

## Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó

ANNE-MARIE LOSONCZY

Primera parte

### PACÍFICO RURAL COLOMBIANO

Dentro del ámbito, múltiple y extenso, de los conjuntos culturales afroamericanos, R. Bastide (1967) designa con el término *negre*, un tipo particular de identidad y de sociabilidad en el que los modelos lingüísticos, rituales y míticos africanos se han desintegrado y han perdido su poder estructurador en los grupos de los descendientes de esclavos. Dichos grupos integran los elementos africanos dispersos —evidentes sobre todo en los cuentos orales, la música, la danza y los gestos— en un conjunto de creencias y de representaciones que nace en la bisagra del catolicismo hispánico. Lo que caracterizaría, pues, su modo de ser colectivo es una especie de “olvido” de la herencia cultural africana.

#### “AFRICANOS” Y “NEGROS”: DE LA FIDELIDAD AL CRISOL

Si bien hay testimonios de la existencia de tales grupos “negros” en las zonas costeras e interiores de Venezuela, Panamá, Colombia, Ecuador y Perú, así como también en Centroamérica, la bibliografía etnográfica sobre ellos es más bien escasa hasta una fecha reciente. En efecto, los trabajos más clásicos de la etnología afroamericanista solían privilegiar el estudio de los sistemas religiosos de “africanidad manifiesta”, en detrimento de otras formas de sociabilidad, y a menudo dejaban el examen de las culturas “negras” en manos de sociólogos a la caza de grupos marginados. Si dichos estudios —centrados en el análisis de cultos afro-brasileros, afro-cubanos, afro-haitianos y en el de las sociedades cimarronas de Guyanas— tratan de la irrupción de los santos católicos o de espíritus indios en la escena ritual de las divinidades africanas, ellos estudian estos fenómenos, por regla general, como estrategia de camuflaje por parte del oprimido o como efecto de la violencia del opresor. Como mucho, la consideran como yuxtaposición de ítems diversos, fuente potencial de degradación de estos cultos de los que subrayan la fidelidad fundamental a los modelos africanos. Estos estudios

cisamente —con territorio compartido o sin él— alrededor de una estrategia subyacente sistemática y reorganizadora de materiales culturales exógenos, cuyo resultado son las identidades en crisol con fronteras abiertas y móviles.

Esta estrategia es contraria a la “fidelidad” y al carácter repetitivo, valores-signos que todavía se atribuyen con demasiada frecuencia a los conceptos de “memoria” y de “tradicición”. Por ende, es lícito pensar que tal estrategia implica unas modalidades particulares de memoria colectiva que la fundamentan y la alimentan.

#### LOS PASADOS DE UN PRESENTE

El estudio de las comunidades “negras” colombianas urbanas y rurales de la costa del Atlántico y del Pacífico pone de manifiesto una lógica propia de la construcción identitaria que se organiza alrededor de una relación específica con el pasado; un régimen de memoria singular del que este texto quiere explorar sumariamente algunos aspectos.

A primera vista, la memoria negrocolumbiana parece paradójicamente construirse sobre un doble vacío: el del origen africano y el de la esclavitud. En efecto, ningún enunciado subsiste en ellos, ni en el discurso cotidiano ni en la práctica y la exégesis de los rituales. Sin embargo, las ceremonias colectivas en torno a los muertos y a los santos guardan huellas de la herencia africana, nunca reconocidas como tal; ellas a la vez son integradas en un rejido ritual que proviene del catolicismo popular hispánico y está marcado con el sello del sistema chamánico de los vecinos indígenas embera. Los riewpos poscoloniales de fundación de las comunidades ribereñas negrochocoanas, viven en los relatos genealógicos e “históricos” que se transmiten dentro del grupo familiar, mientras que la esclavitud, cubierta por una amnesia colectiva masiva, marca con su huella inversa el término de autodefinición de los habitantes negros de toda la región, en oposición a los “blancos” y a los indígenas: se denominan *libres*.

Pero esta obliteración en la memoria explícita —entendida como integración narrable de un acontecimiento—, de sucesos históricos como el origen africano y la esclavitud, parece abrir un espacio para su inscripción en el registro mítico. En efecto, los relatos etiológicos negrocolumbianos colocan el inicio de la coexistencia y las diferencias entre *libres*, *blancos* e *indígenas*, en la misma temporalidad primordial, inmemorial de la creación, en la que se sitúa el origen de la mortalidad de todos los hombres.

Los relatos de carácter mítico<sup>3</sup> giran exclusivamente en torno a dos acontecimientos fundadores, en los que se origina el principio del tiempo social: la aparición de la muerte, y la de las “razas”, es decir, de negros, blancos e indios. En esta sociedad ningún relato habla de lo que está codificado por el sistema de clasificación y el sistema ritual, como si la práctica y el pensamiento negrocolumbianos se reforzaran al separar y mantener cuidadosamente diferenciados dos ámbitos conceptuales. Así pues, el relato mítico no dice nada de todo lo que está puesto en forma y en palabra por el campo religioso y ritual, ni de la relación de los humanos con la esfera divina —los santos y los muertos recientes— ni con el universo salvaje de la selva, o el origen y la reparación del infortunio. El único ámbito donde pensamiento mítico y ritual se despliegan ambos, en discursos complementarios que distan sin embargo de ser convergentes, es el campo semántico de la muerte en sus dos facetas distintas pero inseparables: destino universal que inaugura la cultura y destino individual culturalmente ambiguo.

El ritual centrado en torno a la muerte constituye un campo fuertemente unificado en toda la zona negrocolumbiana (Losonczy, 1990). Así, son varios los relatos míticos que cuentan el surgimiento de la muerte en diferentes registros. Sin embargo, todos ellos hacen coincidir la aparición de la mortalidad con la separación entre Dios —el Creador— y los humanos. Pero en estos relatos, los hombres aparecen formando un solo grupo con características unificadas; estas narraciones míticas ignoran, pues, lo que constituye el núcleo central del otro grupo de relatos: las diferencias entre negros, blancos e indios.

He aquí los dos relatos que cuentan el origen de los tres grupos del litoral colombiano denominados *razas* o *naciones*.<sup>4</sup>

3 Esos relatos se distinguen, tanto en su temática como por las condiciones de enunciación, de los cuentos orales con protagonistas humanos o animales humanizados, que los dos sexos evocan con frecuencia en las fiestas profanas y los ritos funerarios para los niños, llamados *guall*. Los primeros se cuentan muy pocas veces, casi siempre lo hace el padre en el contexto del grupo residencial restringido, sin ningún formalismo, “para abrir el entendimiento de los niños”. A veces, durante las veladas de los días misteriosos de Semana Santa, uno de los ancianos o el curandero se acuerda. Pero, por lo general, se dice que “quien cuenta a la luz del día, miente”. Asimismo, “no es bueno” que las mujeres cuenten las “historias de Dios”, a excepción de la curandera.

4 Velásquez (1960) ha publicado el primero. El segundo lo hemos recopilado nosotros en 1982, en Bebarama y en Capá, en la versión que ofrecemos.

*Cuando Dios hubo terminado de hacer la costa del Pacífico, se detuvo y la vio muy hermosa. Entonces se dijo: "¡tanta belleza no puede ser sólo para mí". Llamó entonces a unos angelitos que jugaban en su patio. Les dio barro rojo, blanco y negro y les dijo: "Hijos míos, vayan a la costa del Pacífico y hagan figurillas con este barro. Cuando las hayan fabricado, soplen encima de ellas y luego las dejan caer suavemente en la costa para que no se rompan. Allí se convertirán en hombre". Los angelitos obedecieron. Al llegar a la frontera con Panamá, el que era rojo, lo modelaron, soplaron encima y dejaron caer suavemente las figurillas. Así nacieron los indios. A continuación cogieron el segundo barro, el blanco. Hicieron lo mismo: de estas figurillas nacieron los blancos. Cuando ya pensaron que no quedaba nada más por hacer, se lavaron las manos. Pero uno de ellos al ver el barro negro, dijo a los otros: "Hagamos cualquier porquería con este hollín y arrojémoslo a la tierra, a ver en qué se convierte", "¿Dónde lo arrojamos?", preguntó otro. "En los ríos, en los pantanos, en las ciénagas, en las desembocaduras". Arrojaron con fuerza las figurillas modeladas de cualquier modo. Cayeron en las piedras, en las raíces y en los troncos de los árboles, que les aplastaron la nariz y les hincharon los labios, que quedaron así para siempre. Sus cabellos, que eran suaves, empezaron a parecerse a los matorrales en los que quedaron enredados. Así se originó la nación de los negros.*

El segundo cuenta el origen de las razas en otro registro:

*Dios hizo a los hombres de un solo color oscuro, el mismo para todos. Después los quiso diferentes. Los dividió en tres grupos y les ordenó que se tomaran un baño una mañana que hacía mucho frío. El primer grupo lo hizo sin chistar. Al sumergirse en el agua, esos hombres veían que su piel cambiaba a medida que se frotaban la suciedad. Rápidamente se convirtieron en los blancos. Tras salir del agua, se arrodillaron ante nuestro Señor y le dieron gracias por su bondad. Como recompensa por su humildad, Dios les entregó el gobierno de los demás hombres.*

*Al ver esto, el segundo grupo se lanzó al agua que desaparecía poco a poco. Ya no les quedaba mucha agua. Tomaron, pues, el color de la caña de azúcar amarilla y cabellos lisos. Se quedaron en el mundo como los segundos. Más tarde, después de hacerse rogar mucho, el tercer grupo ya no encontró agua para bañarse. Sólo tocaron el fondo arenoso con los pies y las manos. Como no se convirtieron ni en blancos ni en amarillos, no dieron las gracias a quien los había creado. He ahí el origen de nuestra raza.*

El denominador común de los dos relatos consiste en que la diferenciación de los grupos, metafórica en términos de color, es la voluntad y la obra de Dios mismo. Además, en el primero, la fabricación de los humanos —las figurillas que los ángeles modelan con barro y soplan— es paralela al procedimiento que describe uno de los mitos etiológicos de los vecinos indígenas embera, para modelar los seres humanos.<sup>5</sup> En efecto, tras varias tentativas infructuosas, el Creador del mito embera se decide a pedir ayuda a su rival, Tutruica, dueño del Mundo de Abajo. Este último acaba por entregarle el barro del que Caragabí logra modelar al hombre, que se mueve, sonríe y habla; pero tiene que quitarle el peso de la tierra soplando. Cabe recordar que el papel creador del alma humana, del soplo divino constituye igualmente el fundamento de la representación negrocolumbiana de la concepción y de la persona.

Sin embargo, el barro que Dios entrega a los ángeles es de tres colores. Los primeros en ser creados son los indios. Los negros, en cambio, son los últimos, dejados de lado a causa de su color. Los modelaron más toscamente y los arrojaron sin contemplaciones a una tierra ingrata; ese traumatismo corporal inicial explica las particularidades físicas que los distinguen de los otros dos grupos. El segundo relato atribuye aún más claramente la diferencia a la voluntad divina, la cual, tras un primer acto de creación uniforme de hombres oscuros, cambia de idea. Pero también hace intervenir el comportamiento de los hombres frente al orden divino. La humildad sin rebelión ni dudas ante la voluntad divina introduce una jerarquía en la diferencia: los que se muestran más sumisos ante Dios pasarán a ser los dominantes del mundo de los hombres. Aquí el color de los negros es el signo visible de su sumisión diferida y mitigada, a la voluntad divina; a causa de esta reticencia serán los últimos, detrás de los blancos y los indios.

#### BLANCO, INDIO Y NEGRO: LA MALA ELECCIÓN

El segundo relato parece desplegar, en un sentido católico, el tema de la mala elección. Lévi-Strauss (1964) lo analizó en la mitología amerindígena como relacionado con el tema del origen de la vida breve. Pero si en el universo negrocolumbiano el vínculo entre mala elección y vida breve estructura explícitamente uno de los relatos míticos sobre la aparición de la

<sup>5</sup> Publicado en Pinto (1978).

mortalidad de los humanos,<sup>6</sup> el primer tema reaparece aquí, separado del molde mítico de la vida breve, para pensar la diferencia de los negros con respecto a los indios y los blancos, en términos de la superioridad social de los últimos.

Los mitos rupt sobre el origen de los blancos (D'Abberville [1614], 1975), así como también los mitos de muchos otros grupos amerindios, se sirven del motivo de la mala elección para pensar la superioridad material de los europeos (Viveiros de Castro, 1993: 376); pero los relatos insertan ese motivo en el molde mítico de la separación entre los humanos y los demiurgos y la aparición de la mortalidad. Aquí, en cambio, las dos cuestiones aparecen cuidadosamente separadas: el destino de la mortalidad, consecuencia de la mala elección de la primera pareja de humanos, afectará a todos sus descendientes, pensados como un grupo unificado. Es otra mala elección ante la voluntad divina —atribuida ésta a los ángeles desobedientes o bien a los hombres recalcirrantes— la que permitirá pensar la diferencia y la jerarquía de las *razas*, al lado de la semejanza en la mortalidad.

Aunque entre los indios embera, ha resultado imposible recopilar algún relato mítico que hable del origen de las *razas*, existe uno en el grupo waunana, quienes mantienen un antiguo y constante contacto con las comunidades negras. Según este mito,

Ewendama, uno de los dos demingos, creador del mundo vegetal, del mundo animal y de varias entidades sobrenaturales, creó a los hombres modelándolos con barro oscuro en Bahía Solano. A continuación hizo surgir un río de leche en el océano y ordenó a los hombres que se bañaran en él. Los primeros en zambullirse fueron los antepasados de los blancos; los segundos en hacerlo se bañaron ya en una leche menos clara y se convirtieron en los primeros indios. Avisados más tarde, los últimos en llegar sólo encontraron unas pocas gotas que únicamente les blanquearon las palmas de las manos y las plantas de los pies; fueron los primeros negros (Pinto, 1971: 121).

Si el motivo de la mala elección también se perfila en ese relato, su faceta intencional y conflictual frente al Creador aparece aquí muy atenuada en comparación con el mito negrocolombiano: por ende, la diferencia aparece aquí como un esbozo de jerarquía pero no como un antagonismo.

<sup>6</sup> Se ha publicado en Velásquez (1957).

#### DE LO VACÍO A LO HUECO: HUELLAS NEGRAS EN UN CAÑAMAZO INDIO Y BLANCO

Manifiestamente, el traumatismo colectivo causado por el desarraigo forzado y la esclavitud abre un vacío histórico en la memoria colectiva explícita de los negrocolombianos. Pero dicho vacío se convierte en un lugar hueco para el despliegue de la diferencia, históricamente jerarquizada, de negros, indios y blancos; la cual vuelve a manifestarse en un registro no ya histórico, sino ontológico, y se inscribe en un molde mítico. Dicho molde mítico, variante de un complejo amerindígena, se despliega mediante figuras de un catolicismo popular reinterpretado y sirve de soporte para pensar en términos relacionales de una identidad específicamente “negra”. Borrados la africanidad de los orígenes y el desarraigo, se vuelve posible pensar esta identidad como autoctonía sobre el territorio; el discurso etiológico la convierte en ontológica y compartida con los otros.

En cambio, la huella mnésica de la esclavitud se inscribe en un registro discursivo que es intermediario entre lo dicho y lo no dicho: en el de la sugerencia. Así, las huellas de una experiencia de sufrimiento físico, resultado de un tratamiento brutal, evocadas en el primer relato, se convierten en marcadores definitivos de la apariencia corporal, signos diferenciales del ser “negro”. En el segundo, el lugar del dominado en la jerarquía es concomitante con un alejamiento de la benevolencia del Creador. Ni callados ni dichos; los signos característicos, corporales y sociales —como los rasgos morfotológicos, el color negro y la condición de esclavo, que, en el discurso cotidiano, están encubiertos por el silencio y por una amnesia rigurosa respectivamente—, se hallan presentes aquí en forma de huellas, de pinceladas. Surgen como componentes de una identidad relacional que sólo se define mediante su posición en una tríada.<sup>7</sup>

Sin embargo, más allá del contenido manifiesto de los relatos, el propio modo de entremezclar los tres repertorios culturales —los moldes míticos amerindio y católico, recortados y encajados, se despliegan sobre la experiencia “negra” y son mediatizados por ella— aparece como una expresión negrocolombiana de la memoria del contacto. Pero al mismo tiempo, cons-

<sup>7</sup> Contrariamente a los embera y a los waunana, vecinos suyos, y a otros grupos amerindios, al parecer los grupos “negros” no poseen ningún relato etiológico que cuente la creación de los humanos y donde estos últimos se identifiquen exclusivamente con los negrocolombianos.

tituye también la puesta en forma y el testimonio de esa identidad de interacción, de crisol, que —a nuestro juicio— constituye la especificidad del set afroamericano.

#### LA MEMORIA EN PLURAL

Más generalmente, la identidad “negra” parece apoyarse también en una estrategia subyacente de dispersión de los registros de la memoria y de la tradición. La memoria explícita se despliega sobre el tiempo poscolonial de la fundación de las comunidades ribereñas, mediante relatos “históricos” de una gran precisión. Los rituales colectivos alrededor de los santos y los muertos hacen revivir gestos, prácticas, ítems musicales e iconográficos, separados de los sistemas religiosos africanos olvidados, que modifican una rama ritual arraigada en el catolicismo popular hispánico y marcada igualmente en el chamanismo de los indios embera. Por lo demás, los santos aparecen como portadores de una temporalidad ahistórica exógena que, por otra parte, ningún discurso mítico pone en forma. Además, sus esfinges, vestidos y joyas, dados a la iglesia católica por los miembros vivos o muertos de la comunidad, integran al presente la memoria continua de los linajes de los donadores. En la autodenominación colectiva negrocolumbiana de *libres* —que los interesados comentan evocando la gran movilidad regional *de siempre* de las familias y de los individuos que distinguiría a los *morenos* del litoral— se inscribe paradójicamente la huella de una esclavitud cuyo recuerdo explícito se ha borrado. Y, por último, los relatos etiológicos sobre el origen de las *razas* inscriben, en el hueco del olvido “histórico” del desarraigo, la figura de un origen fundador común de los tres grupos y de su diferencia jerarquizada. Además, se deposita ahí una memoria en huellas de sufrimiento de la esclavitud.

La memoria “negra” se declina, por tanto, en plural: una multiplicidad de temporalidades yuxtapuestas, articuladas en moldes culturales diversos, “disponibles” gracias al contacto. Esos pasados y esos moldes se ponen en forma y se articulan, respectivamente, en registros diferentes, como los ritos, la parafernalia, el relato cronológico, el término aurorreferencial y el mito. Mientras que la memoria implícita repetitiva del ritual incorpora huellas de África, la memoria discursiva y fundadora del mito permite decir y pensar la diferencia, la jerarquía y el sufrimiento, y sustituir la obliteración “histórica” de un traumatismo colectivo por su memoria implícita, insertada en un molde de pensamiento.

Esa memoria “negra” plural se halla habitada por el olvido. Precisamente alrededor de este último construyen los grupos negrocolumbianos su temporalidad propia, dominada por las discontinuidades entre varios pasados y los registros culturales de su puesta en forma respectiva. Esta yuxtaposición de diversidades queda articulada fluidamente; así permite el paso de lo explícito a lo implícito y a la huella, y también permite encajar el continuo de la memoria. Si el olvido se presenta como condición necesaria de la memoria, vista ésta como un conjunto de mecanismos de reproducción y de invención de la tradición (Menget y Molinié, 1993: 15), el modo discontinuo de memoria “negra”, que parece constituirse sobre el olvido masivo de acontecimientos y de “tradiciones”, aparece como condición y fundamento de la capacidad de iniciativa sincrética, de la constante reinención intercultural de sí.

#### LA NEOAFRICANIDAD COMO HISTORICIDAD MODERNA

Frente a los nuevos desafíos de la modernidad y del espacio político nacional, que reformula y amplía su legitimidad sobre bases más democráticas, los intelectuales originarios de las comunidades “negras” participan en la lucha por los derechos y por una parcela de legitimidad colectiva en la escena nacional. De la historicidad de tipo nacional toman prestadas las herramientas simbólicas que, mediadas por el nuevo registro de la escritura, sirven para construir un fundamento que legitime sus derechos y los haga aceptables para el espacio nacional (Losonczy, 1996). La reconstitución de una identidad cultural diferencial, connotada con el término “afro”, se despliega precisamente aquí alrededor de los dos grandes ítems históricos: del África de los orígenes y de la esclavitud, transformando a ambos en emblemas identitarios. Esta reafricanización de la historia y de la memoria “negras” tiende a fijar y a etnizar los límites identitarios, emblematizándolos en el registro de la historia “cultura”.

Tomando la dirección contraria al régimen de memoria disperso y discontinuo de los grupos “negros”, se construye una linealidad identitaria continua, basándose en el modelo cronológico de la historia erudita y en el paso de lo implícito mnemónico a lo explícito histórico. Así pues, según parece, aspira a crear una memoria-pasarela, objeto simbólico transicional y negociable de un nuevo tipo de inserción en la modernidad y en el colectivo nacional. La posibilidad de inscribir esa figura neoafricana de la memoria —de

inspiración en gran medida exógena, y de implantación militante y universitaria— en el régimen mnemónico “negro” resulta por ahora incierta. Pero este último, que se construye tanto sobre la fragmentación del flujo continuo del pasado como sobre la apertura identitaria, al acoger esta memoria neo-traditionalista, producirá tal vez una nueva figura de crisol.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BASTIDE, Roger. 1967. *Les Amériques noires*. París: Petite Bibliothèque Payot.
- D'ABBEVILLE, Cl. [1614] 1975. *Historia da missao dos padres capuchinhos na ilha do maranhao o terra circumvirinha*. São Paulo: Editora Itatiaia.
- FERRO, Germán y Patricia VARGAS. 1994. “La construcción de una identidad” En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Bogotá: ICAN-PNR-PNUD.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. 1969. “Contextos religiosos en un área negra de Barbacoas (Nariño, Colombia)” En: *Revista colombiana del folklore*. Vol. IV, N° 10. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- . 1984 “Estudios de negros en la antropología colombiana” En: Jaime AROCHA y Nina S. de FRIEDEMANN (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1964. *Le cru et le cuit*. París: Plon.
- LOSONCZY, Anne-Marie. 1990. “Le deuil de soi. Corps, ombre et mort chez les Afro-Colombiens du Chocó” En: *Cahiers de Littérature Orale*. N° 27, París: Inalco, pp. 113-136.
- . 1996. “Fronnières inter-ethniques au Chocó et espace national colombien: l'enjeu du territoire” En: *Forêts tropicales et développement rural*. Bruxelles: Éditions Université Libre de Bruxelles-Civilisations.
- MENGET, P. y MOLINIÉ. 1993. “Introduction” En: BECQUELIN et MOLINIÉ (eds.), *Mémoire et tradition*. Nanterre: Société d' Ethnographie.
- PINTO, C. 1978. *Los indios katíos. Su cultura y su lengua* I y II. Medellín: Compas.
- RAHIER, J. 1986. *La décima poesía oral negra del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- RESTREPO, Eduardo. 1996. “Los ruqueros negros del Pacífico sur colombiano” En: Jorge Ignacio del VALLE y Eduardo RESTREPO (eds.), *Renacientes del guandul: “grupos negros” de los ríos Satínaga y Sanquianga*. Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional.
- VELÁSQUEZ, Rogerio. 1960. “Leyendas y cuentos de raza negra” En: *Revista colombiana del folklore*. Vol. VI, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- VIVEROS DE CASTRO, E. 1993. “Le marbre et le mythe: de l'inconstance de l'âme sauvage” En: BECQUELIN et MOLINIÉ (eds.), *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d' Ethnographie.
- WHITTEN, Norman. 1974. *Black, Frontiersmen: A South American Case*. New York.
- WHITTEN, Norman y Nina S. de FRIEDEMANN. 1974. “La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica” En: *Revista colombiana de antropología*. Vol. 17. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

## Espacio e identidad en el Pacífico colombiano<sup>1</sup>

ULRICH OSLENDER

#### INTRODUCCIÓN

*Al fin y al cabo, somos lo que hacemos para cambiar lo que somos. La identidad no es una pieza de museo, quietecita en la vitrina, sino la siempre asombrosa síntesis de las contradicciones nuestras de cada día.*

*Eduardo Galeano (1996)*

La disputa por la naturaleza y sus significados y su apropiación ha llegado a tener una importancia central en las políticas culturales. Como Haraway (1991: 1) afirma, la naturaleza es “tal vez el escenario más importante de esperanza, opresión y disputa para la gente del planeta tierra de nuestro tiempo”. Nuestra percepción de la naturaleza ya no puede ser inocente como si se tratara de un concepto de entendimiento común sin contradicciones. En cambio, se trata de una noción que está cultural y socialmente constuida bajo condiciones históricas y geográficas específicas (Fitzsimmons, 1989). El concepto Naturaleza ha sido apropiado por distintos actores sociales en un proceso muy complejo de política cultural, y de manera creciente los “discursos ecológicos” han irrumpido y dominado el escenario político. Nociones como desarrollo sostenible y biodiversidad han sido incorporadas a las filosofías del desarrollo capitalista, indicando un cambio sutil en la manera de percibir y referirse a la naturaleza hoy en día, en las prácticas discursivas (Escobar, 1996). Los nuevos discursos dominantes conceptualizan la naturaleza como un depósito que

<sup>1</sup> Quiero agradecer a María Eugenia Arboleda, Aixa Nebreda, Daniel Ortega, Stella Lowder y Arthur Morris por sus comentarios sobre una versión anterior de este texto. Dedicó este trabajo a don Agapito Montaña de Guapi y a todos los decimeros del Pacífico colombiano, fuentes vibrantes de las memorias culturales.