se ha preservado y revitalizado en estas poblaciones.

40 Entrevista a Petrona Castillo. Mocoa, julio de 2018.

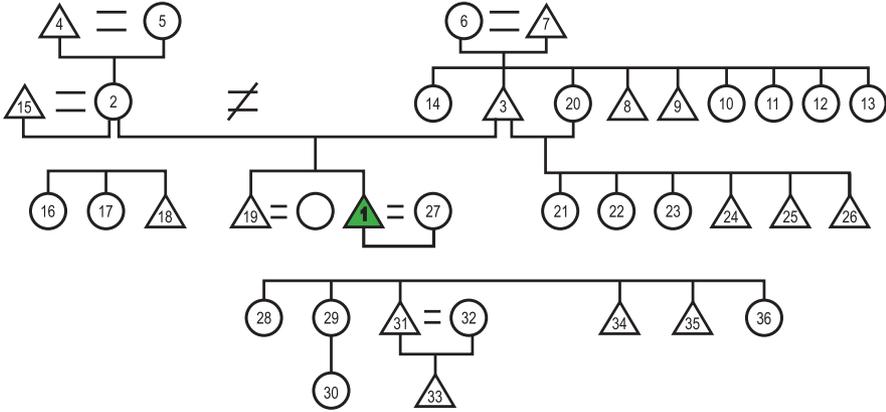
Orito, Burdines y Tesalia

Los asentamientos urbanos en Orito y los rurales en Burdines y Tesalia, reflejan distintas olas de migración y procedencias de la población afrodescendiente, estrechamente vinculados a la industria petrolera, dado que muchos de sus actuales residentes se establecieron allí mientras buscaban oportunidades laborales. A través de los cuadros de parentesco confeccionados, y de las conversaciones con estos pobladores, se evidencia un flujo migratorio significativo hacia estas áreas del Putumayo, desde el Valle del Patía y El Bordo (Cauca).

En su artículo publicado en el 2024, Juan Carlos Rubiano hace un excelente análisis de la migración de afrodescendientes del Pacífico a varios sitios al Amazonas y al Putumayo y al vecino país de Ecuador, encontrando, por ejemplo, el caso de la familia Castillo Obando que desde las cabeceras de los ríos Iscuandé y Patía, migran a la vereda *El Triunfo*, de la inspección de Tesalia, municipio de Orito: “Las primeras personas de la comunidad en llegar a lo que hoy es el territorio del consejo comunitario Nueva Esperanza, en 1970, fueron los hermanos: Feliciano Castillo Obando y Eliberio Estupiñán Obando” (Rubiano 2024: 6).

Otro notable ejemplo es el de Eliodoro Melesio, de 78 años, quien llegó a Puerto Asís hace más de medio siglo y luego se instaló en Tesalia para trabajar en la Texas Petroleum Company. Su historia ilustra claramente cómo él y su hermano mayor fueron pioneros allí, provenientes de El Bordo (Cauca). Este patrón de migración se refleja en el cuadro de parentesco (ver diagrama 1), que muestra cómo muchos de sus descendientes permanecieron en Tesalia o se desplazaron a otros lugares del Putumayo, como por ejemplo Puerto Asís. Otros siguieron su ruta buscando nuevas oportunidades, hasta llegar a ciudades más grandes como Cali o San Agustín. La historia de Eliodoro también revela aspectos de la dinámica social en la región. Su esposa, Silvia Velázquez, al ser originaria de Antioquia, señala la presencia de matrimonios interraciales y la diversidad cultural en la zona. Esta mezcla de orígenes y el establecimiento de nuevas familias en Tesalia y sus alrededores, reflejan la complejidad y la riqueza de la composición demográfica actual del Putumayo.

Diagrama 1. Cuadro de parentesco de Eliodoro Melesio



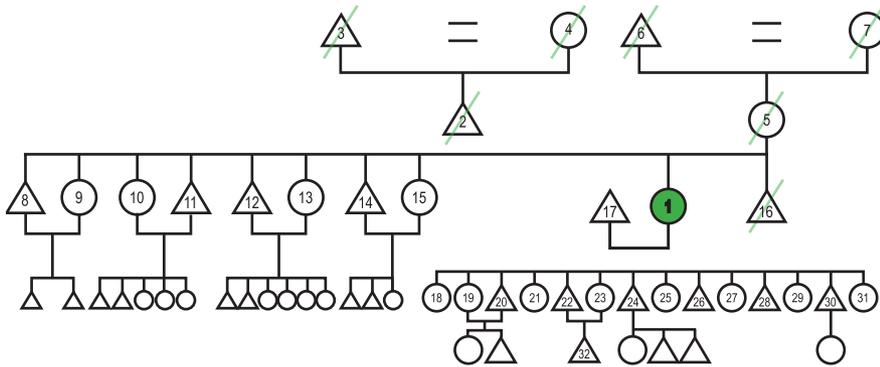
1. Eliodoro Melesio.	19. Aldemar Melasio. Hermano mayor. Pionero.
2. María Eulogia Melesio. Nació en El Bordo (Cauca), enterrada en El Triunfo (Putumayo).	20. Nicolasa Carabalí. Nació en El Carmelo.
3. Eliodoro Castillo. Nació en El Bordo (Cauca), enterrado en El Cabuyal, Valle.	21. Gabriela Castillo.
4. Gregorio Caicedo. Nació en El Bordo (Cauca), enterrado en Caloto (Cauca).	22. Carmen Rosa Castillo.
5. Serafina Melesio. Nació en El Bordo (Cauca), enterrada en El Triunfo (Putumayo).	23. No recuerda el nombre.
6. No recuerda su nombre.	24. No recuerda el nombre.
7. Evangelista Caicedo. Nació en El Bordo (Cauca), enterrado allá.	25. No recuerda el nombre.
8. Salomón Caicedo. Nació en El Bordo (Cauca), abajo del Patía, murió allá.	26. No recuerda el nombre.
9. Eulogio Caicedo. Nació en El Bordo (Cauca), murió allá.	27. Silvia Velásquez. Antioquia.

10. Trulasia Caicedo. Nació en El Bordo (Cauca), murió allá.	28. Gabriela Melasio. Nació en Tesalia, enterrada en El Triunfo (Putumayo).
11. Cipriana Caicedo. Nació en El Bordo (Cauca), murió allá.	29. Arelis Melesio. Vive en Tesalia.
12. Nicanora Castillo. Vive en el Cauca.	30. Karol Natalia Melesio. Vive en Tesalia.
13. Rosa Castillo. Vive en el Cauca.	31. Robinson Melesio. Vive en San Agustín.
14. Nina Castillo. Vive en el Cauca.	32. Cristina, nacida en San Agustín.
15. Alberto Tulio Velasco.	33. Santiago Melesio. Vive en San Agustín.
16. No recuerda el nombre.	34. Elías Melesio. Vive en Cali.
17. Esneda Melesio. Vive en el Cauca.	35. Jesús Daniel Melesio. Vive en Tesalia.
18. Reinaldo Melesio. Vive en Puerto Asís.	36. Juliana Melesio. Nació en Tesalia, estudia en la universidad.

Otros cuadros de parentesco que se realizaron confirman que con el auge de la extracción del petróleo, llegó un importante contingente de personas, muchas de ellas provenientes del Valle del Patía y de El Bordo (Cauca). El momento en que se extienden los cultivos de coca, sobre todo, se pueden identificar pobladores afrocolombianos que llegaron desde otros lugares como Risaralda, Chocó y el Pacífico vallecaucano. Algunos, incluso, llegaron a las zonas costeras del Pacífico nariñense. María Isabel Prado de Salazar, habitante de El Vergel, un barrio de Orito con tradicional presencia negra, a sus 82 años, refería que había nacido en el río Patía, en el Pacífico nariñense. Su esposo, Andrés Eloy Salazar, era originario del río Rosario. Sus primeros hijos nacen en Tumaco, pero los siguientes lo hacen en Orito. En este tronco familiar, entonces, los orígenes se remontan a la zona costera del Pacífico nariñense.

Al igual que en el caso de Puerto Limón, se pueden rastrear también grupos familiares provenientes de Barbacoas, como es el caso de Dulce Flórez, con 61 años, que llegó a Orito en 1970, desempeñándose como cocinera. Casada con Luis Antonio Kingler, también nacido en Barbacoas, tuvieron una extendida descendencia que vive en Orito, aunque por el nacimiento de los mayores estuvieron viviendo inicialmente en Buenaventura (ver diagrama 2). Pueden anotarse cómo algunos miembros de este grupo familiar han migrado a Ecuador y Chile, lo que señala procesos de movilidad con alcance internacional.

Diagrama 2. Cuadro de parentesco Dulce Flórez



1. Dulce Flórez.	17. Luis Antonio Kingler. Nacido en Barbacoas, trabaja como conductor.
2. Faustino Suárez (fallecido). Nació en Barbacoas; murió en Orito. Llegó a Putumayo porque había trabajado.	18. Ana Flórez. Nacida y vive en Orito. Trabaja en un banco, tiene una hija.
3. Víctorio Suárez. Nació en Barbacoas; minero. Murió allá.	19. Yiny Flórez. Nacida y vive en Orito. Profesora.
4. Josefina Cabezas de Suárez. Nació en Barbacoas; minera y comerciante. Murió en Orito.	20. Crescencio Arboleda. Nacido en Buenaventura, vive en Orito. Tienen dos hijos: el varón vive en Orito, la niña en Buenaventura.

5. Victoria Flórez (fallecida). Nació en Barbacoas, murió allí. Minera	21. Margareth Kingler. Nacida en Orito, vive en Chile.
7. Antonia Matamba. Nació en Barbacoas y murió allí. Minera.	22. Carlos Alberto Kingler. Nacido y vive en Orito. Profesor de fútbol.
6. Virgilio Flórez. Nació en Barbacoas y murió allí. Minero.	23. Jenny (No recuerda el apellido). Nacida en Orito.
8. Faustino Suárez Flórez. Nació en Orito. Trabaja en construcción	24. Sandro Antonio Kingler. Nacido en Orito, vive en Chile.
9. No recuerda el nombre. Vive en Orito. Tienen dos hijos varones que nacieron y viven en Orito (no recuerda sus nombres)	25. Ingrid López. Nacida en Orito. Tienen tres hijos: dos varones y una mujer. Viven en Chile.
10. María Isaita Suárez. Nació en Orito y vive allí.	26. Luis Felipe Kingler. Nacido y vive en Orito.
11. Hombre de Neiva (no recuerda el nombre). Tuvieron dos varones, tres mujeres.	27. Nelly Imbachí. Nacida y vive en Orito.
12. Luis Enrique Flórez. Nacido en Orito, vive actualmente allí. Trabaja en construcción.	28. Ever Kingler. Nacido en Orito, vive en Chile.
13. Blanca Delgado. Nacida en Barbacoas. Vive en Orito. Tienen 6 hijos: dos varones, cuatro mujeres.	29. Chilena, no sabe el nombre.
14. Virgilio Suárez. Nacido y vive en Orito	30. Faustino Kingler. Nacido y vive en Orito. Electricista.
15. Bety Cerón. Nacida en Puerto Leguizado, vive en Ecuador. Separados, tiene dos hijos en Ecuador y una en Puerto Leguizado.	31. No recuerda el nombre. Nacida y vive en Orito. Tienen una hija nacida en Orito
16. Émeres Suárez Flórez (fallecido). Nacido en Barbacoas, enterrado en Ecuador. Se fue allí a trabajar.	32. Diego Kingler. Nacido y vive en Orito.

Aunadas a estas proveniencias, en el casco urbano de Orito y en las veredas de Tesalia y Burdines se pueden trazar algunas prácticas y concepciones asociadas a las poblaciones afrodescendientes. Hasta hace poco se tenía referencia de la celebración de *belenes* en los barrios del casco urbano con asentamiento de población negra, así como del canto de alabaos en los velorios de los muertos.

En la zona rural, la destacada influencia de la iglesia pentecostal, que tiene una de sus más antiguas sedes en Tesalia, ha sido un factor que ha entrado en juego para explicar la no existencia de estas prácticas religiosas. También han influido, sin duda, las particulares condiciones de estos asentamientos vinculados a las compañías petroleras que posibilitaron profundas interacciones con gentes, modos de vida y de pensamiento distintos a los que traían desde sus lugares de origen.

Aunque en los barrios de Orito o en las veredas de Tesalia y Burdines no se encuentre la adoración de santos, o expresiones musicales o funerarias asociadas a las poblaciones afrodescendientes del Pacífico colombiano o de los valles interandinos, esto no quiere decir que no existan concepciones y prácticas menos explícitas que sí se pueden articular con estos lugares de origen. Por supuesto, una cartografía de las continuidades y de las transformaciones de estas concepciones y prácticas, requiere de una investigación etnográfica en profundidad y comparativa, por lo que las siguientes indicaciones deben ser tomadas solo como puntadas provisionales.

A partir de conversaciones sostenidas con las mujeres de Burdines, Andrea Palomino (2019) refiere a dos concepciones y prácticas corporales en los bebés que pueden ser consideradas expresión de estas continuidades y sus transformaciones. Una, llamada *chumbe*, consiste en fajar a los pequeños infantes con el propósito de endurecer su cuerpo, ya que este se considera como abierto y blando. En la transcripción de la conversación, una de las mujeres les decía a Andrea Palomino y a Cristina Castañeda:

Me disculpan, pero, la raza de ustedes siempre, de unas no de todas, esos niñitos de ustedes son como todos blanditos. En cambio, ustedes ven los de nosotras, a los tres meses ya uno los sienta y ellos se quedan así [...] Los niños de algunas de ustedes, toca sostenerles la cabecita así [se toca el cuello] para que la sostengan. Entonces por eso es que nosotras lo hacemos [el chumbe], para que se *enduren* los niños y también para que se quedaran quietos y durmieran mientras uno iba a quebradas o ríos lejanos a lavar. (Palomino 2019: 12)

Más adelante en la conversación, se describe el chumbe y cuál es su propósito:

Bueno entonces ya uno los va envolviendo así. Ahhh y también le ponemos un pañalito hacia aquí y se lo amarra aquí con lo que uno lo envuelve pa que ellos cuando dejen la cabecita así, entonces como tiene el trapito ahí, entonces ese trapito no los hace... pues ella... pa que se las sostenga, el trapito le sostiene entonces ellos hacen así. Hasta donde está el trapito pues llegan. No se quedan pues así. Claro para que les sostenga la cabecita y ellos se *enduran*.⁴¹

Otra de esas concepciones es la *ombligada*, cuya práctica en Puerto Limón ya se ha señalado. En la conversación referida, se hablaba de ella o de *la liga* como algo que antes se hacía, pero que han dejado de practicar. En este sentido, Daisy Caicedo contaba que “Uno les curaba el ombliguito y les amarraba un trapito aquí en el ombligo. Un ombligero”. Lo relevante aquí no es tanto si se continuaba o no haciendo, sino que las mujeres sabían en qué consistía la *ombligada*. Igual sucede con el *chigualo*, que es una práctica ritual funeraria para los infantes. En el trabajo de campo y desde el plano de la tradición oral, también se pudieron encontrar en Burdines, relatos sobre La Tunda (Palomino 2019: 14).

Si el énfasis estuviese en trazar continuidades o tradicionalidades, estas nociones del *chumbe* y la *ombligada* son indicaciones de concepciones sobre el cuerpo, la vida y la persona que seguramente se entranan con perspectivas sobre las experiencias y las existencias marcadas por las improntas de la afrocolombianidad. Pero para entender y armar estos universos de sentido de las afrocolombianidades en el Putumayo, se requiere de estudios finos y sistemáticos que todavía están por adelantarse.

Villa del Río, Puerto Caicedo

Este aparte ha sido redactado a partir de los resultados del trabajo de grado realizado con esta población por Liliana Duarte. Villa del Río es una vereda del municipio de Puerto Caicedo, que cuenta con un consejo comunitario con cerca de cien miembros y una solicitud de titulación colectiva de 557 hectáreas (Duarte 2020: 22). La presencia de afrodescendientes allí, se remonta a la llegada, a comienzos de los años cuarenta, de Rosendo Rúa Cortes —originario del Pacífico nariñense— y de otros

41 Entrevista Rubiela Caicedo, Burdines julio de 2018.

migrantes que para la época estaban empezando a habitar lugares como Puerto Limón:

Hacia 1941 el señor Rosendo Rúa Cortes, un hombre negro y minero de oro de Barbacoas Nariño, decidió salir de su tierra en busca de nuevas oportunidades. La situación en esa época en el Pacífico sur, era difícil. La economía de Barbacoas se basaba principalmente en la extracción de oro por parte de una empresa extranjera (Gold Mine Company), y para los años 40, ya lo habían sacado todo. (Duarte, 2020: 28)

En su periplo, primero llegó a Mocoa, como trabajador de una de las compañías dedicadas a la construcción de carreteras en el Putumayo. Fue en ese momento cuando “Después de unos meses, él conoció a *la indígena* Romelia Iles Pinzón, de quien se enamoró y con quien se casó” (Duarte 2020: 28; énfasis agregado). De esta manera la pareja fundadora de lo que hoy son los pobladores afrodescendientes que constituyen el consejo comunitario de Villa del Río estaría compuesta por un hombre migrante negro de Barbacoas y una mujer indígena del Putumayo⁴².

Aunque Rosendo y Romelia se conocieron y casaron en el Putumayo, decidieron regresar a Barbacoas: “[...] con la esperanza de construir una familia. Allí, en 1943, Rosendo y Romelia tuvieron a su primera hija, María Turina Rúa Iles” (Duarte 2020: 29). En Barbacoas no se dieron las cosas, pues las condiciones que habían impulsado a Rosendo a “recorrer el mundo”, seguían siendo una dificultad para la joven pareja y su recién nacida hija. Así que tomaron la decisión de regresar al Putumayo: “Allí se establecieron durante unos años y tuvieron 8 hijos más. Con este crecimiento de la familia, y a falta de un pedazo de tierra para sembrar, Rosendo decidió ir más al sur, en donde, según rumores había tierras baldías, completamente deshabitadas” (Duarte, 2020: 29).

Es en 1949 cuando esta pareja llega, con sus pequeños a lo que hoy se llama Villa del Río, para establecer su hogar allí definitivamente. La historia de cómo llegaron al lugar después de dejar Mocoa, es la siguiente:

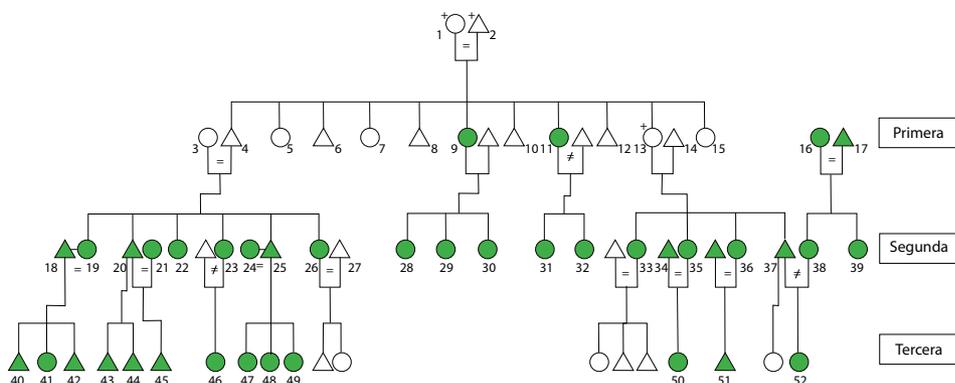
Rosendo, Romelia e hijos llegaron a lo que hoy se conoce como Puerto Caicedo, en ese entonces conocido con el nombre de “El Achiote” [...] Estando en El Achiote, Rosendo, Romelia e hijos tomaron una canoa por el río San Juan hasta llegar al lugar donde sería su hogar “mi tío se echó por el río arriba en búsqueda de

42 En la tesis de Liliana Duarte, que es nuestra fuente para este aparte, no se indica a qué grupo indígena pertenecía Romelia.

tierras baldías” (B. González, 23 de febrero de 2020). Cuando Don Rosendo Rúa y Doña Romelia Iles llegaron a las tierras baldías, se encontraron con una selva espesa, en donde apenas se podía caminar. Para entrar se tuvo que “bolear machete”. (Duarte, 2020: 29)

Cuando llegaron, todo era puro monte y estuvieron solos pues no había otros colonos en estos lares. Las tres generaciones que se han sucedido en Villa del Río, desde la pareja fundadora, ha sido graficada por Duarte en un árbol genealógico que comprende a los miembros del consejo comunitario.

Diagrama 3. Cuadro de parentesco Villa del Río



1. Rosendo Rúa Cortes (Nacido en Barbacoas-Nariño)	2. Romelia Iles Pinzón (Nacida en Mocoa-Putumayo)	3. José Aníbal Barriento (Nacido en Barbacoas-Cauca)	4. María Turina Rúa (Nacida en Barbacoas-Nariño)
5. Teófilo Rúa Iles	6. Ofelia Rúa Iles	7. Clemente Rúa Iles	Reina Rúa Rúlles
9. Héctor Rúa Iles (Nacido en la vereda-Putumayo)	10. Rosalba Rúa Iles	11. José Rúa Iles (nacido en la vereda, Putumayo)	12. Luz María Rúa Iles

13. Francisco Rúa Iles	14. Maura Portillo Benavides (Nacida en Guatarilla- Nariño)	15. Luis Francisco Rúa	16. Jhovani Bastidas Iles
17. Rosario López	18. Elsa	19. Hugo Barriento Rúa (Nacido en Puerto Caicedo-Putumayo)	20. Noralba Barriento Rúa (Nacida en la vereda-Putumayo)
21. Jhon Jairo Acosta	22. Olmer Barriento Rúa	23. Emilson Barriento Rúa (Nacido en la vereda-Putumayo)	24. Mariano
25. Betis Barriento Rúa (Nacida en Puerto Caicedo-Putumayo)	26. Buenaventura Rúa (Nacido en la vereda-Putumayo)	27. Berna González (Nacida en San Miguel-Antioquia)	28. Fabio Rúa
29. Yalison Rúa	30. Jefferson Rúa	31. Luis Rúa	32. Freddy Rúa
33. Álvaro Rúa Portillo (Nacido en Puerto Caicedo-Putumayo)	34. Yojana Torres García	35. Francisco Rúa Portillo (Nacido en Puerto Caicedo- Putumayo)	36. Leo Rúa Portillo
37. Marta Rúa Portillo (Nacida en Puerto Caicedo-Putumayo)	38. James Bastidas López	39. Eduard Bastidas	40. Yurdei
41. Cesar	42. Diana	43. Yineth Barriento	44. Nandi Barriento

45. Katherine Acosta (Nacida en Puerto Caicedo-Putumayo)	46. Emil Barriento (Nacido en Puerto Caicedo-Putumayo)	47. Duver Barriento (Nacido en Puerto Caicedo-Putumayo)	48. Jhon Erick Barriento (Nacido en Puerto Caicedo-Putumayo)		
49. David Barriento (nacido en Puerto Caicedo-Putumayo)	50. Samuel Rúa Torres (nacido en Puerto Caicedo-Putumayo)	51. Michelle Rúa (nacida en Puerto Caicedo-Putumayo)	52. Deiver Bastidas (nacido en Puerto Caicedo-Putumayo)		
Convenciones					
○	Hombre	●▲	Vive en la vereda	≠	Separación
△	Mujer	=	Unión	†	Fallecido

Fuente: Lina Duarte (2000: 59-60).⁴³

⁴³ Es relevante aclarar que en este "árbol genealógico" o "cuadro de parentesco" se ha graficado al hombre con el círculo y a la mujer con el triángulo, lo que contrasta con la convención de representarlos el hombre con el triángulo y la mujer con el círculo.



Capítulo 3

Proceso organizativo y visibilización étnico-territorial

Entre el 31 de mayo y el 2 de junio del 2003, se realizó el “Encuentro Departamental con Mujeres Afroputumayenses para construir el Plan Sociocultural de las Comunidades Afro”, con la Participación de 128 líderes, 84 de estos, mujeres. En las memorias del encuentro, se listan en una tabla las siguientes organizaciones (Culturama 2003: 37).

- ◇ Red de Mujeres Afro-putumayenses (Mocoa).
- ◇ Asociación de Comunidades Afroritense (Orito).
- ◇ Asociación Afrodes (Puerto Asís).
- ◇ Movimiento de Negritudes de Puerto Asís (Puerto Asís).
- ◇ Asociación de Mujeres del Municipio (Puerto Caicedo).
- ◇ Movimiento de Negritudes de Puerto Caicedo (Puerto Caicedo).
- ◇ Asociación de Mujeres Afroputumayenses Unidas por el
- ◇ Desarrollo de Santa Lucía (Puerto Guzmán).
- ◇ Asociación Afroguzmaneña (Puerto Guzmán).
- ◇ Asociación de Mujeres Progresistas (Puerto Limón-Mocoa)
- ◇ Asociación Mutua de Desempleados de Puerto Limón

- ◇ (Puerto Limón-Mocoa).
- ◇ Club Deportivo Trotamundos (Puerto Limón-Mocoa).
- ◇ Mujeres en Acción de Trabajo (Puerto Limón-Mocoa).
- ◇ Mujeres Unidas para el Progreso (Puerto Limón-Mocoa).
- ◇ Organización de Comunidades Negras de Puerto Limón (Puerto Limón-Mocoa).
- ◇ Asociación para el Desarrollo Afrocolombiano Bajo Amarón (San Miguel).
- ◇ Comunidad Fronteriza Afro Puerto Colonense (San Miguel)
- ◇ Organización Afro de la Dorada (San Miguel)
- ◇ Fundación para la Promoción y el Desarrollo de las Comunidades Afrocolombianas del Valle del Guamuez (Valle del Guamuez).

Se hace referencia a este listado de organizaciones porque hay varios puntos que son relevantes en la comprensión del proceso organizativo de los afrodescendientes en el Putumayo.

Inicialmente, hacia la primera década del siglo XXI ya se contaba con casi una veintena de organizaciones que se referían como “afroputumayenses”. En segundo lugar, aunque estas cubrían muchos municipios del medio y bajo Putumayo, había una gran presencia de organizaciones de Puerto Limón. En tercer lugar, para entonces no se hacía referencia a ninguna organización en términos de consejo comunitario. Finalmente, no son pocas las organizaciones listadas que desde sus nombres o en los plegables que se encuentran en la web, no parecen hacer explícita referencia a los afroputumayenses⁴⁴.

En ese listado, nueve (9) de las organizaciones referidas para el 2003 no expresan en sus nombres una indicación explícita a las comunidades negras o a lo afrocolombiano-afrodescendiente-afro. Esto no implica, por supuesto, que no son organizaciones concebidas en estos términos, aunque es diciente la manera en que se nombran a sí mismas.

Estos cuatro puntos son nodales para entender el proceso organizativo y la visibilización étnico-territorial de los afrodescendientes en el Putumayo. A comienzos de la década del noventa, el grueso de las organizaciones listadas no existía. Esto no quiere decir que no hubiera mobilizaciones, o que no se contara con organizaciones en el departa-

44 Estos plegables se pueden descargar en la siguiente página: <http://www.culturama.org.co/publicaciones.html>

mento. Al contrario, como lo evidencia María Clemencia Ramírez (2001), para mediados de los años noventa se articula una de las más fuertes movilizaciones que se hayan dado en el país por parte de los campesinos cocaleros. Los pobladores afrodescendientes se integraron a las organizaciones campesinas y de la movilización social, pero no lo hicieron en nombre de problemáticas específicas de las comunidades negras como un grupo étnico con unos derechos territoriales y culturales particulares.

Aunque en diferentes regiones del país —pero sobre todo en el Pacífico colombiano— surgieron numerosas organizaciones de corte étnico-territorial derivadas del proceso de reglamentación del Artículo Transitorio 55 y de la Ley 70 de 1993, solo a mediados de los noventa y comienzos del milenio empiezan a aparecer en el Putumayo, organizaciones articuladas en nombre de las comunidades negras como un grupo étnico o desde una apelación a un sujeto político articulado por la afrocolombianidad o afrodescendencia. La historia de estas organizaciones está en moras de ser escrita. En uno de los pocos textos que se refieren al tema, Florel Angulo afirmaba:

Es importante destacar que todas las personas de etnia afrocolombiana, asentados en la zona de Puerto Limón, se vieron en la necesidad de organizarse, gracias a la visita oportuna de profesionales preocupados por llegar hasta los más apartados lugares donde se encuentran los asentamientos de comunidades negras, e iniciar así el proceso de organización y sensibilización en la conquista de los derechos y espacios de participación. Los profesionales que llegaron a Puerto Limón fueron: Rubén Hernández, Dorina Caicedo, Félix Manguero, Vicente Pino y Carlos Barrios. (2012: 57)

Estos profesionales pertenecen al Proceso de Comunidades Negras, y dos de ellos son palenqueros. Su visita tuvo el efecto esperado, porque en 1995 se creó la Organización de Comunidades Negras de Puerto Limón (ORCONEPUL). Este dato deja ver la necesidad de futuras investigaciones para examinar los efectos que estos u otros líderes del movimiento negro, tuvieron en la emergencia de las organizaciones de comunidades negras como un grupo étnico, o desde la apelación a un sujeto político articulado por la afrocolombianidad o la afrodescendencia.

A los tres años de la celebración del “Encuentro Departamental con Mujeres Afroputumayenses para construir el Plan Sociocultural de las Comunidades Afro”, la Federación de Asociaciones por los Derechos

de las Comunidades Negras del Putumayo (FEDECAP), en el “Plan afrodescendiente en Putumayo-agosto 2006-2019”, hace un listado de las organizaciones afroputumayenses de primer nivel, desagregándolas por municipio y por número de socios, tal como se puede apreciar en la tabla que se expone a continuación:

Tabla 6. Organizaciones afroputumayenses de primer nivel

	Municipio	Organización	Socios
1	Mocoa	Asociación Afromocoense (AFROMOCOENSES)	1.315
2		Organización de Negritudes de Puerto Limón (ORCONEPUL)	1.509
3		Consejo comunitario de las Comunidades Negras de Puerto Limón	-
4	Villagarzón	Organización de la Comunidad Afro de Villagarzón (ORDEFROVI)	1.040
5	Puerto Guzmán	Asociación Afroguzmaneña (AFROGUZMANEÑA)	2.282
6		Fundación para la Difusión de la Cultura Negra (FUNDINE)	131
7		Asociación de Mujeres Jaunenses (ASMUJAFUT)	232
8		Consejo comunitario de las Comunidades Negras de las Inspecciones de Policía de Santa Lucía, El Jauno y Puerto Guzmán	-
9	Puerto Caicedo	Asociación de la Comunidad Afrocaicedense (ASCAC)	3.084
10	Puerto Asís	Movimiento de Negritudes de Puerto Asís por los Derechos Humanos de las Comunidades Afroasisenses (AFROASISENSE)	992
11		Asociación de Comunidades Negras de Puerto Asís (AFRODES)	986

12		Asociación de Comunidades Afro Oritenses (AFRORITENSES)	1.253
13		Fundación para la Promoción y el Desarrollo de las Comunidades Afro de Tesalia (AFRO-TESALIA)	578
14	Orito	Consejo comunitario de las Comunidades Negras de Tesalia	-
15		Consejo comunitario de las Comunidades Negras de Versabal	-
16		Consejo comunitario de las Comunidades Negras de San José de los Pinos	-
17		Fundación para la Promoción y el Desarrollo de las Comunidades Afrocolombianas del Valle del Guamués (FUNPRODECAFROCVAG)	976
18	Valle del Guamués	Fundación para la promoción y el desarrollo de las Comunidades Afro Villa Arbolenses (AFROVILLARBOLENSES)	587
19		Consejo comunitario de las Comunidades Negras de Ranchería	-
20		Asociación de Comunidades Afrocolonense (AFROPUERTOCOLONENSE)	394
21	San Miguel	Asociación para el Desarrollo Afrocolombiano del Bajo Amarón (AFROCOBA)	126
22		Asociación para el Desarrollo Afrocolombiano de La Dorada (ADAFROCOD)	172
23	Puerto Leguízamo	Asociación por los Derechos de los Afrodescendientes Residentes en el Municipio de Leguízamo (AFROLEGUÍZAMO)	1.642
		Total socios	17.299

Fuente: Fedecap (2006: 24).

Esta tabla incluye cinco consejos comunitarios que no aparecían en el anterior listado, pero nueve de las que aparecían en el 2003 ya no son incluidas (cinco de ellas estaban ubicadas en Puerto Limón y no tenían

en sus nombres referencia a los afrodescendientes).⁴⁵ Estas diferencias se deben probablemente a los distintos momentos y metodologías, como puede ser el énfasis que se hace en las organizaciones de mujeres en el primero, y en las organizaciones étnico-territoriales, en el segundo, así como también a las dinámicas de surgimiento de organizaciones entre los años 2003 y 2006. Sin importar cuáles sean las razones que expliquen estas diferencias, es un hecho que, para mediados de la primera década del milenio, en el Putumayo ya se contaba, no solo con un destacado número de organizaciones que apelaban al sujeto político de comunidades negras o el de la afrocolombianidad, sino que también se evidenciaba su presencia en nueve municipios del departamento, concentrados en el medio y bajo Putumayo.

Cinco años después, el 29 de enero de 2011, la Gobernación del Putumayo firma un convenio de cooperación con la Federación de Asociaciones por los Derechos de las Comunidades Afro Putumayenses⁴⁶, que tenía como objeto el “Fortalecimiento de la organización social e institucional de las comunidades afro en el departamento del Putumayo”. Al final del documento se halla un listado de las organizaciones que participarían de un encuentro departamental, como parte de la metodología de trabajo.⁴⁷ Muchas de las nuevas organizaciones referidas para ese año (seis), que no estaban en el 2006, son consejos comunitarios. Gran parte de las referidas en el 2006 se mantienen, aunque han desaparecido unas pocas. Se puede notar, entonces, no solo la consolidación organizativa en nombre de las comunidades negras como grupo étnico o de un sujeto político que apela a la afrocolombianidad, sino que también se puede destacar el lugar cada vez más fuerte de la presencia de la figura de los consejos comunitarios.

45 A saber: Asociación de mujeres del Municipio (Puerto Caicedo), Asociación de Mujeres Progresistas (Puerto Limón-Mocoa), Asociación Mutual de Desempleados de Puerto Limón (Puerto Limón-Mocoa), Club Deportivo Trotamundos (Puerto Limón-Mocoa), Mujeres en Acción De Trabajo (Puerto Limón-Mocoa), y Mujeres Unidas para el Progreso (Puerto Limón-Mocoa).

46 El documento puede descargarse en la siguiente dirección: http://gacetaputumayo.gov.co/contratos/conv_097.pdf

47 En este convenio se listan las siguientes organizaciones: Afroleguizamo (Puerto Leguizamo), Consejo comunitario La Tagua (Puerto Leguizamo), Consejo comunitario Ospina (Puerto Leguizamo), Afroasis (Puerto Asís), Consejo comunitario San Luis (Puerto Asís), Consejo comunitario Primavera (Puerto Asís), Bajo Amaron (San Miguel), Afrocolonenses (San Miguel), Afrocodav (La Dorada), Afro-Guamuez (La Hormiga), Consejo comunitario Villarboleda (La Hormiga), Afroritente (Orito), Consejo comunitario Los Andes (Orito), San José De Los Pinos (Orito), Consejo comunitario Versabal (Orito), Consejo comunitario Tesalia (Orito), Afrocaisedence (Puerto Caicedo), Afro-Umbria (Villagarzón), Afroguzmaneña (Puerto Guzmán), Consejo comunitario Santa Lucia (Guzmán), Orconepul (Mocoa), Consejo comunitario Puerto Limón (Mocoa) y Afromocoense (Mocoa).

Esta última tendencia se puede confirmar con detalle en el listado oficial de estos consejos, presentado para el municipio de Puerto Guzmán, en la cual se indica la fecha de resolución de su reconocimiento. Para agosto del 2017, en un documento publicado en Datos abiertos, por el Gobierno digital de Colombia, se hace un cuadro sobre los “Consejos comunitarios, comunidad afro Puerto Guzmán”. En vez de un único consejo comunitario referido para Puerto Guzmán, en 2011, en este documento aparecen ocho consejos comunitarios, la mayoría, registrados en los dos últimos años.

Tabla 7. Consejos comunitarios en Puerto Guzmán para el 2017

Corregimiento	Organización	Marco legal	Reconocimiento
El Jauno	Consejo comunitario El Jauno	RES: 1475 – 23/07/2011	Alcaldía de Puerto Guzmán
Puerto Guzmán	Consejo comunitario Las Acacias	RES: 033 – 20/06/2016	Ministerio del Interior
Santa Lucía	Consejo comunitario Brisas del Caimán	RES: 0427 -23/06/2016	Alcaldía de Puerto Guzmán
Mayoroque	Consejo comunitario La Orquídea	RES: 0546 -15/04/2015	Alcaldía de Puerto Guzmán
Mayoroque	Consejo comunitario La Aldea	RES: 1838 -06/11/2015	Alcaldía de Puerto Guzmán
Santa Lucia	Consejo comunitario Júpiter	RES: 081- 08 /07/2013	Ministerio del Interior
San Roque	Consejo comunitario Bututo	RES: 0217 -08/02/2011	Alcaldía de Puerto Guzmán
Puerto Guzmán	Consejo comunitario Palenque Amazónico	RES: 0132 -15/03/2016	Alcaldía de Puerto Guzmán

Fuente: Datos abiertos, Gobierno Digital de Colombia.⁴⁸

48 <https://www.datos.gov.co/Cultura/Consejos-Comunitarios-Comunidad-Afro-Puerto-Guzman/nmsb-xz3g>

En Puerto Caicedo, y más concretamente en Villa del Río, el consejo comunitario nace en el 2011. “Según el censo de esta comunidad realizado por la visita técnica (2019), está conformada por una familia extendida; hacen parte del consejo comunitario alrededor de 31 familias con 87 personas” (Duarte, 2020: 12). Había un desconocimiento entre los descendientes de la pareja fundadora de esta forma organizativa y de sus alcances no solo para solicitar la titulación colectiva sino también como una autoridad local en derecho relevante para la interlocución con entidades del Estado a nivel local, departamental y nacional, así como para articular procesos de consulta previa frente a las empresas petroleras.

En la tesis ya citada, Liliana Duarte describe el proceso de configuración del consejo comunitario en Villa del Río:

Es precisamente esta especificidad histórica la que hace que no sea hasta el 2011 que la comunidad de Villa del Río empiece el proceso de conformación del Consejo Comunitario. Este proceso inicia por medio de una profesora de la escuela veredal que poseía conocimiento sobre la figura jurídica de Consejo Comunitario. La profesora informa y da a conocer a la comunidad la propuesta de conformarse como un grupo étnico. En este proceso inicial se realizan varios talleres en torno a los derechos de las comunidades negras en Colombia y se exponen casos exitosos. La comunidad afirma que a medida que se fue educando y conociendo la ley 70 y sus derechos, se fueron interesando e informando sobre el tema, hasta que llegaron a la fase de ejecución del Consejo Comunitario de Villa del Río. El 1 de abril de 2013 se radica la solicitud a la Alcaldía de Puerto Caicedo y se da inicio a todos los procedimientos legales conforme a la Ley 70 de 1993. En este contexto, se radica la solicitud de titulación de las tierras baldías ocupadas por la comunidad”. (Duarte 2020: 55)

Por su parte, en el Plan de Desarrollo 2016-2019 de la Alcaldía del Valle de Guamuez se indicaba para el 2015 la existencia en el municipio de tres organizaciones conformadas por afrodescendientes (Alcaldía de Valle del Guamuez, 2015: 91). El documento se detiene en describir dos de ellas. En primer lugar, se habla de AFROVAG

[...] que nace por la iniciativa de un grupo compuesto mayoritariamente por mujeres quienes sintieron la necesidad de luchar por los derechos de las comunidades afros residentes en el municipio del valle del Guamuez. La asamblea constitutiva se celebró el 3 de marzo del 2001 en la casa de la cultura con asistencia de 24 personas, y el 24 de marzo del mismo año se nombró la primera junta directiva.

En la actualidad AFROVAG cuenta con 566 miembros. El objeto social es promover la investigación de la ciencia y la cultura afro a través de programas y proyectos de formación que fortalezcan la identidad y el desarrollo social de las comunidades. Tiene como misión, trabajar por el reconocimiento de los derechos de las comunidades Afroguamuenses a través de la implementación de programas socioculturales que hagan visible el aporte de estas comunidades al desarrollo integral del municipio y mejoren la calidad de vida. (Alcaldía de Valle del Guamuez 2015: 91)

La otra organización de población afrodescendiente es Asafrovalle, de la que se da cuenta en el documento del Plan de Desarrollo 2016-2019 de la Alcaldía del Valle de Guamuez:

Asafrovalle es una asociación de afrodescendientes también acentuados en la cabecera municipal, y el consejo comunitario ubicados en la vereda Villa Arboleda. Las comunidades afrodescendientes cuentan con una oficina con su respectivo profesional que cumple la función de enlace municipal y que desarrolla un proceso de representatividad de las comunidades, y que a la fecha se encuentra realizando el proceso de diagnóstico de la población en mención. Debido a que esta dependencia es relativamente nueva, aún no se cuenta con un diagnóstico que permita ampliar la información referente a esta comunidad asentada en el municipio del Valle del Guamuez”. (Alcaldía de Valle del Guamuez 2015: 91)

Para Puerto Asís, se cuenta con la información suministrada por Neuston Castillo Pai, quien es un enlace de las comunidades afro en este municipio. En respuesta a un correo electrónico, Castillo listaba los consejos comunitarios del municipio de Puerto Asís (Putumayo), indicando los nombres de sus respectivos representantes legales, tal como se muestra en la siguiente tabla.

Tabla 8. Consejos comunitarios registrados en Puerto Asís

Concejo comunitario	Detalles	Representante legal
Afro Primavera	El consejo comunitario Afroprimavera con resolución 255 del 27 noviembre 2017, está ubicado en el municipio de Puerto Asís Putumayo, inspección Cañabrava, vereda La Primavera	Yuri Viviana Preciado
San Luis	Ubicado en Puerto Asís, Inspección Caña Brava, vereda San Luis, con certificación de la alcaldía municipal de Puerto Asís Putumayo.	Segundo Daniel Ortiz
El Nuevo Renacer	Ubicado en el Municipio de Puerto Asís, vereda Santa Isabel, con certificación de la alcaldía municipal.	Olga Isabel Nupán
Wilauralilia	Ubicado en el municipio de Puerto Asís Putumayo, corregimiento de Santana entre Planadas, El Silencio, Santa Elena y El Triunfo, con certificación de la alcaldía municipal	Aura Lilia Hurtado
La Chirpa	El consejo comunitario afro La Chirpa con resolución 095 junio 14 2014, está ubicado en el Municipio de Puerto Asís Putumayo, corregimiento de alto Piñuña Blanco en la vereda La Chirpa, con certificación de la alcaldía municipal.	José Rodrigo Cortés
La Brasilia	El consejo comunitario La Brasilia, está ubicado en el municipio de Puerto Asís, corregimiento de la Carmelita, vereda La Brasilia, con certificación de la alcaldía municipal.	Fabián Vilota Cortés

Los Andes	Ubicado en los Municipio de Orito y Puerto Asís, teniendo en cuenta que el territorio que habitan abarca los dos municipios de la vereda Los Andes, con certificación de la alcaldía municipal.	Luz Nelly Arboleda Cifuentes
Afro Cimarón	Ubicado en el municipio de Puerto Asís, en el barrio El Jardín, con certificación de la alcaldía municipal.	Marleni Cortés Cortés
Afro Yarinal	Ubicado en el municipio de Puerto Asís, en la inspección Cañabrava, vereda Cañabrava, con certificación de la alcaldía municipal.	Marlín Carolina Valencia
Afro Golondrina	Ubicado en la inspección Villa Victoria del municipio de Puerto Asís, en la vereda La Golondrina, con certificación de la alcaldía municipal.	Oswaldo Castillo

Fuente: Neuston Castillo Pai (correo electrónico del 31/08/2020).

Junto a los consejos comunitarios, en Puerto Asís se evidencia presencia afrodescendiente en las veredas Puerto Vega, La Lea, Santana, Las Malvinas, La Piña y Santa Elena.

Este proceso de surgimiento de consejos comunitarios en diferentes lugares del Putumayo, responde en buena parte a las dinámicas de la consulta previa con los grupos étnicos, es decir los indígenas y las comunidades negras, ante la realización de proyectos con impacto en sus territorios. Dados los procesos de exploración y explotación petrolera que se encuentran en marcha en el Putumayo (Culma et al., 2015), esto ha significado la concertación entre los consejos comunitarios y las empresas de cara a los beneficios concretos a los cuales acceden las poblaciones afrodescendientes afectadas.

Así, en el reciente estudio realizado por Pablo Suárez, sobre la consulta previa y su aplicación en el Putumayo, se indica que en Puerto Limón se ha establecido una “relación cordial” con la firma canadiense Gran Tierra Energy (antes Argosy Energy International). Al respecto, Suarez escribe:

Los integrantes de su población, en su mayoría integrada por comunidad Afrodescendiente, ven con buenos ojos la presencia de la petrolera, puesto que las labores resultan darse de modo recíproco. Los habitantes ponen a disposición su mano de obra y la compañía los capacita en trabajos petroleros. Esto se da, según testimonio de un líder comunitario, por el ‘olvido’ gubernamental y municipal. (Suárez 2020)

Sobre esta relación, la conocida periodista Salud Hernández hace un reportaje para el periódico El Tiempo⁴⁹. Según su relato, al comienzo, las cosas no salieron tan bien, puesto que la petrolera que apareció en 1989, como llegó “[...] se fue y no dejaron sino hijos regados”. Años después, para 2014 “[...] volvieron con Gran Tierra. Nos cogió fuera de base y esto se nos llenó de opitas; traían trabajadores del Huila, de los Llanos y, mientras, nuestros jóvenes desempleados”, rememora John Jairo Mesa, nativo de 40 años.

En su reportaje, Hernández describe cómo las cosas cambiaron para el evidente bienestar de los *nativos*:

Hoy en día, Gran Tierra asigna a cada una cupos laborales, y ellas las distribuyen entre sus afiliados en un sistema que bautizaron *Un 28*. Significa que los contratan por ese número de días y en ocasiones les renuevan dos y tres veces. La rotación, destinada a repartir la torta entre casi todos los habitantes, tiene el inconveniente de que el mérito pierde valor. Es indiferente si el empleado es excelente o regular, siempre está obligado a dejar el puesto al siguiente una vez cumplido el plazo.

Más allá de convertirse en la principal fuente de empleo, se dice que “no es lo único que le arrancaron a Gran Tierra”. Citando la voz de mujeres *nativas* de Puerto Limón, con un claro tono de aprobación de la *labor social* de la petrolera, Hernández anota: “Lo que ve usted lo hizo la petrolera que ha sido el Estado”, indica Judy Pinchao, una nativa, mientras pasea la mirada por el pavimento de las calles que rodean al parque principal. ‘En Puerto Limón ahora las petroleras son bienvenidas’, añade otra vecina”.

49 El reportaje se puede encontrar en línea en el siguiente enlace: <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/puerto-limon-putumayo-apoya-la-explotacion-de-petroleo-en-sus-territorios-387290>

La reportera resalta lo que no pueden ser más que otros obvios beneficios para los *nativos* de la presencia de la compañía petrolera, que ha estado atenta para que los dineros entregados a las organizaciones no se los roben como suele suceder en muchos lados: “Tierra Grande entrega 80 millones de pesos por pozo que perfora a cada organización, además de a la junta de acción comunal. Pero no desembolsa el dinero. Paga las obras que deciden realizar y, a diferencia de otras latitudes, han conseguido que no se roben los recursos”.

Esta autora dice que los grandes beneficios de la presencia de la empresa en Puerto Limón también cobijan a la cultura de los *nativos*. Debido a la financiación de sus proyectos de fortalecimiento cultural ahora pueden conocer sus legados africanos y ahondar en sus raíces:

Al margen de la infraestructura, desde 2015 tiene una alianza con la Fundación Batuta para formar chicos en la música —140 ya pasaron por sus clases—, y en Martin Luther King han decidido presentar proyectos de fortalecimiento cultural. Averiguaron que sus ancestros, a los que secuestraban los esclavistas para llevarlos a plantaciones americanas, procedían de Camerún y Senegal y descubrieron que la mayoría terminaron en Barbacoas, Nariño. Ahora pretenden estrechar lazos con sus hermanos africanos y conocer más de sus raíces, además de crear un parque etnocultural y fomentar un turismo que combine el aprendizaje de las tradiciones ancestrales con las maravillas naturales que los rodean.

Como lo sugiere el estudio de Pablo Suárez (2020), en el Putumayo son muchas las historias de consulta previa y de relación de los consejos comunitarios y poblaciones negras locales con las empresas petroleras, que no pueden ser narradas en estos términos celebratorios y con un claro final feliz. Tal vez incluso en Puerto Limón se encuentren otras apreciaciones y experiencias de esta relación, que complejicen y disientan de la versión que el artículo de Salud Hernández se esfuerza en presentar.

Más allá de los relatos celebratorios o críticos, no se puede desconocer que los procesos de consulta previa se han traducido en recursos y obras específicas como compensación para las comunidades negras, pero también han significado la fragmentación y generación de conflictos al interior de las organizaciones y de los consejos comunitarios. En entrevista realizada a miembros de FEDECAP, se señalaba uno de estos conflictos en el mismo Puerto Limón como consecuencia del ingreso de Gran Tierra Gold:

Ellos [algunas familias de Martin Luther King] se quisieron dividir, porque hay reglamentos que dicen que el que incumple se va; nosotros le dijimos no a la consulta previa, porque no negociamos, y el presidente [del consejo] después autorizó, cuando nosotros nos habíamos retirado de la mesa. Era un proyecto de sismicidad que cogía unas veredas. Nosotros pedíamos a la compañía 300 millones y la compañía dijo que no, entonces dijimos ‘no, gracias’. Pero le ofrecieron al presidente otros proyectos y él aceptó. La empresa apoyó al consejo comunitario Martin Luther King, tratando de dividir” (Entrevista transcrita en Guerrero, Londoño y Jaramillo, 2016: 263).⁵⁰

Las perspectivas de titulación colectiva también son un aliciente para la constitución de los consejos comunitarios, aunque por las condiciones de los asentamientos afrodescendientes en el Putumayo, los constreñimientos de la Ley 70 de 1993, del decreto 1745 de 1995 y, sobre todo, por la falta de voluntad política de los gobiernos, las posibilidades de titulación no son muy favorables. Para el 2018, seis consejos comunitarios habían sido seleccionados por la Agencia Nacional de Tierras para que, con el apoyo del Proceso de Comunidades Negras, presentaran los documentos de solicitud de titulación colectiva.⁵¹

Teniendo en cuenta la relevancia en el Putumayo de la titulación colectiva, esto no llega a ser un aliciente tan fuerte como lo ha sido la consulta previa que aparece como una concreción clara de los derechos a imaginarse como comunidad negra, y a organizarse en torno a la figura del consejo comunitario. Ha sido un proceso mucho más difícil que en otros lugares del país debido a la compleja situación del Putumayo (con los fuertes efectos de la violencia armada y el narcotráfico), así como también a las particulares características en sus procesos de poblamiento y la consolidación de los asentamientos nucleados y dispersos de la gente negra.

50. Esto de la emergencia de varias organizaciones al calor de la consulta previa y de la presencia de la petrolera aparece en el texto de Hernández, pero presentado sin ningún tipo de lectura crítica de la situación: “En un principio solo existía la Organización de Comunidades Negras de Puerto Limón, pero con posterioridad averiguaron que la Ley 70 de las negritudes permite conformar un consejo comunitario con diecisiete familias. Se dividieron y surgieron cinco más: Martin Luther King, que cuenta con 100 miembros; Consejo de Puerto Limón, con 400; Consejo Orcunepul, Palenque y Nelson Mandela, además de dos cabildos indígenas”.

51 Los consejos comunitarios son: Villa Arboleda (Valle del Guamez), La Primavera (Puerto Asís), San Luis (Villagarzón), Versabal (Orito), Nelson Mandela (Puerto Limón) y Villa del Río (Puerto Caicedo).

En este sentido, son muy dicientes las palabras de Emilson Barriento, uno de los miembros del consejo comunitario de Villa del Río:

[El consejo comunitario es muy importante] Porque, como tal hay una ley que nos ampara y estamos organizados, o sea, en caso de que venga la ley o lo que sea, nosotros podemos hablar con ellos, entrar a una consulta previa y llegar a un acuerdo con una compañía como tal, *no somos personas normales*. Eso, tenemos una organización, o sea somos grupo afro y tenemos derechos” (citado en Duarte, 2020: 57; énfasis agregado).



Conclusiones

Hace poco más de un siglo, sobre el área que incluye hoy al departamento del Putumayo, el general Pedro Sicard Briseño escribía:

La Gran Cordillera de los Andes colombianos lanza hacia esta región algunos ramales que forman valles transversales y profundos por los cuales descienden grandes ríos de largo curso y de un caudal de aguas que los hace navegables en las regiones planas y selvosas, que se extienden desde el pie de estas montañas hasta más allá de las fronteras del Brasil, semejando un océano de verdura de aspecto imponente y que guardan en su seno riquezas inmensas en maderas, resinas, gomas y otros tantos productos de los reinos naturales.

Estas selvas inmensas, tan solo pobladas por salvajes y fieras, son en su mayor parte desconocidas, pues no han sido explotadas sino en las riberas de sus ríos y algunos kilómetros de sus cercanías. Aún se encuentran inmensas porciones de ellas en las cuales no ha osado penetrar hombre alguno civilizado y que guardan los misterios de lo desconocido (1922: 185).

Imágenes como estas, instaladas desde el periodo colonial (Taussig, 2012), todavía tienen su peso en los términos desde los que se piensan regiones como la del Putumayo. Aunque ampliamente cuestionados en la academia, las nociones de salvaje y civilizado todavía habitan el sentido común de muchos colombianos.

A pesar de que ya no aparecen como simples obstáculos para la civilización, y que han sido ampliamente intervenidas, para muchos colombianos la noción de selvas agrestes sigue instaurada como uno de los referentes que definen al Putumayo.

Como ha sido ampliamente expuesto aquí, el Putumayo no se puede reducir a estos estereotipos. En concreto, se han documentado las trayectorias históricas de los afrodescendientes en este territorio, que se remontan, por lo menos, hasta el siglo XIX. Esto problematiza los estereotipos de un lugar donde solo una indianidad fantaseada tendría cabida, minimizando o borrando las improntas y existencias de otras poblaciones.

Hoy son claras las presencias de los afrodescendientes en diversos tipos de asentamientos nucleados y dispersos tanto en las zonas rurales como en los contextos urbanos del departamento. Allí —como es el caso de Puerto Limón— se encuentran continuidades con concepciones y prácticas muy fuertes y explícitas respecto a sus lugares de procedencia como Barbacoas y Güelmambí. En otros asentamientos estas continuidades no son tan evidentes a primera vista, lo que no significa que no existan.

Si algo ha caracterizado a la diáspora africana ha sido su gran capacidad de enfrentar las condiciones más adversas generando con rapidez inusitada estrategias económicas y entramados socioculturales para responder a las nuevas situaciones. Por tanto, la especificidad de los asentamientos afrodescendientes en el Putumayo no puede circunscribirse a una lectura de tradiciones estancadas e inmutables, ni a nociones de comunidades estereotipadas y folclorizadas al margen de las atropelladas transformaciones que se enfrentan en la actualidad; estas traen como resultado la emergencia y consolidación de organizaciones y consejos comunitarios, como indicadores de los complejos procesos de identificación y de posicionamiento como sujetos políticos y de derechos, por los que atraviesan estas poblaciones.

En este marco de ideas, se despliegan esfuerzos y recursos en nombre de la cultura y de la tradición, y se apela a marcadores históricos y políticos de dignificación del pueblo negro. Es en este punto donde urgen cartografías de las trayectorias y presencias de los afrodescendientes en el Putumayo que ofrezcan novedosos insumos empíricos y teóricos para la emergencia de una más adecuada imaginación política.

De anomalías y fueros de lugar: invisibilidad/estereotipia aún presente (Adenda)

Debido al relato de Colombia como un país de regiones en el que a la gente negra se la asocia con el Pacífico y el Caribe, la existencia de los afrodescendientes en el Putumayo rompe con el imaginario racializado de la geografía de la nación. En el marco de una nación construida sobre la racialización del espacio, donde el Pacífico es negro, el Amazonas es indígena y el interior andino es blanco-mestizo, la idea de gente negra en el Putumayo desafía las categorizaciones geográficas y raciales que han estructurado las nociones dominantes de la colombianidad. La presencia de afrodescendientes en el Putumayo opera así como una suerte de anomalía en el relato nacional; una ruptura con las categorizaciones geográficas y raciales que han estructurado las narrativas sobre la nación.

La invisibilización de los afrodescendientes en el Putumayo, es parte de un patrón más amplio de la fuerza con la que operan los imaginarios de la geografía racializada y del relato de Colombia, país de regiones. Así, por ejemplo, el caso de Tierradentro, en el Cauca, resulta especialmente ilustrativo al respecto. Allí, la presencia negra ha sido obliterada sistemáticamente de las narrativas oficiales y académicas, a pesar de que está documentada la existencia de un asentamiento afro

desde el periodo colonial asociado a la extracción de la sal. En su libro sobre la gente negra en Tierradentro, Axel Rojas (2004a: 128) se refiere a su “radical invisibilidad” tanto de los imaginarios sociales como de la producción académica que han perpetuado la invisibilización de estas poblaciones, priorizando la representación de los indígenas nasa, y dejando fuera de la narrativa histórica a los afrodescendientes que desde siempre han habitado esta región.

Afrodescendientes en las montañas como las de Tierradentro, no encajan en los estereotipos de la gente negra al lado de la playa, con palmeras de cocos, comiendo pescado. La fuerza de estos estereotipos nos dificulta entender que la actual vicepresidenta Francia Márquez no es nacida y criada en el Pacífico, sino en La Toma, en el Norte del Cauca: una región montañosa que ha sido habitada por población negra desde el periodo colonial (Ararat et al. 2013.). Son estos mismos estereotipos los que han obliterado las presencias de los afrodescendientes en los Llanos orientales o en el Caquetá, en donde los patrones de asentamiento de la población negra responden a procesos análogos como los que hemos registrado en este libro para el Putumayo, así como también a otros más recientes y específicos vinculados al monocultivo de la palma aceitera (Casas, 2018; Sánchez, Sánchez y Escarpeta, 2016).

Esos estereotipos son también los que se movilizan en muchos de los restaurantes de comidas del Pacífico de ciudades como Bogotá, en donde se sirve pescado o mariscos con arroz de coco y patacón, con jugo de borjón (Serna, 2011). Esta representación y comida es una invención de “sabores negros para paladares blancos” (Galeano, 1996) que desconoce la heterogeneidad gastronómica y ecosistémica del Pacífico. En la zona de las mares, se come pescado, pero en Tumaco, por ejemplo, se prefiere encocado, incluso después de haberlo previamente frito; pocos son los tumaqueños que cambian una pelada, un camotillo, un pargo, un burique o una lisa, por una sierra, que es el pescado que se suele vender en esos restaurantes del Pacífico. Cuando se hace el arroz con coco, no es acaramelado como el del Caribe que es el que se sirve en esos restaurantes como si fuera del Pacífico. En pocos menús de estos restaurantes, se ofrece ceviche de concha o encocado de cangrejo, para no hablar de tollo o raya ahumados y encocados; mucho menos de platos con carne serrana o un exquisito tapado de pescado al que no le puede faltar chillangua y chirarán. Los pepiaos de naidí o milpesos, son más apetecidos que el reciente borjón.

La comida en Quibdó es totalmente distinta. En la capital choacoana, el queso costeño es central en sus diversas preparaciones, tanto que se lo vende en casi todas las tiendas y graneros, o en puestecitos en la calle, a menudo en vitrinas que asemejan peceras. El arroz clavado, la sopa de queso o la longaniza ahumada, son platos que no se encuentran en los menús de los restaurantes del Pacífico. La mancha (el plátano, en sus diversas variedades),¹ se lo come cocinado y no solo en patacones, como lo sirven en Bogotá, en esos restaurantes del Pacífico. Tampoco se encuentran fácilmente en esos menús, un sancocho trifásico con queso, o un arroz bochinche, con su queso, pollo desmechado y longaniza, adobados con el cilantro cimarrón, poleo y albaca —yerbas que se cultivan en las azoteas—, ni menos aún los deliciosos pasteles que en las tardes se comen durante la merienda. El bocachico es el pescado más consumido en Quibdó, sobre todo durante la subienda; en nada se parece a los pescados de mar que aprecian los tumaqueños.

Pudiéramos, también, indicar en detalle los contrastes todavía más pronunciados con culinarias como la de Barbacoas o la de Juntas, en la cabecera del río Yurumanguí; o incluso, para complejizar aún más la cosa, hablar sobre cómo el pollo frito o las salchipapas son tan apreciados en sus dietas por los tumaqueños como sus encocados y tapados. Un amigo anotaba jocosamente cómo un reconocido colega afrodescendiente y militante radicado en Cali, por ejemplo, publicaba orgullosamente en Facebook una foto suya con su plato de pescado acompañado de papas fritas, en vez de plátano cocinado o patacón, que serían los acompañantes esperados.

El punto es que, eso que se vende como comida del Pacífico en muchos de los restaurantes de las ciudades del interior del país, responde a los mismos estereotipos que no solo fijan a los afrodescendientes a unos lugares (haciendo impensables o anómalas sus presencias en otros), sino que la enorme multiplicidad de sus comidas o de sus expresiones culturales se aplana y empaqueta en unas pocas imágenes exotizantes. Así, los estereotipos que asocian a la gente negra con un escenario geográfico limitado —en este caso, con el Pacífico o el Caribe— terminan reforzando la idea de que su presencia es una anomalía en lugares como el Putumayo, el Cauca andino, el interior del país o los llanos orientales. Estas visiones

¹ Para un estudio pormenorizado del mercado y la relevancia de las distintas variedades de plátano para los afrodescendientes en el Chocó, ver Meza et al. (2023).

no solo subestiman la amplitud geográfica y la heterogeneidad sociocultural en las que se inscriben las experiencias de los afrodescendientes, sino que continúan reproduciendo un relato centrado en una geografía racializada que adjudica a ciertas poblaciones marcadas racialmente, una geografía y unas necesarias pertenencias culturales.

Invisibilidad/estereotipia

Nina S. de Friedemann (1984) habló de la invisibilidad del negro como un mecanismo de obliteración que suprime y niega sus trayectorias, presencias y aportes en Colombia. Según Friedemann, esta invisibilidad opera como una estrategia de dominación que se ha perpetuado a lo largo de los siglos, basada en “una negación de la actualidad y de la historia de los africanos negros y sus descendientes en América” (1984: 510). Este proceso no es fortuito ni mucho menos imparcial; se trata, al contrario, de un acto que responde a supuestos racistas enraizados en los sectores dominantes, diseñado para silenciar y relegar a estas poblaciones.

Paralelamente, Friedemann elaboró el concepto de estereotipia, para referirse a las representaciones distorsionadas, reduccionistas y caricaturescas que recaen sobre las personas y poblaciones negras. Aunque supone cierta visibilización, la estereotipia funciona como un mecanismo de encubrimiento, al reproducir prejuicios que distorsionan y simplifican las múltiples realidades y experiencias de los afrodescendientes. Así, lo que aparenta ser una forma de visibilidad, se revela como una estrategia que perpetúa la exclusión, y que consolida imaginarios racistas profundamente arraigados en la imaginación social.

Antes que entenderlos como dos conceptos separados, invisibilidad y estereotipia ameritan ser pensados como dos mecanismos que se articulan y complementan para obliterar las complejas y heterogéneas historias, trayectorias y presencias de la gente negra, así como para desconocer y encubrir las improntas de las afrodescendencias en nuestro presente. Tal vez sería mejor hablar de invisibilidad/estereotipia para hacer énfasis en cómo se articulan y confluyen estos dos mecanismos. Pensar desde invisibilidad/estereotipia obedece a la necesidad de mostrar la imbricación y simultaneidad de estos dos mecanismos en la imaginación social que cercenan y aplanan. Se enfatiza la complejidad de un proceso que, por un lado, niega y apoca la existencia histórica y presente de estas

poblaciones y, por otro, las enuncia de manera distorsionada y esencializante.

Estos planteamientos de Friedemann resuenan con los argumentos del intelectual jamaicano Stuart Hall sobre la práctica significativa y la estereotipificación, que para él, constituye una práctica significativa que opera como un mecanismo de fijación y exclusión, reduciendo a “[...] la gente a unas cuantas características simples, esenciales que son representadas como fijas por parte de la naturaleza” ([1997] 2010: 429).

La distinción propuesta por Hall entre tipificar y estereotipificar, resulta aquí fundamental. Mientras que la tipificación, en su acepción más amplia, corresponde al proceso cognitivo indispensable para el pensamiento por medio del cual organizamos, clasificamos y hacemos sentido del mundo sin que ello implique presuponer esencias caricaturizantes, “[...] la estereotipificación reduce, esencializa, naturaliza y fija la ‘diferencia’” ([1997] 2010: 430), atrapando a las personas o poblaciones en unas imágenes aplanadas que interesadamente distorsionan y ridiculizan sus múltiples realidades y experiencias.

La estereotipificación no solo produce una diferencia aplanada, sino que a menudo la inscribe en el registro de lo abyecto y lo desviado. Por esto, opera a partir de la instauración de una inconmensurable y naturalizada hendidura entre lo “normal” de lo “anormal”, entre lo “aceptable” de lo “inaceptable”. De esta manera, consolida una frontera simbólica que excluye a quienes no se ajustan a la norma: “Simbólicamente, fija límites y excluye todo lo que no pertenece” (Hall [1997] 2010: 430).

La estereotipificación no es gratuita; su aparición se encuentra ligada a entramados sociales en los cuales predominan las desigualdades en el acceso a los recursos y en el ejercicio de la dominación (Hall [1997] 2010: 430). Este mecanismo no solo construye una exterioridad como una otredad inferiorizada, sino que, al hacerlo, legitima y refuerza las asimetrías sociales existentes. Lejos de limitarse al ámbito de la representación, la estereotipificación tiene implicaciones tangibles en la perpetuación de la opresión, ya que “es un elemento clave en este ejercicio de violencia simbólica” (Hall [1997] 2010: 431). Su función, por tanto, lejos se encuentra de ser neutral o ingenua, sino que responde a los intereses de los sectores dominantes, naturalizando jerarquizaciones a través de la fuerza material y los efectos concretos de imaginarios sociales que operan como herramientas de legitimación y exclusión.

Los aportes teóricos de Friedemann y de Hall son relevantes para entender cómo se constituye y opera este patrón de la fijación naturalizada de los afrodescendientes a ciertos lugares, al tiempo que nos permite comprender la fuerza simbólica de los relatos que buscan homogeneizar, tradicionalizar, ruralizar y comunalizar a la gente negra en Colombia. Veamos cómo, a pesar de los avances en los estudios afrocolombianos, sigue siendo urgente interrumpir estos efectos de la estereotipificación.

Transformaciones y cerramientos

Hacia comienzos de los años noventa, Friedemann (1992) denunciaba que la invisibilidad seguía siendo una expresión predominante de la discriminación racial en Colombia, manifestada en la ausencia de programas académicos oficiales sobre las comunidades negras, y en el escaso interés antropológico en comparación con los estudios sobre pueblos indígenas. Sin embargo, en la segunda mitad de la década, se produjo un auge de investigaciones sobre comunidades negras, especialmente en el Pacífico colombiano. Este aumento estuvo impulsado por procesos organizativos como el Artículo Transitorio 55, la Ley 70 de 1993 y el posicionamiento global de la biodiversidad como inteligibilidad y problemática académica y política que se concreta en la región con el proyecto Biopacífico. En este periodo, numerosos estudios abordaron temas como el poblamiento, la territorialidad, las prácticas tradicionales de producción, el conocimiento y la historia local, así como la identidad cultural y los movimientos sociales (Hurtado, 2008).

A finales de los años noventa, con la irrupción del conflicto armado en esta región, las investigaciones comenzaron a enfocarse en cuestiones vinculadas a los impactos de la violencia, la vulneración de derechos y los procesos de desplazamiento forzado que afectaron profundamente a las comunidades negras (Almarino, 2004). Ahora bien, desde el inicio del nuevo milenio, el interés académico se ha desplazado hacia otras geografías y temáticas. Las investigaciones que se han realizado en las dos últimas décadas han incluido con mayor frecuencia en el Caribe, tanto continental como insular, los valles interandinos y los contextos urbanos. También se han introducido nuevas problemáticas de estudio, mientras que algunas temáticas previas han sido revisitadas desde perspectivas teóricas renovadas (Velandia y Restrepo, 2017).

Ahora bien, a pesar de muchos avances, algunos de los esfuerzos por visibilizar las trayectorias, legados y presencias de la gente negra, no han podido escapar a la invisibilidad/estereotipia, cuyo efecto se ve reflejado en los retratos de comunidades idealizadas, que responden más a las ansiedades de los académicos, funcionarios y activistas, que a las realidades de las poblaciones en nombre de las cuales se supone que se habla. A pesar de las buenas intenciones que seguramente impulsan tales retratos, esta forma de visibilización no escapa a la invisibilidad/estereotipia porque se caricaturizan las complejas y heterogéneas realidades de las personas negras endosándoles unas necesarias existencias en comunidades armónicas con la naturaleza, unas prácticas ancestrales de producción, una propiedad colectiva del territorio, una tradicionalidad cultural y una identidad cultural correspondiente. Pocos lugares hoy en el Pacífico, y muchos menos por fuera de este, se corresponden con estos criterios.

Esta representación de las comunidades negras supone, sin lugar a dudas, nobles y bien intencionados relatos que han desempeñado un papel relevante en determinadas luchas políticas, habilitando la cristalización de institucionalidades, dignificaciones y burocracias, pero que a todas luces resultan insuficientes para abarcar las heterogéneas y mundanales realidades de los afrodescendientes, que son mucho más complejas y contradictorias de lo que implican aquellos tersos relatos.

La producción académica —señalaba hace más de dos décadas Rojas (2004b: 162)—, ha estado profundamente influenciada por conceptos esencialistas y comunitarizantes, promoviendo referentes identitarios que tienden a homogeneizar a las comunidades negras y afrocolombianas. Estas representaciones suelen enfatizar elementos como el territorio, las prácticas culturales tradicionales y un pasado compartido de esclavización, obviando las diversidades internas y los matices históricos que caracterizan a estas poblaciones.

Pareciera desconocerse que la gran mayoría de la población negra es urbana, y en gran parte habita por fuera del Pacífico rural ribereño, que es el anclaje del imaginario antropológico que alimenta aquellas nociones prístinas e idealizadas de las comunidades negras. Además, pareciera asumir que las violencias armadas y la economía de la coca, son simplemente exterioridades de las poblaciones locales, ni mucho menos da cuenta de las grandes transformaciones generacionales o las existencias y subjetividades de los afrodescendientes incluso en el mismo Pacífico rural ribereño.

Pueblo étnico

El giro hacia el multiculturalismo consagrado en la Constitución Política de 1991, marcó un hito en el reconocimiento jurídico de los derechos étnicos para negros e indígenas. Conceptos como cultura, diferencia cultural, grupo étnico y etnia, comenzaron a integrarse en los imaginarios colectivos, transformando las subjetividades políticas y redefiniendo las formas de representación social (Villa, 1998).

En las décadas posteriores, las decisiones de la Corte Constitucional, la intensificación del conflicto armado en el Pacífico colombiano —una región hasta entonces relativamente aislada de las dinámicas de guerra—, las redes transnacionales de activismo negro, y el desarrollo de sensibilidades políticas frente al racismo, propiciaron una reconfiguración del sujeto jurídico-político identificado como comunidades negras (Wade, 2013). Esta transformación estuvo además marcada por las lógicas propias de la industria humanitaria y el régimen de victimización predominante en las primeras dos décadas del siglo XXI (Cárdenas 2023), así como por el surgimiento paralelo de un sujeto afrodiaspórico².

Estas configuraciones encontraron un punto de confluencia en los procesos de la Comisión de la Verdad, donde el sujeto jurídico-político apeló a una identidad ampliada y plural que incorpora la noción de pueblo étnico negro, que profundiza la de grupo étnico que se derivaba de la Constitución de 1991 y de la Ley 70 de 1993. En el análisis de la relación entre el racismo y el conflicto armado en Colombia, se enfatiza la importancia de comprender ambos fenómenos como parte de una estructura de poder que no debe reducirse a una cuestión de diversidad cultural. A pesar de los esfuerzos realizados por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, el tratamiento del racismo dentro de su informe aún presenta limitaciones, especialmente en cuanto a la equiparación entre los conceptos de pueblo étnico y raza. Tratar estos conceptos como equivalentes es un error tanto teórico como político, pues la etnicidad se refiere a diacríticos culturales tradicionalizados que no deben ser confundidos con las marcaciones raciales. Esta distorsión contribuye a una comprensión errada del racismo,

2 En el marco de las reuniones preparatorias a La Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, celebrada en Durban, Sudáfrica en el 2001, el sujeto afrodiaspórico emergió a partir de una articulación en torno a la memoria histórica de imprints del continente africano, los marcadores racializados de la negritud y las experiencias compartidas de racismo y discriminación (Romero, 2012).

que, lejos de ser una simple manifestación de diferencias culturales, está anclado en las estructuras sociales, económicas y políticas de Colombia.

Aunque la Comisión ha hecho un esfuerzo por visibilizar el vínculo entre racismo y conflicto armado, el enfoque no es el más adecuado, porque no diferencia entre discriminación y racismo, pero sobre todo, confunde en la noción de pueblo afrodescendiente (que aparece en singular o como pueblos negro, afrocolombiano, raizal y palenquero) las marcaciones raciales con las diferencias culturales tradicionalizadas y comunalizadas. Esto es, paradójicamente, caer en un pensamiento racial, pues supone que todos los negros son iguales. Todos son iguales porque, por el hecho de ser marcados como negros (en términos de marcaciones raciales), poseen una cultura (que se imagina a partir de ciertas representaciones de tradicionalidad, comunalidad, autenticidad, africanidad). Esto no solo es empíricamente falso (puesto que ni en el mismo Pacífico colombiano existe una sola cultura entre los afrodescendientes), sino que es problemático en términos políticos (incluso para lo que se deriva de la justicia transicional).

No se puede confundir una marcación racial con la pertenencia a una única cultura y, menos aún, con una correspondencia a una identidad determinada. Y eso de tradicionalizar, comunalizar y suponer armónicos con la naturaleza a quienes son marcados racialmente como “negros” (con todo el espectro de eufemismos y yuxtaposiciones como a menudo lo son términos como afrodescendientes o afrocolombianos), es desconocer las heterogéneas y contradictorias experiencias de las gentes e individuos que son considerados o se posicionan a sí mismos desde la negritud.

El sacerdote, sociólogo y antropólogo chocono, John Hérbert Valencia, argumentaba en su libro titulado *¿Una raza tiene su propia cultura?*, que no se puede asumir que existe una necesaria correspondencia entre una raza y una cultura. Retomando los argumentos de la antropología que desde principios del siglo XX habían cuestionado la correspondencia entre raza-lengua-cultura, Valencia escribía:

“[...] existen muchas más culturas humanas que razas humanas, puesto que unas (culturas) se encuentran por millares y las otras (razas) por unidades: dos culturas elaboradas por hombres que pertenecen a la misma raza pueden diferir tanto o más que dos culturas que dependan de grupos raciales alejados. Así, por ejemplo: la provincia del Atrato tiene características culturales diferentes a la del San Juan y la Costa; y las provincias pertenecen al mismo grupo racial. Luego una raza no tiene su cultura” (Valencia, 1983: 28).

Por ello, es importante analizar la confusión teórica y política entre cultura y raza. Confundir estas categorías no solo dificulta una comprensión precisa del racismo, sino que también reproduce una visión reduccionista que equipara a la negritud con una esencia cultural homogénea que, además, opera en un registro moral de idealización y romantización de las historias, trayectorias y presencias de quienes son inscritos en la noción de afrodescendientes.

La relevancia de distinguir entre etnicidad (etnización) y marcación racial (racialización) va más allá de una precisión conceptual, de un simple capricho academicista. Resulta fundamental en un momento en el que se busca una comprensión profunda de las violencias y desigualdades que han marcado el país. Pensar la raza (o su estela conceptual como socio-racial, étnico-racial) como una necesaria diferenciación culturalizada, o suponer que toda marcación racial implica una identidad cultural unívoca, desemboca en una imagen monolítica que no solo es empíricamente errónea, sino que dificulta entender las estrategias cotidianas, las resistencias históricas, las tensiones internas, los plegamientos y las fracturas políticas que caracterizan a individuos y poblaciones que son enunciadas como afrodescendientes.

Tal reduccionismo impide considerar que las personas catalogadas racialmente como negras, no comparten necesariamente las mismas tradiciones, prácticas, modos de vida, ni expresiones identitarias que se asumen como característicos de esta imaginada cultura (comunalizada, tradicionalizada, armónica con la naturaleza). Estas simplificaciones, que pueden potenciar ciertas expresiones organizativas y galvanizar el entramado de representaciones (de hablar alegremente a nombre de ese clausurado nosotros), no contribuyen realmente a entender las complejas experiencias, trayectorias,

presencias y posiciones de las personas y poblaciones enunciadas como pueblo afrodescendiente (pueblo étnico o pueblo étnico negro, afrocolombiano, raizal y palenquero).

Más allá de banalizar la diversidad, pueden diluir en horizontes folcloristas y otrerizantes el alcance de las políticas públicas destinadas a contrarrestar el racismo y la discriminación racial, comprometiendo la posibilidad de prácticas transformadoras de los imaginarios sociales y de las relaciones de dominación, desigualdad social y violencia estructural, que es de lo que realmente trata el racismo.

Una comprensión deficiente del racismo, anclada en visiones culturalistas, limita la posibilidad de formular políticas que atiendan las causas estructurales como el racismo de la desigualdad social. No se trata únicamente de reconocer la diversidad cultural, sino de transformar las relaciones de poder que perpetúan el racismo, la exclusión y la precariedad en la vida cotidiana de las personas racializadas. En este sentido, una lectura crítica y diferenciada entre etnicidad y racialización, resulta fundamental para abordar seriamente las complejas relaciones entre racismo, conflicto armado y justicia transicional en Colombia. Desmontar las narrativas que reducen la negritud a una esencia cultural no es solo un ejercicio académico, sino un acto político que interpela las bases mismas del orden social y racial que ha estructurado el país.



Referencias

- Aguilar, P. (2019). *Indionegros, cruzados y revueltos: relaciones entre negros e indígenas en Puerto Limón, Putumayo. Viñeta etnográfica de salida de campo. Informe de investigación*. Universidad Javeriana.
- Alcaldía de Valle del Guamuez. (2015). *Plan de Desarrollo 2016-2019*. <https://acortar.link/xop2IQ>
- Almario, Ó. (2004). Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: Limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y “multiculturalismo” de Estado e indolencia nacional. En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (Eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. p.p. 71-118. Popayán: Universidad del Cauca.
- Angulo, F. (2012). *Recopilando la memoria de la cultura afro: Puerto Limón. Curso Laboratorio de Investigación*. Fundación Universitaria Claretiana. Mocoa.
- Angulo, F. (2013). *Tradición oral de las Comunidades Afro de Puerto Limón, Putumayo. Proyecto de investigación*. Fundación Universitaria Claretiana. Mocoa.
- Angulo, R. (2010). *Economías extractivas y desarrollo sostenible: análisis y reflexiones de sus relaciones, a partir de la explotación petrolera del Putumayo*. [Tesis de Maestría en Medio Ambiente y Desarrollo, Universidad Nacional]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/70293>

- Ararat, L., Mina, E., Rojas, A., Solarte, A., Vanegas, G., Vargas, L. y Vega, A. (2013). *La Toma: Historias de territorio en la cuenca del Alto Cauca*. Bogotá: Observatorio de Territorios Étnicos.
- Ardila, M. (2003). *Ecología política y religión en el piedemonte del Putumayo*. [Tesis de Maestría en Sociología. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio institucional Universidad Nacional de Colombia.
- Ariza E., Ramírez M. y Vega L. 1998. *Atlas cultural de la Amazonia colombiana, la construcción del territorio en el siglo XX*. Bogotá: ICAN.
- Arenas, L. (2010). *Jirones de la memoria. Crónicas sobre el conflicto colombo-peruano*. Bogotá: Ediciones Escorpión.
- Avellaneda, M. F. (2023). *Entre el ser y el hacer en el parto: la reproducción de la vida en Puerto Limón, Putumayo*. [Trabajo de grado, Programa de Antropología. Universidad Externado de Colombia]. Repositorio institucional Universidad Externado de Colombia <https://bdigital.uexternado.edu.co/server/api/core/bitstreams/aeb5368e-9716-438a-9ed7-10f14b41fd98/content>
- Cabrera, G. 2018. La presencia antillana en la Amazonia: los negros barbadenses en la explotación del caucho y sus imágenes. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe Colombiano*. 14 (36), 57-96. <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/memorias/article/view/10858>
- Carlos Duarte (ed.) *Desencuentros territoriales. Tomo II. Caracterización de los conflictos en las regiones de la Altillanura, Putumayo y Montes de María*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Casas, A. (2018). *Migraciones afrocolombianas hacia Arauca: (Re)configuraciones de la identidad llanera y arraigos de la población afro en la capital araucana*. [Tesis de grado, Universidad de Antioquia], Repositorio institucional Universidad de Antioquia.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio. Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica*. Dos volúmenes. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/Putumayo.-La-vor%C3%A1gine-de-las-Caucher%C3%ADas.-Tomo-1.pdf>

- _____. (2012). *El Placer. Mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo*. Tauros: Centro Nacional de Memoria Histórica <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/10/El-Placer-2020-web.pdf>
- _____. (2015). *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en Putumayo*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2016/petroleo/petroleo-coca-despojo-territorial.pdf>
- Cerón, E. Y. (2024). *Del Pacífico venimos. Migración de familias tumaqueñas y barbacoanas a Mocoa -Putumayo*. [Magíster en Trabajo Social. Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Universidad Nacional de Colombia <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/86052/1004620876.%202024.%20PDF.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Comisión Andina de Juristas. (1993). *Serie Informes Regionales de Derechos Humanos. Putumayo*. Bogotá: Codice Editorial Ltda. https://www.coljuristas.org/documentos/libros_e_informes/putumayo.pdf
- Consejo Municipal de Cultura. (2000). *Puerto Caicedo: historia de un pueblo*. Bogotá: Ejecutivos Gráficos
- Cornejo, M. y Parellada, A. (eds.) (2011). *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Lima: IWGIA-CAAAP https://www.iwgia.org/images/publications/0568_informe_azul_para_el_eb.pdf
- Culturama. (2003). *Encuentro Departamental con Mujeres Afroputumayenses para construir el Plan Sociocultural de las Comunidades Afro. Puerto Asís, 31 de Mayo, 1 y 2 de Junio de 2003*. Memorias Mocoa, Putumayo
- De Montclar, F. (1916). *Informe sobre las Misiones del Putumayo*. Bogotá: Imprenta Nacional. <https://babel.banrepcultural.org/digital/api/collection/p17054coll10/id/1407/download>
- _____. (1917). *Informes sobre las misiones del Caquetá, Putumayo, Goajira, Casanare, Meta, Vichada, Vaupés y Arauca*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Devia, C. 2004. *Orito y la explotación petrolera. un caso de colonización en el medio Putumayo, 1963-1985*. [Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Universidad Nacional de Colombia <https://www.revistatabularasa.org/documentos/orito.pdf>

- Diócesis de Tumaco. 2009. *¡Que nadie diga que no pasa nada! Una mirada desde la Región del Pacífico Nariñense*. Tumaco (s.e.).
- Duarte, L. 2020. *Lucha por el territorio, un derecho merecido. Una historia ambiental del consejo comunitario de Villa del Río de 1970-2020 en Puerto Caicedo, Putumayo*. [Trabajo de grado Programa de Ecología. Universidad Javeriana]. Repositorio Universidad Javeriana <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/51298>
- Escobar, M. (1990). *La frontera imprecisa: lo natural y lo sagrado en la cultura negra del norte de Esmeraldas*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- FEDECAP. 2006. *Plan afrodescendiente en Putumayo-agosto 2006-2019*". Federación de Asociaciones por los Derechos de las Comunidades Negras del Putumayo. Mocoa. Documento.
- Friedemann, N. (1974). Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño. *Revista Colombiana de Antropología*. 16, 10-52. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1529/1107>
- Friedemann, N. (1984). Estudios de negros en la antropología colombiana: Presencia e invisibilidad. En Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- Friedemann, N. (1992). Huellas de africanía en Colombia: Nuevos escenarios de investigación. *Theasaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 3 (Tomo XLVII), 543-560.
- Gacha, S. (2021). *Colonos, negros y afrodescendientes. Categorización y experiencia: procesos de configuración sociohistórica de las categorías sociales en Puerto Limón, Putumayo 1938-2018*. [Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Javeriana.] Repositorio Universidad Javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/57614/Colonos%2C%20Negros%20y%20Afrodescendientes.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Galeano, P. (1996). Sabores negros para paladares blancos [Trabajo de grado. Departamento de Antropología]. Universidad de Antioquia. Medellín.
- Gobernación del Putumayo. 2012. *Plan Departamental de Desarrollo Putumayo Solidario y Competitivo. 2012-2015*". https://www.putumayo.gov.co/images/documentos/planes_y_programas/ORDENANZA_0639_05_30_12_PDD_3.pdf

- Gobernación del Putumayo. 2011. *Cartilla Putumayo 2011. Putumayo, te llevo en mi corazón*. <http://www.youblisher.com/p/239878-Cartilla-Putumayo-2011/>
- Hall, S. [1997] (2010). “El espectáculo del ‘Otro’”. En Stuart Hall, Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. (pp. 419-446). Envió Editores-IEP- Instituto Pensar - Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hernández-Mora, S. (11 de julio de 2019). ‘Aquí, las petroleras son bienvenidas’. En una inspección de Putumayo aceptan el oro negro, pero no dan un cheque en blanco. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/puerto-limon-putumayo-apoya-la-explotacion-de-petroleo-en-sus-territorios-387290>
- Hurtado, T. (2008). Los estudios contemporáneos sobre población afrocolombiana. *Revista Scielo*, 2, 75-99.
- Jiménez, M. (1999). Peter Wade: Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia. *Historia y sociedad*, 6, 273-275. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23132>
- Meza, C. (2023). Entre el racimo y la ración: tras la ruta de plátanos, bananos y otras manchas en la vida campesina del Chocó. Bogotá: Agrosavia Editorial-Icanh.
- Mitchel, George B. [1912] 2003. Viaje de la Comisión Consular al río Putumayo y afluentes. Lima: CAAAP, IWGIA, Tierra Nueva, Aecid. Digitalizado: https://www.iwgia.org/es/recursos/publicaciones/3121-album-de-fotografias-viaje-de-la-comision-consular-al-rio-putumayo-y-afluentes.html://issuu.com/jorgeluischavez/docs/album_de_fotografias_viaje_comision
- Palomar, A. (2019). *Relatos de mujeres y mujeres relatadas: presencias en Puerto Limón, Tesalia y Burdines, Putumayo (Viñeta etnográfica de salida de campo*. [Informe de investigación. Vicerrectoría de Investigación, Universidad Javeriana]. Repositorio Universidad Javeriana.
- Pardo M., Mosquera, C. y Ramírez, M. (eds.). (2004). *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. pp. 213-268.: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH — Universidad Nacional de Colombia. <https://revistatabularasa.org/numero-2/Hmontenegro.pdf>

- Polanco, R. (2013). *Leguízamo: hacia una construcción histórica del territorio*. Bogotá: Tropenbos Internacional Colombia. <https://tropenboscol.org/file.php/1276/1-leguizamo-contruccion-territorio.pdf>
- Pombo, C. (1970). *Problemas de la colonización en el Putumayo*. Instituto Geográfico Agustín Codazzi. Bogotá.
- Price, T. (1955). *Saints and Spirits: A Study of Differential Acculturation in Colombian Negro Communities*. Ph.D. dissertation, Northwestern University. <https://www.proquest.com/openview/d94b30aaf39170f365df6a1f025897d7/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>
- Ramírez, M. (2001). *Entre el estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología (ICANH).
- Riveros, M. (2019). *Loriente, la mina prometida*. Viñeta etnográfica de salida de campo. Informe de investigación. Vicerrectoría de Investigación. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Rojas, A. (2004^a). *Si no fuera por los quince negros: memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. 2004b. "Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. p.p. 157-172. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Rodríguez, L. (2019). *¡Yo era jodida, orgullosa ; No solo no se nace mujer, sino que hay muchas maneras de llegar a serlo: sobre la heterogeneidad femenina en Puerto Limón*. Viñeta etnográfica de salida de campo. Informe de investigación. Vicerrectoría de Investigación. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Romero, A. (2012). Discursos y prácticas discursivas sobre racismo en la educación popular en Colombia (1991-2006). [Disertación. Doctorado Interinstitucional en Educación], Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá.
- Rubiano, J. (2024). Del Pacífico a la Amazonía: la migración de las comunidades negras al piedemonte amazónico. *Jangwa Pana*, 23(1), 1-15. <https://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/jangwapana/article/view/5206>

- Salamanca, D. (1916). *La amazonia colombiana. Estudio geográfico, histórico y jurídico en defensa del derecho territorial de Colombia: volumen segundo*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Sánchez, V., Sánchez, X. y Escarpeta, G. (2016). Dinámica socioproductiva de los afros en el Caquetá. *Momentos de Ciencia*, 13 (1), 26-33.
- Semana. (2009). *El 'tsunami' de Tumaco*. Revista Semana. <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-tsunami-tumaco/103168-3/>
- Serna, S. (2011). Vivir de los imaginarios del mar: restaurantes y estereotipos sobre el Pacífico en Bogotá. *Tabula Rasa*, 14, 265-294.
- Sicard, P. (1922). *Geografía militar de Colombia*. Bogotá: Imprenta del E.M.G.
- Silva, M. (2022). *Selva piel*. Colección Raigambre, Tomo I. Bogotá: Ediciones Raigambre.
- Suárez, P. (2020). *La consulta previa y su aplicación en Putumayo entre 2011 y 2020: Estudio de casos*. Mi Putumayo. <https://miputumayo.com.co/2020/06/04/la-consulta-previa-y-su-aplicacion-en-putumayo-entre-2011-y-2020-estudio-de-casos/>
- Tabares, E. (compiladora). (2012). *Voces, perspectivas y miradas del Pacífico*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Taussig, M. (2012). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Tirado Mejía, A. (1989) (ed.). *Nueva historia de Colombia*. Volumen III. Bogotá: Editorial Planeta.
- Torres, M. (2012). *Coca, política y estado. El caso de Putumayo, 1978-2006*. [Tesis de Maestría en Estudios Políticos. Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio institucional UNAL. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/9902>
- Triana, M. 1907. *Por el sur de Colombia. Excursión pintoresca y científica al Putumayo*. París: Garnier Hermanos Editores.
- Valencia, J. (1983). *¿Una raza tiene su propia cultura?* Medellín: Editorial Lealón.
- Velásquez, R. (1961). Ritos de la muerte en el alto y bajo Chocó. *Revista colombiana de folclor*. 2., 9-76. <https://repositorio.ucaldas.edu.co/entities/publication/93ae95bf-2e46-4552-b654-96a276c25356>
- _____. (1957). La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología*. (6): 216-218. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1792>

- Velandia, P. y Restrepo, E. (2017). Estudios afrocolombianos: balances de un campo heterogéneo. *Tabula Rasa*. 27, 161-19
- Velásquez, R. (1957). La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología*. 6, 216-218. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1792>
- Villa, W. (1998). Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región. En: Adriana Maya (ed.), *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*. Tomo VI. Bogotá: ICANH.
- Wade, P. (2013). Definiendo la negridad en Colombia. En: Eduardo Restrepo (ed.), *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario*. p.p. 21-41. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Whitten, N. (1992). *Pioneros negros: la cultura afro-Latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, Universidad Politécnica Salesiana-UPS <https://repositoriointerculturalidad.ec/jspui/handle/123456789/4549>

AFRODESCENDIENTES EN EL PUTUMAYO. TRAYECTORIAS Y
PRESENCIAS NEGRAS EN LA AMAZONÍA COLOMBIANA

La fuente tipográfica empleada es Calisto MT 11 puntos para texto
corrido y 15 y 18 puntos para títulos.



Frente al imaginario dominante que ha reducido la Amazonía a lo indígena o al colono mestizo, el libro de Eduardo Restrepo rompe con tales estereotipos y demuestra cómo los afrodescendientes llevan más de un siglo presentes en el Putumayo, vinculados inicialmente a la explotación del caucho, la minería aurífera y las labores petroleras. Además de visibilizar sus historias, describir sus asentamientos actuales y resaltar sus procesos organizativos, *Afrodescendientes en el Putumayo* cuestiona críticamente los discursos dominantes sobre la Amazonía colombiana y pone de relieve la heterogeneidad de las poblaciones que hoy habitan en esta región del país, así como las trayectorias específicas de varios personajes, sus familias y sus procesos migratorios.



Alcaldía de Medellín
Distrito de
Ciencia, Tecnología e Innovación