

HISTORIA Y MEMORIA. LA ETNOEDUCACIÓN DE LOS AFROCOLOMBIANOS

Orián Jiménez Meneses



Julio César Herrera, *sin título*, fotografía, 2004

RESUMEN
RÉSUMÉ
ABSTRACT
PALABRAS CLAVE

REVISTA

EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA

RESUMEN
RÉSUMÉ
ABSTRACT
PALABRAS CLAVE

RESUMEN

HISTORIA Y MEMORIA. LA ETNOEDUCACIÓN DE LOS AFROCOLOMBIANOS

Este texto presenta un balance de los estudios sobre negros en Colombia, una propuesta de cartografía étnica para Colombia y, finalmente, algunas ideas sobre el quehacer pedagógico.

RÉSUMÉ

HISTOIRE ET MÉMOIRE L'ETHNO ÉDUCATION DES AFRO COLOMBIENS

Ce texte constitue un bilan des études concernant la population noire de Colombie, une proposition de cartographie ethnique pour la Colombie et, finalement quelques propos sur le travail pédagogique.

ABSTRACT

HISTORY AND MEMORY. ETHNO-EDUCATION OF AFRO-COLOMBIANS

This text presents a balance of the available studies about black people in Colombia, an ethnic-cartography proposal for Colombia and Finally some ideas about pedagogical doings.

PALABRAS CLAVE

*Etnoeducación, afrocolombianos, lo negro, catografía étnica, mestizaje, mulataje, zambaje
Ethno-education, afro-Colombians, blackness, ethnic cartography, mongrel, mulatto, Indian-black breed*

HISTORIA Y MEMORIA. LA ETNOEDUCACIÓN DE LOS AFROCOLOMBIANOS*

Orián Jiménez Meneses**



INTRODUCCIÓN

En nuestro país ha corrido mucha tinta sobre los problemas étnicos en general, y un poco menos sobre la etnoeducación. No obstante, todavía queda camino por recorrer. A pesar de los avances académicos en las distintas áreas del conocimiento, en el plano educativo los manuales con los que trabajamos a diario niegan una realidad de viejo cuño: que Colombia no es ni ha sido un país mestizo como lo proclamaba la Constitución Política de 1886 y que, por fortuna, por lo menos en el formalismo jurídico, el Artículo 55 transitorio y su reglamentación a través de la Ley 70, en la Constitución de 1991, dieron un paso fundamental en el reconocimiento de las diferencias étnicoculturales.¹ Ahora, el reto consiste en hacer real la ficción jurídica. Por este motivo, mi intervención tiene más un carácter de diagnóstico de algunos problemas que se podrían superar desde la invaluable labor que cumplen los educadores, cualquiera que sea el ramo en que se desempeñan. Mis aseveraciones en este evento tienen un alto compromiso, pues he ejercido

como educador en la básica primaria, la básica secundaria y media vocacional y, ahora, desde la universidad. Además, uno de los temas de investigación que más he trabajado desde 1995 hasta la fecha es el relacionado con la vida de los esclavos en el virreinato del Nuevo Reino de Granada en las sociedades coloniales. Entonces, mi reflexión puede resumirse en tres niveles básicos: un balance corto de los estudios sobre negros en Colombia; una propuesta de cartografía étnica para Colombia y, finalmente, algunas ideas sobre el quehacer pedagógico, para que reflexionemos sobre el papel que cumplimos en la sociedad, y cada uno de nosotros tome la posición más conveniente para hacer posible y real el mandato constitucional tan manoseado por algunos políticos: que Colombia es un país con diversidad étnica y cultural. Como verán, no traigo soluciones distintas a las que ustedes conocen y practican todos los días en las aulas de clase. Sólo quiero motivar el debate y transmitirles mi solidaridad para una tarea tan dura como la del ejercicio de la docencia y la investigación.

* Esta ponencia fue presentada en el II Foro Nacional en Pedagogía y Diversidad Cultural: organizado por el Grupo de Investigación Diverser, Universidad de Antioquia, Medellín, marzo de 2003.

** Profesor de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín.
E-mail: ojimenez@unalmed.edu.co

1 Al respecto, véase: Sánchez, Roldán y Sánchez (1993).

MEMORIA E HISTORIA

DEL SESENTA AL OCHENTA

La percepción que tenemos sobre los temas de la esclavitud y de lo negro todavía tiene mucha relación con la imagen que nos ha quedado por medio de las novelas de Jorge Isaacs, Tomas Carrasquilla y Eustaquio Palacios, en las que lo negro aparece atado a la bondad de los amos hacia sus esclavos y a la relación afectiva entre niños blancos y sirvientes negros. Otras apreciaciones, en cambio, obedecen a la mirada que se le dio al problema del negro desde cuando aparecieron los primeros trabajos en Colombia, en la década del sesenta.² Por aquel entonces, surgieron dos líneas claras de interpretación de lo negro y lo esclavo en Colombia.

Por un lado, el trabajo de Aquiles Escalante, *El negro en Colombia* (1964), quien se había formado en la tradición del Instituto Etnológico Nacional y era seguidor de las teorías de Melville Herskovits, dio la pauta para comparar los problemas del negro en Colombia con los de otros países de América Latina. Escalante se situó muy cerca de lo que se estaba discutiendo en otros países del Continente —básicamente en Estados Unidos— donde se venía dando una revisión de los conceptos *negro* y *cultura negra*. Así, Aquiles Escalante propuso pensar lo negro colombiano en relación con lo negro africano. Con ello sugería comparar las manifestaciones culturales de América con las de África para observar el grado de pureza de las culturas afroamericanas. Unos años después, Jaime Jaramillo Uribe incluyó a los negros en su clásico trabajo *Ensa-*

yos de historia social.³ Jaramillo Uribe le dio una dimensión histórica a la discusión, al comparar la problemática de los negros basado en la consulta de fuentes del Archivo Histórico Nacional y en la revisión concienzuda de los distintos fondos en los que reposa información sobre la esclavitud en el Nuevo Reino de Granada. Su mayor preocupación fue la historia social de los negros en la segunda mitad del siglo XVIII.⁴ En 1973, el historiador Jorge Palacios Preciado publicó su conocido libro *La trata de negros por Cartagena de Indias entre 1650-1750*, en el que dio cuenta de la introducción de esclavos al Nuevo Reino durante la transición de la monarquía de los Austrias a la de los Borbones (1700-1713) (Palacios, 1973). No habían pasado cinco años desde la aparición de su libro, cuando Germán Colmenares sorprendió al mundo académico con: *Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800* (Colmenares, 1979). En este trabajo, el fondo del problema era el papel de la *esclavitud* en la formación de una región de comerciantes, mineros y hacendados. Colmenares ató el problema de la esclavitud al crecimiento de la economía regional de la gobernación de Popayán, y mostró los diferentes modos de su aparición en el Nuevo Reino. Ese trabajo me dio pistas claves para entender la importancia de la esclavitud chocona durante el *segundo ciclo del oro* y para diferenciarla de la de otras regiones del Nuevo Reino. Y aunque Germán Colmenares extiende el segundo ciclo del oro hasta finales del período colonial, un seguimiento al trabajo y la producción de oro en las cuadrillas de El Chocó muestra que tal ciclo se empezó a debilitar desde la segunda mitad del siglo XVIII.⁵

2 Sobre la renovación historiográfica de la década del sesenta, véase Melo (1996: 24-39).

3 Recientemente se ha realizado una nueva edición de este trabajo: Jaramillo Uribe (2001).

4 Véase especialmente el ensayo "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII", en Jaramillo Uribe (2001: 3-62).

5 Al contrastar las cifras sobre la producción de oro, los procesos de poblamiento y los matices de la libertad comprada, donada y usurpada, es posible entrever que la decadencia en las cuadrillas coincide con procesos de poblamiento y repoblamiento de zonas periféricas a los Reales de Minas, y con la compra de la libertad por parte de los negros haciendo uso del dinero que ahorran trabajando los domingos y festivos.

Por otro lado, en 1984 los antropólogos Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha Rodríguez editaron, en compañía de otros investigadores, *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, en el que discutieron y documentaron cómo era el ejercicio de la antropología entre distintos grupos étnicos de Colombia, y sopesaron los estudios de negros en la antropología colombiana (Arocha y Friedemann, 1984). Dos años después, estos autores publicaron: *De Sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia* (Arocha y Friedemann, 1986), que venía a llenar un vacío en la cartografía etnográfica del país y le dio un énfasis especial a las comunidades negras del Pacífico colombiano, herederas de muchas de las tradiciones africanas. Este relato, vívido y documentado, mostró memorias de oro y troncos de familias que hasta ese entonces habían sido poco difundidas.

Con este abanico de trabajos, la historia y la antropología llegaron a la década del noventa con un conjunto de investigadores interesados, desde ambas disciplinas, tanto por los problemas étnicos de los negros de la Colonia y del siglo XIX, como por los afrocolombianos de hoy.⁶ Ya en los últimos años, lo étnico, y más precisamente lo afrocolombiano, dejó de ser campo exclusivo de los antropólogos y los historiadores. Cada vez más, los estudiantes y profesores de otras disciplinas se preocupan por estos problemas,⁷ aunque todavía no se tenga claridad sobre conceptos como el de *mestizaje*, y ciertos colegas, de los más *cocotudos*, miren nuestro trabajo con desdén. Todos los trabajos anteriores abrieron trocha e hicieron camino.

Desde hace unos cinco años para acá, la discusión se ha plagado de política y muestra muy poco el trabajo de archivo y la reflexión sobre etnografía. Las razones son varias. Por un lado, la aparición de la Constitución Política de 1991, y con ella el Artículo 55 y su reglamentación mediante la Ley 70 sobre etnicidad y territorio,⁸ trasladaron el problema de lo negro a las organizaciones comunitarias. Por otro, la cartografía de la violencia ha hecho que los investigadores sociales desplacen sus objetos de estudio de las áreas rurales hacia los centros urbanos. Y si hace unos años sonaba extraño hablar de la relación entre *etnia* y *guerra*, hoy la confrontación política y militar ha llegado tanto a los *resguardos indígenas* como a las reservas forestales del litoral Pacífico, habitadas en su mayoría por *gente afrocolombiana*, por descendientes de los africanos deportados durante el período colonial. De tal manera que los estudios sobre negros en Colombia han tenido en los últimos años algunas transformaciones y avances, pero todavía persiste aquello que le dijeran a Nina S. de Friedemann de que “estudiar negros no era antropología” (Arocha y Friedemann, 1984: 509). Y para colmo de males, no faltan los historiadores que consideran que estudiar negros no es objeto digno de la historia.

CAMINOS

Los muertos rondan sobre nuestras cabezas. Los archivos y la *memoria oral* dan cuenta de ello. Sin embargo, los acontecimientos del pasado, por lejano que éste sea, obligan al historiador a ejercer sobre sus fuentes una mirada crítica para no caer ni en la “trampa” de la

6 Dentro de los investigadores formados en la tradición de Jaime Jaramillo Uribe, Germán Colmenares y Jorge Palacios Preciado, aunque también influidos de alguna manera por los trabajos de Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, se sitúan Mario Diego Romero y María Cristina Navarrete. Ambos historiadores han producido sendos trabajos sobre negros en el litoral Pacífico colombiano y Cartagena de Indias, respectivamente. Véanse, Romero (1995); Navarrete (1995). Igualmente puede verse Almario (2003).

7 A manera de ejemplo puede verse Valle y Restrepo (1996).

8 Al respecto, véase Arocha (1998: 341-395).

inocencia ni en la valoración absurda. En mi opinión, las investigaciones que hacemos tienen mucho de instintivas y pasionales; sobre ellas recae tanto el interés personal como la justificación académica. Entonces, ¿cómo llegué al tema de lo negro y al espacio geográfico del Chocó? A lo negro llegué por una razón que todavía me parece extraña: por los recuerdos de las historias que me narraba mi abuelo materno, Luis Meneses. Él nació en Girardota a finales del siglo XIX. Como era negro hasta la cepa y hacía gala de ser un hombre con un número de hijos considerable, solía ocuparse en abrir selva y “montar” fincas de caña. De Girardota se fue a abrir monte a Maceo, de allí pasó a Yolombó y de este pueblo se fue a Remedios, en donde adecuó potreros para pasto de ganado y montó unos cuantos trapiches cañeros hasta que, finalmente, los años lo llevaron a recostarse sobre la línea divisoria de aguas de la Cordillera Central, en la margen izquierda del río Ité, al lado de un camino Real que comunicaba a la población de El Coco con los valles de los ríos Monos, Mata y Oca, tres afluentes del río Nechí. Al lado de este camino tenía una casa enorme en la que vivía con todos sus hijos, y con uno que otro nieto rebelde. Fue allí donde le oí narrar las historias más conmovedoras sobre colonizadores negros, la Guerra de los Mil Días, sus adhesiones al partido de Olaya Herrera y López Pumarejo, y un centenar de relatos que mi memoria emite en pequeños fragmentos. Tendría yo unos doce años cuando ya tenía claras tres cosas sobre mi abuelo: que era negro, colonizador y liberal. De esta forma, el tema de lo negro siempre ha estado presente como historia de familia y como preocupación académica. Más adelante retomaré este asunto para tratar el tema de la educación y la memoria.

Ahora bien, al espacio geográfico de El Chocó no llegué por la tradición oral, sino por la lectura de unos manuscritos en el Archivo Judicial de Medellín. En los mencionados papeles, encontré una correspondencia privada

entre doña Manuela de Betancurt y Velasco, quien vivía en Medellín, y Jacinto López Tuesta, quien había pasado a El Chocó en busca de mejor vida. En una de las cartas, ella le contaba a su marido los pormenores de las penurias padecidas en compañía de sus hijas desde cuando él había partido hacia allí. En la respuesta, López Tuesta le anunciaba su pronto regreso y, a renglón seguido, le hacía una menuda descripción sobre las cosas que pasaban en ese “paraíso del demonio”, pues ésta era la expresión que él usaba para referirse a El Chocó. De tal manera que, para mayo de 1995, ya tenía definido que me interesaba investigar *lo negro*, por aquello de las historias de mi abuelo y que el espacio geográfico sería El Chocó, por lo de las sugestivas cartas entre una mujer abandonada de Medellín y un aventurero en los Reales de Minas de Nóvita.

Lo que vendría después también hace parte de situaciones que todavía ignoro: en mayo de 1995 me vinculé como *asistente de investigación* a un proyecto financiado por varias entidades nacionales y extranjeras, y dirigido por un veterano antropólogo de lo negro y una hábil historiadora africanista. En *Los Baudoseños*, al lado de Jaime Arocha y Adriana Maya, El Chocó negro tomó la forma suficiente como para que, sin dejar de hacer parte de los recuerdos y de la búsqueda en los archivos, empezara a entender que, para el grueso de la historiografía colombiana, *los negros* no eran sujetos coloniales, sino piezas de una economía. Triste es registrarlos, pero igual sucede en los manuales escolares. A partir de ese momento me empeñé en buscar todo tipo de fuentes que me permitieran documentar la vida cotidiana de los negros en las minas coloniales y republicanas, y buscar otras explicaciones distintas a las que había dado la historiografía de la década del setenta y del ochenta. El trabajo de investigación que he venido realizando es el resultado de esa doble búsqueda: lo personal y lo académico (Jiménez, 2004).

DEL NOVENTA HASTA HOY

En la década del noventa, la explosión de los estudios sobre lo negro en Colombia ha influido en Antioquia y El Chocó; los investigadores de las disciplinas sociales han buscado, en sus respectivas regiones, los problemas que otros investigan en el contexto nacional. Así, ante un Pacífico que aparecía como unidad geográfica y cultural hasta la década del setenta, en los últimos años cada vez es más claro que las diferencias entre el Pacífico sur y El Chocó son notables. En éste territorio, historiadores y antropólogos han coincidido en las diferencias fisiográficas que marcan los ríos Atrato, San Juan y Baudó como tres arcifinios que tuvieron procesos de construcción y poblamiento distintos, a pesar de estar bajo una mismo ente administrativo, la gobernación de El Chocó, creada en 1726 como una medida que buscaba el *control fiscal* de los quintos reales y mantener bajo control a blancos, negros e indios.

Después de los estudios de William Sharp y Germán Colmenares, el historiador afrocolombiano Sergio Mosquera, quien revisó cuidadosamente los archivos notariales de Quibdó, y otros de su departamento, ha enriquecido el debate mostrando las diferencias en la construcción territorial de Nóvita y Citará, el poblamiento hacia El Baudó por el río Quito, la etnohistoria de los esclavizadores y los esclavizados en Citará y, en su más reciente trabajo, un relato vívido sobre las visiones de la espiritualidad afrocolombiana en el que teje conmovedores relatos de ancianos, raiceros, bañadores de perros y expertos en *ombligadas*, los cuales contrasta con su propia producción histórica y con las etnografías de otros antropólogos como José Fernando Serrano, quien estudió los ritos fúnebres en El Baudó (Mosquera, 2001). Sergio Mosquera ha tendido un puente entre las fuentes escritas y manuscritas y las orales. Con ello ha roto con la visión homogenizadora de El Chocó, para hacer los análisis subregionales y contrastar los desarrollos históricos diferentes entre Nóvita y Citará. Tales avances han permitido estable-

cer un tratamiento distinto en la visión que se tenía de historia colonial chocoana de minería. En otros casos, se vale de la *biografía* y la *prosopografía* para mostrar la aparición de un pastuso, don Melchor de Barona y Betancourt y su influencia en la sociedad chocoana. Como el esclavizador más rico del siglo XIX, Barona y Betancourt mantuvo una relación de peripecias entre esclavista y comerciante, en momentos en que la abolición se avecinaba.

EL MESTIZAJE: UNA IDENTIDAD CONTRACULTURAL

Los discursos sobre el Estado-nación tenían un interés específico en la construcción de la identidad nacional. Se pretendía crear una imagen colectiva de pertenencia a orígenes comunes, desconociendo la pluralidad étnica. En sentido estricto, el negro fue incorporado al Estado-nación sólo como un apéndice, como una prótesis del mestizaje, el ideal negro proclamado durante todo el siglo XIX y extendido hasta 1991 por la Constitución de 1886.

La dificultad para que la gente negra sea incluida en la nueva legislación del Estado tiene que ver con que, a pesar del reconocimiento a través de la Ley 70, todavía en los textos escolares y en las universidades colombianas, los llamados "especialistas" creen que cuando hablan de mestizaje están incluyendo *las tres vías* de las relaciones interétnicas que se usaban en tiempos de la colonia y de la República, cuando en realidad se referían sólo a una de ellas, a la relación entre blancos e indios. Entonces, "la meta inalcanzable de la inclusión de los Afrocolombianos" (Arocha, 1998: 341-345) tendría que ver con la instauración de la *asimetría étnica* que heredamos vía el mestizaje. Pero, ¿cómo superar lo interétnico que formula el mestizaje y quienes creen en él? El fracaso de la inclusión de lo afrocolombiano tiene que ver también con la permanencia del concepto *mestizaje* para explicar lo étnico nacional. Por eso, obras como las de Peter

Wade lo que evidencian es la aparición de cierta corriente antropológica que quiere hacernos creer que lo negro puede ser asimilado a los valores nacionales del mestizaje (Wade, 1997). Desde el punto de vista histórico, esto no sería más que una *quimera* que poco tiene que ver con la revisión concienzuda del pasado colonial y mucho menos de las fuentes que reposan en los archivos locales y regionales.

Han pasado varios años desde que la Universidad de Jhon Hopkins, de Maryland, Estados Unidos, publicó en inglés la tesis doctoral de Peter Wade, y otros tantos desde que apareció la primera versión en castellano, editada por la Universidad de Antioquia (Wade, 1997). Sin embargo, como es usual en nuestro medio, está pendiente un debate que permita evaluar los aportes de Wade y sopesar las implicaciones de sus apreciaciones en aquellos temas que hoy son motivo de controversia entre los investigadores de las negritudes y del litoral Pacífico colombiano.

El libro de Wade, extenso en contenido y en temas, se deriva de investigaciones desarrolladas sobre la región del Caribe, Medellín y El Chocó. En cuanto a su carácter temático, el grueso de su preocupación son los conceptos *raza, identidad, mestizaje, discriminación racial* y la ambivalencia de la adaptación de la gente negra a los valores nacionales y al retorno a las raíces de su cultura. Cubre desde la Colonia, pasando por el siglo XIX y llega hasta la década del noventa del pasado siglo. Por su misma condición temática, espacial y temporal, el autor trata los temas dentro de una perspectiva global. Sólo cuando se refiere a su trabajo de campo abandona las referencias generales para describir y contar, haciendo uso de la metodología de la llamada *investigación, acción y participación*, anécdotas e interpretar la vida de los negros en Unguía y Medellín. La información sobre tiempos coloniales y

republicanos se basa en la revisión de una serie de trabajos clásicos de antropólogos e historiadores colombianos, de Estados Unidos y de América Latina. Debido a este tipo de enfoque bibliográfico y metodológico, Wade repite, por ejemplo, lo que ya habían expuesto Jaime Jaramillo Uribe y Germán Colmenares sobre la sociedad colonial del siglo XVIII, y adhiere a esas posturas sin ninguna reserva crítica.

Gente negra: nación mestiza es, entonces, la reflexión amplia de un antropólogo, quien después de visitar en varias ocasiones el territorio estudiado, produjo un libro útil para los investigadores, un texto que sirve también como entrada a una discusión que ha tocado tanto a los grupos étnicos colombianos, como a quienes se dedican a estudiar e investigar sobre estos temas. Por ello, el libro de Peter Wade tiene algunos aportes que merecen discutirse. Veamos.

Wade afirma que:

[...] gran parte de lo que es la cultura procede de fuentes europeas. El punto es que los negros en Colombia han sido capaces de tomar elementos de una variedad de fuentes y hacerlos propios (19).

Esta afirmación lo lleva a plantear, páginas más adelante, que “parte de la cultura negra es, de hecho, de origen europeo, o en algunos casos de origen indígena” (54). La afirmación sobre el carácter europeo de las fuentes ha sido un argumento usado por quienes ven en ello un obstáculo para documentar los rasgos de la cultura africana. Aunque esto no es cierto desde una perspectiva heurística, en caso de que lo fuera, se podría contraargumentar que el carácter europeo de las fuentes no debe ser un obstáculo, toda vez que la crítica de la investigación tiene que llevar al investigador a sopesar el valor que le da a sus documentos.⁹

9 Siendo el examen de las fuentes escritas, y eventualmente de los hallazgos arqueológicos, la forma particular a que apelan los historiadores para entablar un “diálogo” con los hombres del pasado, no es conveniente disuadir los intentos de investigación debido a su carácter indirecto e “intermediado”. Al contrario, esto debería aguzar aún más los métodos de los investigadores y la valoración y crítica de sus fuentes. Al respecto, véase: Ginzburg (2000: 10-14).

Además, el hecho de una fuente no sea objetiva no debería ser motivo para descartar su uso, o ¿será que la fuente oral, la entrevistas y el diario de campo, tan utilizadas en este libro, están limpias de otros filtros que también deforman la información?

Otro tema controvertible en la exposición de este libro se relaciona con el título de la obra. Se incurre en una falta de precisión al afirmar que la nación colombiana es mestiza. Las confusiones que ha despertado el desconocimiento de las categorías raciales de la Colonia y del siglo XIX, ha hecho que las asimetrías étnicas lleguen hasta nuestros días. El mestizaje fue un instrumento político del ideal de nación del siglo XIX que buscaba, entre otras, darle raigambre y sentido de pertenencia a los criollos de tiempos de la Independencia. No hay que llamarse a engaños. Los cruces raciales en la Colonia tenían tres vías claras de diferenciación socioracial. *El mestizaje* era, en sentido estricto, la relación entre blancos e indios; *el mulataje*, la relación entre blancos y negras y, a su vez, *el zambaje*, la relación entre negros e indios. Estos dos grupos —negros e indios— estaban en el piso de la pirámide de la estratificación social de la Colonia. De tal manera que si se trata de mirar con rigor los problemas de la raza, hay que proponer que una cosa era la Nueva Granada *mestiza* del siglo XIX, básicamente representada en las gentes asentadas sobre Boyacá, Santander y Cundinamarca, otra bien distinta era la Nueva Granada *mulata* de las regiones de Antioquia y el Cauca, mientras que la Nueva Granada *zamba y negra* estaba representada en las gentes de Mompo, “el sur de Bolívar” y El Chocó, respectivamente. Entonces, ¿por qué reducir los cruces raciales sólo al mestizaje cuando éste era apenas una de las vías de las relaciones interétnicas?

En el capítulo sexto, “El Chocó: la lluvia, la miseria y lo negro”, Wade afirma que:

[...] en contraste con la costa donde los “zambos” eran relativamente comunes, la mezcla negro-indígena era relativamente poco frecuente en el Chocó, y todas las descripciones actuales de las relaciones entre los dos grupos describen una cierta antipatía, mediada por relaciones de compadrazgo, comercio y el intercambio de ciertos servicios [...] (1997: 139-140).

Contrario a esta información, lo que arrojan los trabajos de otros antropólogos e historiadores son los vínculos de la solidaridad y de convivencia entre negros e indios en todas las regiones del litoral Pacífico. Basta sólo con consultar los trabajos de grado de Javier Moreno y José Fernando Serrano, de la Universidad Nacional de Bogotá, la investigación desarrollada por Shirley Tamayo en el Atrato y la documentación sobre el Baudó, que reposa en el Archivo General de la Nación y la sala de Manuscritos Raros y Curiosos de la Biblioteca Nacional, para persuadirse de que no sólo no es cierto el odio entre negros e indios en El Chocó, sino también que la convivencia es ancestral y está atravesada tanto por la sociabilidad en los aspectos más sencillos de la existencia, como por los ritos fúnebres y las prácticas agrícolas y medico-botánicas.¹⁰ Es tan ancestral la convivencia que, desde mediados del siglo XVII, los negros y los indios del río Suruco, el Andagueda y las quebradas Coredó y Dupordocito cultivan tierras conjuntamente.¹¹ No creo que la existencia de dos familias de zambos en el poblamiento del Baudó en 1776, pueda considerarse como un dato de “relaciones poco frecuentes” entre los indios y los negros.¹²

Finalmente, el texto de Wade se sitúa en la problemática contemporánea de lo étnico en

10 Al respecto, véase: Moreno (1994); Serrano (1994); Tamayo (1999).

11 Archivo General de la Nación (Bogotá) (En adelante AGN), *Tierras del Cauca*, tomo 2, fols. 677r.-898v.; AGN (Bogotá), *Tierras del Cauca*, tomo 3, fols. 262r.-445; tomo 3, fols. 446r.-676; *Testamentarias del Cauca*, tomo 5, fol. 982v.

12 Biblioteca Nacional de Colombia (Bogotá), *Memorias*, 324, fols. 160r.-239r. y ss.

Colombia y deja evidente lo paradójico del asunto de las relaciones entre negros, blancos e indios y la simpleza con que han sido estudiados en la vida política colombiana. No basta con ir a las comunidades, ni mucho menos con tener una masa de datos sobre la Colonia. Por el contrario, la integración entre lo documental y lo etnográfico sería apenas una puerta de entrada para entender algo tan complejo y en nuestros días tan politizado. El puente entre vivos y muertos empieza cuando antropólogos, historiadores, etnógrafos, sociólogos y profesionales de otras disciplinas no sólo manifiesten lo que piensan frente al trabajo de sus colegas, sino que sean capaces de dialogar sobre los puntos de encuentro y divergencia.

CARTOGRAFÍA ÉTNICA: MESTIZAJE, MULATAJE Y ZAMBAJE

Hace largo rato que vengo pensando cómo es que una sociedad tan plural como la nuestra —por lo menos así se reclama— era interpretada y pensada en el siglo XIX como mestiza. El mestizo, en sentido estricto, era el resultado del cruce biológico entre blancos e indias; así lo entendían las gentes del pasado en distintas regiones de nuestra patria. Pero en el Nuevo Reino de Granada, la entidad político-administrativa que conformaba lo que hoy es la actual Colombia, no tenía únicamente mestizos. Entonces, si históricamente había *mestizaje*, *mulataje* y *zambaje*, ¿por qué el patrón de explicación de nuestra identidad nacional se montó sobre una sola de ellas y, además, cuándo fue que lo mestizo como proyecto de reducción de lo étnico se impuso sobre nuestro país?

Antes de buscar elementos que permitan acercar una respuesta, es necesario aclarar que los procesos de poblamiento del Nuevo Reino de Granada tuvieron vías y procesos distintos y que, desde el siglo XVI, el interés de los pe-

ninsulares sobre ciertos territorios con más riqueza aurífera definió lo que he querido llamar *cartografías del mestizaje*, *el mulataje* y *el zambaje*. Desde los momentos del contacto entre los hombres de la península, la gente negra que los acompañaba en las huestes y los indios que encontraron asentados en todo el territorio, se empezaron a definir las cartografías de lo étnico. En las regiones con alta presencia de gente india como la meseta cundiboyacense, es decir, lo que en el siglo XVI se conoció como el *Nuevo Reino*, el cruce biológico y social a lo largo de los tres siglos presentó, para finales del siglo XVIII, una clara mayoría mestiza (Jaramillo, 1998). Según las investigaciones de Germán Colmenares, Julián Vargas Lesmes, Pablo Rodríguez y Guiomar Dueñas, la mayoría mestiza de la meseta se estableció en el siglo XIX como una forma de imposición del centro sobre las regiones (Colmenares, 1984; Vargas, 1990; Rodríguez, 1997; Dueñas, 1997). Ya el profesor Alfonso Múnera escribió un libro controvertido en el que desmontó el mito de la unidad política del Nuevo Reino, y el hecho de que los negros no hayan tenido una participación activa en el proyecto de la independencia, como creía la historiografía tradicional (Múnera, 1998). Según este trabajo, no es cierto que los negros no participaron activamente en el proceso de independencia y el intento de construcción de la nación, sino que los historiadores se han negado a considerarlos en sus estudios (Colmenares, 1989: 70-79).

A su vez, la explotación minera con gente negra durante los dos ciclos del oro, el de la provincia de Antioquia entre 1580 y 1640, y el de El Chocó entre 1680 y 1800, respectivamente, marcaron los hitos fundamentales para que el *mulataje* se consolidara como la vía más clara de las relaciones interétnicas en Antioquia y el Valle del Cauca (Jiménez, 2003). Para que en el litoral Pacífico, la alta presencia de gente negra en la Colonia —hoy afrochocoanos— se haya mantenido a lo largo de más de tres siglos, la razón fundamental tiene que ver con

que allí se desarrolló lo que se conoce como el *segundo ciclo del oro* y por la poca presencia de los blancos en esta región. Los blancos no pudieron adaptarse a las condiciones climáticas y ambientales de El Chocó, razón por la que gobernaban levemente sus minas desde los centros de poder como Popayán, Calí, Buga, Cartago, Toro y, en ocasiones, Medellín. El ciclo del oro chocono se desarrolló dentro de situaciones distintas a la explotación minera en otras zonas. Allí, las condiciones geográficas, la ausencia del control colonial y la alta presencia de gente negra hicieron de la minería del oro la condición más sobresaliente, pero también la más particular de la economía del Nuevo Reino.

Ahora bien, en la región de la Costa Caribe, el hecho de que Cartagena, como puerto receptor de esclavos, tuviera que introducirlos hacia el interior por el río Magdalena para llevarlos a las distintas regiones, hacía que entre aquella y Mompos muchos de los cautivos se fugaran y se emparentaran con los indios. Así fue surgiendo, en lo que se conoce hoy como el sur de Bolívar, una mayoría de *gente libre* y *zamba* con su asiento más importante en Mompos y con presencia significativa en las villas y pueblos periféricos como Angulo, Morales, San Pablo y Simití. De tal manera que si pensáramos construir un mapa étnico de Colombia, deberíamos considerar, por un lado, estas aspiraciones de lo interétnico: mestizaje, mulataje y zambaje, que no son más que tres vías claras de diferenciación socioracial de tiempos coloniales de las que sólo se menciona el mestizaje. Por otro, tendríamos que establecer una relación directa entre mestizaje, mulataje y zambaje, y la aparición más clara en nuestras regiones de la asimilación o la exclusión de lo negro. Además, la consideración del *zambaje* como categoría étnica permite cuestionar a Patricia Vargas y Peter Wade, en torno a que afirma que, en algunas regiones de Colombia, estos dos pueblos han mantenido odios atávicos o antipatías ancestrales (Wade, 1997: 139-140). Por el contrario, lo que han demostrado algunos trabajos en Mompos

(Peñas, 1989), la costa ecuatoriana y algunos ríos y selvas del Pacífico (Arocha, 1998: 373 y 55) es que los nexos de solidaridad y de convivencia sí han sido ancestrales. En el Archivo General de la Nación, y allí en los fondos de visitas del Cauca, tierras y miscelánea, encontré varios documentos de los siglos XVII y XVIII que muestran cómo en el río Surúco, en El Baudó, y en los afluentes del San Juan y del Atrato, no sólo los negros y los indios cultivaban juntos sus tierras, sino que también intercambiaban saberes y conocimientos sobre la selva (Jiménez, 1999: 271-275). Mientras que los indios regaban el maíz, pajareaban los cultivos y fabricaban las canoas para navegar por los ríos, los negros compartían con ellos sus prácticas de cacería del saíno y los visitaban en los días festivos en los que, una vez juntos, se abandonaban en bebezones y rochelas: una forma conjunta de resistencia contra la dominación colonial de los amos y las autoridades civiles y eclesiásticas. Como verán, entonces la adopción del mestizaje en sentido tradicional no sería más que una visión reduccionista, una extensión de la unidad de análisis que, en vez de aportar claridad, lo que deja evidente es la legitimación de las *asimetrías* étnicas (Arocha, 1999: 27-28).

Ahora bien, varias investigaciones históricas sobre el siglo XVIII han mostrado que a los mestizos también se les discriminó; por tanto, la pregunta que uno se hace es: ¿cuándo fue que lo mestizo dejó de ser objeto de discriminación y se convirtió en el elemento de identidad de la sociedad neogranadina de la primera mitad del siglo XIX? ¿Por qué se pasó de lo triétnico colonial a lo uniétnico republicano?

Desde finales del siglo XVIII, las "élites" de las distintas regiones del Nuevo Reino de Granada acentuaron más su actitud de discriminación y exclusión hacia lo que ellos consideraban como *gentes inferiores* (Jiménez, 1998: 119-133). Me interesa que esto quede claro, porque en ocasiones suena como si las jerarquías étnicas no hubieran tenido una inten-

ción política. Quienes adhieren a esta idea, argumentan que la gente negra eran simples objetos, porque así los definía la legislación colonial. De tal modo que la pregunta que uno tendría que hacerse es la siguiente: ¿cómo es que unas gentes que son definidas como simples objetos desde la legislación, son perseguidos, por ejemplo, por el tribunal de la Inquisición y por el resto de sus soportes (hablo del clero y de las instituciones de gobierno), para extirparles sus prácticas culturales, su religiosidad y sus prácticas medicobotánicas, entre otros? Pero si la discriminación racial y la exclusión sociopolítica tuvieron más fuerza desde la segunda mitad del siglo XVIII, la aparición de tales actitudes tenían que ver con que por las vías interétnicas empezaban a aparecer, en las villas y ciudades del Nuevo Reino, mulatos emergentes con capacidad económica y reconocimiento social. Así, blancos empobrecidos veían a éstos como un claro atentado contra las viejas costumbres. A medida que los mulatos y los libertos iban adquiriendo más poder local, la única vía de cerrarles el camino era la discriminación.¹³ Por ejemplo, Melchor Ponton, un pardo que administró la mina de los Ibaguen durante dieciséis años, veía con asombro cómo los herederos de esta familia le negaban lo que había adquirido con su trabajo, sólo por el hecho de tener capacidad económica para independizarse de la tutela de aquella familia.¹⁴

Es bajo esta tradición heredada del siglo XVIII que las “élites” de la independencia impulsaron el mestizaje como la relación que más les convenía, no sólo para romper con la Corona, sino también para soportar todo su ideal de nación, para darse raigambre y sentido de pertenencia, y para tener argumentos que les permitiera demostrar que sí habían roto con la madre patria. Los criollos y sus aliados serían, pues, los que instalaron las asimetrías étnicas, y quienes hoy así piensan, bien pue-

den ser llamados *decimonónicos*. De la trietnicidad y del reconocimiento de la diversidad étnica en la Colonia salieron triunfantes dos grupos: los que habían estado a lo largo de tres siglos en la cúspide de la pirámide, lo blancos, y los que la Corona consideraba como sus vasallos, es decir, lo indios. Por el contrario, lo negro fue borrado en el siglo XIX de la preocupación del incipiente Estado de la Nueva Granada. La hostilidad permanente de las élites del siglo XIX hacia las castas era la manifestación del complejo criollo. Si bien a los pardos se les reconoció el deseo manifiesto del mejoramiento social y su capacidad de arrojo para la guerra, se les siguió viendo con reservas por su procedencia étnica y sus maneras rústicas (Colmenares, 1989: 78-79).

De tal modo que como lo he venido exponiendo, *el mestizaje* fue ante todo el instrumento político que usaron los criollos para negociar la aparición de un nuevo orden de cosas, en contravía con la nostalgia que les ocasionó la ruptura con el rey, pues con sus funcionarios ya habían hecho el duelo. Son estas ideas las que me llevan a cuestionar tanto la adopción del concepto *mestizaje*, como a quienes con falta de rigor desconocen los matices étnicos del mundo colonial y la presencia africana en Colombia.

Teniendo presente este mapa global de lo que he venido presentando sobre el *mestizaje*, de él se derivan procesos que ameritan una reflexión. El mestizaje, el mulataje y el zambaje proporcionaban procesos de poblamiento y surgimiento de sociedades que no estaban atadas a las redes del poder local y regional (Jiménez, 2002). En otras palabras, la exclusión étnica en términos de lo sociorracial dio origen a otras exclusiones de tipo territorial, pues las gentes que no cabían en el espacio de los blancos tuvieron que migrar de las zonas urbanas hacia las rurales, y viceversa. En las vi-

13 Archivo Histórico de Antioquia (Medellín), *Matrimonios*, tomos 66- 68.

14 AGN, *Testamentarias del Cauca*, tomo 4, fol. 687r.-691r.

llas y ciudades del Nuevo Reino, la defensa del honor como el bien máspreciado de las “élites” y el común,¹⁵ sacó de los poblados a los que tenían menos capacidad de negociar la segregación. En las minas y en los pueblos, la opresión sobre los negros y los mulatos a través de las instituciones de explotación colonial como la esclavitud hacían flotar a los primeros por diversas regiones. Entonces, al estudiar estos fenómenos no debemos caer en los procesos de explicación sin cuestionar el “paradigma” étnico del siglo XIX, el mestizaje. No, en el siglo XIX el mestizaje tuvo un significado claramente político, mientras que en la Colonia designaba las diferencias étnicorraciales.

Lo negro no importaba más allá de lo económico y la definición de lo propio. Los negros fueron el referente usado por los blancos para argumentar la superioridad racial, la que les había sido reconocida por la legislación colonial de indias y por los tres siglos de dominación en los que fueron los amos y los señores. Entonces, ¿cómo admitir que los negros podrían formar parte del proyecto de nación?

En el período que va de 1830 a 1860, las “élites” de la Nueva Granada hacían uso de una arrogancia muy parecida a que habían utilizado los conquistadores del siglo XVI. Se creían con la potestad para definir lo étnico en relación con su propia historia y con sus intereses político-económicos. El mestizaje era el concepto que les daba la raigambre que tenían. Defender el mestizaje los hacía ver, hacía fuera, como si hubieran roto todos los vínculos con la madre patria, y en el interior de la Nueva Granada, les daba la satisfacción necesaria para autoproclamarse “propios de la tierra”. La creencia en la superioridad racial era el obstáculo visible para incorporar en el mapa de la nación a quienes habían considerado desde tiempo atrás como *inferiores* (Colmenares,

1998: 143-168). Esa misma creencia se escondía en los discursos sobre la subordinación de las regiones más “atrasadas”, a favor de los intereses de la capital. Así, con el argumento de la identidad cultural se marginó a los grupos étnicos que no eran el resultado de orígenes comunes. Valga decirlo. Todo lo que se incrustara en el concepto *mestizo* debía ser asimilado hacia ese grupo social, mas no reconocidas sus diferencias étnicoculturales. Detrás del sustrato del proyecto político de crear una nación y una integración económica de las provincias, dos de sus objetivos, el Estado de la Nueva Granada ahondaba cada vez más en la discriminación y el desconocimiento del otro, es decir, lo negro. El lingüista Guy Mussart critica el concepto *mestizaje* y muestra cómo esta noción

[...] apela a la idea facilista de que las culturas se mezclan como líquidos, y de que del infierno colonialista salieron, de un lado, el mestizo feliz, y de otro lado, el rasgo cultural bonito (citado en Arocha, 1999: 28-29).

Hacer distinción entre mestizaje y mulataje sería apenas empezar a reconocer y equiparar las dos vías más claras de las relaciones interétnicas en la sociedad colonial y el siglo XIX. A través de los distintos matices de la aparición de lo étnico, los cruces raciales generaron nuevas formas de poblamiento y nuevos sujetos coloniales que no necesariamente respondían a la tradición americana del mestizo. El *negraje* y el *libertaje* por compra, rebeldía y usurpación y no por recompensa, deja entrever tanto la polifonía colonial como el surgimiento de tipologías sociales que no pueden ser reducidas al mestizaje.

Ahora bien, el rompimiento con la monarquía española no significó en la Nueva Granada una transformación completa de las instituciones coloniales. En el caso de la Nueva Granada, la nación se constituyó alrededor de una identidad étnica específica, el mestizaje, y, por

15 Sobre la defensa del honor, véase Twinam (1999).

tanto, desconoció tajantemente la diversidad étnica regional. La etnia dominante, las élites blancas, buscaron por todos los medios posibles la subordinación y la homogenización de los demás grupos étnicos, los negros, los indios y los zambos.¹⁶ La opción de unidad en el Estado-nación enfatizó en las raíces prehispanicas y en la relación ancestral entre el indio y el blanco, para dar origen al híbrido civilizador, el mestizo.

Así, los historiadores, los antropólogos y los demás investigadores de las disciplinas humanas tenemos la obligación de resignificar el mestizaje y rechazar, con los datos de la época y con la fuerza necesaria, aquello que viene expuesto en algunos autores de que Colombia era mestiza y que la gente negra adhirió a los valores nacionales. Esta postura, en vez de dar claridad y aportar con datos a la discusión, lo que deja entrever es una de las asimetrías más ramplonas.

EL QUEHACER PEDAGÓGICO

Cuando aún era niño solía participar en las dramatizaciones de mi escuela. Una de ellas, la del Día de la raza, el 12 de octubre, jamás se me borrará de mi mente. En ella, la representación del descubrimiento de América tomaba una escena asimétrica que espero haya sido superada. Se trataba de que todos los niños se vistieran de indios y uno de los más grandecitos hacía las veces de español. Pues bien, habrá que superar en el quehacer docente este tipo de actos, debido a que ya está claro que el encuentro no fue entre el mundo Ibérico y el americano, sino también con el mundo afri-

cano. Desde el arribo de las primeras huestes que capitularon con la Corona, la presencia de la gente negra fue notoria por lo que el encuentro no fue entre dos mundos (Europa y América), sino entre tres (África, Europa y América).¹⁷

Otros acontecimientos que los manuales de ciencias sociales traen con imprecisión y que los maestros tenemos que superar desde el aula, son aquellos relacionados con la libertad de los esclavos. Que no se diga más que la libertad que conseguían los negros durante la Colonia y los primeros años del siglo XIX se debía a una actitud de bondad de los amos. Nada más falso que tal explicación. Es urgente reconocer que desde que los negros tocaron tierra americana, iniciaron una lucha constante por zafarse de la opresión y vejaciones del sistema esclavista, y para ello iniciaron todo tipo de insurrecciones, levantamientos, huidas y palenques. En la Costa Caribe, en el siglo XVII y XVIII, las insurrecciones de esclavos fueron tan fuertes que se llegó a poner en vilo la autoridad que ejercían los amos desde Cartagena, el principal centro receptor de esclavos en la América colonial. Y ni qué decir de las utopías de libertad de los negros en la Antioquia colonial, en El Chocó y en otras tantas partes del territorio colombiano. En Antioquia, todavía se sigue afirmando que Javiera Londoño fue la primera libertadora de esclavos, cuando la realidad de los hechos es que la mencionada mujer no hizo más que dejar libres a unos esclavos a los que ya no era capaz de suministrarles ropas y alimentos, además de la coincidencia de que los haya dejado libres justamente cuando Antioquia sufría una de las tantas crisis mineras por las que atravesó en el siglo XVIII.

16 El arqueólogo Cristobal Gnecco ha hecho, desde esta disciplina, un aporte fundamental a la discusión, mostrando la relación entre arqueología, Estado y nación. Véase Gnecco (2002).

17 Ya no es aceptable la idea de que el encuentro en tiempos de la Conquista fue sólo entre dos mundos. Esta idea, propia de la historiografía hispanista, debe ser revisada. Por el contrario, se trataría de documentar que fue encuentro entre tres mundos, Europa, África y América. El argumento tiene que ver con que la gente negra estuvo en América desde tiempos tempranos del siglo XVI. Por lo menos esto es lo que se observa en crónicas como las de Fernando Gonzáles de Oviedo, Pedro de Cieza de León y Fray Pedro Simón. Sobre las características generales de este tipo de fuentes, véase Mignolo (1992).

En el siglo XIX se describen la libertad de vientres de 1821 y la manumisión de 1851. Ambas medidas buscaban superar la crisis en los ciclos de la explotación minera, pero sobre todo permitir que los amos recuperaran el dinero invertido en la compra de esclavos. De hecho, muchos de los grandes esclavistas de la época, los Mosquera y los Arboleda de Popayán, se fueron a vender sus esclavos a Ecuador, país en el que estaba vigente la esclavitud. Y como si fuera poco, el Estado colombiano del siglo XIX sacó un conjunto de medidas contra los vagos y los ociosos, que no tenían otra intención que perseguir a los negros que habían alcanzado la libertad y obligar a otros a permanecer en las casas de sus antiguos amos como agregados y sirvientes. En otras zonas como el Nordeste de Antioquia, las políticas de explotación de los negros en las minas siguieron inamovibles, a pesar de la norma de 1821 y 1851. Todavía a finales del siglo XIX, los trabajadores de las minas de Remedios y Tierradentro (hoy Segovia) sufrían los rigores de mineros que los mantenían cautivos trabajando en los socavones. Manuel Baena (192), un negro remediano, registró tales acontecimientos en un hermoso libro titulado *Cómo se hace ingeniero un negro en Colombia: un relato conmovedor en el que la historia de la vida de este autor sirve de pretexto para mostrar lo que pasaba con la población negra años después de la desaparición jurídica de la esclavitud. Entonces, los invito a que cuando hablen de historia de Colombia superen las asimetrías étnicoraciales.*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMARIO, Óscar, 2003, *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico sur colombiano*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, Concejo de Medellín.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, Bogotá, *Tierras del Cauca*, tomo 2, fols., 677r.-898v.; tomo 3, fols. 262r.-445; tomo 3, fols. 446r.-676;

Testamentarias del Cauca, tomo 4, fols. 687r.-691r; tomo 5, fols. 982v.

ARCHIVO HISTÓRICO DE ANTIOQUIA, Medellín, *Matrimonios*, tomos 66, 67 y 68.

AROCHA, Jaime, 1998, "La inclusión de los afrocolombianos ¿meta inalcanzable?", en: MAYA, Adriana, comp., *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, pp. 341-395.

_____, 1999, *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico Colombiano*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, colección CES.

AROCHA, Jaime y FRIEDEMANN, Nina, 1984, *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Bogotá, Editorial Etno.

_____, 1986, *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá, Planeta Editorial Colombiana.

BAENA, Manuel, 1929, *Cómo se hace ingeniero un negro en Colombia*, Madrid, Tipografía de Manuel Arenas Apóstoles.

BIBLIOTECA NACIONAL DE COLOMBIA, Bogotá, *Memorias*, 324, fols. 160r.-239r. y ss.

COLMENARES, Germán, 1979, *Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800. Historia económica y social de Colombia*, tomo 2, Bogotá, La Carreta.

_____, 1984, *La provincia de Tuna en el Nuevo Reino de Granada*, Tunja, Publicaciones de la Academia Boyacense de Historia.

_____, 1989, *Las convenciones contra la cultura*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.

_____, 1998, *Obras completas. Varia selección de textos*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, Universidad del Valle, Banco de la República, Conciencias.

DUEÑAS VARGAS, Guiomar, 1997, *Los hijos del pecado. Legitimidad y vida familiar en la Santa Fe de Bogotá Colonial*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia.

ESCALANTE, Aquiles, 1964, *El negro en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

GNECCO, Cristóbal, 2002, "La indigenización de las arqueologías nacionales", *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales*, México, Vol. 9, N.º 27, ene.-abr., pp. 133-149.

GINZBURG, Carlo, 2000, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores.

JARAMILLO URIBE, Jaime, 1998, *Travesías por la historia*, Bogotá, Biblioteca familiar presidencia de la República.

_____, 2001, *Ensayos de historia social*, Bogotá, CESO, UNIANDES, Banco de la República, ICANH, Colciencias, Alfaomega.

JIMÉNEZ MENESES, Orián, 1998, "Los amos y los esclavos en el Medellín del siglo XVIII", *Historia y Sociedad*, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, N.º 5, pp. 119-133.

_____, 1999, "Reseña al libro de Peter Wade", *Historia y Sociedad*, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, N.º 6, pp. 271-275.

_____, 2002, "El Chocó: libertad y poblamiento, 1750-1850", en: MOSQUERA, Claudia; PARDO, Mauricio y HOFFMANN, Odile, eds., *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, ICANH, Institut de Recherche pour le Développement, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, pp. 121-142.

_____, 2003, "Esclavitud y minería en Antioquia", en: *150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia. Desde la marginalidad a*

la construcción de la nación, (VI cátedra anual de historia Ernesto Restrepo Tirado), Bogotá, Ministerio de Cultura, PNUD, Centro regional para el fomento del libro en América Latina y el Caribe, Convenio Andrés Bello, Aguilar, Museo Nacional de Colombia, pp. 192-222.

_____, 2004, *El Chocó, un paraíso del demonio. Nóvita, Citará y El Baudó, siglo XVIII*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, colección Clío.

MELO, Jorge Orlando, 1996, "Los estudios históricos en Colombia: situación actual y tendencias predominantes", en: *Historiografía colombiana. Realidades y perspectivas*, Medellín, Colección Autores Antioqueños, Vol. 107, pp. 13-41.

MIGNOLO, Walter, 1992, "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en: IÑIGO MADRIGAL, Luis, coord., *Historia de la literatura hispanoamericana*, tomo 1, *Época colonial*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 57-116.

MORENO, Javier, 1994, *Ancianos, cerdos y selva. Autoridad, territorio y entorno en una comunidad afrochocoana*, Trabajo de tesis para optar por el título de antropólogo, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

MOSQUERA, Sergio Antonio, 2001, *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*, Manizales, Instituto de investigaciones ambientales del Pacífico.

MÚNERA, Alfonso, 1998, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el caribe colombiano (1717-1810)*, Bogotá, Banco de la República, El Áncora Editores.

NAVARRETE, María Cristina, 1995, *Historia social del negro en la colonia. Cartagena, siglo XVI*, Cali, Universidad del Valle.

PALACIOS PRECIADO, Jorge, 1973, *La trata de negros por Cartagena de Indias entre 1650-1750*, Bogotá, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

PEÑAS GALINDO, Eduardo, 1989, *Las bogas de Mompox. Historia del zambaje*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.

RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, Pablo, 1997, *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Premios Planeta de Historia, Ariel.

ROMERO, Mario Diego, 1995, *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano, siglos XVI al XVIII*, Cali, Universidad del Valle.

SÁNCHEZ, Enrique; ROLDÁN, Roque y SÁNCHEZ, María Fernanda, 1993, *Derechos e identidad: los pueblos indígenas y negros en la Constitución Política de Colombia, 1991*, Bogotá, COAMA y Unión Europea, Disloque Editores.

SERRANO, José Fernando, 1994, *Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del alto Baudó, Chocó*, Trabajo de tesis para optar por el título de antropólogo,

Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

TAMAYO, Shirley, 1999, *Historia de la extracción forestal en el Atrato Medio Antioqueño*, Medellín, Informe final presentado ante CORPOURABÁ.

TWINAM, Ann, 1999, *Public lives, private secrets. Gender, honor, sexuality, and illegitimacy in colonial Spanish America*, Stanford, Stanford University Press.

VALLE, Jorge Ignacio del y RESTREPO, Eduardo, ed., 1996, *Renacientes del Guandal. "Grupos Negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*, Bogotá, Biopacífico, Universidad Nacional de Colombia.

VARGAS LESMES, Julián, 1990, *La sociedad de Santa Fe colonial*, Bogotá, CINEP.

WADE, Peter, 1997, *Gente negra: nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Universidad de Antioquia, Ediciones Unidas, Siglo del Hombre Editores.

REFERENCIA

JIMÉNEZ MENESES, Orián, "Historia y memoria. La etnoeducación de los afrocolombianos", *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, Vol. XVI, N.º 39, (mayo- agosto), 2004, pp. 89 - 103.

Original recibido: enero 2004
Aceptado: marzo 2004

Se autoriza la reproducción del artículo citando la fuente y los créditos de los autores.

