

**Colonos, negros y afrodescendientes.
Categorización y experiencia: procesos de configuración sociohistórica de las categorías
sociales en Puerto Limón, Putumayo 1938-2018**

Sandra Gacha Naucil

Directoras: Amada Carolina Pérez Benavides
Soraya Maite Yie Garzón

Trabajo de grado para optar por los títulos de Historiadora y Antropóloga

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Ciencias Sociales
Carrera de Historia
Carrera de Antropología
Colombia, Bogotá. Mayo de 2021

AGRADECIMIENTOS

Quiero empezar por agradecer a mis padres, Carmen y José. Gracias por su apoyo. A mis hermanos Juan David y Carolina por su compañía y afecto.

Agradezco infinitamente a mis asesoras Amada Pérez y Maite Yie. Gracias por su acompañamiento, enseñanzas y constante impulso para sacar este trabajo adelante. Me enseñaron infinidad de cosas, de las que destaco la rigurosidad, la constancia y el compromiso. Asimismo, agradezco a todos los profesores y profesoras que aportaron a mi educación profesional, pero quisiera destacar a Luz Ángela Núñez por hacerme amar la historia desde su pasión y brillantez; a Luisa Sánchez y Juan Pablo Vera por las bonitas experiencias y por la confianza que depositaron en mí y, finalmente, a Silvia Cogollos por haber sido un gran apoyo en medio de la incertidumbre.

También quiero agradecer a mis amigas por sus consejos y respaldo. Como muchas veces les he dicho, mi vida sería un caos sin su amistad. Gracias a Andrea Morante por crecer junto a mí, a Daniela Mosquera y Valeria Jiménez por ser mi inspiración, a Sandra Plata por ser mi alma gemela, a María Alejandra Riveros y Juliana Guarín por ser mi apoyo constante durante todo este tiempo y, a Daniel Tamayo y Ángela Roa, por tomarse el tiempo de leer mis ideas. A todos, gracias por su compañía y amor.

Quiero agradecer a mis compañeras del proyecto “Afrocolombianidades en el Amazonas”; Laura, Paloma, Andrea y Cristina por sus enseñanzas. También a Eduardo Restrepo por ser mi acompañante en el Bajo Putumayo y por haber fortalecido mi experiencia.

Asimismo, agradezco a las personas en Puerto Limón por abrirnos las puertas de sus casas y contarnos sus historias de vida.


A todos ustedes, espero que la vida nos siga prestando más caminos para encontrarnos.

TABLA DE CONTENIDO


INTRODUCCIÓN.....	1
1.1 Justificación.....	9
1.2 Estado del arte	9
1.2.1 Estudios afrocolombianos	10
1.2.2 Procesos de formación identitaria.....	13
1.3 Pregunta de investigación y objetivos	15
1.4 Marco teórico	15
1.5 Metodología y recolección de información	19
1.6 Dimensión histórica y antropológica de la investigación.....	20
1.7 Consideraciones éticas	21
CAPÍTULO I	22
Colono/ civilizado e indio/salvaje: configuración sociohistórica de la categoría de colono en Puerto Limón 1938-1960.....	22
Introducción.....	22
2.1 Proyecto de la nación mestiza a inicios del siglo XX en los Territorios Nacionales	22
2.2 Misioneros capuchinos y colonos: categorización social desde el proyecto de blanqueamiento	25
2.3 Del Pacífico a la Amazonía: la migración barbacona a las tierras del Oriente.....	30
2.4 La gente de “raza negra” como colono en Puerto Limón	35
2.4.1 La racialización desde la misión capuchina	35
2.4.2 Percepción indígena sobre lo “negro”	38
2.5 Minería de aluvión: vida cotidiana y trabajo en las minas	39
2.6 Conclusiones	44
CAPÍTULO II.....	47
Reconfiguración en el sistema de clasificación social durante 1960-1993.....	47
Introducción.....	47
3.1 La transformación de la Misión, la creación de la División de Asuntos Indígenas y la nueva representación del “colono”	47
3.2.1 Economía petrolera.....	56
3.2.2 Economía cocalera.....	63
3.3 Prácticas religiosas	68

3.4 Conclusiones	74
CAPÍTULO III	77
De colonos a afrodescendientes: la construcción del sujeto colectivo afrodescendiente en Puerto Limón 1993- 2018.....	77
Introducción.....	77
4.1 El multiculturalismo desde los marcos de la afrocolombianidad	77
4.2 Procesos organizativos afrodescendientes en Puerto Limón- Putumayo	80
4.2.1 Organización de Comunidades Negras de Puerto Limón.....	81
4.2.2 El Consejo Comunitario Cultural de la Comunidad Negra de la vereda de Villanueva.....	83
4.3 Experiencia migratoria: la objetivación de las prácticas como referentes de identidad cultural	85
4.4 Conclusiones	88
CONCLUSIONES	90
FUENTES DOCUMENTALES Y REFERENCIAS.....	95







EQUIPO HUMANITARIO
COLOMBIA



OCHA


Departamento de Putumayo

	Via Principal		Departamento
	Via Secundaria		Municipio
	Carretable		Poblaciones
	Rios		Resguardos Indígenas

0 12.5 25 50 75 100 Km

1:1.350.000



The boundaries and names shown and the designations used on this map do not imply official endorsement or acceptance by the United Nations. Creation date: 23-02-2015
Source: Administrative Boundaries SIGOT-IGAC, EHP
Feedback: www.sishumanitaria.co, ochacolombia@un.org
Print in A3

Imagen 1: Ubicación del departamento de Putumayo. Puerto Limón está señalado con un estrella.

INTRODUCCIÓN

En 2018, en el marco del proyecto de investigación “Afrodescendientes en la Amazonía: cartografías de trayectorias y presencias”, un grupo de estudiantes y profesores¹ de la Pontificia Universidad Javeriana, realizamos trabajo de campo por dos semanas en Putumayo. La investigación buscaba dar cuenta de los procesos migratorios de distintas poblaciones afrodescendientes y la forma en la que han estado presentes en ese departamento desde su llegada. Algunos de los lugares que visitamos, que contaban con presencia de estas poblaciones, fueron: Mocoa, Puerto Limón, Orito y la Hormiga. Entre ellos, nos impactó especialmente Puerto Limón, inspección de policía de Mocoa, ubicado en la cuenca del río Caquetá, dedicado a la economía aurífera y a la extracción de petróleo por parte de la Gran Tierra Energy. Las razones por las cuales Puerto Limón llamó tanto nuestra atención fueron, primero, por sus características demográficas, pues sus pobladores son mayoritariamente afrodescendientes. Segundo, por la cercanía entablada entre el grupo de investigación y sus habitantes, y, tercero, por la presencia “prolongada” de ciertos integrantes del equipo en dicho lugar.

Con base en esa experiencia, hubo dos escenarios que me ayudaron a pensar esta investigación. Por un lado, el encuentro con una serie de historias que interpelaron la forma en la que estamos acostumbrados a pensar la identificación, especialmente en contextos marcados por la presencia de organizaciones étnicas. Por otro lado, los modos en los que poblaciones afrodescendientes han aparecido en la geografía amazónica, cuyo imaginario nacional ha estado asociado con las poblaciones indígenas.

Una de las personas que conocimos durante el trabajo de campo fue doña Emma Cabezas, quien nació en Barbacoas, Nariño, en la década de 1950. Llegó a Puerto Limón cuando estaba “jovenciando” a los 15 años, en compañía de sus padres. Ella y su familia, llegaron en la década de 1960 a Putumayo en búsqueda de mejores oportunidades económicas, valiéndose de la tradición minera barbacoana, con la que habían crecido en el río Telembí.

En una oportunidad, en medio de la construcción de cuadros de parentesco², cuando le preguntamos a doña Emma por el origen de algunos de sus familiares, recibimos una respuesta para mí inesperada: “mi abuela era india, india, india. Mi mamá era el pelo, así como el suyo

¹ El equipo estuvo compuesto por Paloma Aguilar, Cristina Castaño, Andrea Palomar, María Alejandra Riveros, Laura Rodríguez y yo, en compañía de Luisa Sánchez y Eduardo Restrepo, profesores de la misma universidad.

² Una de las metodologías centrales para la recolección de información, fueron los cuadros de parentesco, los cuales, fundamentalmente, se usaron como activadores de la memoria.

[liso, refiriéndose al cabello de una de mis compañeras], pero más largo, porque ya mi abuelo era como revuelto, entonces mi mamá era el pelo liso, liso”.³ Mientras su abuela y su mamá eran de “raza de indio”, y de quienes describía especialmente su cabello, su abuelo era “revuelto”, categoría que cumplía el mismo rol que “indionegro” o “cruzado”, al ser formas de nombrar a individuos cuyos padres, uno era indio y el otro negro (Aguilar, 2018:10). Al igual que doña Emma, doña Tomasa Criollo, también nacida en Barbacoas, afirmaba que tenía tres razas: “Mi mamá dependía de las dos razas, mi abuelita era indígena y mi abuelo, [que] se llamaba Leonardo Criollo, era blanco”.⁴ Al ser su padre negro, la hacía tener todas las razas: negro, indio y blanco.

De ambas historias, resulta interesante la aparición de dichas categorías, pues, aunque doña Emma y doña Tomasa estén vinculadas a consejos comunitarios y se identifiquen como “afrodescendientes”, también argumentan tener ascendencia blanca e india, que, entre otras cosas, pone en evidencia que ser “afro”, es solo uno entre otros los aspectos que conforman la idea que tienen sobre lo que son, pero no el único (Burdick en Wade, 2017:27). El dinamismo en las formas de identificarse de doña Emma y doña Tomasa, planteo, está articulado con procesos de categorización en los que los sujetos pueden distanciarse o apropiarse de las formas en las que los agentes externos a ellos los denominan.

Elisabeth Cunin (2003) afirma que, desde que Colombia se conformó como una nación pluriétnica y multicultural, los términos implementados para definir parte de la población que tiene derechos específicos por su diferencia, no han parado de evolucionar: “negro”, “afrocolombiano”, “afrodescendiente”, son categorías que reflejan lógicas múltiples que se cruzan y se superponen (54). Sin embargo, siguiendo a la misma autora, no se trata de decir cuál es la “buena” o “verdadera”, sino tomar en consideración las variaciones semánticas de cada una y considerarlas como un objeto de análisis pertinente, en el cual se revelan procesos de atribución identitaria y de construcción de diferencia étnico-racial. Por ello, la multiplicidad y densidad semántica actual de los términos, requiere un análisis que va más allá del periodo oficial del reconocimiento de la diversidad en la década de 1990, en Colombia.

Partir de esos presupuestos, nos conduce a interrogarnos sobre cómo fueron representadas y designadas las diferencias en la historia de la nación colombiana, poniendo especial atención a los matices regionales en los procesos de categorización e identificación, y su relación con diferentes procesos políticos, económicos y culturales. A lo anterior cabe agregar que los procesos de formación de categorías raciales y étnicas no solo obedecen a

³ Entrevista Emma Cabezas julio 2018.

⁴ Entrevista Tomasa Criollo julio 2018.

mecanismos de la gestión de la alteridad, sino también a la manera en la que, desde el siglo XIX, surgió la pregunta por la identidad nacional, con fundamentos basados en la tensión entre homogeneidad y heterogeneidad, y entre inclusión y exclusión (Arias Venegas, 2007; Cunin, 2003; Múnera, 2005).

La segunda experiencia que ha tenido una especial relevancia en la orientación de este trabajo, fue un ejercicio preliminar a la salida de campo de dicho proyecto, que consistió en la revisión de prensa nacional y regional entre 1991 y 2018, realizado con el fin de identificar las noticias relacionadas con personas afro en la Amazonía, buscando quiénes aparecen, cómo aparecen, y cómo son nombrados y representados. Sin embargo, los resultados de dicho ejercicio mostraron que las categorías centrales en el ejercicio de legibilidad de la población amazónica durante ese periodo eran “campesinas” e “indígenas”. Quienes eran incluidos dentro de la primera de esas categorías eran usualmente asociados a la ilegalidad, producto de la estigmatización sistemática, al ser, muchos de ellos, cultivadores de hoja de coca. Mientras que los asociados a la segunda categoría se los representan como los legítimos cuidadores de la selva.

Una situación similar ocurrió transitando por las calles y carreteras de distintos municipios del Putumayo. Fue frecuente encontrar vallas de bienvenida o publicitarias, algunas de ellas caracterizadas por agrupar una serie de elementos: guacamayas, leopardos y diversidad de plantas, acompañadas de la clásica representación del indígena amazónico: una persona de parcial desnudez, piel pintada y adornados con plumas, que buscan evocar la selva y la exaltación del indígena. Tras dichas experiencias, una de las reflexiones a las que llegamos desde el equipo fue que, desde 1990, en el conjunto de las representaciones oficiales se han asociado a los indígenas y el Putumayo -visión que puede extenderse a otras regiones de la Amazonía- de modo que unos y otros parecen indisociables. Tal asociación se complementa con la concepción de que las poblaciones negras solo se ubican en zonas costeras y en el Litoral Pacífico.

En este, como en otros casos, lo que encontramos es un ejercicio de laicalización del espacio que supone unas equivalencias entre ciertas geografías con poblaciones raciales (Wade en Restrepo, 2020: 6), que no es más que la intersección entre sociedad-espacio, que acumula perspectivas racializadas por medio de una historia de larga duración, que, para el caso colombiano, se remontan desde la época colonial temprana (Wade, 2020: 32). Esa postura, ha generado que la relación entre pobladores y regiones específicas sea tan fuerte, que no a pocos colombianos les cuesta

entender, que gran parte de los afrodescendientes no viven en el Pacífico y en las zonas del Caribe colombiano (Restrepo, 2020: 6).

Esas formas de imaginar y representar dichas geografías y poblaciones, ha sido la forma recurrente en la que se ha pensado la otredad desde la década de 1990 en virtud de dos procesos. El primero, de los discursos de diversidad cultural, al definir a Colombia como un país multiétnico y pluricultural, y, el segundo, de discursos ambientales, relacionados con la construcción de identidades ecológicas, como resultado de redes complejas de políticas ambientales globales y nacionales (Ulloa, 2007: 305). Por esa razón, ubicar históricamente las formas en las que las poblaciones afrodescendientes han estado presentes en Putumayo, implica cuestionar las maneras más limitadas en las que, desde los imaginarios ciudadanos, se piensa la diferencia, la cual reproduce imágenes esencialistas y legitima prácticas racistas cuando estos pobladores se ubican en unas geografías distintas a las que se les ha sido asignadas.

Con base en las entrevistas y cuadros de parentesco elaborados en el proyecto referido al principio de esta introducción, identificamos que, en Puerto Limón, los pobladores afrodescendientes provenientes del Pacífico nariñense, hicieron parte de dinámicas migratorias que tuvieron lugar desde la década de 1930. Aunque su presencia es identificable después de la Constitución de 1991, en parte, por la organización de consejos comunitarios, lo cierto es que han estado asentados allí, por casi un siglo. Pese a su larga permanencia en Putumayo, sus trayectorias y presencias han sido históricamente invisibilizadas. Teniendo en cuenta que muchas de ellas han estado marcadas por la racialización y la discriminación.

Por ello, uno de los interrogantes que le dio vida a este trabajo, fue situar la forma en la que estos pobladores fueron categorizados antes de 1990. La categoría de “afrocolombiano”, al ser una categoría étnica, marca unas formas de relacionarse con otros y de situarse de manera muy distinta a como estos sujetos venían haciéndolo. En décadas anteriores a 1990, estos pobladores habían sido categorizados como “colonos”, categoría que, dentro de los imaginarios hegemónicos, corresponde a poblaciones de origen mestizo.

En este sentido, es importante reconocer, desde una perspectiva histórica, las diferentes formas de categorización con las que estos pobladores han sido identificados pues no profundizar en las densidades históricas de sus procesos de categorización, implica una invisibilización histórica, primero, porque no se los reconoce dentro de procesos y dinámicas regionales, y, segundo, se pasan por alto prejuicios raciales propios de categorías como negro.

De hecho, estos mismos pobladores perciben que no han sido del todo visibles dentro del imaginario demográfico departamental. Una afirmación hecha por Mayer Landázuri, el representante legal de El Consejo Comunitario Cultural de la Comunidad Negra de la vereda

de Villanueva, es que dicha invisibilidad está relacionada con que, desde el imaginario nacional, se tiene la idea de que no hay afrodescendientes en Putumayo, situando la Ley 70 de 1993 como la única vía de interlocución con el Estado. Es necesario precisar que las afirmaciones de Mayer se ubican dentro de los marcos de las políticas multiculturales, es decir, desde el periodo de reconocimiento oficial de la alteridad. Paradójicamente, dicho reconocimiento marca una experiencia de invisibilidad en diálogo con unas nociones de lo que significa ser visible asociadas a las políticas multiculturales y al giro hacia el lenguaje del reconocimiento como expresión de la verdadera ciudadanía (Taylor, 1993).

Por ello, es vital ubicar los espacios que ocupaban dichos pobladores en periodos anteriores a la década de 1990. Para el caso de la población hoy reconocida como afrodescendiente en Puerto Limón -análisis que se puede extender a otros municipios en Putumayo- han sido designados desde distintas categorías cuyos contenidos y valores se han transformado en virtud de procesos económicos, sociales y culturales. Las formas de ser designados, estuvieron en diálogo con la forma en la que, desde el Estado, fueron categorizados. Ambas experiencias, me hicieron reflexionar, por un lado, sobre los procesos de categorización en los que el Estado tiene un rol fundamental, y, por otro lado, la forma en la que estas poblaciones se han identificado, en diálogo con proyectos de agenciamiento que cuestionan, desplazan y apropian formas de ser designados en el marco de sus luchas cotidianas. En ese sentido, es vital ubicar el rol del Estado dentro de los procesos de categorización. Según Corrigan y Sayer (2007) algunos marxistas han comprendido al Estado como una simple máquina de coerción, como un simple reflejo de poder económico, siendo esos enfoques los que no valoran el significado de las actividades rituales del Estado para la constitución y la regulación de identidades sociales, que, en pocas palabras, se refieren a nuestras subjetividades (42). La formación del Estado, al figurar no solo como un proceso político sino también cultural, representa a los seres humanos, según Karl Marx, como miembros de una “comunidad ilusoria”, en donde el epitome de dicha comunidad es la nación que exige la lealtad y la identificación social de quienes pertenecen a ella. La nacionalidad, recíprocamente, permite la categorización de “otros” tanto de adentro como de afuera (Sayer & Corrigan, 2007: 46).

En virtud de esa perspectiva, Pierre Bourdieu (2014) afirma que pese a ser interesante la forma en la que dialogan entre Marx, Durkheim y Weber en lo concerniente a comprender los problemas de Estado, manera que cree adecuada, considera que lo hacen de manera difusa, pues no aclaran la articulación de las aportaciones teóricas de estos teóricos a la comprensión de lo que es el poder simbólico, que desde su perspectiva, es vital para comprender el sentido del Estado como lugar de acumulación del poder simbólico y legítimo (119).

Para Bourdieu no es posible comprender las relaciones de fuerza fundamentales del orden social sin que se intervenga la dimensión simbólica de estas relaciones, si se tratara solo de fuerza física, serían frágiles y fáciles de intervenir, la “fuerza simbólica, del poder simbólico, ese poder que se ejerce de manera tan invisible que hasta nos olvidamos de su existencia” (Bourdieu, 2014: 135). En diálogo con Durkheim, Bourdieu afirma que las formas de clasificación, no son trascendentales y universales, sino formas históricamente constituidas, asociadas a condiciones históricas de producción y adquiridas en relación con un contexto histórico determinado (Bourdieu, 2014: 137).

En diálogo con Pierre Bourdieu, Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2001) señalan que el Estado es un poderoso “identificador/categorizador”. Esto, no solo porque tenga la capacidad de crear, sino porque tiene el poder material y los recursos simbólicos para imponer las categorías y esquemas clasificatorios. Dichos autores, desde sus perspectivas individuales abordan el carácter performativo de las categorizaciones que son producidas desde el Estado.

En ese sentido, considerando que las categorías sociales están asociadas a procesos de regulación social, resalto tres puntos importantes a tener en cuenta: primero, que implican pensar que a los que son incluidos dentro de alguna categoría social les quedan imputados ciertos atributos, bajo determinados marcos morales, que pueden hacerlos objetos de desprecio o aprecio social (Alonso en Yie Garzón, 2018). Segundo, en relación con esos atributos, las categorías, al tener efectos redistributivos, determinan el acceso a bienes materiales y simbólicos o formas desiguales de precariedad. Y, tercero, que las categorías sociales gestan distintas formas de articulación política (Yie Garzón, 2018).

En Putumayo, los procesos de categorización han estado en diálogo con las formas en las que se piensa la región y sus pobladores. Margarita Serje (2013) buscando desmitificar la idea de la “ausencia del Estado” en los “márgenes”⁵ de la nación -territorios conceptualizados como tal pero parte constitutiva del mismo-, propone que el Estado está lejos de estar conformado por instituciones abstractas, más bien está constituida por visiones, prácticas e intereses de grupos dominantes, que son los que lo encarnan (101).

Esa perspectiva, valdría complementarla con algunos argumentos de James Scott. Dicho autor afirma que en los procesos de formación estatal requieren de “marcadores de nivel de civilización” (Roca Martínez, 2017). Los marcadores de civilización, que también pueden ser entendidos como representaciones, son usados para justificar y operacionalizar los proyectos estatales. Los Estados, para gobernar, necesitan hacer legible aquello que gobierna: las

⁵ Llanos Orientales, la Amazonía, el Pacífico chocoano, el Darién, el Urabá, Sierra Nevada de Santa Martha, la Guajira y Serranía del Perijá.

poblaciones, las regiones y los recursos. Ese ejercicio implica categorizar y pensar estrategias de medición de esos objetos gobernados (James Scott, 1998).

Por ello, para poder gobernar se establecen categorizaciones que se imponen en un orden espacial y población, de allí la intersección entre las representaciones sobre habitantes y la geografía amazónica. Algunas de esas representaciones son, por un lado, la percepción de los “márgenes” como potencial económico al poseer grandes riquezas naturales, tierras incógnitas, inaccesibles, zonas de conflicto -de ahí que se las denomine como “zonas rojas”- (Serje, 2013) y, a su vez, para el caso de la Amazonía, como el “pulmón del mundo” (Rozo & Del Cairo, 2017). Por otro lado, sus habitantes son representados como pobladores “salvajes” y “violentos”, afirmaciones que, como mostraré a lo largo del texto, se transforman en virtud de los procesos de configuración regional, en los cuales, las poblaciones que allí habitan, viven experiencias diferenciadas. En relación con lo anterior, Serje (2011) afirma que dichas regiones, a lo largo de la historia se han convertido en el refugio de poblaciones, que operan en un proceso de doble inversión “solo se las reconoce, o como potencial de conflicto, de ilegalidad y desafío, o como instrumento para el logro de los ideales de la sociedad urbana ilustrada y sus intereses” (259). Esa doble inversión a lo largo del siglo XX y parte del XXI, fue el eje central que movilizó la producción y las reconfiguraciones de categorías sociales, desde las categorías articuladas al mestizaje, hasta las categorías asociadas al multiculturalismo. Siguiendo el argumento de Serje (2011) la doble inversión pone en evidencia que la diferencia es producto de los procesos de dominación, y, por ello, se trata de un proceso que “define” identidades y la naturaleza de los sujetos (259).

Un punto importante de reflexión en la categorización social es que hay una relación de mutua influencia entre los procesos de categorización y la “formación” de grupos humanos. El nombrar individuos de determinada manera no es equivalente a la autoidentificación automática de dichas personas con ciertas categorías, en parte, porque el sentido de las categorías se pone en juego en medio de relaciones sociales en las que participan múltiples sujetos, y, se forman dentro de procesos históricos amplios (Brubaker, 2012; Brubaker & Cooper, 2001).

Un clásico ejemplo de dichas elaboraciones fue analizado por E. P. Thompson, al asegurar que la clase social cobraba existencia cuando hombres y mujeres, desde experiencias comunes (heredadas o compartidas), articulaban la identidad de sus intereses, a la vez comunes a ellos, frente a otros sujetos cuyos intereses son opuestos a los suyos (Thompson, 2012). Aunque Thompson pensó dicha experiencia, exclusivamente desde las relaciones de

producción, autoras como Joan Scott han propuesto otras categorías como el género o el origen racial dentro de las variables que pueden configurar dicha experiencia (Joan Scott, 2001).

Desde esa perspectiva, era posible pensar que para el caso de los pobladores barbacoanos en Puerto Limón, además de experimentar la explotación laboral y el empobrecimiento -articuladas a los valores propios de la categoría de colono- por parte de patrones y compañías petroleras, estaban sujetos a experiencias de racialización -articuladas a prejuicios raciales asociados al color de la piel-, no solo por parte de los detentores de poder político y económico, sino también, por parte de individuos con quienes compartían la explotación laboral y el empobrecimiento. La intersección entre la experiencia de ser sujetos racializados y ser sujetos empobrecidos en tanto colonos, gestó la configuración de modos de agenciamiento que les permitió diferenciarse o autoidentificarse, frente a ciertas categorías sociales.

Dichas reflexiones cobran sentido en la periodización propuesta, que comprende de 1938 a 2018 . Por los alcances de este trabajo, y por los pocos acercamientos que ha habido en cuanto a pobladores afrodescendientes en Putumayo -y en toda la Amazonía colombiana-, esta investigación tiene un carácter exploratorio. La periodización está dividida en tres partes, las cuales están pensadas a partir de los procesos regionales que mediaron la categorización social en Putumayo. Cada periodización es una división analítica pensada a partir de las transformaciones en los sistemas de clasificación social, por lo que no suponen una sustitución de un sistema por otro, más bien responden al predominio de un eje de clasificación sobre otro.

La primera, comprende de 1938 a 1960, algunas variables que determinaron esa periodización, fueron: primero, la llegada de los primeros pobladores provenientes de Barbacoas a Puerto Limón en 1938; segundo, las dinámicas de colonización que dieron lugar a la ocupación de territorios indígenas, y, tercero, la configuración de un imaginario social en el que se planteaba una jerarquía social interna que sostenía la división colono/civilizado e indio/salvaje. La segunda va de 1960 a 1990, y está relacionada con el cambio frente a las formas de entender a la población indígena y colona, En este caso los colonos fueron pensados desde concepciones negativas, al representar una amenaza para los pobladores indígenas, para los intereses de la petrolera Texas Oil Company, para la naturaleza al ser los “depredadores” de la selva y para la “seguridad” nacional al ser considerados ilegales por ser, algunos de ellos, cultivadores de hoja de coca La tercera, de 1991 a 2018, está marcada especialmente por la Constitución de 1991 que estableció a las poblaciones negras como sujetos étnicos.

1.1 Justificación

Como mencioné anteriormente, en Colombia, la racialización del espacio ha generado que las poblaciones afrodescendientes sean asociadas con el Pacífico nariñense y la Costa Caribe, mientras que las indígenas con la Amazonía (Wade en Restrepo, 2020: 6). Dicha asociación ha permeado la forma en la que muchos colombianos ubican a poblaciones indígenas y afrodescendientes en la geografía nacional, por lo que a muchas personas les cuesta entender que gran número de personas afrodescendientes no viven en dichas regiones (Restrepo, 2020: 6).

Es paradójico que, en un país con unas dinámicas de desarraigo y migración interna muy activas a lo largo del siglo XX, se reproduzcan dichos imaginarios. Por ese motivo, este trabajo es oportuno. Primero, porque al historizar la diferencia, cuestiono la naturalización que supone la racialización del espacio. Segundo, al dar cuenta de los procesos sociales, económicos, políticos y culturales de los que han sido parte, profundizo en la visibilización de los pobladores de Puerto Limón dentro de procesos de configuración regional, en los que tradicionalmente se habla de colonos e indígenas. Tercero, al profundizar en los procesos de fronteras identitarias por medio de la categorización y autoidentificación pongo en evidencia la forma relacional en la que se construyen grupos sociales, especialmente en la conformación de procesos organizativos de colectividades que se piensan completamente opuestas al ser grupos “cerrados”: indígenas y afrodescendientes. Y, por último, se teje una argumentación apropiada sobre la pluralidad de la categoría de “colono”, la cual se ha caracterizado por agrupar un conjunto de personas cuyas dinámicas se marcan por la migración, sin habersele asignado mayor profundidad a los matices de esta.

1.2 Estado del arte

El siguiente apartado está dividido en dos partes. La primera se refiere a los estudios afrocolombianos, destacando la manera en la que se han desarrollado estos estudios en la Amazonía colombiana y algunos de los ejes temáticos en la producción de investigaciones de población afrodescendiente en Colombia. La segunda parte se refiere al campo de los estudios de identidad, poniendo especial énfasis en algunos de los enfoques desde donde se ha pensado dicha línea de investigación.

1.2.1 Estudios afrocolombianos

Desde la publicación de “Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad”⁶ por Nina S de Friedemann, texto pionero dentro de lo que en su momento Friedemann denominó como “estudios del negro”, las investigaciones de las poblaciones antes designadas como “negras” (Restrepo, 2016) han tenido variaciones y se han ido complejizando, no solo las temáticas con las que se venía abordando dicho campo de estudios, sino también los enfoques y las perspectivas teóricas en la antropología (Restrepo, 2016: 167).

Después de poco más de 30 años de la publicación de dicho texto, existe una amplia red de líneas temáticas y enfoques teóricos, que se distanciaron radicalmente de los primeros trabajos, caracterizados por posicionarse desde miradas esencialistas. Dichas aproximaciones se nutrieron de los estudios afroamericanos iniciados por Melville Herskovits, que se situaban en la búsqueda de huellas africanas que eran evidentes en la música, el lenguaje y ciertos aspectos de la manera de pensar, que suponían la existencia de “comunidades afrodescendientes” como un grupo humano transhistórico, que generaba la naturalización de la alteridad. En Colombia, algunos de los pioneros en dicha línea de investigación fueron Fernando Ortiz, Nina Rodríguez, Aquiles Escalante, Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha (Cunin, 2003; Restrepo, 2005, 2016; Wade, 2000).

Muchas de esas reflexiones se hicieron en torno al Pacífico, y en menor medida, al Caribe insular, razón por la que, durante muchos años, la mayor parte de estudios se concentraron en dichas regiones. Con un simple balance cuantitativo, Restrepo (2005), para inicios de la década del 2000, aseguraba que cerca de tres cuartas partes de la literatura académica sobre “las colombianas negras”, se ubicaban en dicha región. Dinámica acompañada de una evidente “ruralización”, pese a que gran parte de las personas afrodescendientes se ubicaban en contextos urbanos (Cali, Medellín y Bogotá) (35).

Con las políticas multiculturales se empezó a profundizar desde perspectivas asociadas al posestructuralismo y la teoría de los movimientos sociales, centradas en el desarrollo de procesos organizativos, al ser pensadas estas poblaciones como grupo étnico. En este enfoque, se destacan las investigaciones elaboradas por Arturo Escobar, Mauricio Pardo y Manuela Álvarez, en el Pacífico (Restrepo, 2016: 179).

Con la entrada de las dinámicas de violencia al Pacífico, por la presencia de grupos armados legales e ilegales y por la expansión de cultivos de hoja de coca, hubo una serie de

⁶ Aunque es un texto pionero en la antropología, no fue el primero. En la década de 1950 hubo trabajos elaborados por Pbro. Arboleda, Thomas Price, Robert West y Manuela Zapata Olivella. Otros pioneros, Aquiles Escalante y Rogelio Velásquez.

cambios en este campo de estudios. Por un lado, hubo una evidente disminución de entidades interesadas en financiar investigaciones sobre territorio, identidad, prácticas tradicionales y culturales de poblaciones negras en el Pacífico, como también la reducción de antropólogos dispuestos a hacer trabajo de campo en la región. Por otro lado, cabe resaltar la emergencia, en la década de los 2000, de estudios sobre los impactos del conflicto armado en las poblaciones locales, entre los que se destacan las investigaciones de Carlos Agudelo, Oscar Almario, Santiago Arboleda, Arturo Escobar, Ulrich Oslender y Carlos Rosero (Restrepo, 2016: 179).

Por esa misma década, adquirieron fuerzas temáticas como la raza y el racismo, muchas de ellas elaboradas en contextos urbanos (Cartagena Cali, Bogotá y Medellín) (Restrepo, 2016: 180). Dentro de dichas investigaciones, se destaca la investigación de Elisabeth Cunin (2003) en Cartagena, Franklin Gil y Julie Andrea Chaparro en Bogotá.

Asimismo, Restrepo (2016) destaca las investigaciones críticas de los efectos del multiculturalismo en dichas poblaciones. Dentro de esta línea hay varias investigaciones, pero quiero destacar dos. El trabajo de Peter Wade (2004) con respecto a los cerramientos del modelo indígena con respecto a la Ley 70 de 1993 y el trabajo de Restrepo (2013) que se refiere a los procesos de etnización por parte de poblaciones negras como sujetos étnicos, dando cuenta de la historicidad de un imaginario político y teórico recientemente naturalizado. Sin querer profundizar en todas las líneas y ejes temáticos que conciernen al estudio de poblaciones afrodescendientes, es muy dicente que en los textos elaborados por Restrepo (2005, 2016), que se refieren al desarrollo de los estudios afrodescendientes, no habla sobre investigaciones en la Amazonía colombiana.

Curiosamente, al profundizar en la antropología amazónica, sucede una situación similar. La antropología amazónica clásica se definía a sí misma como el conjunto de estudios antropológicos especializados en las poblaciones indígenas habitantes de la cuenca amazónica. Con un enfoque más procesual, durante las décadas de 1980 y 1990, este campo de estudios se centró en el análisis de coyunturas sociales, políticas y económicas en donde ganaron protagonismo, no solo indígenas, sino también individuos y colectivos catalogados como mestizos, campesinos y colonos. Pese a ese nuevo giro, continuaba siendo problemático que individuos y colectivos no indígenas mantuvieran una posición marginal como “objetos” de análisis (Chaves Chamorro & Del Cairo, 2010: 25).

Aunque los enfoques de trabajo ya no sean los mismos, ni se busque responder a imágenes idealizantes de las poblaciones indígenas, ni se las piense como grupos homogéneos y cerrados, es muy dicente el lugar marginal de las poblaciones afrodescendientes en esas investigaciones y, más aún, que no sean pensadas desde una dimensión histórica. Es decir, desde

una perspectiva que reconozca la diversidad de sus trayectorias y su involucramiento en procesos dentro de la configuración regional.

Entre los pocos trabajos que han dado cuenta de ciertas presencias afrodescendientes en algunos departamentos de la geografía amazónica quiero destacar algunos de ellos, elaborados por la Corporación de Estudios Sociales y Culturales de la Memoria (CESYCME). El primero, en Calamar, Guaviare, y, el segundo, en el Parque Nacional Natural de la Macarena. Al ser proyectos de intervención, los objetivos de cada uno estuvieron guiados por las coyunturas políticas del momento y orientados hacia el fortalecimiento comunitario, no solo de personas afrodescendientes sino también de la población blanco-mestiza. Para el caso del proyecto en Calamar, Guaviare, el eje temático fue la resistencia a la violencia de los pobladores de la vereda de Puerto Gaviotas, que mayoritariamente son afrodescendientes (CESYCME, 2017). Para el segundo caso, la discusión se centró en campesinos cocaleros en parques nacionales naturales (Sanchez et al., n.d.).

Hay dos importantes aspectos que diferencian la investigación que dio origen a estas páginas, de las realizadas por CESYCME. Primero, mientras este trabajo tiene una orientación exclusivamente investigativa, los proyectos mencionados buscaban ser un proyecto de intervención que sentara las bases de procesos investigativos más amplios en el tiempo. Segundo, esta investigación contempla un horizonte histórico que busca dar cuenta de las formas en las que poblaciones afrodescendientes eran designadas antes de la década de 1991 y la forma en la que estuvieron presentes dentro de los procesos regionales.

Otro trabajo que quiero mencionar, fue el proyecto que le dio paso a este trabajo. Como mencioné, “Afrodescendientes en la Amazonía: cartografías de trayectorias y presencias”, fue un proyecto cuyo objetivo fue profundizar en las trayectorias y presencia de poblaciones afrodescendientes en esta región del país. Los productos finales de ese proyecto fueron una serie de viñetas etnográficas que recogen las historias de pobladores y un informe de investigación: “Afrodescendientes en el Putumayo: trayectorias y presencias negras en la Amazonía colombiana” elaborado por Eduardo Restrepo. Aunque mi trabajo está nutrido en gran parte por las reflexiones que hace Restrepo en dicho informe y por la información recolectada, la forma de abordar las trayectorias y presencias es sustancialmente diferente. Mientras Restrepo hace un barrido de la presencia de poblaciones afrodescendientes en todo el Putumayo, yo me centro en Puerto Limón, y busco entender esas presencias en su articulación con procesos de categorización.

1.2.2 Procesos de formación identitaria

Un segundo campo de investigación en el que se inscribe mi trabajo es el de los llamados estudios de la identidad. Este constituye un campo amplio de indagación en relación con las perspectivas, escenarios y actores involucrados, el cual empezó a tener resonancia en la década de los noventa. Su rápida difusión generó que cruzara límites disciplinares, y produjo que se estableciera en el léxico periodístico, en el académico, en el lenguaje de la práctica social y en el análisis político (Brubaker & Cooper, 2001:3). De acuerdo con algunos teóricos, la identidad es la construcción de sentido, que atiende a uno o varios atributos culturales, destacándolos del resto de atributos, que se construyen por el individuo y representa su autodefinición (Castells en Vera Noriega & Valenzuela Medina, 2012: 273).

Pese a ser un campo de estudios tan amplio, se han destacado dos corrientes: el esencialismo y el constructivismo. El esencialismo fue una corriente que tomó fuerza en la segunda mitad del siglo XX con los estudios Erik Erikson. Sin querer profundizar mucho en ello, el esencialismo piensa al sujeto como una persona centrada y unificada, considerándolo como algo inmutable y, por lo tanto, fijo. Esa forma de comprender la identidad está articulada con conceptos como territorio, sociedad y cultura. En la medida en que las fronteras de dichos conceptos son “definidas” los grupos humanos aparecen como cosificados. Es decir que para esta perspectiva, la identidad se deriva de la cultura, por lo que no se toma en cuenta la interacción, ni los procesos migratorios, ni la capacidad de agencia que tienen las personas (Quintana, 2016: 47).

Por su parte, el enfoque constructivista nace en oposición al esencialismo. Desde esta perspectiva, el sujeto es considerado como un individuo sociológico, abandonando el individualismo y dotándolo de significación en relación con otros. Dentro de ese enfoque hay variaciones donde se configura un sujeto descentrado en sí mismo, compuesto por una variedad de identidades, dando una especie de hibridez no resuelta o contradictoria, pero siempre en relación con el otro, como un proceso dinámico, relacional y dialógico (Quintana, 2016: 48).

Una de las dimensiones de dicho enfoque, es la comprensión de la identidad como un fenómeno relacional producto de la interacción social, en la que “identidad” y “alteridad” tienen una parte común y relación dialéctica (Quintana, 2016). Dos de sus exponentes, por un lado, Stuart Hall (2003) quien destaca el carácter construido e inacabado de la identidad, afirmándola como parte de un proceso que actúa por medio de la diferencia, entrañado por un trabajo discursivo y por la marcación y reificación de límites simbólicos (16). Por otro lado, Charles Taylor (1993), quien pensaba la identidad como resultado de interacciones negociadas, es decir que, no se trataba de “algo” autogenerado en donde se ponía en juego el reconocimiento.

En Colombia, esta última perspectiva se ha venido desarrollando desde la década de 1990 con el giro hacia el multiculturalismo, y con el auge de poblaciones étnicas. Para el caso de las poblaciones afrodescendientes a partir de este enfoque, se destacan los trabajos de (Restrepo, 2013; A. Rojas, 2004) y para el caso de poblaciones indígenas (Chaves Chamorro, 2002; Chaves Chamorro & Zambrano, 2006; Gros, 2012; Ulloa, 2004).

Otra perspectiva que ha sido vital dentro de los estudios de identidad, tiene que ver con los aportes elaborados por la teoría feminista desde la interseccionalidad. La interseccionalidad es un aporte teórico-metodológico que busca dar cuenta de la percepción cruzada de las relaciones de poder, tratando de dilucidar un conjunto variado de opresiones (raza, clase y género) sin jerarquizarlas al ser inseparables (Viveros Vigoya, 2016). Como resultado, los sujetos se constituyen por medio de la experiencia que genera dicho entrecruce (Joan Scott, 2001). En relación con lo anterior, quiero llamar la atención sobre los trabajos de Mara Viveros (2002, 2009) sobre la superposición de categorías como raza y género. Sus investigaciones ponen en evidencia cómo las identidades masculinas, en vez de construirse en relación con una feminidad, lo hacían en relación con categorías de clase y raza.

Finalmente, destaco los trabajos centrados en la producción de identidades articulados con procesos de configuración nacional y regional (Amazonía). Estas investigaciones han atendido a los efectos jerarquizadores y reguladores de la diferencia, es decir, a su relación con la reproducción de la desigualdad y con el gobierno de poblaciones. Con respecto a los procesos de configuración nacional, hago énfasis en la investigación de Julio Arias (2007) que para el siglo XIX muestra cómo en virtud de proceso de legitimación de la élite como interlocutores válidos y una nación autónoma, la elite construye una identidad nacional, pero a su vez, gesta procesos de diferenciación que le son funcionales para la reproducción de la jerarquización social interna. Por su parte, en “Genealogías de la colombianidad”, se compilan una serie de textos que buscan ubicar desde un enfoque foucaultiano, una lectura sobre a historia colombiana. Proponen hablar de “regímenes de colombianidad”, tratando de desnaturalizar la idea de la “identidad nacional” (Restrepo & Castro Gómez, 2008: 10).

En virtud de los procesos regionales, destaco el trabajo de Carlos del Cairo (2019) en el norte de la Amazonía. En dicho texto, del Cairo analiza las formas en las que desde el conocimiento experto y las instituciones estatales, los imperativos ambientales y la diferencia cultural interpelan diferenciadamente y de manera contradictoria la vida de colonos e indígenas. Desde las instituciones estatales, en diálogo con los discursos ambientales, se configura una legitimidad sobre la posesión de la tierra como también el moldeamiento de la identidad cultural tanto de indígenas como de colonos.

El conjunto de investigaciones mencionadas fueron fundamentales para complejizar la investigación planteada. Como mostraré en el marco teórico, me distancio de miradas esencialistas sobre la identidad y las poblaciones afrodescendientes. En ese ejercicio, cobra valor la dimensión histórica que desnaturaliza la percepción de dichos sujetos como unificados y transhistóricos, poniendo especial atención en el enfoque interseccional en la formación de dichos sujetos sociales.

1.3 Pregunta de investigación y objetivos

Esta investigación va en doble vía, por un lado, se pregunta por los procesos de categorización social en Puerto Limón, y por el otro lado, por cómo las personas hoy reconocidas como afrodescendientes que habitan Puerto Limón se apropia, reelaboran y tensionan las categorías ligadas a dichos procesos. La pregunta que recoge lo anterior:

¿De qué modo las formas de categorización y autocategorización de habitantes de Barbacoas (Nariño) que se asentaron en Puerto Limón (Putumayo) entre 1938 y 2018 se han visto mediados por su experiencia migratoria y por procesos históricos de configuración regional en el Putumayo?

Para responder a lo anterior, defino dos objetivos:

1. Dar cuenta de la movilidad espacial y temporal de categorías sociales y la forma en la que cada una de ellas media formas de relación social específicas.
2. Identificar cómo la experiencia migratoria dota a los sujetos sociales de capacidades para reflexionar sobre su lugar en el mundo y, a partir de ahí, tensionar, o agenciar formas de diferenciación social o autoidentificación de categorías sociales.

1.4 Marco teórico

Para responder a la pregunta propuesta propongo dos vías analíticas. La primera se sitúa en la propuesta analítica de Rogers Brubaker y Fredrick Cooper (2001), que buscaban desestabilizar el ruido que genera el concepto de “identidad” en las ciencias sociales. La identidad, afirman los autores, se designa más que todo a una condición que cae en esencialismos sobre los sujetos portadores de la identidad, que se reproducen en nociones como “grupo” o “comunidad”, pues suponen su existencia como “cosas putativas en el mundo” (Brubaker, 2002: 163). A diferencia de autores como Stuart Hall y Alberto Melucci, Brubaker y Cooper consideran que sí se puede usar otros conceptos, menos ambiguos y contradictorios, para llevar a cabo el trabajo teórico que demanda la “identidad”.

Por la heterogeneidad y el amplio espectro del trabajo hecho por “identidad”, para los autores, resulta infructuoso buscar un sustituto único, pues este se vería tan sobrecargado como el mismo concepto de identidad. Por ello, su estrategia reside en desentrañar la espesa maraña de significados que se han acumulado alrededor de dicho concepto y dividir el trabajo en términos menos congestionados (Brubaker & Cooper, 2001: 18). Esos conceptos son: identificación / categorización, autoidentificación y localización local, y, comunalidad, conexidad y grupalidad. (Brubaker & Cooper, 2001:18).

Por los alcances y los límites de esta investigación, únicamente haré uso de categorización / autoidentificación. La categorización se refiere a un proceso, que, según los autores, buscan homogeneizar grupos y territorios (Avanza and Laferté 2017:201). Tal actividad es el producto de “emprendedores” de identidad, que tienen posiciones sociales asociadas a espacios de poder, y, que, para el caso del Putumayo, guarda una profunda relación con la forma en la que se hace presente el Estado (Serje, 2013). Al ser un proceso, implica que siempre sea incierto, por lo que las categorías pueden ser reproducidas, renegociadas o transformadas constantemente. Brubaker y Cooper (2001) retomando las extensiones culturalistas de la sociología weberiana del estado, especialmente aquellas influenciadas por Pierre Bourdieu y Michel Foucault, para afirmar que el Estado moderno ha sido uno de los agentes más importantes en el ejercicio de categorización, pues, monopoliza o busca monopolizar la legítima fuerza física o la fuerza simbólica. Eso incluye el poder nombrar, categorizar e indicar qué es qué y quién es quién (Brubaker & Cooper, 2001: 20).

Por su parte, la autoidentificación sugiere un grado de articulación discursiva explícita a determinadas categorías (Brubaker & Cooper, 2001: 24). El concepto hace referencia cuando los sujetos se sienten interpelados por categorías sociales producto de procesos de categorización puestos en juego por actores externos a ellos mismos. Es un proceso que implica necesariamente la diferenciación con otro.

La segunda se sitúa en la propuesta analítica de E. P Thompson y Joan Scott. Hago uso del concepto de experiencia, herramienta conceptual que le permitió a Thompson recuperar las prácticas y vivencias de sujetos que habían sido ignorados por la historiografía (Garazi, 2016). Desde esta perspectiva de análisis, la experiencia se ubica dentro del análisis de la acción humana, que, para el historiador marxista, fue perdida de vista por el determinismo económico de ciertas variables del marxismo, pero que se ubica y está presente en tradiciones, sistemas de valores, en la vida cotidiana, ideas y formas institucionales. Al respecto, Thompson afirma: “la experiencia surge espontáneamente en el interior del ser social, pero no surge sin pensamiento; surge porque hombres y mujeres (y no solo los filósofos) son racionales y piensan acerca de lo

que les ocurre a ellos y a su mundo” (Thompson 1981:16). Es decir que, mediante la experiencia, determinadas condiciones materiales, son vividas y significadas como injustas o adquieren determinadas significaciones (Fernández Alvarez, 2017).

Hubo dos críticas centrales de Joan Scott a la propuesta teórica thompsoniana. La primera crítica, se refería a que Thompson (2012), al historizar el proceso de la formación de la clase obrera inglesa en el siglo XVIII, hizo uso de la experiencia mediada exclusivamente por las relaciones de producción. Para Joan Scott (2001), en el análisis de Thompson, las relaciones de producción eran el fenómeno unificador que se ubicaba por encima de otras formas de sometimiento, al ser comunes entre los trabajadores de distintos orígenes étnicos, religiosos, etc. (57). Producto de ello, la clase social se ubicaba como la “identidad” que se situaba por encima de otras categorías como género, etnicidad etc. Desde esta perspectiva, Thompson excluía aspectos enteros de la actividad humana al no contarlos como experiencia. La segunda, Scott (2001) al suponer que, “no son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son construidos por medio de la experiencia” (49), suponía un ejercicio para preguntarse por los procesos históricos que, por medio del discurso, posicionaban a los sujetos y configuraba las experiencias de los mismos (López, 2012: 45). Thompson, al defender el empirismo que reposaba en la experiencia de los sujetos subalternos, olvidaba que los sujetos son construidos discursivamente.

A partir de dichas elaboraciones, construyo lo que denomino “experiencia migratoria”, que se refiriere a la resignificación de una serie de prácticas que en el contexto del movimiento migracional de la población de Barbacoas a Puerto Limón, fueron objetivadas como las formas de responder a situaciones que figuraban como injustas y que agenciaron modos de autoidentificación

Con base en esas dos propuestas analíticas, resalto que, aunque la producción y movilización de categorías sociales es una de las formas en las que desde el estado se busca ordenar poblaciones, son estas, a su vez, configuradas y reconfiguradas en virtud de procesos políticos, económicos y culturales (Brubaker & Cooper, 2001). Pese a ello, los grupos sociales también participan dentro de ese mismo proceso de categorización, porque las categorías sociales son puestas en juego en prácticas y en relaciones sociales que les dan paso a determinadas experiencias. Como intentaré mostrar, para el caso de los habitantes de Puerto Limón provenientes de Barbacoas, al ser categorizados como colonos, experimentaron, de un lado, la explotación laboral y el empobrecimiento producto de la forma y el lugar que ocupaban dentro de la jerarquía social interna en Putumayo. A su vez, al ser sujetos racializados, experimentaron la exclusión racial asociada a los prejuicios vinculados al color de la piel, no

solo por los detentores del poder político y económico, sino también por aquellos con quienes compartían la explotación laboral y el empobrecimiento. La intersección entre dichas experiencias, produjeron, que durante 1938-1990, los pobladores que provenían de Barbacoas, no se autoidentificaran como colonos. Si bien, dichos pobladores, al no ser sujetos pasivos frente a relaciones de subordinación, por medio de la experiencia migratoria tensionan y agencian estrategias para hacerles frente a dichas relaciones.

La experiencia migratoria⁷ es un concepto pensado específicamente desde los aportes teóricos de E. P Thompson y Joan Scott y, el cual, se pone en evidencia en prácticas que son estructurantes dentro de la cotidianidad de dichas poblaciones. Como lo mostraré, tanto la economía aurífera como las prácticas religiosas -prácticas que le dan vida a la experiencia migratoria-, además de representar valores similares que en Barbacoas, en Putumayo, se resignifican para ponerle frente a determinadas relaciones sociales o para agenciar procesos de autoidentificación.

Con la entrada del multiculturalismo en la década de 1990, hubo un cambio en cuanto a la categorización de los pobladores. Las personas provenientes de Barbacoas, dejaron de ser categorizados como colonos y pasaron a serlo como una comunidad afrodescendiente. Dicho cambio, implicó, por un lado, que estos pobladores empezaran a ocupar otros espacios, como aquellos asociados a la “diferencia cultural” y, por otro lado, que las prácticas que hacían parte de la experiencia migratoria, fueran pensadas desde otras dimensiones, esta vez articuladas a los discursos de la etnicidad.

En virtud lo anterior, el trabajo estará organizado en tres capítulos, los cuales responden a la temporalización propuesta, pensada, justamente, en virtud de los procesos de categorización social. En el primer capítulo (1938-1960) abordo los procesos de configuración regional en virtud del mestizaje cultural y todas las dinámicas movilizadas a partir de ahí, que movilizaron las categorías sociales de “colono” y “negro”. Asimismo, la manera en la que dichos procesos generaron la experiencia del empobrecimiento y despojo. Por medio de la “experiencia migratoria” materializada en la economía aurífera doy la cuenta de los marcos culturales comunes de aquellos provenientes de Barbacoas, la tensión que desde ahí generan a categorías como “colono”. Por último, muestro cómo las experiencias vividas se vuelven en la base para

⁷ Dicho concepto está en diálogo con algunos postulados de Stuart Hall. Hall sostenía que la identidad debía ser entendida como una “producción”, que por su carácter procesual, siempre está en constante cambio y nunca es completa y siempre dentro de la representación. Con base en eso, Hall argumenta que “diáspora” debe también debe de ser sacada de una noción estática de la misma. Con el fenómeno de la diáspora, en mi trabajo entendido como migración, se vuelve útil para entender las transformaciones en virtud del desplazamiento de los pobladores de Barbacoas, y cómo determinadas prácticas se reconfiguran en virtud de dicho movimiento (Hall, 1999).

autoidentificarse como “negros”. En el segundo capítulo (1960-1993), doy cuenta de las transformaciones en las representaciones asociadas a la categoría de “colono”. Unas representaciones negativas movilizadas en virtud del posicionamiento y materialización del discurso del indigenismo desarrollista, la economía petrolera y la cocalera. Las cuales condicionaron la experiencia del empobrecimiento: despojo y explotación. A su vez, evidencio como los pobladores de Barbacoas también experimentan la discriminación a través de la manifestación de prácticas religiosas, por parte de misioneros y de las personas con quienes comparte la experiencia del empobrecimiento. Asimismo, muestro como “experiencia migratoria”, esta vez pensada desde las prácticas religiosas le ponen frente a la discriminación y gestan procesos de autoidentificación como pobladores “negros”. Por último, en el tercer capítulo (1993-2018) muestro el giro en el sistema de clasificación que supone a los pobladores de Barbacoas como sujetos étnicamente diferenciados mediante la Constitución de 1991. A partir de ahí, doy cuenta de lo que engloba la formación del sujeto “afrodescendiente”. Con respecto a la “experiencia migratoria”, muestro la manera en la que la minería de aluvión y las prácticas religiosas, son objetivadas -al ser entendidas como prácticas tradicionales- por parte de dichos pobladores para establecer marcadores de diferencia cultural.

1.5 Metodología y recolección de información

La recolección de datos en esta investigación se hizo a partir de documentos del Archivo General de la Nación, fondo Ministerio de Gobierno, Revistas de Misión revisadas de 1925 a 1995, prensa regional y nacional⁸, documentos jurídicos, páginas web y entrevistas realizadas en el proyecto “afrocolombianidades en el Amazonía” y otras que realicé mediante llamada telefónica. Por la emergencia sanitaria por Covid-19, la recolección de datos se vio afectada, razón por la cual no pudo ser posible explorar otras fuentes.

Para el análisis de dicha información, por una parte, hice uso de la interseccionalidad. Esta perspectiva teórico–metodológica fue un aporte muy valioso de la teoría feminista, abordado mucho antes de su designación como “interseccionalidad”, siendo este concepto acuñado en 1989 por la abogada afroestadounidense Kimberlé Crenshaw (Viveros Vigoya, 2016: 5). La interseccionalidad, al querer dar cuenta de la percepción cruzada de las relaciones de poder, invoca el cruce necesario entre género, raza y clase, categorías que empíricamente

⁸ Elaboré una revisión extensa de las revista y una sistematización de 58 artículos de prensa, información que en su totalidad no fue utilizada explícitamente pero si fueron útiles para dar una visión general de las dinámicas económicas, políticas y sociales de la región para el periodo estipulado.

son inseparables y se imbrican en la producción / formación de las y los distintos actores sociales (Bereni, Chauvin, Jaunait y Revillard en Viveros Vigoya, 2016: 10).

En esta investigación, enfoco el análisis en la raza (asociada al color de la piel) y clase, entendiendo que estas variables fueron determinantes para ver como dichos pobladores participaron dentro de configuraciones regionales, no solo desde las categorías que les fueron imputadas, sino desde aquellas, que además de producir experiencias, los jerarquizaron.

Por otra parte, usaré el método genealógico, enfoque de tradición nietzscheana, retomado por Michel Foucault y Santiago Castro Gómez. Por medio de dicho método, Nietzsche buscaba hacer una crítica de las concepciones morales de valores como: bien, mal, justicia, etc., mostrando su carácter histórico y su formación al interior de juegos de fuerza. Por su parte, Foucault buscaba rastrear el saber y la verdad y su articulación a los mecanismos históricos del poder.

Con base en lo anterior, Santiago Castro Gómez implementó el análisis genealógico en la historia colombiana, en oposición a una “historia de las ideas”, que se basaba en indagar por la forma en la que pensadores latinoamericanos habían venido descubriendo que “América Latina” es una entidad histórica y cultural que se diferencia esencialmente de Europa (González & Mora, 2012: 189). En el análisis genealógico, el significante “Latinoamérica” no es una entidad cultural o territorial previa a las relaciones de poder que la producen. Desde esta perspectiva, América Latina no es “origen”, sino efecto de verdad. Y, en ese sentido, desde dicho enfoque, se propone analizar el funcionamiento histórico de los discursos que han producido dicho efecto. Lo que se busca situar por medio del método genealógico, es que los sujetos sociales, que para esta investigación son aquellos que hoy se reconocen como afrodescendientes, no son sujetos unificados, autónomos o transhistóricos, pues ello supone “que las relaciones con los demás, con el conocimiento y con uno mismo puedan ser remitidas a la actividad de un sujeto que opera con anterioridad a las técnicas y prácticas que lo producen” (González & Mora, 2012: 191).

1.6 Dimensión histórica y antropológica de la investigación

La dimensión antropológica de este trabajo reside, primero, en que se pregunta por poblaciones que históricamente han estado en los márgenes de la alteridad. Lo anterior implica pensar la manera en la que se ha producido la *diferencia*, en esta oportunidad, situada en pobladores racializados en una geografía que tradicionalmente ha estado asociada al sujeto indígena. Segundo, a partir de un acercamiento de las prácticas cotidianas de dichos pobladores,

ubico la forma en la que se hacían visibles (colonos) y respondían a determinadas relaciones con sujetos sociales que consideraban diferentes.

Por su parte, desde la perspectiva ofrecida por la historia cultural, intento comprender *procesos* de alteridad historizando las categorías con las que han sido designados dichos pobladores, y las correspondientes variaciones y sentidos en el marco de procesos más amplios como: bonanzas extractivas y políticas sociales, las cuales, aunque están en diálogo con discursos nacionales, se construyen de forma particular temporal y geográficamente. En relación con lo anterior, se trata de ver históricamente cómo determinados grupos humanos no están atados a determinadas categorías sociales, sino que transitan en ellas, siendo estas mismas, las que posibilitan cambios materiales y/o simbólicos en la vida de los individuos.

Asimismo, al darle prioridad a la *experiencia* de dichos sujetos, se traspasan los límites de la clase -ampliamente abordada desde la historia- para darle a profundidad a otras dimensiones como la raza.

1.7 Consideraciones éticas

Como ya mencioné, esta investigación está en el marco de un proyecto que se llevó a cabo en el 2018 “Afrocolombianidades en el Amazonas”. Gran parte de las entrevistas elaboradas se hicieron en las salidas de campo de ese proyecto, en donde se hicieron acuerdos previos con los representantes de los consejos comunitarios. Hubo una serie de acuerdos grupales, como el manejo de información referidas a la economía cocalera, que respeté. Reconozco que hubo una serie de procedimientos a lo largo de la ejecución del proyecto que no salieron como se esperaba, pues, algunas de las expectativas gestadas quedaron reducidas a eso.

Como iniciativa individual, me gustaría mantener alguna articulación con los consejos comunitarios en Puerto Limón. Aunque queda un poco de incertidumbre en dichas palabras, por mi parte, espero que eso no sea solo un conjunto de buenas intenciones. Por el momento, espero que este trabajo de grado sea funcional para complejizar dinámicas regionales que involucran a dichos pobladores.

CAPÍTULO I

Colono/ civilizado e indio/salvaje: configuración sociohistórica de la categoría de colono en Puerto Limón 1938-1960

Introducción

Este capítulo busca posicionar la forma en la que la población migrante de Barbacoas asentada en Puerto Limón en la década de 1930, fue categorizada. Para ello, situó los procesos sociales en Putumayo que movilizaron la división entre colonos “civilizados” -como eran categorizados los barbacoanos- e indios “salvajes”, que se extendieron hasta la década de 1960. El primero de esos procesos se refiere a las ideas sedimentadas por el mestizaje, el cual, desde el siglo XIX, fue comprendido como el proceso que suponía la mezcla, ya fuera en términos raciales o culturales, y que apuntaba al blanqueamiento o la hispanización. El segundo proceso tiene que ver con la configuración de jerarquías sociales internas, en las que son determinantes la presencia de misioneros capuchinos y patronos/empresarios. A su vez, muestro la forma en la que los sujetos “negros” son racializados, especialmente, por parte de misioneros.

En virtud de dichos procesos, evidencio la manera en la que los designados como “colonos” viven la experiencia de la migración, el despojo y la explotación. Y, para el caso de los pobladores migrantes de Barbacoas, la forma en la que desde la experiencia migratoria tensionan el deber ser de la categoría de “colono”, representa marcos culturales compartidos y gesta mecanismos de diferenciación en donde reconocen relaciones justas e injustas. Siendo dichas experiencias las que se convierten en las bases para diferenciarse de los otros “colono” y autoidentificarse como sujetos “negros”.

2.1 Proyecto de la nación mestiza a inicios del siglo XX en los Territorios Nacionales

En el siglo XIX, algunas naciones en América Latina pasaron por procesos de independencia que las llevaron a organizarse como repúblicas autónomas. En efecto, su desarticulación burocrática de la Corona Española generó que las élites, desde su heterogeneidad, reflexionaran sobre el camino más apropiado para conducir a las nuevas naciones hacia la civilización. Tras su continuo diálogo con las ideas de Occidente, que seguían sosteniendo la jerarquía racial con la superioridad blanca, una de las preocupaciones de las élites fue el cómo conducir a dichas naciones a la modernización, lo que los ponía frente a dos cuestiones: cómo articularse al mercado mundial y cómo abordar la composición de sus pobladores racializados.

En América Latina, la preocupación por el rumbo de la población racializada se inclinó a dos soluciones opuestas. Por un lado, como sucedió en Estados Unidos y en Argentina, se optó por la aniquilación de poblaciones indígenas enteras. Por otro, por la adopción del mestizaje, estrategia acogida en la mayoría de países de la región (De la Cadena, 2007:20). El mestizaje, al ser producto de la relación saber-poder de las élites nacionales e intelectuales, se constituyó como la base para la construcción de la identidad nacional, que suponía que gracias al mestizaje los pobladores considerados como inferiores -indios y negros- podrían ascender socialmente (Wade, 2003: 274). El ascenso social era posible pensarlo porque el tipo de mestizaje adoptado en Colombia en el siglo XIX, más allá de figurar como un proceso que hacía alusión a la mezcla racial, hacía referencia a una mezcla cultural.⁹

De acuerdo con Julio Arias (2007) para el siglo XIX, en Colombia la imagen del “pueblo ideal”, es decir, un pueblo unificado con valores y principios blancos y católicos, generó patrones de unificación y diferenciación. Por un lado, se buscaba una diferencia aceptable (unificación), y, por el otro, la jerarquía poblacional interna (diferenciación) (42). En vez de tratarse de dos cosas totalmente desarticuladas, la unificación y diferenciación eran dos caras de un mismo discurso: las élites se debían unificar para construir la idea de una nación soberana e independiente, pero tenían que diferenciarse para mantener un orden social jerarquizado. Una jerarquización que también respondía a la reproducción de la mano de obra de personas racializadas, y que planteaba una relación directa con la incorporación de la nación al mercado mundial. Dicha jerarquización, suponía a las tierras altas (zonas frías) -como los únicos lugares aptos para construir la civilización-, contrario a lo ocurrido con las tierras bajas (zonas cálidas), que eran imaginadas como espacios de barbarie. Esas nociones estaban articuladas a los discursos europeos, especialmente a los postulados de George Louis de Buffon, razón por la cual, Francisco José de Caldas enfatizó en la proclividad de la civilización por parte de gente que vivía en zonas altas (generalmente población blanco-mestiza), mientras que los pobladores de tierras bajas (generalmente poblaciones indígenas y negras) se los caracterizaba por “tener” un bajo desarrollo intelectual y moral (Munera, 2005).

El que las élites de la naciente República hubieran asumido el mestizaje como piedra angular del proyecto nacional, provocó que esas ideas no se agotaran en el siglo XIX, sino que

⁹ Existe una amplia discusión con respecto al mestizaje. En la nación poscolonial se fundamentaba en la mezcla de la época colonial entre africanos, indígenas y europeos. Eso supuso que las naciones independientes llevaran el proceso de mezcla hacia una nación cada vez más homogénea. En algunas naciones se vio una actitud favorable frente al mestizaje. Mientras que otras lo veían como una tacha moral. En Colombia, hubo discusiones que contrastaban las actitudes hacia el mestizaje por parte de los intelectuales colombianos (Wade, 2003).

se inmiscuyeran dentro de un proceso del que hacemos parte. La experimentación de dicho proyecto pasó por diversos intentos de imposición de sensibilidades y prácticas muy distintas a las que los pobladores racializados, considerados inferiores, habían tenido; dicha imposición fue considerada como un camino ambiguo pero seguro para volverse blanco (Chaves Chamorro & Zambrano, 2006:7; Wade, 2003:283).

El blanqueamiento, vinculado al proyecto de nación mestiza, generó que en la jerarquía social, el “blanco” fuera el lugar al que debían llegar pobladores no civilizados. Es decir que dicha categoría, no solo estaba enteramente signada por el color de la piel, al estar asociada a nociones biológicas, sino también a un proceso moral. Algunas características de las personas designadas como blancas eran: hablar español, practicar la religión católica y orientarse bajo los preceptos de las sociedades modernas (progreso). Es decir que la categoría podía incluir poblaciones que fenotípicamente no respondieran a las ideas biologizadas sobre lo blanco, por ello, se podía percibir que poblaciones negras -en este caso la gente que venía de Barbacoas- e indígenas que cumplieran con las características morales atribuidas a lo “blanco”, portaran dicha categoría (Arteaga Montes, 2019: 53; Chaves Chamorro, 2002; Chaves Chamorro & Zambrano, 2006).

En relación con esos procesos, Giovanni Arteaga Montes (2019) en su análisis de la presencia de la Misión Capuchina en Puerto Asís, Sucre y Alvernia 1904-1930, afirma que el blanqueamiento fue una estrategia utilizada por los misioneros con el objetivo de transformar a las poblaciones indígenas. Para Arteaga, el blanqueamiento reunió procesos de evangelización, modernización y colombianización, cuya estrategia, en Putumayo, se puso en práctica por medio de colonización dirigida y espontánea. En parte, ese proyecto fue posible porque a lo largo del siglo XX, el Putumayo estuvo integrado a la jurisdicción de Territorios Nacionales¹⁰ (1843-1991), de manera que sus pobladores eran considerados como incapaces de auto gobernarse, al ser regiones con baja presencia de individuos, que, dentro del imaginario nacional, eran favorables para la nación, como lo eran aquellos designados como blancos. Por ello, la administración de dichos territorios dependía directamente del gobierno central para que pudieran ser colonizados y sometidos¹¹ a “mejoras” (Serje 201:16).

¹⁰ Putumayo, junto a otras regiones de Colombia, fueron denominadas como “tierras de nadie” en la sociedad colonial, “territorios baldíos” en la república del siglo XIX, “territorios nacionales” a finales del siglo XIX, “Zonas de orden público” en el siglo XX y “Zonas rojas” en el siglo XXI (Serje, 2011).

¹¹ Desde mediados del siglo XIX, Putumayo estuvo inmerso en procesos de explotación tanto de recursos naturales como de sus pobladores, todas ellas legitimadas por el interés de someter estos territorios a “mejoras”. La primera de ellas fue la quina (1850-1882), Con la caída del precio internacional de la quina en 1884, su producción empezó a descender, y hacia 1885 empezaron a consolidarse las primeras casas caucheras del país. Con el Decreto N° 645 de 1900, se aprobó la explotación privada en terrenos baldíos, considerando “Que las regiones desiertas de la

En ese orden de ideas, la forma de categorizar y jerarquizar a los pobladores, por parte de los misioneros Capuchinos -de quienes hablaré más adelante-, fue representar al colono como “civilizado” y a los indios como “salvajes”. Los que eran incluidos dentro de la categoría de “colonos”, eran pobladores empobrecidos, que provenían de distintas regiones de Colombia, y migraban en búsqueda de mejores oportunidades económicas. Algunos de los colonos asentados en Puerto Limón, llegaban de Barbacoas, Nariño, caracterizados por ser de tez oscura.

Sin embargo, lo que resulta muy inquietante con respecto a la población de Barbacoas, es que, como señala Serje (2011) para la sociedad mayor, social y urbana, la categoría de colono se contraponía a indios y negros (255). De hecho, “Cargueros, indios y negros” ocupaban el mismo estatus. A pesar de que las afirmaciones de Serje hagan alusión a la sociedad colombiana de finales de siglo XIX, para inicios del siglo XX dicha división y jerarquización se sostenía. Una muestra de ello era que el proyecto civilizador hacia Territorios Nacionales tenía bases en la representación de colono como “civilizado”. No obstante, ¿Cómo era posible que una persona designada como negra a su vez fuera vista como colono civilizado? Pues bien, en cierta medida, la comprensión de las categorías sociales como procesos (Brubaker, 2012; Brubaker & Cooper, 2001), permite entender que los sentidos atribuidos a las categorías están sujetos a cambios y a transformaciones que van de la mano con procesos de configuración regional o nacional. En ese sentido, el proyecto del mestizaje y el blanqueamiento, posibilitaba que hubiese pobladores racializados y que al mismo tiempo fueran concebidos como “colonos”. Sin embargo ¿Es posible pensar un colono blanco mestizo en los mismos términos que un “colono” racializado? más adelante volveré sobre dicha inquietud.

2.2 Misioneros capuchinos y colonos: categorización social desde el proyecto de blanqueamiento

Para Augusto Gómez (2005) existen tres variables fundamentales en la configuración sociocultural, económica y política del Putumayo, que han sido determinantes para la comprensión de las dinámicas departamentales en la larga duración: la presencia e influencia de grupos humanos de origen o tradición quechua, la minería de oro y la presencia y actividad misionera (86). Esta última se relacionó con la representación colonial del Putumayo como el lugar del salvajismo. Así, la presencia de misioneros en dicho territorio estuvo legitimada bajo

República, asiento de la población indígena no civilizada, han permanecido hasta hoy improductivas para la Nación”. Dichas economías, en particular el caucho, cometieron una serie de vejámenes, abusos, tortura y genocidios hacia poblaciones indígenas El conjunto de prácticas represivas, afirma Margarita Serje (2011), al estar fundadas en el principio colonial de maximización rápida para obtención de beneficio, estableció una tradición de manejo coercitivo de mano de obra (274). A su vez, era una violencia legitimada al considerar poblaciones indígenas como inferiores.

el propósito de “llevar la luz de la civilización y los beneficios del comercio y las industrias a esa multitud de hermanos nuestros, que se hallan sumergidos en el horroroso estado del salvajismo” (Gómez López 2005: 112).

La actividad misional en el Putumayo no inició en el siglo XX. Su presencia se remonta al periodo colonial y se mantuvo, aunque de forma intermitente, durante el siglo XIX. Sin embargo, solo fue hasta el gobierno de la Regeneración -liderado por Rafael Núñez bajo el lema “Una Nación, una raza, un Dios”-, que los misioneros fueron considerados como portavoces de la civilización, lo que les permitió mantenerse en territorios como Putumayo y Caquetá buena parte del siglo XX. El Concordato de 1887 y el Convenio de Misiones de 1902, firmados entre el Estado colombiano y la Santa Sede, encargó a las comunidades religiosas algunas atribuciones de gobierno y la evangelización de los sitios de frontera de Colombia (Kuan Bahamon 2013: 275). El 20 de diciembre de 1904, se expidió el decreto de erección de la Prefectura Apostólica del Caquetá, la cual debía establecer fundaciones en lugares limítrofes con Ecuador, Brasil y Perú.

Para Cristina Rojas (2001), la visión contrapuesta entre la élites conservadoras y liberales, generó que sus expectativas frente al proyecto civilizador también lo fueran. La élite conservadora -siguiendo a Sergio Arboleda- debía aspirar a la continuación del legado español, poniendo en consideración las sólidas bases en cuanto a sus fuertes creencias morales y religiosas, en las que indios y negros debían ser instruidos en el espíritu del cristianismo (27). La élite liberal, en cambio, en diálogo con la cultura británica, abogó por una sustitución de las instituciones coloniales, la apuesta por el libre mercado y la separación entre la iglesia católica y Estado.

Debido a la articulación de la misión con el proyecto conservador de la Regeneración, la integración del Putumayo a la nación pasó por la adscripción y subordinación de la población indígena al sistema religioso, para así, superar el supuesto estado de barbarie y salvajismo (Gómez López, 2005:45). Ese respaldo podía verse reflejado en la misma redacción del Concordato, en donde se reconocía el papel civilizador de la iglesia católica, dando paso a su activa participación en lo referente a la formación de nuevos ciudadanos al garantizar la intervención de los misioneros en asuntos educativos y su labor con las tribus denominadas errantes (Pérez Benavides, 2015:189).

Aunque el mestizaje, como lo mencioné, planteaba una imagen de “pueblo ideal”, de acuerdo con el argumento de Arias (2007), debía seguir reproduciendo una diferencia, sustento de la jerarquización social interna en la que colonos e indios, para el caso de Puerto Limón, figuraban como mano de obra. La distinción entre dichos grupos poblacionales, como

mencioné, estaba en dialogo con la forma en la que el proyecto “civilizador” mediaba las representaciones de las categorías sociales, pero también con las representaciones sobre lo indígena elaboradas por las élites neogranadinas en los siglos XVIII e inicios del XIX (Pérez Benavides, 2015). Por ese motivo, mientras las poblaciones indígenas eran representadas como “bárbaras” y “salvajes”, a los colonos los representaban como “civilizados”.

Como sucede con cualquier categoría social, a los agentes que las portan se les designan una serie de atributos, que dentro de determinados marcos morales pueden ser objeto de aprecio o desprecio social (Alonso en Yie Garzón, 2018: 66). Desde la perspectiva de los misioneros capuchinos, el valor de quienes eran incluidos en la categoría de colono, se basaba en su amor por el trabajo. Durante la década de 1930 e inicios de 1940, cierta parte de los llamados “colonos” que se asentaron a orillas del río Caquetá, eran personas que provenían del Huila y de Nariño, quienes eran descritos como gente heroica en el trabajo y los de Nariño como bien ordenada en el cultivo.¹² Características que, además, se complementaban con una serie de prácticas como el hablar español y pertenecer a la religión católica. Desde la perspectiva de los misioneros, la tarea de civilizar a grupos raciales considerados “retrasados” era producto no solo de un esfuerzo económico -que como ya mencioné, también tenía bases en el blanqueamiento de la nación-, sino también del heroísmo “que solo se paga con un cielo eterno”.¹³ Sobre dicho proyecto, los misioneros también vertieron su legitimidad, pues se autodenominaban “los nobles constructores del progreso”,¹⁴ afirmando que las instituciones meramente gubernamentales para civilizar “salvajes” no existían, y esta era una tarea que solo la Misión podían cumplir.¹⁵

En el marco del conjunto de dichas actividades, la Misión se atribuyó como iniciativa propia, tanto los procesos de colonización espontánea, como dirigida (Arteaga Montes 2019:97), los cuales habían iniciado desde la década de 1910. El argumento central de incentivar la colonización, era, por un lado, garantizar la explotación de recursos naturales para que la región hiciera parte del proceso de la incorporación de Colombia al mercado mundial y, por el otro, civilizar a gentes salvajes por medio de la interacción con personas civilizadas: los colonos.

Se podría considerar que la presencia capuchina estuvo acompañada de “biblia y jabón”, semejante a como lo describe Guha (1982) para el caso de la India, debido a que uno de los

¹² Revista de misiones. Año 1941. Enero-Febrero-Marzo-Abril. Pg. 188-189.

¹³ Revista de misiones. Año 1935. Agosto. Pg. 339.

¹⁴ Revista de misiones. Año 1935. Agosto. Pg. 342.

¹⁵ Revista de misiones. Año 1935. Agosto. Pg. 339-340.

intereses de los misioneros fue la “corrección” moral mediante la incorporación de prácticas religiosas católicas, la instrucción hacia la adopción de prácticas como el uso del vestido, el aseo personal y cambio en los modos de alimentación. Muchas de esas nuevas formas fueron impuestas por medio de mecanismos coercitivos y violentos, en donde la colonización también ocupó un lugar predominante. Con dicho proyecto, no se permitía el establecimiento exclusivo de los indios, pues estos serían obligados a vivir con los “racionales” (colonos), para así lograr su civilización y transformarlos en brazos útiles para la “labor y el progreso” (Gómez López 2005:18).

Sin embargo, la designación como “civilizados” no fue una garantía para que los colonos estuvieran en condiciones dignas. Hay que tener en consideración que los colonos estaban sujetos a la “doble inversión”. Como señala Serje (2011) “estas ricas e inhóspitas regiones se han convertido a lo largo de la historia en el lugar de refugio de poblaciones sobre las que se ha operado un proceso de doble inversión, gracias al cual sólo se las reconoce, o como potencial de conflicto, de ilegalidad y desafío, o como instrumento para el logro de los ideales de la sociedad urbana ilustrada y sus intereses” (259). Por tal razón, la categoría de colono, para dicho periodo, además de tener representar la “civilización”, los pobladores que habitaban la categoría de “colono”, al estar sujetos a la “doble inversión”, migraban como mano de obra, condición que determinada su vulneración y precariedad.

Muchos colonos migraban de sus tierras en busca de mejores oportunidades económicas. Milcíades Chaves (1945), refiriéndose a la colonización en Putumayo para las primeras décadas del siglo XX, afirmó que la migración de colonos obedecía, fundamentalmente, al problema de la escasez de la tierra en Cauca, Nariño y Huila (579), situación agravada por las pésimas condiciones de vida en dichos departamentos, razón por la que muchos de esos pobladores buscaron mejor suerte en las riberas del río Caquetá. Puerto Limón, Mocoa, Puerto Umbría y Puerto Asís se convirtieron en destinos recurrentes, pues muchos vieron en ellos la oportunidad de probar fortuna en las minas, buscando oro -como ocurrió con los pobladores del Pacífico nariñense-, en la búsqueda de quina o como jornaleros en las aperturas de caminos de penetración (580).

Migrar bajo esas lógicas generó que estas personas fácilmente se conviertan en mano de obra con condiciones laborales precarias y fueran objeto de despojo de tierras constantemente. Dichas condiciones, sumadas a la experiencia vivida de ciclos de pobreza y migración experimentados en otras regiones, generaron una producción de lo común, que como mostraré más adelante, se convirtieron en la base para articular una serie de demandas que eran el reflejo del descontento de dichas dinámicas.

En relación con las condiciones laborales para los colonos, por la limitación al acceso de documentación histórica, es difícil establecer el tipo de patronazgo que existía en Puerto Limón para dicho momento. Sin embargo, como hipótesis, se puede pensar que se trataba de hombres denominados como “blancos”, dueños de grandes extensiones de tierra, las cuales usufructuaban con indios y colonos, con acuerdos en desventaja para estos últimos. También hubo patrones dueños de minas en las quebradas auríferas en Puerto Limón, en las que trabajaban pobladores que provenían de Barbaças. Para este último caso, el patrón recogía el oro trabajado semanalmente.

Una dinámica referente al patronazgo, la señala Gómez (2005) gracias al “adelanto” y al “endeude”, indios y colonos obtenían a precios altos mercancías introducidas en sus territorios por “patrones”, quienes, a su vez, recibían en pago productos silvestres y cultivados a muy bajo precio, los que posteriormente eran comercializados por dichos patrones quedándose con la mayor parte de las ganancias (140).

Esas condiciones posibilitaban una operación, en doble vía, que beneficiaba notablemente a los detentores del poder económico y político, en contraposición a pobladores pobres. Por un lado, como resultado de la posición inferior de dichos territorios, -inferior por ser habitados por indios- se generó el control de la mano de obra de indios y colonos, pero también la apropiación de tierra por parte de los sectores hegemónicos (misioneros y patrones). Por otro, el poder material, relacionado con la apropiación de tierras y mano de obra, les permitía reafirmar su lugar y seguir reproduciendo mecanismos represivos, desiguales y abusivos hacia estos pobladores, quienes tenían pocas o nulas posibilidades de adquirir posiciones sociales iguales o parecidas.

Es decir que las representaciones aparentemente positivas de la categoría de colono no se vieron reflejadas en la dignificación de las condiciones de vida de estos. Con respecto al despojo de tierras, en el Valle de Sibundoy y Puerto Limón para el periodo señalado, Gómez (2005) se refiere a las repetidas ocasiones en las que poblaciones indígenas eran intimidadas y hostigadas por grandes acaparadores de tierra, “colonos” o gente “blanca”, hasta el punto en el que dichos pobladores vendían sus tierras a bajos precios y se iban de ahí.

Sin embargo, Gómez (2005) también destaca las usurpaciones y destierros ocultados a nombre de la “colonización”, especialmente en el Valle de Sibundoy, en los que estuvo relacionada la misión capuchina, durante su presencia en Putumayo. Los misioneros, quienes en una supuesta defensa por los “territorios indígenas” emprendían diversas acciones en contra de los colonos con el fin de impedir su acceso a tierra (266). Adicionalmente, en la década de 1930 y 1940, el dominio y despojo progresivo, por parte de los misioneros, sobre terrenos en

Putumayo, generó que extendieran sus territorios a montañas vírgenes y baldíos nacionales, que no se les había adjudicado legalmente. Por medio de contratos de arrendamiento, entregaban a indios y colonos pobres, quienes después de adaptar las tierras, debían regresarlas a la misión tan pronto como esta lo exigiera (267).

Pese a que Gómez se refiere al Valle de Sibundoy, es posible que las dinámicas descritas también hayan tenido lugar en Puerto Limón. Dicho autor señala que en esa región los indígenas tenían serios problemas relacionados con la tenencia de la tierra (300). En otro texto, que se refiere a la tenencia de la tierra en zonas mineras en Puerto Limón, afirma que las tierras se quedaban en pocas manos, especialmente las de mejores condiciones, “Para el campesino pobre, minifundista y de condiciones marginales quedaron, en los años treinta, en los cuarentas, en los cincuentas, en los sesentas, etc, solamente tierras con suelos deficientes, las menores extensiones y los recursos más escasos” (Valdés & Franco, 2005: 66).

La experiencia de dichas dinámicas, como mencioné, gestó que desde la categoría de colono se articularan una serie de demandas, en Puerto Limón y en el Valle de Sibundoy. Es posible hacer esas aseveraciones porque en Colombia, en buena parte del siglo XIX y XX, la categoría de colono fue central en reclamos al Estado por las vulneraciones que sufrían por parte de hacendados y empresarios (LeGrand, 2016). Por ello, en algunos documentos del AGN señalados por Augusto Gómez (2005) se muestra cómo dichos pobladores, durante la primera mitad del siglo XX, manifestaban su descontento frente a la presencia de misioneros capuchinos, cuyos intereses iban en detrimento de sus integridades. Al respecto, destaco un memorial dirigido al Representante a la Cámara Julio César Enríquez, el 23 de abril de 1938.

Mientras que la extensa porción que absorben los de la misión bajo el dominio de los MM. extranjeros, muchos colonos colombianos no tenemos ni un palmo de terreno dónde podernos alojar y ni dónde poder edificar una pobre choza para poder alojar nuestra familia por numerosa que ésta sea, y nuestras súplicas y reclamaciones no tienen eco ante dichos misioneros y de esta manera tendremos que vivir en la carretera, mientras los extranjeros son dueños de nuestro patrimonio nacional so pretexto de “Nuestra misión de la Iglesia” para con este pretexto explotarlo con amplia libertad. Por lo que se ha observado y se ve que ellos tienen el control de autoridad civil y eclesiástica, en el hecho de que los colombianos no tenemos derecho a lo nuestro, ni podemos tomar ni un palmo de terreno ni comprado, ni vendido, ni prestado, ni del baldío sin encontrar rotunda negativa por parte de dichos misioneros, y el que lo desee tiene que comprarlo muy caro o quedarse en la carretera, sin amparo alguno ni civil ni eclesiástico. También han tenido y tienen un sistema de dar prestado algunos trozos de terreno en lugares montañosos incluso en baldíos, a gentes pobres, para que desmonten, hagan limpieza y siembren y una vez limpio y en estado lucrativo lo desalojan, lo declaran vendido o lo trasladan a otro lugar. En esta forma viven muchos indios e infelices blancos que al fin quedan en la miseria (AGN: Sec. República, Fdo. Ministerio de interior, Caja 261, Carpeta 2475, Asuntos Indígenas, Fols. 18 en Gómez López, 2005).

2.3 Del Pacífico a la Amazonía: la migración barbacona a las tierras del Oriente

Como lo he venido mencionado, la colonización en el Putumayo fue un factor muy relevante para inicios del siglo XX, especialmente por el proyecto puesto en marcha vinculado

a la “civilización” de tierras salvajes. Puerto Limón había sido el centro comercial de la zona de la baja bota caucana, cuya colonización había sido hecha predominantemente por nariñenses y huilenses. En la década de 1950, se fundaron los asentamientos de La Vega, Piamonte, Miraflor y Campoalegre y, ocho años más tarde, la vereda de Samaritana (Clemencia Ramirez 2001:42).

Desde la asignación de los territorios misionales a los capuchinos, los misioneros tuvieron la certeza de que los buenos resultados de su proyecto civilizatorio debían ir acompañados de un camino que comunicara los Andes con el piedemonte y la planicie amazónica. Como consecuencia, una de las grandes preocupaciones de los misioneros fue la carencia de caminos y vías de comunicación. Por ello, la navegación a vapor por el río Putumayo, la adecuación de trochas, caminos y carreteras, fueron determinantes en el proceso de integración y colonización en Sibundoy y Piedemonte (Gómez López 2005:64).

En las dos primeras décadas del siglo XX, era frecuente escuchar la existencia de un “camino viejo” que iba de Pasto, Santiago, San Francisco, Mocoa, Umbría y Puerto Asís, y que había sido el que facilitó lazos de intercambio entre Sibundoy, Piedemonte y la Llanura Amazónica, que se extendían hasta el Litoral Pacífico (Arteaga Montes 2016: 90), mucho antes de la llegada de las órdenes religiosas a la región. De hecho, ese camino fue el que facilitó el ingreso de los primeros europeos en Putumayo en 1535, pues se dice que fue por allí por donde entró Hernán Pérez de Quesada a Puerto Limón en busca del Dorado en 1542. Durante el conflicto entre Perú y Colombia (1932-1934), dicho camino fue crucial porque por allí se transportaron soldados, víveres y medicamentos hacia el Bajo Putumayo.

Durante el periodo republicano, hubo fuertes intercambios de oro proveniente de las minas de oro cercanas a Mocoa, a cambio de herramientas, harina, ropa y carne que provenían de Pasto (Arteaga Montes 2016:92). Por su parte, durante la Regeneración y con la asignación de estos territorios a las comunidades religiosas, Rafael Reyes, con el fin de dominar las “áreas dominadas por salvajes”, le designó a Miguel Triana -ingeniero- hacer un recorrido, mediante un contrato en los primeros años del siglo XX. Este se inició cerca a Gorgona, siguió por Tumaco y Barbacoas, pasó por Pasto, atravesó la trocha del Santa Lucía -muy cercana a Puerto Limón- y llegó a Mocoa, todo con el fin de buscar una ruta más rápida y eficaz para conectar la zona andina con el piedemonte amazónico (Carreño Tarazona 2016: 142-143).

Dentro de las descripciones de Triana, destacaba a Barbacoas, lugar que fue el enlace durante siglos entre el océano y la cordillera (Triana en Carreño Tarazona 2016: 146). Este puerto fluvial se caracterizaba porque su organización espacial, giraba en torno a tres aspectos de gran significado en la cotidianidad de sus habitantes: el río Telembí, el camino, al ser el

punto de intercambio entre dichas geografías, y las minas de oro, que, pese a su ubicación geográfica, sufrían una disminución de su actividad minera y eventuales olas migratorias (Carreño Tarazona 2016: 147).

Con los avances elaborados por Triana, Fray Fidel de Montclar, por iniciativa propia, inició, en 1909, la construcción de un camino de herradura de Pasto a Santiago, por medio de limosnas que recogió en las poblaciones del sur y con la mano de obra de indígenas de Nariño y Santiago. Por esa labor, Montclar fue investigado por el Ministerio de Obras Públicas debido a que la apertura de caminos era una tarea exclusiva del gobierno. Sin embargo, el padre capuchino tuvo que viajar a Bogotá para mostrar la necesidad de la apertura del camino, justificándola como un acto de soberanía,¹⁶ y como la posibilidad de conectar tierras civilizadas y salvajes. El presidente Ramón Gonzáles Valencia se convenció y destinó 40.0000 oro para la continuación de dichos caminos. Con la presidencia de Carlos E. Restrepo, el caminó llegó hasta Mocoa el 25 de octubre de 1912, y logró que se extendiera hasta Puerto Umbría, con solo 60km para que se extendiera a Puerto Asís. La obra se paralizó y finalizó el 20 de julio de 1931 (Arteaga Montes 2016: 95-96). Para esa fecha, el camino real seguía siendo usado por indígenas del Alto Putumayo que intercambiaban productos en Pasto, mientras que colonos y comerciantes se movían entre Barbacoas, Túquerres, Pasto, Mocoa y Puerto Asís (Arteaga Montes 2016:97).

Esos caminos, además de marcar formas de hacer presencia por parte del Estado mediante la materialización del proyecto civilizador, de dar lugar a poderosos intercambios dentro de un extenso territorio, también generaron redes comerciales, relaciones sociales y culturales, y, eventualmente, le dieron paso a uno que otro rumor. Por lo anterior, pensar en la movilidad de la gente como parte de un ejercicio migratorio del Litoral Pacífico al Piedemonte Amazónico no es algo que debe parecernos extraño. Los discursos frente a la colonización y la conexión existente entre el Litoral Pacífico, el Piedemonte y la Llanura Amazónica posibilitaron la migración de gente proveniente de Tumaco y Barbacoas, durante gran parte del siglo XX.

Eduardo Restrepo (2020) afirma que la primera ola de colonización, por parte de gente proveniente de Pacífico nariñense, inició en 1917, como parte de los programas de colonización impulsados por los capuchinos en cabeza de Montclar. La segunda oleada de colonización de

¹⁶ En cierta medida, desde la presencia de caucheras peruanas en Putumayo, y el eventual conflicto entre Perú y Colombia (1932-1934), la soberanía empezó a figurar como un elemento crucial. Por la ausencia de soberanía durante dicho periodo, el Estado reconoció, que esa fue una de las razones por las cuales los peruanos ya se sentían dueños de ese territorio. Por lo tanto, pensar en la soberanía fue transversal a todos los procesos mencionados. En parte, su preocupación en no querer volver a perder territorio como había sucedido con Panamá.

estos pobladores se dio durante la guerra entre Perú y Colombia (1932-1934), estos pobladores más tarde se vincularon a bonanzas extractivas, especialmente en Puerto Asís, en las orillas del Río Putumayo. La tercera ola de colonización estuvo asociada a la minería aurífera, en la década de 1930, que promovió asentamientos en Puerto Limón, Orito, Valle del Guamuez y Puerto Umbría.¹⁷ En todas ellas, los pobladores provenientes de Barbacoas fueron designados como colonos.

En parte, la migración de personas desde Barbacoas a Puerto Limón, además de estar relacionadas con las variables mencionadas, estaba sujeta a una serie de desigualdades en cuanto al uso y ocupación de la tierra, siendo parte de procesos históricos de despojo. Don Alfredo Angulo y otros(as) -pobladores llegados en la década de 1940- narraban que, en Barbacoas, todos vivían y trabajaban en la mina, cada familia tenía su propia tierra. Al respecto, Nina S de Friedemann (1974) señala que después de la abolición de la esclavitud en 1851, muchos mineros abandonaron las minas coloniales, penetraron zonas selváticas del Litoral Pacífico y se asentaron sobre las riberas de los ríos, como el Guelmambí, con unos títulos otorgados a finales del siglo XIX (15).

En virtud de dichas migraciones, Restrepo describe dos tipos de asentamientos de estos pobladores en Putumayo: por un lado “pequeños poblados en tramos de los cursos de los ríos, como lo hacían desde muchas generaciones atrás en el Pacífico colombiano y en los valles interandinos”(21). Por el otro, familias situadas en zonas rurales con familias e individuos “blanco-mestizos”, provenientes de distintas partes del país (21). Particularmente el primer tipo de asentamiento, en parte, fue posible por la reproducción de la minería de aluvión, una práctica de tipo artesanal que se lleva a cabo en Barbacoas desde el periodo colonial en el Pacífico nariñense. Siendo allí donde estuvo ubicada una de las minas más notables de oro de Latinoamérica, cuya mano de obra era de poblaciones indígenas y negras, y, que sedimentó la tradición minera en las personas que provienen de allí (West, 1972).

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 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 todica la raza negra, como busca oro”¹⁸ decidió irse para Putumayo.

¹⁷ Eduardo restrepo menciona otras dos olas de colonización afrodescendiente: una por el petróleo y la otra por el cultivo de hoja de coca en Putumayo. Hablaré sobre ellas más adelante.

¹⁸ Entrevista Tomasa Criollo Julio 2018.

Dichas migraciones fueron posibles mediante lazos parentales o por amistad. Por ejemplo, don Alfredo Angulo, refiriéndose a su llegada a Puerto Limón, en la década de 1940, comentaba: “Cloromiro Angulo tenía, casa y todo, tenían platanera. Entonces yo le pedí posada, él me dio. Y como a los dos meses de haber llegado compró otra tierra, me dijo: váyase a vivir allá. Una casa grande. Hasta los 5 meses yo ya hice mi casa”.¹⁹ Al igual que la de don Alfredo, la migración de muchos otros se dio a partir de gente que les brindó compañía y las condiciones materiales necesarias para poder migrar.

Generalmente, una persona por familia (casi siempre un varón) se iba a ver si la fama de “Limón” era cierta. A su llegada, durante un tiempo trabajaban en minas auríferas cuyos propietarios eran patrones/empresarios y después de comprobar que la fama del oro en los ríos de Puerto Limón era cierta, se devolvían a Barbacoas por su familia, vendían las tierras que tenían allá y regresaban a Putumayo. 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. En ese conjunto de veredas fueron abriendo fincas y sembrando cultivos para garantizar parte importante de la alimentación, la cual se complementó con la pesca y la caza.

Antes de llegar a Puerto Limón, muchos pasaron por otros lugares. Uno de ellos fue Puerto Asís. Desde su fundación en 1911, este lugar se había convertido en “el David frente a Goliath” en la guerra entre Perú y Colombia, según afirmaban los Capuchinos. Dicho suceso y la apertura de caminos que conducían directo a él, lo convirtió en el punto de llegada para muchas personas que llegaban a Putumayo. Por ejemplo, Don Alfredo Angulo lo recordaba como un lugar próspero porque el estilo de vida allí era más “sostenible”. No obstante, no fue suficiente para que se trasladara a Puerto Asís. Lo que muestra que el interés económico no fue la única razón que motivó la migración y asentamiento de la gente de Barbacoas en Puerto Limón.

La Bota Caucana fue otro destino común de la gente proveniente del Pacífico Nariñense. Don Florencio Eliseo Castillo y doña Herminia Eva Cortes, ambos barbacuanos con hijos tumaqueños, se asentaron primero en La Primavera. Doña Petrona Castillo recuerda que fueron los primeros tumaqueños en llegar a esa zona. A su llegada, ya había un hombre llamado Rodolfo Flores -descrito por Petrona como “blanco”-, para quien trabajaron ellos y una familia de colonos huilenses abriendo monte para ganado.²⁰

¹⁹ Entrevista Alfredo Angulo julio 2018.

²⁰ Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri julio 2018

2.4 La gente de “raza negra” como colona en Puerto Limón

En la primera parte de este capítulo planteé si era posible pensar a un colono blanco mestizo en los mismos términos que un colono racializado. La respuesta es no. Elisabeth Cunin (2010) siguiendo a Michael Omi y Howard Winant, afirma que la categoría de “negro” tiene de por sí, su propia historicidad, pero al ser producto de unas formaciones raciales específicas, tiene significaciones y estatus distintos de un contexto a otro (9).

La raza existe sin existir (Cunin, 2003: 10). A pesar de su inexistencia como discurso científico, existe como categoría práctica y social (Brubaker & Cooper, 2001), capaz de crear relaciones sociales, “la raza es una categoría popular a través de la cual se descifra e interpreta el entorno social, pasado y presente, que da sentido a las prácticas cotidianas y permite evaluar y clasificar al otro” (Cunin, 2003: 11). Por el relacionamiento con formas biológicas de la raza, atributos fenotípicos como el color de la piel son socialmente interpretados. Para Margarita Chaves (2002) el color de la piel, además de referirse a rasgos fenotípicos relacionados a la pigmentación de la piel, es un sistema de contrastes significativos de poder, riqueza, estatus y otros valores establecidos por el colonialismo, en donde el blanco sirve como marca de capital simbólico que confiere poder a quien lo reclama para intercambios ventajosos materiales y simbólicos (194).

Por dichas características, es fundamental profundizar en la particularidad de los pobladores barbacoanos, al ser personas asociadas a una categoría racializada como la de “raza negra”. Estar vinculados a sistemas clasificatorios marcados por la “raza”, generó que existieran experiencias determinadas por la racialización.

2.4.1 La racialización desde la misión capuchina

Para 1933, los misioneros capuchinos, por medio de la Revista de Misiones, al tratar de dar cuenta de los avances y logros de su proyecto civilizador, mostraban demográficamente la reducida cantidad de indios en comparación con el número de “colonos blancos”. En dichos documentos, dividían demográficamente ambos sectores poblacionales: de 26.500 personas registradas en las áreas de influencia de la Misión Capuchina en Putumayo, había 19.800 “colonos” y 6.700 “indios”.²¹ Dichas descripciones no se trataron de actos aislados, pues, en parte, de eso dependía la aprobación de la élite citadina.

Aunque recurrentemente se hayan referido a “colonos blancos”, el uso de dichas categorías también era parte del blanqueamiento discursivo de la Misión. Es decir, de un

²¹ “Revista de misiones. Año 1933. Agosto. Pg. 372

esfuerzo para poner en escena la imagen ideal de su proyecto civilizador en donde la figura del blanco era central. En los registros demográficos elaborados en la Revista de Misiones y documentos de instituciones de gobierno, no es explícita la presencia de personas provenientes de Barbacoas asentadas en Puerto Limón. Sin embargo, por el conjunto de dinámicas migratorias que había en la región en donde dichas personas participaban, se puede plantear que eran incluidos dentro de dichas categorías, pese a ser personas de tez oscura.

A pesar de que las connotaciones aparentemente positivas de la categoría de colono, relacionada con el proyecto de blanqueamiento propuesto por el mestizaje, que además incluía pobladores de Barbacoas, esto no significaba que los prejuicios raciales dejaran de estar en juego dentro de las prácticas y relaciones sociales. En una descripción general de la población colombiana, elaborada en 1937 por los capuchinos, mencionaban que en Colombia había cuatro razas: “la raza blanca pura, de origen español (35%); la raza negra, importada de África en el siglo XVI para el trabajo de minas, y que se ha extendido por toda la costa del Pacífico; la raza indígena que se ha calculado en 158.000 almas, y la raza mestiza y mulata”.²² Por el tipo de atributos asignados a las “razas” se puede afirmar que corresponden a formas biologizadas de la comprensión de las mismas.

Al igual que la categoría de “colono”, el sentido y la representación que se le asignaba a la categoría de “negro”, tenía variantes tanto temporales como geográficas. Es decir que las características que se le daban a determinadas categorías, tiene que ver con procesos de configuración regionales y, se configuran y se reconfiguran en virtud de múltiples procesos (Brubaker & Cooper, 2001). En el caso de la categoría de “negro”, Giovanni Arteaga (2018) retomando a Alfonso Múnera, Julio Arias, Santiago Castro Gómez, Mauro Vega y otros, comparte que el proceso de construcción de nación en siglos XIX y XX “habían situado en la cúspide la raza blanca, católica, española, moderna y progresista quien era la llamada a “rehabilitar” a indios y negros por medio de la cristianización, educación, colonización e inmigración” (21). Incluso, en la jerarquía social presentada por Arteaga la clasificación racial según clima y geografía, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, los blancos ocupaban el lugar predominante, seguido por indios y negros, siendo estos últimos quienes ocupan el lugar más bajo (21).

Dicha descripción es muy valiosa porque pone en evidencia la movilidad de las categorías sociales, no solo en términos temporales sino geográficos, pues, como he venido desarrollando hasta el momento, las poblaciones designadas como gente de raza negra en Puerto

²² Revista de Misiones. Año 1933. Diciembre. Pg.541.

Limón, hacían parte del proyecto civilizatorio, pero no como sujetos a civilizar sino como sujetos portadores de civilización. Dichas condiciones generaron que, para las primeras décadas del siglo XX, estas poblaciones no ocuparan el lugar más bajo, como sostiene Arteaga, sino que jerárquicamente estuvieran sobre pobladores denominados como indios.²³

En uno de los Informes de Misión²⁴ recuperado por Eduardo Restrepo (2020) y elaborado por Fray Fidel de Montclar en 1917, refiriéndose a la colonización en Puerto Asís, mencionaba la llegada de 38 “morenos” (negros) de Tumaco y Barbacoas, a quienes describe:

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 cementeras, pero no han sentido desaliento ninguno (20).

A pesar de que se trata de una descripción de una década anterior a la que me estoy refiriendo, los prejuicios raciales de esos enunciados seguían siendo parte del proyecto de colonización, que fueron frecuentes durante gran parte del siglo XX.²⁵ En la década de 1930, en la Revista de Misiones, misioneros capuchinos seguía describiendo a estos pobladores a partir de los mismos prejuicios: “La raza negra de una resistencia de hierro para este género de trabajo [trabajo pesado] y soporta mejor que otra cosa, el clima caluroso y húmedo y los cambios bruscos de temperatura”.²⁶ Al hacer hincapié en su proclividad para “trabajos pesados”, y al tener, estos pobladores “resistencia de hierro” había una razón más para legitimar su explotación. Por dicho motivo, figuraron como sujetos indispensables para el proyecto civilizatorio.

²³ La movilidad de los usos y formas de entender la categoría de raza negra, también puede verse durante los periodos extractivos en las caucheras en Putumayo y Caquetá. En las caucheras hubo vinculación de mano de obra de personas negras. Estos pobladores provenían de Tumaco y Barbacoas, sin ser éstos los únicos lugares de donde llegaban. En un relato de Jorge Martínez, recogido por María Cecilia Silva (2018) en los años ochenta, habla del Negro Brown, a quien lo recuerda por ser quien se encargaba de dirigir a colonos e indios en la extracción de caucho. Al igual que el Negro Brown hubo otros negros provenientes del Caribe insular, quienes fueron contratados como capataces por la Casa Arana (Restrepo 2020: 17). Los capataces en las caucherías, generalmente “contaban con un grupo de jóvenes indígenas a su servicio, quienes coadyubaban a la supervisión del trabajo y participación de forma activa en la captura de fugitivos”(Pineda Camacho, n.d.). La descripción de Pineda, pone en evidencia que ser capataz era una categoría de poder y mando sobre el otro “inferior”. Inferioridad que legitimaba la violencia y explotación sistemática a poblaciones indígenas territorios caucheros y reafirmaba el lugar de poder de los caucheros y capataces. Aunque la gente de Barbacoas tenga nada o poco que ver con dichos periodos extractivos, el contraste de ambas situaciones describe la forma distinta en las que se hacen las lecturas de la raza negra.

²⁴ A diferencia de la revista de misión, los informes son de carácter más privado.

²⁵ Dichos prejuicios siguen estando en el imaginario común de las personas.

²⁶ Revista de misiones. Año 1933. Diciembre. Pg. 540-541.

2.4.2 Percepción indígena sobre lo “negro”

En las relaciones sociales que involucraba a otros pobladores, Florel Angulo, hijo de don Cloromilo Angulo y doña Aura Inés Estupiñán, unos de los primeros pobladores en Puerto Limón, recuerda que el poblamiento de la gente que venía de Barbacoas fue percibido por los indígenas inga del lugar como un robo de tierras y un desplazamiento. La forma en que respondían a su llegada, según Florel, era yéndose al otro lado del río y abandonando sus tierras.

Dichas estrategias fueron usadas por poblaciones inga como evasiva para eludir las relaciones sociales con los nuevos pobladores: misioneros²⁷, empresarios/patronos y colonos, las cuales fueron recurrentemente descritas en la Revista de Misiones²⁸ y por Augusto Gómez (2005). La categoría de “colono” ha sido una categoría de reconocimiento muy relevante en Putumayo, las poblaciones indígenas y otros sujetos la han utilizado para referirse a los pobladores que venían de otras regiones. Sin embargo, en relaciones sociales más cercanas, Florel Angulo narra que sujetos indígenas hacían uso de categorías racializadas para manifestarles su descontento frente a su presencia en Putumayo. “Qué negro tan metido”.²⁹

En el día a día, las relaciones sociales que sostenían los pobladores de Barbacoas, incluso con indios -quienes ocupaban el lugar más bajo en la jerarquía social-, estaba en diálogo con nociones racializadas asociadas al color de la piel. Por ello, en la relación entre pobladores indígenas y personas no racializadas, la forma de ser denominadas no pasaba por nombramientos referentes al color de la piel. La percepción del color es un marcador que “moviliza esquemas cognitivos incorporados, normas sociales implícitas, valores culturales difundidos; revela mecanismos de atribución de status, de clasificación del otro y relaciones de dominación” (Cunin, 2003: 8). Esas dinámicas, argumento, generan que las formas de autoidentificación por parte de los pobladores barbacoanos no sean necesariamente como colonos, como lo sugería el sistema de clasificación.

²⁷ A lo largo de la presencia de misioneros en Putumayo, pobladores indígenas recurrieron a diversos mecanismos de resistencia cotidiana. Por ejemplo, en Santiago, los Ingas apelaron a la costumbre para mostrar que había ciertas cosas que no eran consuetudinarias, como la presencia de misioneros en el pueblo y tener relaciones comerciales y sociales con ellos. Por ello, en algunas ocasiones se negaron a trabajar en la construcción de obras, asesinar caballos, evitar vender ciertos insumos, quemar de casas y rehusarse a usar los vestidos ofrecidos. El argumento que sostenían era: “No es costumbre que vivan en nuestro pueblo, nosotros no somos blancos, regresen a Pasto” (Revista de misiones. Año 1948. Septiembre. Pg. 399- 400). En términos de James Scott (2000) dichas acciones dan cuenta de la acción política de sujetos subordinados, como formas desagregadas de las “acciones políticas abiertas”(233), pero que dan cuenta del descontento social. Por dichas acciones, los misioneros, los llamaban enemigos del “progreso y la civilización” (Revista de misiones. Año 1948. Septiembre. Pg. 400).

²⁸ Aproximadamente, dichas descripciones están desde en los números que corresponden a los años 1925 hasta 1940.

²⁹ Entrevista Florel Angulo y Alfredo Angulo. Julio. 2018.

2.5 Minería de aluvión: vida cotidiana y trabajo en las minas

Como mencioné, el trabajo en las minas y la búsqueda de oro por parte de gente proveniente del Pacífico Nariñense ha sido muy relevante. Durante las primeras décadas de su poblamiento, la población migrante de Barbacoas laboró dentro de minas en las que sostenían relaciones patronales con los dueños de dichas minas, a quienes ellos denominaban como “blancos”. El uso de dicha categoría hace explícita la relación de poder entre “blancos” y no blancos, que se desplegaba en distintas esferas de la vida social de la gente, como lo eran las relaciones laborales, pero también en la vida cotidiana. La particularidad con la economía aurífera es que articulaba ambas cosas, pues allí era donde trabajaban muchos barbacoanos, pero a su vez, el oro y la mina por si mismos tenían roles específicos dentro de la vida de estas personas.

La conceptualización de la categoría de “experiencia migratoria”, no se refiere a la ejecución de la economía aurífera y a las prácticas vinculadas al oro de maneras iguales a como se ejecutaban en Barbacoas, pues las prácticas, al ser seres humanos quienes las ejercen, se movilizan y tienen la capacidad de adaptación y transformación, no solo a nivel temporal, sino también a nivel geográfico. El concepto se refiere a lo que las prácticas representan y a los valores consuetudinarios que transmiten al ser parte de marcos culturales comunes. Desde dicha práctica, los pobladores barbacoanos, primero, tensionan el deber ser del colono; segundo, en relación con los marcos culturales compartidos en virtud de la relación ontológica entre la gente de barbacoas y el oro, establecen mecanismos de diferenciación con otros pobladores -colonos, pero también, mediante el reconocimiento de relaciones sociales que consideran injustas, identifican quienes son iguales a ellos y quiénes no, y por medio de ello, se autoidentifican como pobladores negros.

Para la comprensión de esos dos puntos, es necesario profundizar en la relación entre el oro y la gente del Pacífico nariñense. Carlos del Cairo y Daniel Ruiz (2016) retomando a Philippe Descola, proponen que el animismo responde a la relación entre humanos (barbacoanos) y no humanos (oro), los cuales comparten una interioridad espiritual a pesar de portar cuerpos totalmente diferentes (195). El abordaje de Descola explora las diferentes posibilidades de ser en el mundo, sugiriendo que diferentes relaciones con los no-humanos posibilitan diferentes tipos de mundos, cada uno con propiedades singulares (Serna and Del Cairo 2016:196).

El planteamiento de dichos autores me ayuda a precisar una relación que normalmente es entendida desde una dimensión economicista, visión que limita la forma de aproximarse a la economía aurífera en Puerto Limón para dicho periodo. Una lectura economicista, asumiría el

trabajo en las minas como el espacio en donde se reproduce el trabajo, se obtienen unos bienes que se venden para comprar bienes de servicio. En los relatos que se refieren al oro, es frecuente que esté relacionado con la vida cotidiana de la gente y se posiciona como un sujeto que, al tener características propias, tiene la capacidad de participar en las relaciones sociales de la gente que provenía de Barbacoas. Por ello, lo que hace muy representativa la minería de aluvión en Puerto Limón, es que dicha técnica de extracción representa ser un indicador de unas condiciones demográficas, ecológicas, económicas y culturales muy singulares que han posibilitado su reproducción en Putumayo, en modos y sentidos que ya no se encuentran en el Pacífico nariñense (Restrepo 2020:36).

Para empezar a dar cuenta de algunos de los elementos que componían dicha relación, recuerdo las historias de doña Emma Cabezas, Tomasa Criollo y Petrona Castillo, quienes migraron a la región en el periodo de tiempo que corresponde a este capítulo. A partir de sus historias, me di cuenta de que en Puerto Limón -y Barbacoas- se nacía con oro y se moría con oro, a partir de una serie de prácticas que se reprodujeron durante décadas en Barbacoas y Puerto Limón. Aunque en la actualidad muchas de dichas prácticas no se llevan a cabo, la estirpe de personas nacidas y criadas en Puerto Limón, en la década de 1970 y 1980, con padres de origen nariñense, fueron ombligados.

Por un lado, se nacía con oro porque algunos niños los ligaban con oro, se hacía 15 días o un mes después del nacimiento del bebé para no dar oportunidad a alguna infección. Doña Emma Cabezas primero aplicaba alcohol en el ombligo y en los granos de oro, después depositaba esos granos de oro en el ombligo y lo fajaba.³⁰ Por su parte, doña Tomasa Criollo contaba que “Cuando se le cae el ombligo hay que ligarlo, se ligaba con plata, oro, con uña de león [...]”.³¹ Estos elementos, según la gente con raíces barbacoanas, configuraban una serie de actitudes y características que son determinantes para el resto de la vida de la persona que es ligada. Por su parte, el oro daba suerte, especialmente al minear, pero con el tiempo se extendió a otros campos de trabajo.

Doña Emma Cabezas nos habló sobre las ombligadas de sus dos últimas hijas, de ocho hijos que tuvo. La mamá de doña Emma Cabezas, quien era de “raza de indio”, fue quien le dijo que tenía que ombligar a las niñas “fue ella quien les puso tres chispitas [de oro] y vaya a verlas, la una es supervisora del bienestar, y la otra trabaja allí donde una negrita que es profesora, ahí trabaja, a ella le dan primas, los otros trabajan así en la compañía”.³²

³⁰ Entrevista Emma Cabezas julio 2018.

³¹ Entrevista Tomasa Criollo julio 2018.

³² Entrevista Emma Cabezas julio 2018.

Por el otro lado, se muere con oro, porque a la hora de morir, dice doña Petrona Castillo, “si no le lavan el oro y no le dan agua puede llevarse días, veinte años sin gloria divina”.³³ En una situación parecida, donde una persona estaba muy cercana a morir, Irma Castillo, nacida en Putumayo en la década de 1980, contaba que, en alguna ocasión, una persona se estaba “descomponiendo” viva. Frente a la situación de esta persona, lo único que podía curarla era el agua de oro, que permitiría que esa persona dejara de penar.³⁴

Aunque dichos relatos son breves, en las conversaciones con la gente relucía el agenciamiento propio del oro; como lo menciona doña Emma, tiene la capacidad para dar suerte, y, doña Petrona e Irma como el que posibilita dar paso a la muerte o a la “gloria divina”.

Por su estrecha relación con las minas, tanto en Barbacoas como en Puerto Limón, muchas de las personas con una tradición minera con la que crecieron en el río Telembí, fueron criados y criaron hijos en la mina. Doña Emma Cabezas mencionaba: “mi papá también a la mina, mi mamá a la mina, y yo también a la mina, yo también le aprendí, porque entonces ellos nos cargaban a la mina, yo tengo ese poco de hijos y los he criado miniando”.³⁵

Como argumenta Eduardo Restrepo (2020), es posible que la minería de canalón en Puerto Limón, haya “reproducido algunos de los componentes esenciales del complejo articulado de prácticas y racionalidades económicas y sociales descrito por Nina S. de Friedemann para el Guelmambí”, (54) debido a que el trabajo en las minas se realizaba a partir de unidades familiares que se extendían en torno a la mina, estos definidos por Nina de Friedemann 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 o los del río Guelmambí cumplen y conforman ramajes (Friedemann en Restrepo 2020: 54).

La minería en Puerto Limón -al igual que en Barbacoas- se destacaba por ser una minería artesanal en la que no se usa mercurio.³⁶ En la minería de aluvión primero se pica la tierra para que se desbarranque, después se procesa la arena y la gravilla de los ríos con barras, palas y almocafres; posteriormente, se pasa por el canalón para que se pueda lavar el material con la corriente del río. Cuando el oro está más separado, se barequea,³⁷ lo que permite dejar

³³ Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri julio 2018.

³⁴ Entrevista Irma Castillo julio 2018.

³⁵ Entrevista Emma Cabezas julio 2018.

³⁶ El mercurio es implementado para oro o plata de barro.

³⁷ Barequear se refiere al bateo y lavado de oro sobre una batea de madera.

granos de oro en el centro de la batea. Dicha forma de extracción se trata de una técnica indígena, usada en el periodo colonial por negros e indígenas en el Pacífico nariñense, que posicionó a Barbacoas como uno de los centros mineros más importantes en América Latina y la Nueva Granada (West, 1972).

Cuando me refiero a la tensión que dicha práctica genera sobre la categoría de “colono”, se debe a que, para la década de 1960, la categoría está relacionada a unas lógicas de producción y trabajo asociadas a la explotación sistemática de recursos naturales. La movilización de la colonización, en parte, respondía a los intereses de adecuar dichas tierras al trabajo y el progreso. Por ello, una práctica de origen colonial como lo era la minería de aluvión, era vista como insuficiente y rudimentaria. Un informe elaborado por Eleazar Bravo Muñoz -técnico de recursos naturales-, en respuesta a una solicitud elaborada por el Ministerio de Gobierno, que quería una descripción demográfica y física de los territorios del Putumayo, afirmaba que en Puerto Limón: “En muchos ríos se encuentra oro de aluvión que colonos explotan con escasos rendimientos porque los medios que emplean también son anticuados”.³⁸ Esas mismas características se utilizaban para describir la minería en Barbacoas: “El negro, el habitante de Barbacoas compraba con el escaso oro que con sus rústicas herramientas extraía de los aluviones, los productos agrícolas que traía consigo el blanco” (Carreño Tarazona, 2016: 146).

Por una conversación tenida con doña Petrona Castillo, los únicos que sacaban oro para ese momento en Puerto Limón era la gente negra, los “colonos” que sacaban oro eran Elías (sin apellido) y Antonio Oviedo.³⁹ De la misma manera, Florel Angulo -hijo de uno de los primeros pobladores de Barbacoas en Puerto Limón- afirmaba que los que habían llevado la tradición del oro a Puerto Limón habían sido ellos.⁴⁰

Doña Tomasa, Petrona, Aura Inés Estupiñán y don Alfredo Angulo, recuerdan a Nectario (sin apellido), Gaspar (sin apellido), Anastasio Rivera, Chepe Guerrero, Rodolfo Flores y José Félix⁴¹ como esos patrones, descritos como personas “riquísimas”. Algunos de ellos llegaron a tener hasta 10 trabajadores barbaconos mineando.

Algunas historias al respecto las contaba Florel Angulo: “Mi papá [Cloromilo Angulo] cuenta que allá cuando llegó [década 1930], él empezó a trabajar, digamos con un patrón. La minería la tenían como empresa, tenían trabajador. Por ejemplo, mi papá decía que había

³⁸ CO.AGN.AO/100.MG OB [2]-3//11.2.1 (1939-1962) FOLIO: 48

³⁹ Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri julio 2018

⁴⁰ Es necesario aclarar que durante el siglo XVI hubo importantes explotaciones de oro en las que se usaba mano de obra indígena Inga, por parte de los primeros expedicionarios europeos en el territorio. Ver más en: (Gómez López, 2005; Valdés & Franco, 2005).

⁴¹ Algunos de esos apellidos son mencionados por Gómez (2005), cuando se refiere a los títulos mineros en la zona que comprendía esa región y la baja bota caucana.

un man que se llamaba Nectario. Ese man solo se mantenía recogiendo oro”.⁴² Recoger oro es una actividad que se hace después de que la gente trabaja durante toda una semana en la mina, doña Aura Inés Estupiñán afirmaba que Nectario podía recoger hasta una arroba a la semana.

Aunque en ese primer momento la gente que venía de Barbacoas fue la mano de obra para esos patronos, esas lógicas de trabajo empezaron a cambiar aproximadamente en la década 1960. Ese cambio involucró, como contaba Florel Angulo, que empezaran a coger tierras, argumentando que todo eso era baldío “la gente fue cogiendo su pedazo, cogían 200 hectáreas, esto es mío y ya”.⁴³

En las minas donde el trabajo se llevaba a cabo a partir de relaciones patronales, se marcaron patronos diferenciadores. Mientras ellos se autoidentificaban como “pobres”, a los patronos los denominaban como “ricos”. En relación con ello, doña Emma Cabezas hablando sobre la huida del oro, afirma:

Si usted tiene buen corazón con la otra persona, por ejemplo, yo le digo a usted y le digo a ella "vámonos a minear ya" bueno nos vamos las tres y nos pusimos a minear, cuando ya lo vamos a playar, ahí está el oro. Pero ese el buen corazón, pero cuando es mal corazón usted se puede agachar aquí encima del oro y no saca un palo.⁴⁴

El párrafo anterior explica qué es tener buen corazón, que se contrarresta con lo siguiente:

Si saca, pongamos, 30 gramos, mañana usted no vaya a hacer daño en nada ajeno porque va y no saca un gramo, el oro es ingrato. Es que el oro está vivo, tiene vida. Si usted piensa mal... Ay señor, olvídense.⁴⁵

Es decir que el oro puede huir de la persona por ser ambicioso y por hacer daño, lo que sería lo que llaman tener mal corazón. Sin embargo, a pesar de dar cuenta de lo que sería tener mal corazón, doña Tomasa Criollo contaba que en una oportunidad encontró un pedazo de “25 gramos y me lo cogí yo. Como era riquísimo -Chepe Guerrero- yo qué le iba estar dando todo. Era grande, de puro oro. Hubiera sido un pobre como uno, pues no”.⁴⁶

Doña Emma Cabezas, también hablando del mal corazón en términos de mala fe, pone en evidencia como se ponen en juego dichas nociones con los que considera que son iguales a ella:

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,

⁴² Entrevista Florel Angulo y Alfredo Angulo Julio 2018.

⁴³ Entrevista Florel Angulo. Septiembre. 2020.

⁴⁴ Entrevista Emma Cabezas julio 2018.

⁴⁵ Entrevista Lucio Angulo julio 2018.

⁴⁶ Entrevista Tomasa Criollo julio 2018

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.⁴⁷

Las historias de doña Tomasa y doña Emma, no son posturas contradictorias, más bien hacen parte de una experiencia culturalmente mediada, que puede ser entendida desde la economía moral. Desde la perspectiva de E. P Thompson (Thompson en Aguirre Rojas, 2010) la economía moral es una estructura subyacente que soporta y legitima acciones. Mientras guardar 25 gramos de oro a Chepe Guerrero, un hombre “riquísimo” y “blanco” es una acción asociada con lo justo, no ayudar a alguien que se considera “igual” al compartir ciertas experiencias, sería injusto.

2.6 Conclusiones

En el siglo XIX, después de la independencia de los territorios de América Latina de la Corona Española, varias naciones se proclamaron como territorios independientes. Pese a su autonomía jurídica, las élites estaban en continuo diálogo con los discursos europeos, lo que las condujo a reflexionar constantemente sobre el camino más adecuado para conducir a dichas naciones a la modernización. Esa reflexión agrupaba dos elementos: la manera en la que iban a entrar dentro del mercado mundial y la forma en la que debían pensar a poblaciones racializadas (indios y negros).

Con la adopción del mestizaje en Colombia como piedra angular de la identidad nacional, los procesos de categorización social estuvieron mediados por dicho proyecto. La idea del “pueblo ideal” suponía un pueblo unificado con valores y principios blancos y católicos. Por ello, se buscaba una diferencia aceptable (unificación), pero a su vez, la jerarquía poblacional interna (diferenciación) (Arias Venegas, 2007: 42). El blanqueamiento fue la vía ambigua pero segura para volverse blanco, que respondía a la aparente “unificación” del pueblo colombiano, pues, las poblaciones consideradas como inferiores, ascenderían socialmente (Wade, 2003: 274).

En esa confluencia de intereses, blanco era una categoría social que, más allá de ser una noción biológica, hacía referencia a los sujetos que hablaran español, practicaban la religión católica y se orientaran bajo los preceptos de la sociedades modernas (progreso). Por ello, era una categoría que podía agrupar poblaciones racializadas como indios y negros (Arteaga Montes, 2019: 53; Chaves Chamorro, 2002; Chaves Chamorro & Zambrano, 2006). Desde ese punto de vista, la colonización, tanto espontánea y dirigida, en Territorios Nacionales, agrupaba

⁴⁷ Entrevistas Emma Cabezas Julio 2018.

los procesos necesarios para el blanqueamiento: modernización, colombianización y evangelización (Arteaga Montes, 2019). En este contexto, los colonos eran categorizados como civilizados mientras que los indios como salvajes.

Esa forma de clasificar a las poblaciones se materializó con la articulación entre la Misión Capuchina y el proyecto conservador, la integración a la nación del Putumayo pasó por la adscripción y subordinación de la población indígena al sistema religioso, para así, superar el estado de barbarie y salvajismo (Gómez López 2005: 45). Los pobladores colonos, provenientes, principalmente de Nariño y Huila, migraban en búsqueda de mejores oportunidades económicas como expresión de las desigualdades en el acceso a la tierra o la precarización laboral. Entre ellos figuraban pobladores del Pacífico nariñense, caracterizados por ser pobladores racializados, pues eran de “raza” negra. Con la colonización no se permitiría el establecimiento exclusivo de poblados de indios, pues estos serían obligados a vivir con los “rationales” (colonos) para que se convirtieran en brazos útiles para la “labor y el progreso” (Gómez López 2005:18).

Pese a las características aparentemente positivas de los colonos, al ser considerados como “civilizados”, en realidad hacían parte de una doble inversión en la que figuraban como un “instrumento” de los intereses de las élites (Serje, 2011). Por dicha razón, entraban como mano de obra, ya sea dentro de las economías extractivas, abriendo caminos o adaptando tierras. En esas dinámicas laborales, marcadas por las relaciones de patronazgo entre colonos y empresarios/patronos, estos últimos obtenían las ganancias más significativas de los bienes producidos por los colonos.

Los pobladores de Barbacoas estuvieron vinculados a relaciones patronales en las minas de oro en las veredas mineras de Puerto Limón. Es decir que experimentaban, al igual que otros colonos, las dinámicas anteriormente descritas. Sin embargo, la racialización es algo que no se puede perder de vista. Mientras la Misión Capuchina en los documentos oficiales producidos por ellos, blanqueaba discursivamente a estos nuevos pobladores al categorizarlos como “colonos blancos”, en la práctica ocurrían una serie de cosas que correspondían a los prejuicios raciales a los que estaban sujetos.

Por un lado, la Misión Capuchina, al describirlos como una raza de hierro proclive para el trabajo pesado, legitimaban la explotación adicional con respecto al resto de pobladores. Por otro lado, en relación con pobladores indígenas, estos manifestaban su descontento con respecto a la presencia de misioneros y colonos, y adicionalmente, estos les decían “qué negro tan metido”, expresiones de este tipo señalan que identificaban a los barbacoanos con un marcador racial que “moviliza esquemas cognitivos incorporados, normas sociales implícitas, valores

culturales difundidos; revela mecanismos de atribución de status, de clasificación del otro y relaciones de dominación” (Cunin, 2003: 8).

Esos modos de categorización, que suponían a los pobladores de barbacoas como colonos, se tensionaban constantemente en virtud de las experiencias de estos sujetos. Por un lado, una experiencia mediada por la explotación y empobrecimiento, producto de las relaciones patronales, como sucedía con otros pobladores categorizados de esa manera. Por otro lado, el experimentar la racialización, que potenciaba dicha explotación por parte de los detentores del poder político, pero también frente a pobladores indígenas.

La experiencia migratoria, que se refiere a la ejecución de prácticas relacionadas con el oro y la economía aurífera, pone en tensión esos modos de categorización. Dicha economía, más allá de responder a lógicas exclusivamente economicistas, esta imbricada con la vida cotidiana de la gente. Esa relación entre el oro y la gente del Pacífico nariñense, puede entenderse al considerar al oro como un sujeto que, al tener características propias, tiene la capacidad de participar en las relaciones sociales de la gente que proviene de Barbacoas. No se trata de una reproducción idéntica, se refiere más que todo a la reproducción de lo que dichas prácticas representan y a los valores consuetudinarios que transmiten, al ser parte de marcos culturales comunes. Dichos valores, se potencian al ser desde allí desde donde se tensiona el deber ser de ser colono, pero también desde donde se gesta el reconocimiento de una serie de cosas que consideran justas e injustas, desde donde se identifica quienes son iguales a ellos y quienes no, diferenciándose o autoidentificándose de formas distintas a las que el sistema de categorización proponía.

CAPÍTULO II

Reconfiguración en el sistema de clasificación social durante 1960-1993

Introducción

En el capítulo anterior mencioné cómo, bajo el sistema de clasificación social vinculado al proyecto de la nación mestiza durante 1930- 1960, que buscaba un pueblo ideal blanco y católico, se movilizó la clasificación social en Puerto Limón, Putumayo, que designada a los colonos como “civilizados” en contraposición de pobladores indígenas, quienes eran representados como “salvajes”. Ese sistema de clasificación, en relación con los pobladores provenientes del Pacífico nariñense, se tensionó por la experimentación no solo de lo que suponía la categoría de colono, sino también la experimentación de ser un sujeto racializado y unas formas de reconocimiento mediadas por la experiencia migratoria, mediante las prácticas auríferas.

En este capítulo, doy cuenta de los cambios en las representaciones de las categorías sociales en Puerto Limón, en virtud de los procesos de configuración regional que tuvieron lugar entre 1960-1993. Destacaré el posicionamiento y materialización de los discursos del indigenismo desarrollista, la economía petrolera y la cocalera. Para ello hago uso de las Revistas de Misiones, documentos del Archivo General de la Nación y prensa nacional.

Asimismo, pongo en evidencia cómo los sentidos atribuidos a las categorías sociales, gestan la experiencia del empobrecimiento y la exclusión. Adicionalmente, para el caso de los pobladores que provenían del Pacífico nariñense, con base en entrevistas, muestro cómo además de dichas experiencias, viven la experiencia de la discriminación. Mediante la intersección de esas experiencias vividas y compartidas, argumento, gestionan espacios de agenciamiento en respuesta a dicha discriminación -por medio de la experiencia migratoria- pero a su vez, por medio de ellas, establecen procesos de autoidentificación como pobladores “negros”.

3.1 La transformación de la Misión, la creación de la División de Asuntos Indígenas y la nueva representación del “colono”

Como vengo argumentando hasta el momento, las categorías sociales, sus sentidos y valores se transforman en virtud de procesos y relaciones sociales. A mediados del siglo XX, los sentidos y las representaciones asociadas a la categoría de colono se modificaron en Puerto Limón. En dicha categoría, al igual que en el periodo anteriormente trabajado, los pobladores de Barbacoas seguían siendo incluidos. Uno de los procesos determinantes que gestaron dicha

transformación fueron las discusiones centralizadas en el sujeto indígena que tomaron fuerza a mediados del siglo XX. Algunos de los sectores de la sociedad que participaron en dicha discusión fueron, por un lado, poblaciones indígenas articuladas al movimiento indígena que se reivindicaban en contra del despojo territorial y la explotación; y, por otro, las ciencias sociales aplicadas que venían dando discusiones en toda Latinoamérica sobre el lugar del indígena en la sociedad desde la década de 1940.

Dichas discusiones se materializaron con la consolidación de instituciones indigenistas. Una de ellas fue el Instituto Etnológico Nacional (IEN), fundado en 1941 por Paul Rivet y Gregorio Hernández de Alba, que estaba muy articulado con la profesionalización de la antropología como disciplina científica. Dicha institución se caracterizaba por situar al indio como un sujeto central dentro de la identidad latinoamericana, pese a la existencia de discursos de origen colonial, que los ubicaba como seres “inferiores” (Álvarez Borja, 2014; García, 1945). Fue el Instituto Nacional Indigenista, fundado en 1943, en alianza con el IEN, el que reclamaba la consolidación de un espacio para resolver el “problema” indígena relacionado con la precarización frente a sus territorios por la privatización de sus tierras desde tiempos de la conquista, que les impedía su desarrollo como ciudadanos y como seres humanos “libres” (Correa & Acero, 2013). Pese a que sus labores se dispersaron con el “Bogotazo” en 1948, sentó las bases para una política indigenista en 1958. Con el advenimiento del Frente Nacional, se formuló una política indigenista en el marco de la cual se fundó la Oficina de Negocios Indígenas, que se transformó en la División de Asuntos Indígenas⁴⁸ adscrita al Ministerio de Gobierno.⁴⁹ Dicha División “desarrollista”, en palabras de Del Cairo y Rozo (2017) se mostró más sensible a la diferencia cultural, a la vez que persistía en la transformación económica y política de los indígenas (166). Esa perspectiva proponía superar el “atraso” y “subdesarrollo”,

⁴⁸ En 1944 el gobierno por Decreto 1963 delegó con carácter permanente en el Ministerio de Gobierno, numerosas funciones presidenciales en la administración de los Territorios Nacionales, continuando un proceso ya iniciado en 1931 con el Decreto 1658, cuyo único artículo estableció: "En lo sucesivo todos los asuntos relacionados con las rentas y gastos de las Intendencias y Comisarías Nacionales, en que deba intervenir el Gobierno Nacional, serán atendidos con intervención exclusiva del Ministerio de Gobierno. Esa tradición normativa e institucional para dichos territorios, tuvo continuidad con el Decreto extraordinario 659 de 1974 que precisó con mayor exactitud las funciones del Ministerio de Gobierno y algunos motivos por los que debía administrar los Territorios Nacionales: A) No disponen de una población numerosa y de amplia base cultural y económica que pueda autogobernarse, proveyendo los cuerpos colegiados y administración regional con sus propios recursos, por lo que generalmente dependen, en tanto se desarrollan, de la provisión externa. B). La lejanía de sus centros poblados. C) El escaso desarrollo económica, pese a las enormes reservas, necesita de la providencia del Gobierno para iniciar estudios y explotaciones que la iniciativa privada no emprende. D) Su carácter de territorios fronterizos, hace imprescindible esa "inmediata" y vigilante administración. Fuente: CO.AGN. AO/100.MGOB -2//80. 3.3 Folio: 72, 73, 74 y 75.

⁴⁹ Revista de misiones. Año 1969. Mayo- Junio. pg. 4.

mediante la integración del indio a la vida regional al convertirlo con su propio beneplácito y en un “buen y próspero campesino” (Gómez López, 2005: 75-76).

Uno de los supuestos desestabilizados por las el indigenismo desarrollista y la percepción del indígena frente a eso, fue que los colonos no eran el único agente de transformación en el espacio amazónico (Rozo & Del Cairo, 2017:167). Ese argumento fue determinante porque, hasta mediados del siglo XX, la relación entre comunidades indígenas y el Estado había estado mediada por el trabajo civilizador y evangelizador (Rozo & Del Cairo, 2017: 167). En el caso del Putumayo, dicho trabajo había sido liderado por misioneros capuchinos quienes se valieron de la presencia de los llamados “colonos” para ejecutarlo. Ese giro generó que se transformaran las formas de pensar a poblaciones indígenas en el país,⁵⁰ pero a su vez -para el caso de Puerto Limón y otras regiones en la Amazonía-, implicó un cambio en la representación de la población incluida dentro de la categoría de “colono”. Pues, este dejó de ser un sujeto que representaba una supuesta “alianza” para los misioneros y la civilización de tierras “salvajes” a pasar a personificar cierto “antagonismo” al representar ser una amenaza para pobladores indígenas, su cultura y territorios.

La División de Asuntos Indígenas supuso una forma de presencia estatal de tipo institucional en los llamados Territorios Nacionales. Como mencioné en el capítulo anterior, antes de 1960, la presencia de instituciones gubernamentales había estado mediada por la presencia de misioneros capuchinos, quienes representaban los intereses del Estado y de cierto sector de las élites. La presencia de dichos funcionarios implicó que los misioneros capuchinos dejarande ser la única figura de poder, con ese respaldo y con ese tipo de autoridad.

La convivencia entre la Misión Capuchina y la División de Asuntos Indígenas provocó algunos roces y preocupación por parte de los misioneros en Putumayo. La División de Asuntos Indígenas, que lideraba lo que los capuchinos llamaron el “indigenismo oficial”, se había encargado, según los misioneros, de promover campañas de difamación en su contra, en las cuales se denunciaba que habían hecho fincas para su comodidad y poderío económico.⁵¹ Aunque esas dinámicas de expropiación y explotación en beneficio de latifundistas - empresarios y patrones- fue cuestionada por el Instituto Indigenista de Colombia a finales de la década de 1940 e inicios de la siguiente (Correa, 2007: 55), fue hasta la década de 1960 que

⁵⁰ Otro aspecto que pudo ser fundamental en la forma de comprender a poblaciones indígenas, pudo estar relacionado con que, desde la década de 1960, en Puerto Limón, empezaron a tener conversaciones directas con el Gobierno central, como parte de un ejercicio autónomo.

⁵¹ Revista de misiones. Año 1969. Mayo- Junio. pg. 15.

dichas consideraciones empezaron a resonar y generar un cambio en la forma en la que se pensaban esas dinámicas.

Por esa serie de señalamientos, los misioneros aseguraban que los funcionarios del Ministerio de Gobierno, no tenían un trato especial hacia ellos, trato que consideraban injusto después de haber sido “los solitarios defensores de la nacionalidad colombiana y los abnegados obreros de la incorporación de dichos territorios a la patria, civilización y a la fe”.⁵² A tales quejas le añadían otras por las sistemáticas “difamaciones” por parte de los funcionarios de dicho ministerio, lo que había generado -según los capuchinos- antagonismos entre misioneros e indígenas.⁵³

En su afán por seguirse legitimando desde la imagen benefactora, empezaron a declararse a sí mismos como los primeros indigenistas, en tanto se habían dedicado a la evangelización, civilización y “protección” de los indígenas. Para darle peso a sus argumentos, usaron discursos académicos como el del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, quien en la revista *América Indígena* de México de 1959, afirmaba: “prácticamente todo el peso de la labor en defensa del indio y orientada hacia su incorporación a la vida nacional, ha recaído en las Misiones Católicas, a cuya paciente obra deben los indios colombianos una gran deuda de gratitud”.⁵⁴

En 1962, en una carta “intima” escrita por el misionero capuchino Fray Bartolomé de Igualada y dirigida a Gregorio Hernández de Alba, describía los tipos de indigenismo que él identificaba. Por un lado, estaba el “indigenismo teórico”, planeado desde las capitales, por el otro, el “indigenismo práctico”, que se refería a los que vivían en el ambiente, palpando la dura realidad y “amando” a los indígenas de todo corazón, reconociendo su “malicia indígena” e identificando lo que les convenía.⁵⁵ El primero asociado a las instituciones del Ministerio de Gobierno y el segundo a los misioneros. Frente a los “nuevos sistemas”, es decir, al “indigenismo teórico”, Fray Bartolomé de Igualada sostenía que existía la tendencia a prescindir en lo posible de la influencia de los misioneros, de ser así, “lo sentiría en el alma como un padre que siente que le arranquen de la compañía de sus hijos”.⁵⁶ Las afirmaciones de Igualada recaían en paternalismos que reproducían representaciones infantilizadas de pobladores indígenas, que aparecen como personas no autónomas y daban por hecho una “incapacidad” que solo se saldaba con el acompañamiento de misioneros.

⁵² Revistas de misiones. Año 1969. Mayo-Junio. pg. 16

⁵³ Revistas de misiones. Año 1969. Mayo-Junio. pg. 4.

⁵⁴ Revistas de misiones. Año 1966. Mayo-Junio. Pg. 16.

⁵⁵ CO.AGN. AO/100. MG OB [2]-3//11.2.1. Folio 51.

⁵⁶ CO.AGN. AO/100 .MG OB [2]-3//11.2.1. Folio 52.

Para 1962, Hernández de Alba le solicitó a Camilo Durán, Jefe de Colonización de Baldíos, que, en virtud de la desconfianza con respecto a la prohibición de titulación de tierras para indígenas por parte de misioneros, que, como jefe de colonización y baldíos de Mocoa, estuviera al tanto para poner en marcha la protección y el derecho de los indígenas sobre sus terrenos. Pero no solo frente a la amenaza de los misioneros, sino también por los abusos por parte de colonos que los dejaban sin tierra y los forzaban a migrar de sus tierras y de sus tradiciones.

Ese tipo de denuncias venían teniendo lugar desde años atrás. En 1956 Fray Flácido, Obispo de Sibundoy, le solicitó al Ministro de Agricultura y Ganadería un terreno de calidad en Yunguillo para indígenas inga que se encontraban en Puerto Guayuyaco, argumentando que era necesario para la defensa y calidad de cultivos para pobladores indígenas:

Es un hecho comprobado, por la experiencia, que no pueden convivir en un mismo lugar los indígenas con los colonos “blancos”, si no es con muchas dificultades, es de cuales de ordinario terminan con el aislamiento de los indígenas, quienes se van a otra parte en busca de terrenos en donde no sean molestados, con los consiguientes inconvenientes para la civilización de los mismos.⁵⁷

Dichos pobladores, afirman que en Puerto Guayuyaco se encontraban aislados de la colonización de Nariño y del Cauca: “Procedentes de Pto Limón y Mocoa corridos por las molestias que nos han ocasionado los colonizadores abusivos con nuestra debilidad, y tenemos que por segunda vez, después de haber reformado nuestro pueblo, en un tiempo no lejano, los pleitos y las molestias de gente sin escrúpulos ni conciencia, nos obliguen a dispersarnos dejando nuestras casas y sementeras”.⁵⁸ El resistir a vivir con pobladores “colonos” fue una forma que, como mencioné en el capítulo anterior, fue muy usada por habitantes indígenas. Sin embargo, en los años señalados para este apartado, misioneros e indígenas solicitaban al ministerio titulación para que asignara esas tierras como resguardo indígena, mediante la Ley 60 de 1916, ley que permitía restringir la entrada de los colonos a dichas tierras. El decreto 0520 del 16 de marzo de 1957 le dio la creación a dicho resguardo.⁵⁹ Y, el cual, tuvo un respectivo seguimiento de la situación del resguardo por parte de Hernández de Alba, en dicho informe los pobladores indígenas de Yunguillo afirman: “de momento no hemos tenido pleitos o diferencias con ningún blanco sobre los terrenos que están dentro del resguardo ya que nadie ha intentado traspasar la trocha que sirve de límite y se encuentra completamente limpia”.⁶⁰

⁵⁷ CO.AGN.AO/100.MG OB [2]-3//17.1.2 Folio 61 y 62.

⁵⁸ CO.AGN.AO/100.MG OB [2]-3//17.1.2 Folio 63.

⁵⁹ CO.AGN.AO/100.MG OB [2]-3//17.1.2 Folio 72.

⁶⁰ CO.AGN.AO/100.MG OB [2]-3//17.1.2 Folio 75.

En un informe elaborado en 1960, Eleazar Bravo Muñoz -técnico en recursos naturales- afirmaba que, para esos años, algunas tribus eran nómadas, debido a la permanencia de ciertas costumbres que conservaban y practicaban con esmerado celo, “las que hoy van desapareciendo, gracias a ciertas variantes de su errónea ideología infundidas por los colonos”.⁶¹ En parte, las palabras de Eleazar Bravo estaban muy articuladas con el discurso del indigenismo desarrollista, que, en palabras de Gregorio Hernández de Alba, proponía que “los indígenas, como seres humanos que forman sociedades culturales homogéneas, tienen pleno derecho a sus propios patrones culturales” (Correa, 2007:53).

Tanto el documento de Hernández de Alba como el de Eleazar Bravo, ponen en evidencia la forma en la que eran entendidos los colonos. Antes de 1960, generalmente, su presencia en territorios indígenas había sido vista desde la perspectiva de la ocupación, que involucraba adaptar tierras y trabajarlas. Sin embargo, con el giro hacia el indigenismo desarrollista, las mismas acciones figuraban como una amenaza que podría provocar la migración y despojo de comunidades indígenas.

Asimismo ocurrió con la cultura. En el periodo anterior a 1960, la presencia de colonos en Puerto Limón y todo Putumayo, había estado asociada a proyectos de blanqueamiento en las que se insistió en el abandono de las prácticas consuetudinarias de los “indios” por medio de la presencia de colonos y la evangelización y “corrección” capuchina, pero después de la década de 1960, e incluso un poco antes, los colonos empezaron a figurar como una amenaza cultural, pues los indígenas tenían el derecho a reproducir sus prácticas tradicionales.

Años más tarde, en Siervos de Dios y amos de indios, Víctor Daniel Bonilla (2006) describió el conjunto de prácticas coercitivas y el despojo indiscriminado de tierras por parte de la Misión Capuchina, afirmando que “las sociedades indígenas estaban sometidas al régimen misional en el Putumayo” (8). Allí denunció directamente los abusos de poder, intervenciones políticas, las violaciones o aplicaciones acomodaticias a las leyes nacionales, e incesantes atropellos a los derechos humanos cometidas por misioneros. Por ello, con la publicación del libro, se incrementaron los roces entre los funcionarios del Ministerio de Gobierno y los capuchinos.

Los capuchinos vieron el texto como un libro escrito en contra de la misión, elaborado por “cierta izquierda” del país, la cual había tenido una colaboración activa del jefe de la Comisión Indigenista del Valle de Sibundoy, quien personalmente se encargó de venderlo. Esta

⁶¹ CO.AGN.AO/100.MG OB [2]-3//11.2.1 Folio 70.

acción fue criticada por el Intendente Nacional del Putumayo Edgar Castro Díaz, afirmando que era una acción imparcial e incompatible con el deber de un funcionario público.⁶²

En 1968, el mismo año de su publicación, los capuchinos cedieron el Vicariato de Sibundoy⁶³ a los redentoristas, argumentando que lo hacían por falta de personal.⁶⁴ Sin embargo, hubo asociaciones entre la publicación del libro de Bonilla y la salida de la Misión Capuchina, especialmente por las acusaciones que señalaban a los misioneros del despojo indiscriminado de tierras en el Alto Putumayo y los abusos de poder en contra de sujetos indígenas. Frente a dichos argumentos, los redentoristas en defensa de la labor Capuchina, afirmaban haber sido testigos de su labor, al ser unos “verdaderos siervos de dios y servidores de indios y colonos”.⁶⁵

Con la salida de los capuchinos a inicios de la década de 1970, las misiones a nivel nacional afirmaban que debían tener un conocimiento completo y estructural de las poblaciones indígenas. Información que solo podían obtener por medio de la convivencia, de lo contrario, sería un especie de conocimiento científicista como el del antropólogo, quien, para los misioneros, hacía del indígena un objeto de estudio.

Pese a cuestionar a los “indigenistas oficiales”, la Misión adoptó discursos propios del indigenismo desarrollista. Algunos de ellos eran abogar por la conservación de algunos valores de pobladores indígenas que consideraban importantes, especialmente aquellos que reproducían la imagen del “buen salvaje”, es decir, un sujeto noble, dócil y atento.⁶⁶ Por su parte, Hernández de Alba también destacó “la conservación de sus valores positivos” (Correa, 2007: 53). En ese sentido, la acción misionera debía direccionarse no a la enseñanza de unos dogmas, ritos y una moral, sino a orientarlos a la liberación del indígena, argumentando que no era honesto destruir culturas en nombre del amor a Cristo.⁶⁷

Retomando el acaparamiento de tierras, en la década de 1960, Rolf Wesche, un geógrafo alemán, hizo una fuerte crítica al absurdo sistema de tenencia de la tierra en Putumayo (Uribe, 2019: 88). Aunque Wesche se refería a las tierras del Valle de Sibundoy, dentro de dicha conclusión también puede incluirse Puerto Limón, pues, para ese momento, estaba habitada por familias sin tierra, catalogadas como ‘colonas’ y como ‘indígenas’. Por la posesión de grandes

⁶² CO.AGN. AO/100.MG OB -4//23.1 Folio 19.

⁶³ Años atrás, la Misión Capuchina había entregado unos territorios que habían asignados desde 1906. En 1951 el Vicariato del Caquetá fue entregado a los Misioneros de la Consolata. Después de la asignación del Vicariato de Sibundoy a los Redentoristas, a los capuchinos se les asignó la Prefectura Apostólica de Leticia.

⁶⁴ Revista de misiones. Año 1973. Septiembre-October. Pg. 225-230.

⁶⁵ Revista de misiones. Año 1978. Julio. Agosto. Pg194

⁶⁶ Revista de misiones. Año 1972. Sin mes. Pg. 204.

⁶⁷ Revista de Misiones. Año 1972. Sin mes. Pg. 204.

extensiones de tierra por parte de terratenientes y de la misión, el Incora tuvo grandes retos a la hora de titular tierras para campesinos pobres, pues existían titulaciones fraudulentas por parte de los misioneros (Gómez López, 2005).

De fondo, la discusión tenía que ver con el “desarrollo”⁶⁸ de la Amazonía. Dicho discurso sugería emprender proyectos viales que buscaban la integración intrarregional, la extracción de recursos forestales y la promoción de la colonización de campesinos desterrados de otras regiones de Colombia, especialmente de la Andina (Gómez López, 2005:79). En virtud de dicho proyecto surgieron programas ejecutados por el Instituto de Reforma Agraria (INCORA), la Acción Comunal, Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), el Instituto Colombiano Agropecuario (ICA) e INSFOPAL (Instituto de Fomento Municipal), todas ellas debían comprometerse con la situación de precarización de la población rural, que se había afectado, por un lado, por la violencia bipartidista, y contra su despojo y destierro y, por otro, por la obstinada terquedad de grupos de poder económico, social, político y militar frente a la urgencia de respetar la reforma agraria, jurídicamente ordenada en virtud de la Ley 35 de 1961, la misma que le había dado origen al Incora en ese mismo año (Gómez López, 2005: 76).

En 1964 se ejecutó el proyecto Putumayo 1 en el Alto Putumayo, como parte de la ampliación de la zona de colonización del departamento de Nariño. Dos años después, mediante la Resolución 128 de 1966 se hizo la sustracción de tierra de la Zona de Reserva Forestal establecida por la Ley 2 de 1959 de un sector del Bajo Putumayo. Y, con la Resolución 168 de 1968, el Incora destinó dicha sustracción para la “colonización espontánea”, dejando 4.200 hectáreas de tierra reservadas para la extracción de petróleo por parte de la Texas Oil Company.

Dentro de dicho programa de colonización se contemplaron tierras de San Antonio del Guamuez, Orito, Puerto Limón y Santa Lucía (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 76-78). Sin embargo, hacia el final del Frente Nacional en la década de 1970, en zonas de colonización como Putumayo, dichos programas no tenían los resultados esperados, pues, a pesar del avance en la titulación de tierra, no había infraestructura básica⁶⁹ y la población seguía

⁶⁸ A finales de los setenta el eje de las discusiones en Asia, África y Latinoamérica era la naturaleza del desarrollo. Desde las teorías del desarrollo económico de la década de 1950 y el “enfoque de necesidades humanas básicas”, se ponía énfasis en el crecimiento económico y la distribución de sus beneficios. La mayor preocupación de teóricos y políticos era el tipo de desarrollo para resolver los problemas sociales y económicos de dichas regiones. Dichas discusiones se convirtieron en una certeza en el imaginario social. Parecía imposible calificar la realidad social desde otros términos. Se sostenía una dualidad entre desarrollo/subdesarrollo. Los gobiernos desarrollaban y ejecutaban planes de desarrollo o instituciones que llevaran a cabo programas de desarrollo en ciudades y campos. Muchos expertos estudiaban el “desarrollo” pero “el hecho de que las condiciones de la mayoría de la población no mejorasen, sino que más bien se deterioraran con el transcurso del tiempo no parecía molestar a muchos ~~expertos~~” (Escobar, 2007).

⁶⁹ Falta de infraestructura básica en dos niveles: productivos y básicos (alcantarillados, luz eléctrica, acueducto).

creciendo (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 88). Dichas dinámicas generaron un empobrecimiento sistemático de las poblaciones rurales en todo el Putumayo (indígenas y colonos).

Es decir que el proyecto del Incora terminó incrementando las desigualdades en cuanto al acceso al trabajo en todo el Putumayo. Muchos de esos pobladores rurales (fundamentalmente colonos) durante las décadas de 1960 y 1970 fueron empleados, por ciclos cortos, por la Texas Oil Company y, con el declive de dicha economía, se sumaron a la bonanza de la economía cocalera en la década de 1970. Con la consolidación de dichas economías, la representación del “colono”, nuevamente sería transgredida.

Adicionalmente, era evidente la precariedad y desatención por parte de instituciones del gobierno central. Un documento del AGN de 1970, muestra la capacidad de agenciamiento y organización por parte de pobladores colonos para autoabastecerse de servicios que las instituciones del gobierno central, se suponen, debería garantizar, como, por ejemplo, el abastecimiento de escuelas para niños y conventos. Al respecto, miembros de la Junta de Acción Comunal de Santa Lucía y la organización de 250 colonos, trabajaban para levantar dichos establecimientos.⁷⁰ Esa dinámica ha sido muy recurrente, no solo en Putumayo, sino en otras regiones de Colombia caracterizadas por una presencia institucional deficiente. Y, que aún, siguen siendo implementadas.

3.2 Economías extractivas: explotación y empobrecimiento de los “colonos”

Marco Palacios (1986) afirma que, en el siglo XIX, la mayor parte de los países latinoamericanos se consolidaron como exportadores de materias primas. La inserción periférica al mercado mundial, al ser los exportadores de materias primas, generó que Colombia obtuviera menores ganancias en comparación a los países que las transformaban en bienes de servicio. Esa condición desigual tuvo efectos sociales, políticos y económicos que siguen estando presentes. En parte, tiene que ver con que no todas las regiones en la nación tenían el mismo valor, por lo que hubo un desarrollo diferencial entre ellas. Por dichas condiciones, la economía en Putumayo se ha venido desarrollando desde la extracción de materias primas (caucho, petróleo y coca), cuyos valores agregados se obtienen y se disfrutan por fuera de los espacios donde se producen. Mientras tanto, los pobladores que habitan estas regiones viven al servicio de las distintas bonanzas extractivas al tener pocas alternativas para el desarrollo de

⁷⁰ CO.AGN. AO/100.MGOB -.3//50.1 Folio 85

proyectos de vida ajenos a dichas economías.

Para las tres últimas décadas del siglo XX, en Putumayo, tanto la economía petrolera como la cocalera, fueron procesos económicos determinantes en el desplazamiento de las representaciones de la categoría social de “colono”. Para el caso del Putumayo, dicha dinámica estuvo sujeta al desprestigio social de los colonos, el cual venía gestándose con el indigenismo desarrollista al considerar a estos pobladores como una amenaza para el desarrollo económico y cultural de poblaciones indígenas.

Como cualquier categoría social, las representaciones y atributos que se le designan a los pobladores que habitan las categorías, tienen efectos redistributivos que pueden determinar el acceso a bienes materiales o a las formas desiguales en las que se distribuye la precariedad (Alonso en Yie Garzón, 2018).

En virtud de lo anterior, retomando nuevamente la perspectiva de Serje (2011), los colonos, sujetos a un proceso de “doble inversión”, que, para este periodo, además de reconocerlos como un instrumento para el logro de los ideales de la sociedad urbana, también se los reconoce como potencial de conflicto y amenaza (259). Esas dinámicas, argumento, generaron la experiencia de ser sujetos empobrecidos, producto de la explotación y el desplazamiento. Dichas experiencias, gestaron procesos de auto reconocimiento como “colonos”, categoría que incluía aquellas personas que habían entrado a Putumayo en búsqueda de mejores oportunidades y estaban vinculados a dichas bonanzas, como la gente que provenía del Pacífico nariñense. Al igual que en el capítulo anterior, esas personas desplegaron sus demandas a partir de la categoría de “colono”.

3.2.1 Economía petrolera

Desde finales de siglo XX, la economía petrolera en Putumayo ha sido determinante para pensar los procesos de configuración social y espacial en la región. Desde su consolidación en Putumayo, las compañías petroleras, además de destruir grandes superficies y adecuarlas de acuerdo con sus demandas, destruyeron, reubicaron y propiciaron la creación nuevas comunidades, quienes se convirtieron en sus fuentes de mano de obra. Esta situación generó una especie de dependencia económica por parte de estos pobladores hacia las compañías petroleras, hasta el punto en el que estas se consolidan como la verdadera ley (Gómez López, 1999:41).

Con dichas características, la Texas Oil Company impuso sus propias reglas y otras las modificó a su conveniencia, en parte, gracias a estar beneficiado por la complicidad de ciertos

funcionarios del gobierno central. La presencia de dicha petrolera en Putumayo, especialmente durante la década de 1960, generó una apropiación de tierras para su beneficio, acompañada de un freno sistemático en la titulación de tierras por parte del Incora.

Los trabajos iniciales de exploración petrolera en Putumayo se realizaron en 1942 por la Texas Petroleum Company, que inició una explotación técnica en las tierras ubicadas al oriente de Puerto Asís, en el paraje del Picudo, en jurisdicción de los corregimientos comisionales de Puerto Limón, Puerto Umbría, Puerto Ospina y Puerto Asís (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 98).

A mediados del siglo XX, las compañías dedicadas a dicha actividad tenían la libertad de hacer estudios geofísicos, geológicos y topográficos en cualquier parte del territorio colombiano sin ninguna restricción. Si se encontraban dentro de un área de propiedad particular, debían dar aviso al dueño, quien recibiría un dinero por parte de los perjuicios que pudiera ocasionar, pero sin la posibilidad de oponerse a los trabajos que fuera a realizar la petrolera.⁷¹ De este modo, el Estado, como “dueño del petróleo”, cedía sus derechos “no solo sobre el subsuelo, sino también sobre el suelo o la superficie de su propiedad; es decir, cedía su derecho a estar informado sobre las labores de exploración superficial en las tierras de la Nación” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 145).

El 3 de febrero de 1945, el gerente de la Compañía de Petróleos del Caquetá -ligada a la Texaco- presentó una propuesta de exploración y explotación en el Paraje del Picudo afirmando:

Los terrenos anteriormente determinados son baldíos y por consiguiente, a la Nación pertenecen el petróleo y los demás hidrocarburos que en ellos puedan encontrarse. No tengo conocimiento de que haya ocupantes o cultivadores de la superficie. Parece que únicamente hay algunas tribus indígenas (Col. AGN, FMME, SH, folio 16, en Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 99).

Ese documento nos muestra dos cosas. La primera, que esa lectura de “no tener conocimiento” de ocupantes o cultivadores -colonos- en la superficie era una forma implementada por la petrolera para acumular tierras en Putumayo (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 99). Esta estrategia que también operó en Puerto Limón, región que contaba con gran número de pobladores provenientes de Barbacoas y colonos mestizos de la región andina central. La segunda, que las poblaciones indígenas ni siquiera eran tenidas en cuenta como sujetos que podían decidir sobre su territorio, aunque habitaban la región desde hace siglos. La insistencia de la petrolera por desconocer la presencia de pobladores para poder llevar

⁷¹ Ley 37 de 1931 Artículo 15.

a cabo sus proyectos, fue gestando una relación desigual, en la que la petrolera tenía todas las de ganar frente a colonos pobres.

Existieron algunas restricciones jurídicas que establecieron los límites y alcances de las petroleras. El Artículo 17 de la Ley 37 de 1931 estipulaba que las petroleras no podían acumular más de 200.000 mil hectáreas por cada concesión, específicamente para la exploración de petróleo en los territorios localizados en la Comisaría del Putumayo o en la Intendencia del Amazonas.⁷²

Frente a esa restricción, en 1945 la estrategia de la Texaco fue crear dos empresas petroleras “independientes”: Compañía de Petróleos del Caquetá y Putumayo Petroleum Company para obtener concesiones con extensiones territoriales que superaban dichas leyes. Una de esas concesiones fue la propuesta 342 que cubría Puerto Limón, Puerto Umbría, Puerto Asís y Puerto Ospina. Propuesta que fue declinada por John Bower en 1950.⁷³ El interés de fondo de dicha decisión fue detener la sobreproducción de petróleo y, así, evitar una caída en su precio afectado por la inundación de los mercados mundiales con el crudo proveniente del Medio Oriente (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015:102).

Años más tarde, la crisis del Canal de Suez, en 1956, sobrepuso la dependencia entre Europa/Estados Unidos con el Medio Oriente, lo que motivó la búsqueda de yacimientos de petróleo en el hemisferio occidental. Esas condiciones tuvieron como resultado que la Texaco dejara de considerar a Putumayo como una simple reserva y se propuso retomar las labores que había abandonado. Con la alianza de Gulf Oil Company, la Texaco logró que el Ministerio de Minas y Petróleos firmara el Contrato número 5728, del 25 de octubre de 1956, que concedía 199.704 hectáreas con 703.1450 metros cuadrados, en jurisdicción de los municipios de Pasto, El Valle, Mocoa, Funes y Puerres del departamento de Nariño.

El 29 de junio de 1963 la Texaco perforó el primer pozo productivo en cercanías al río Orito Pungo (Orito). En los primeros meses de establecimiento de la empresa y en la instalación de su infraestructura, los trabajadores contratados fueron instalados sobre el río Putumayo, en una casa conocida como “La Casa Flotante”. Allí se hospedaron directivos y técnicos traídos por la Texas desde campo Velázquez (Puerto Boyacá), mientras que los trabajadores para servicios varios fueron hospedados en carpas. Con la construcción del campamento de Santana, ubicado al norte de Puerto Asís, el personal de la empresa que estaba en dicha casa provisional se trasladó allí, junto a ellos, se desplazaron colonos que estaban en busca de trabajo, quienes

⁷² Para otras regiones de Colombia, la exploración y explotación podía ocupar 50.000 a 100.000 hectáreas. Ley 37 de 1931 Artículo 17.

⁷³ Gerente de Compañía de Petróleos del Caquetá y Putumayo Petroleum Company en 1944.

se ubicaban en las márgenes de las instalaciones mencionadas bajo condiciones precarias (Gómez López, 2005: 335).

En 1966, la Texas inició la construcción de una vía de 46 kilómetros para unir Santana con el río Orito Pungo, la población colona siguió el trazado de esta vía y, como había sucedido con la carretera Pasto-Mocoa-Puerto Asís (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 105), las tierras contiguas a la carretera Santana-Orito fueron concentradas en predios que superaban un kilómetro de frente y tenían un “fondo indefinido” (Gómez López, 1999: 41). Los colonos que no lograron apropiarse de las tierras ubicadas al margen de esta carretera terminaron en la zona aledaña al Campo Petróleo Orito 1, en donde inició un proceso de urbanización informal.

En 1969 se inauguró el oleoducto transandino de Tumaco a Orito y se inició el pago de las regalías petroleras a los municipios, lo que produjo un cambio en el ordenamiento socioespacial del Putumayo, debido a que rápidamente surgieron nuevos municipios: Puerto Asís, Orito, Valle del Guamuez y San Miguel (Domínguez, 1999: 44). Para 1971, Orito producía 71 mil barriles día- kbd, el 43% de la producción nacional. Sin embargo, a partir de 1972 comenzó a declinar la producción anual de 26 millones 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.

A partir del análisis que hace el CNMH (2015), existieron dos tipos de migrantes que ocuparon esas tierras. Por un lado, los que tenían la expectativa de “engancharse” como obreros en las actividades petroleras como apertura de caminos, perforación de pozos o instalación de la tubería del oleoducto. Por otro, quienes ingresaron como prestadores de servicios: restaurantes, alojamientos temporales, comercio al por menor, cantinas e incluso acceso a trabajadoras sexuales. Dichas dinámicas, sumadas a la titulación de tierras por parte del Incora, como mencioné anteriormente, propiciaron nuevas olas de colonización de personas provenientes de otras regiones de Colombia. Algunos de ellos, provenientes del Pacífico nariñense, se asentaron en Puerto Limón o las regiones aledañas a los yacimientos petrolíferos. Al igual que los pobladores que migraron en periodos anteriores, estas personas entraron en calidad de ‘colonos’, pero esta vez esperando convertirse en mano de obra en la Texaco.

Por los abusos cometidos por la Texaco hacia colonos, a finales de la década de 1960, estos pobladores ubicados sobre el río Orito, solicitaron al presidente Carlos Lleras Restrepo intervenir frente a los abusos cometidos por las compañías petroleras. Las denuncias que acompañaban dicha petición, era la descripción de los mecanismos empleados por las petroleras para impedir que la población colona tomara posesión de parcelas, la evasión de

pagos a pobladores propietarios de tierras que serían sujetas a explotación y exploración petrolera estipulados en la Ley 37 de 1931. Según los colonos, todo eso tuvo el objetivo de eliminarlos “físicamente en forma lenta y desesperada” (Col. AGN, FMG, SAI [conflicto] folios 1-3 Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015:114).

Al igual que en el otro capítulo, es posible que pobladores provenientes de Barbacoas y de múltiples regiones de Colombia articularan sus demandas a través de autodenominarse como pobladores “colonos”. Pues compartían la experiencia de ser sujetos de explotación y despojo. Dichas empresas implantaban en “el territorio los sistemas más salvajes de explotación”, así mismo, de imponer jornadas laborales que duplicaban las ocho horas diarias, no dotar a los obreros con dotación, ni prestarles servicios básicos. Al respecto: “A las bárbaras explotaciones de las compañías se agrega, la existencia de un enjambre de contratistas, con los cuales se encubre la empresa para no pagar en muchas ocasiones ni siquiera los salarios del trabajo realizado” (Col. AGN, FMG, SAI, [Caja 209, Conflicto...] Folio 1-3 en Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 113-114).

En respuesta a esa serie de demandas, el gobierno central, en 1967, envió dos funcionarios para verificar la situación expuesta y, conformó así, la Comisión al Putumayo para investigar los problemas Texas-colonos en la petrolera en Orito (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015). En las reuniones adelantadas por dicha comisión, se descubrió que la cuestión era mucho más compleja, puesto que la petrolera había asumido una posición tan dominante, a tal punto de “usurpar” las funciones de las autoridades civiles de la Comisaría y el municipio, y realizar, por medio de la Fuerza Pública, la construcción de las viviendas y el destierro de familias (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 117).

Pese a las violentas arremetidas por parte de la Texas, esta recibió apoyo de algunos funcionarios del gobierno. Por lo que, frente a los reclamos de los colonos, algunos funcionarios les sugerían que abandonaran los predios, pues pelear sería una lucha perdida porque dentro de la petrolera había funcionarios del gobierno trabajando (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 117)

Ese ambiente generó que, desde la Comisaría, se expidiera el Decreto 158 mediante el cual, Alfonso Bastidas -Comisario Especial del Putumayo- prohibió que personas extrañas a la Texas ocuparan las 4.200 hectáreas de la reserva petrolera en Orito, y, en caso de infracción, la persona sería sancionada o encarcelada. Aunque dicho decreto no fue aprobado por el Ministerio de Gobierno, fue usado por la Texas para legitimar la destrucción de viviendas y el desplazamiento violento de las familias de colonos con la ayuda de la Infantería de Marina de Puerto Asís, quienes destruían casas de familias colonas y las desplazaban violentamente. La

única excepción de esas medidas represivas era para familias que habían sido beneficiadas por la adjudicación de baldíos del Incora. Sin embargo, la petrolera evitaba que dichas familias mejoraran sus casas o que, aquellos a quienes le había vendido tierra, ejecutaran actividades económicas (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015). Además de evitar impedir que colonos se asentara, evitaban que entraran “personas indeseables” a los campos petroleros, especialmente en Orito. Las mujeres, incluidas trabajadoras sexuales, fueron víctimas de múltiples agresiones por parte de la Fuerza Pública. Los únicos que tenían acceso a las zonas petroleras eran hombres solteros que se dirigían a la empresa en calidad de obreros.

En 1968, la Texas dejó de negar la entrada de colonos por la presión que estaba generando La Comisión de Verificación y, meses más tarde, el Incora suspendió la prohibición de asentamientos de familias colonas (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015:226). Según Mario Marulanda⁷⁴, en una carta enviada al Comisario Especial del Putumayo, el Incora durante ese año había venido atajando sistemáticamente la titulación de baldíos en tierras que estaban mejoradas y habitadas por colonos, dejándolos a merced de la compañía petrolera. Agregaba, además, que, algunas decisiones con respecto a la titulación de baldíos a familias colonas habían sido interferidas por la influencia de la Texas (AGN, Sec República, Fdo Ministerio del Interior, caja 108, carpeta 796, Folio 111- 112, en Gómez López, 2005: 331). Sin embargo, en un documento del AGN de 1969, Joaquín Vanin Tello subgerente jurídico del Ministerio de Gobierno le informaba al subgerente de la Texas Oil Company, Nicolas Escobar Soto, que había una serie de denuncias por parte de colonos que afirmaban que empleados de la compañía y autoridades locales presionaban para sacarlos de sus viviendas, hechos que habían sido confirmados funcionarios del Ministerio del Trabajo y el Ministerio de Gobierno, por lo que desde el Ministerio de Gobierno le pedían tomar medidas.⁷⁵

A pesar de que las dinámicas descritas tuvieron lugar en municipios ubicados en el Bajo Putumayo, es importante señalarlas porque, como producto de la apropiación de tierras por parte de la Misión y patrones, ocurridas en las décadas anteriores, algunas familias barbacuanas que habían llegado a inicios y mediados del siglo XX, se desplazaron a estas regiones en busca de mejores oportunidades económicas. Es decir que hubo una amplia red de migración interna en la que las personas categorizadas como colonos, vivían la experiencia de la precariedad laboral, la ausencia de garantías para su protección, ausencia de titulación de tierras por parte del Incora y el empobrecimiento. Proceso que venía sedimentándose desde la década de 1960 y que era legitimado por la Texaco y respaldado por algunos funcionarios del Gobierno central,

⁷⁴ Procurador Delegado Agrario.

⁷⁵ CO.AGN. AO/100.MGOB -4//25.1 Folio 18

al representar a los colonos como personas “peligrosas” que siempre actuaban de “mala fe” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 129).

Por su parte, en Puerto Limón, Florel Angulo afirmaba que, años después de que la economía petrolera se estableciera en el Putumayo, generó desplazamientos de la gente que venía de Barbacoas hacia otros lugares, a raíz de la precariedad laboral que se vivía en Puerto Limón:

La Texas generó impactos en los asentamientos de la gente. Nosotros llegamos hasta aquí y después, la compañía los empezó a regar. Entonces gente de aquí llegaba las empresas, primero la SI⁷⁶ empezaron a llevarse a la gente a trabajar y entonces la gente se fue quedando en una parte, en otra.⁷⁷

Las exploraciones elaboradas por la Compañía de Petróleos del Caquetá con el contrato 342 en 1945 en Puerto Limón, no garantizaron su explotación durante esas décadas, fue hasta la década del 2000 que se empezó la explotación de petróleo en dicho municipio. Sin embargo, como afirma Florel, las dinámicas económicas de la petrolera en otros municipios garantizaron el desplazamiento y migración, ya sea por familias enteras o por parte de padres de familia que se desplazaban en calidad de hombres solteros, como el resultado del impedimento de la Texas de la entrada de “personas indeseables” a campos petroleros. En cualquiera de los casos, el fin de dicho desplazamiento era verse beneficiado de las contrataciones o para sacar provecho de las economías locales que activó la petrolera.

Irma Castillo, hija de barbacoanos y nacida en Puerto Limón en la década de 1980, recuerda que, en su niñez, su padre siempre se iba a mallar a Puerto Asís, es decir, plantarse en los campamentos petroleros y desplazarse a donde iban los campamentos: “Ellos se iban a aventurar ahí al portón, como a estarse allí a ver quién, de pronto, si alguien le decía: bueno, usted qué labor hace, ejerce. Y depende de eso, lo sometían a unas pruebitas ahí”.⁷⁸ Por la ausencia de formas fáciles para comunicarse, la única forma de saber si su padre se había logrado “enganchar” en la petrolera, era si tardaba más de quince días en estar de vuelta, de lo contrario, él se devolvía a Puerto Limón.

La forma de contratación recurrente era “el enganche”. Al respecto, Eduardo Restrepo (2020) retomando a María Clara Torres, afirma que éste generalmente era de tipo verbal y, tenía una duración de veintiocho días. No obstante, ese acuerdo verbal transgredía la ley colombiana debido a que ésta estipulaba que las empresas debían pagar prestaciones sociales a empleados que superaran los cuarenta y cinco días laborando. Por la duración de este tipo de “contrato”,

⁷⁶ Forma en la que se denominaba la compañía petrolera.

⁷⁷ Entrevista Floren Angulo y Alfredo Angulo julio 2018.

⁷⁸ Entrevista Irma Castillo julio 2018.

fue recurrente escuchar que las personas que se sumaban a las filas de obreros de las petroleras se les denominara “veintiocheros” (32). Sin embargo, según los argumentos de los funcionarios de las petroleras que usaban ese tipo de contratación, esta se hacía con la intención de evitar conflictos sociales, por el gran número de personas que esperaban engancharse en las petroleras.⁷⁹ Teniendo procesos de contratación cortos, posibilitaban que más personas pudieran trabajar dentro de las compañías (Devia Acosta, 2004:71).

Así, durante la bonanza petrolera, que tomó lugar en las décadas de 1970 y 1980, los núcleos de las familias de la gente negra en Puerto Limón funcionaban de la siguiente manera: los padres de familia -también pudo ser varones del núcleo familiar mayores de edad- se trasladaban a los pozos petroleros y se involucraban en procesos de mallamiento y enganche, mientras que, en Puerto Limón, las mujeres lideraban⁸⁰ el trabajo en las minas, en ocasiones, en compañía de sus hijos e hijas. Es decir que la bonanza petrolera no desplazó la economía aurífera, más bien fueron actividades económicas complementarias entre sí. Dinámica que había ocurrido con otros oficios, pues la gente normalmente trabajaba en lo que le “saliera”.

3.2.2 Economía cocalera⁸¹

Las represiones de la Texas Oil Company hacia los colonos, además de generar enormes problemas en cuanto a la titulación y ocupación de tierras, generó la reproducción de imágenes estigmatizantes que produjeron la desvaloración social de estos pobladores. Pasaron de ser denominados los portadores de la “civilización” y el “progreso” por parte de la Misión, a figurar como una amenaza para indígenas desde el indigenismo desarrollista, y, posteriormente, con la Texas, como personas indeseables y peligrosas. Dichas transformaciones en la categoría de colono, legitimaron su explotación y despojo, pues, seguían siendo mano de obra útil en los campos petroleros. Con dichas dinámicas en juego, la entrada de los cultivos de

⁷⁹ En la década de 1970 algunos obreros de los campos petroleros entraron en contacto con sindicatos obreros de otras regiones del país, cuestión que les ayudó a formar el sindicato Sintracontexas (1972). Dicha organización logró modificar las condiciones precarias de la contratación laboral impuestas por la petrolera

⁸⁰ La división del trabajo en las minas, con respecto al género, es un tema en el que se debe profundizar. Por las entrevistas elaboradas se sabe que las mujeres tenían un rol importante dentro del trabajo aurífero, muchas de ellas les enseñaban a sus esposos y a sus hijos, incluso antes de la bonanza petrolera.

⁸¹ Uno de los acuerdos a los que llegamos el conjunto de integrantes que hicieron parte del proyecto en el que está inscrita esta investigación, fue no profundizar sobre la economía cocalera. Respetando dicho acuerdo, en este apartado hablaré en términos más generales de la economía cocalera y su relación con la estigmatización de la población colona en Putumayo.

Por una serie de acuerdos a lo que se llegó con el proyecto en el que está inscrita esta investigación, este tema

hoja de coca a la región acentuó esos imaginarios ya sedimentados, pues empezaron a ser designados como ilegales.⁸²

Por el declive de la economía petrolera durante 1977 y 1980, la Texas traspasó el 100% de contratos para exploración y explotación de petróleo en Putumayo a la Sociedad Petrolera en Río Panamá. Sin embargo, en 1981 la petrolera renunció al contrato y cedió todos sus derechos a Ecopetrol (Devia Acosta, 2004: 81). Desde entonces, la economía petrolera en Putumayo hasta la década del 2000 se mantendría en un periodo de crisis. El auge de la economía cocalera desplazó la extracción de petróleo como economía predominante en Putumayo. Por ello, los colonos que habían trabajado de manera precaria en la Texas durante las décadas anteriores, se emplearon en los cultivos y procesamiento de hoja de coca en la década de 1980 (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 141). La economía cocalera, además de emplear a los colonos ya asentados en Putumayo, provocó la mayor ola migratoria en la historia de Putumayo.

Los cultivos de uso ilícito, inicialmente, penetraron el departamento del Caquetá, aproximadamente en 1976, y se difundieron aceleradamente a partir de 1979 por los frentes de colonización selváticas de la Amazonía y la Orinoquía (Domínguez, 1999:48). Para 1980, los precios del alcaloide en bruto sobrepasaron el millón de pesos por kilogramo, lo que produjo movilización masiva, no solo de colonos sino también de comerciantes y transportadores buscando participar en la bonanza (Domínguez, 1999:48-49).

Putumayo era un territorio estratégico, no solo porque reunía las condiciones para evitar la persecución y destrucción del cultivo de coca por parte del Estado colombiano, sino también porque era un territorio que contaba con tierras fértiles y preparadas por familias campesinas décadas atrás. Dichas tierras estaban listas para la producción comercial de cualquier tipo de alimento, pero por la insostenibilidad mencionada de los proyectos de colonización dirigida por parte del Estado, no hubo cabida para este tipo de estrategias. La crisis se evidenciaba en los ineficientes mecanismos de comercialización por parte del Instituto de Mercadeo Agropecuario

⁸² Algo que hay que tener en cuenta, es que con la economía cocalera, la categoría de “campesino” empieza a ser muy visible, especialmente en espacios de participación política basadas en la movilización social. Daniela Mosquera (2018) retomando a Marco Palacios, para su análisis del movimiento cocalero en el Guaviare, argumenta que la categoría de campesino, al estar asociada a la clase social más baja, agrupa familias cuya economía es de subsistencia, que se destacan por ser pequeños productores rurales de alimentos u otros bienes de servicio —en este caso coca—, para su sostenimiento, y, cuyo excedente, es comercializado o destinado al cumplimiento de los deberes con los “detentores del poder político y económico” (10). La categoría agrupa colonos en posesión o arriendo y jornaleros, que en la economía cocalera aparecen como raspachines (10). Y, personas que han estado asociadas a categorías racializadas como negro e indígena. Sin embargo, en Putumayo, la categoría de colono, al ser una categoría que en la práctica también agrupa pobladores racializados como lo son las personas barboquinas, porta sus propios valores y prejuicios, los que se configura y reconfigura en virtud de un sin número de dinámicas económicas, políticas y económicas.

(IDEMA) y en la precaria infraestructura vial regional resultado de las promesas históricas incumplidas por parte del gobierno central (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 182).

El cultivo de hoja de coca y la pasta base de cocaína demandaba baja tecnificación y baja red de vías en un contexto en el que la asistencia técnica ofrecida por las instituciones mencionadas y por el INCORA era precaria y se concentraba en el Alto Putumayo (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 184). Adicionalmente, la economía cocalera les permitía a sus productores:

Superar uno de los obstáculos principales de las economías campesinas, que consiste en el poco valor agregado de los productos agrícolas al momento de su venta en el mercado y la fijación de precios por parte de los intermediarios. Los colonos a través de la producción de pasta básica de cocaína lograron vender en el mercado un producto que tenía valor agregado. Esto marca una importante diferencia con los campesinos “legales” sometidos a las condiciones desventajosas por los comercializadores y compradores, en cambio los campesinos cocaleros venden una materia prima que le permite un mayor margen de acción y “ganancia” frente a los comercializadores (Vázquez en Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 185).

En un primer momento, hubo presencia de cultivos de uso ilícito tanto en el Alto como en el Bajo Putumayo,⁸³ economía que a finales de los 1990 se concretaría en los municipios de las tierras bajas de la región. Dichos cultivos fueron controlados por narcotraficantes del Valle del Cauca, pero, años más tarde, las FARC-EP⁸⁴ consiguió tener control sobre ellos, y, a finales de la década de 1990, lo hicieron las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)⁸⁵ (Ávila et al., 2014: 8). Lo anterior, además de generar fuertes enfrentamientos por el dominio de los cultivos de hoja de coca, ocasionó una disputa por el control territorial y que dichas regiones fueran consideradas como “zonas rojas” (Serje, 2011:5).

La disputa entre este grupo guerrillero y paramilitares, representaba para ambas partes tener el dinero de la coca para mantener su fuerza militar y, así, tener control político sobre los territorios donde había cultivos de hoja de coca. Como resultado, la población civil, además de estar en medio de dos fuegos -que significaba hostigamientos, violaciones, asesinatos colectivos e individuales y represión- se convirtió en un chivo expiatorio, debido a

⁸³ Es muy dicente que el Alto Putumayo, tenga baja productividad de cultivos de uso ilícito. Dos cosas pudieron influir: la presencia de instituciones del Estado (aunque de forma precaria) y la red de vías que comunica al Alto Putumayo con el resto del país.

⁸⁴ El frente 32 se asentó a principios y medianos de los ochenta, aun cuando el grupo era marginal y no tenía tanta presencia territorial a nivel nacional. Putumayo era un lugar particularmente importante por compartir frontera con Ecuador y Perú. Las FARC llegó a controlar la vida económica y social de la región, usando todo su poder militar para mediar disputas y hacer cumplir contratos locales. Los guerrilleros asumían el papel del Estado. En zonas aledañas al río Caquetá -Puerto Limón- y la baja bota caucana, los frentes guerrilleros 32 y 48 de las FARC hicieron presencia.

⁸⁵ Los paramilitares llegaron en los 80 de la mano con grandes narcotraficantes, disputando el dominio de las Farc y los procesos organizativos autónomos del campesinado.

que se veía forzada a tomar partido, por las presiones de guerrilleros, paramilitares y militares (Clemencia Ramírez, 2001).

Desde su aparición, el comercio ilegal de la coca “se legitimó por la negativa del Estado central para responder a las demandas de reconocimiento político y de inversión en servicios públicos, aun cuando paradójicamente los ingresos ilícitos crearon oportunidades para la promoción de la organización política local” (Tate, 2015:135).

A pesar de dichas condiciones, persistió y persiste la estigmatización, acompañada de marginación hacia cultivadores de coca, que empezaron a autoidentificarse como “campesinos cocaleros”. Afirmación que tomó fuerza con el surgimiento de movilizaciones campesinas en las que se manifestó el descontento social por parte de poblaciones rurales que habían sido marginadas por el Estado y que estaban siendo golpeadas por las riegas de glifosato que buscaban erradicar sus cultivos (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 209; Clemencia Ramírez, 2001).

En el marco de las marchas cocaleras, en una nota periodística realizada por El Colombiano en 1996, afirmaba que además de colonos, se hacían presente poblaciones indígenas, reclamando por más de 500 años de ausencia de garantía de derechos, Luis Eliseo Cocoguaje, cuyo grupo indígena desconozco, afirmaba:

Nosotros estamos aquí para que el gobierno responda por sus obligaciones, para que cuidemos la biodiversidad y no se fumigue el cultivo de la coca, que hace parte de nuestra cultura[...] Decidimos venir porque el gobierno no nos cumple y necesitamos agua, medicamentos, educación y tierra.⁸⁶

Dicha nota nos permite ver que el conjunto de demandas que se articulaban en la movilización cocalera, en donde, cada uno, se articulaba desde sus demandas propias y construidas desde el lugar situado de su marginación. En el caso de las poblaciones indígenas cocaleras, reclamaban desde su abandono producto de su racialización al ser considerados sujetos salvajes, bárbaros e incapaces de tomar decisiones sobre su territorio y sus cuerpos.

A finales de la década de 1990, con el Plan Colombia, vendido como un programa de la política antinarcóticos, pero también ligado a la lucha contrainsurgente, el Putumayo se convirtió en escenario fundamental de la intervención estadounidense (Tate, 2015: 135). Desde un comienzo, la política resultó ser totalmente ineficiente, lo que generó el aumento de grupos paramilitares y aceleramiento de la deforestación de la selva tropical para abrir campos de cultivo, causando daños ambientales, el aumento del nivel de legitimidad de la guerrilla y la violencia y asesinatos contra los cultivadores. Siendo esta última producto de la estigmatización

⁸⁶ El Colombiano. Más de 600 indígenas participan en el paro. 07. Agosto. 1996.

sistemática que se reproducía en los medios de comunicación y en las políticas públicas que buscaban aminorar la economía cocalera. Sin embargo, pese a los “esfuerzos”, para 1999, Colombia se convirtió en el mayor productor de cocaína, produciendo el 53% de la producción mundial y Puerto Asís se posicionó como un lugar protagónico en su producción (Clemencia Ramírez, 2001: 60-61).

En Puerto Limón, los pobladores indígenas inga que no estaban involucrados dentro de la economía cocalera, asumieron que la coca era una de las tantas formas para violentarlos y despojarlos de sus tierras: “Colonos, misioneros y guerrilla, además de olvido estatal, son parte del panorama que debe enfrentar las comunidades indígenas que viven de las quebradas que tributan sus aguas en el gran Caquetá”.⁸⁷ Cuestión que generó que se fortaleciera la visión negativa del colono por parte de algunos indígenas. Es decir que, con la entrada de los cultivos de hoja de coca a la región, persiste una percepción desfavorable hacia la población colona, hacia sus formas de subsistencia y sus trayectorias de vida, por ciertos sectores de la sociedad, desde el Estado y el conjunto de políticas públicas que buscaban contrarrestar la expansión de cultivos de uso ilícito sin cuestionar las desigualdades en la estructura agraria, en donde la población colona e indígena era la más desfavorecida.

En una nota periodística de 1996, una de las razones que fortalecían esa relación antagónica entre indígenas inga y colonos, en palabras del tayta Hilario Peña, tenía que ver con la “perdida” de su pasado, por ello afirmaba: “luchar porque cada conocimiento no se muera como los bosques que talan los colonos”. Adicionalmente, afirmaba: “Los colonos provenientes de cada rincón de Colombia, llegaron devorando el bosque primario y enclavando nuevas poblaciones en este mar de selva amazónica”.⁸⁸

Las palabras de Hilario, además de estar permeadas por su experiencia, también estaban en diálogo con los discursos sobre la conservación cultural indígena, sedimentada por el indigenismo desarrollista, pero también por los discursos ambientales en donde el colono empezaba figuraba como una amenaza ambiental en gran número de territorios ubicados en la Amazonía, pues ésta empezaría a ser representada como el “pulmón del mundo”, donde los pobladores indígenas entonaban perfectamente (Del Cairo, 2019:110).

Con la implementación de la agenda ambiental, desde la década de 1980, “cuando las instituciones estatales le apostaron a la estrategia de implantar una etapa de gobernabilidad en la Amazonia guiada por estrategias de protección del medioambiente, apoyada en sus nuevos aliados indígenas” (Del Cairo, 2019: 199), generó que los colonos se ubicaran como la

⁸⁷ El País. Los Incas de fin de siglo. 16. Julio.1996.

⁸⁸ El País. Los Incas de fin de siglo. 16. Julio.1996.

contracara de dichos pobladores, representados como los “guardianes de las selvas amazónicas” (Del Cairo, 2019; Pineda Camacho, 1997).

Sin embargo, aunque dicha economía estuvo anclada directamente en el Bajo Putumayo, generó que la categoría de colono a nivel regional fuera asentándose desde los prejuicios ya mencionados. María Clara Torres (2007) asegura que, así como en el interior del país el Putumayo es visto como un territorio violento y cocalero, al interior de la región también hay una serie de imaginarios que sustentan jerarquías espaciales. Mientras Mocoa es asociado a la sociedad con más de 400 años de historia, colonial, conservadora y ajena a las actividades de la coca, en contraposición, el Bajo Putumayo aparece como peligrosa, centro de la economía cocalera habitado por colonos “sin arraigo” y “sin tradición” (227).

Al igual como ocurría con la economía petrolera, la economía cocalera generó una red migratoria interna. Por lo que no es de extrañar la presencia de habitantes del Alto Putumayo en municipios del Bajo Putumayo trabajando como raspachines en los cultivos de hoja de coca durante cortos periodos de tiempo. Por ello, pese a existir una serie de jerarquías espaciales internas, pobladores indígenas, colonos mestizos y negros, experimentaban la marginación y estigmatización.

3.3 Prácticas religiosas

“Colono” ha sido una categoría que, pese al cambio en sus transformaciones a lo largo del siglo XX, ha sido la categoría que agrupa personas cuyas trayectorias migratorias han sido asociadas al empobrecimiento sistemático de sus regiones de origen o de aquellas que les ha brindado resguardo. Por esas condiciones, a dicha categoría se le ha otorgado atributos muy generales, lo que ha ocasionado la invisibilización de prácticas y relaciones sociales que transcurren y sobrepasan dicha generalidad. Aunque la gente que habita la categoría de colono, experimenta ciertas desigualdes -que se ven reflejadas en el uso de dicha categoría para articular demandas frente al Estado-, lo cierto es que hay una serie de matices como: el color de piel, que se ponen en juego y marcan unas experiencias específicas.

A diferencia de colonos blanco-mestizos, los pobladores barbacoanos y su stirpe nacida en Puerto Limón, no solo tenían en común una experiencia de empobrecimiento estructural que habían vivido en sus regiones de origen y en Putumayo, sino también la experiencia de la racialización. La experiencia de ser objetos de discriminación en Putumayo se expresó, particularmente, en formas de rechazo y menosprecio de sus prácticas y creencias religiosas, entre las que se encuentran tradiciones traídas del Pacífico colombiano.

Para ello, en el último apartado de este capítulo, profundizo en cómo surgen prejuicios raciales en el marco de prácticas religiosas, no solo por quienes ocupan lugares predominantes en Puerto Limón, como los misioneros, sino también por aquellos con los que habían compartido la marginación, explotación y empobrecimiento. Asimismo, vuelvo sobre la experiencia migratoria para mostrar como esas mismas prácticas, son luego revaloradas y resignificadas y hacen parte de marcos culturales comunes y compartidas, que, al igual que la economía aurífera, son estructurantes en la vida de dichas poblaciones. Por ello, muestro como por medio de las prácticas religiosas responden a las experiencias marcadas por la discriminación y, por tanto, autoidentificarse como sujetos “negros”.

Para Gabriel Izquierdo, el mundo religioso aporta “un horizonte de explicaciones últimas sobre la existencia humana, una ubicación y una orientación del grupo de creyentes situándolos, de manera coherente, en el universo, en la tierra, en la sociedad, en el tiempo y con respecto a su propio yo” (Izquierdo, 1984:204). En el Pacífico nariñense, las fiestas a los santos patronos de la iglesia católica han sido actividades religiosas de gran relevancia, cuya trayectoria se remonta al periodo colonial. Jaime Arocha (2012) sostiene que el origen de la devoción que la gente de Barbacoas le tributa a la Virgen de Atocha -patrona de dicho municipio- es difuso. Las referencias que se tiene al respecto son muy pocas, pues la documentación histórica es escasa y mucha de la información ha sido obtenida por tradición oral. Nina S de Friedmann (1974a) afirma que la Virgen debió llegar a la región procedente de Madrid, aproximadamente en 1717, debido a que, para la fecha, ya había una mina de oro con su nombre (67).

Por su parte, Félix Domingo Cabezas (2011) sobre el origen de esta práctica reconoce dos historias importantes. La primera ocurrió el 15 de agosto de un año desconocido, la Virgen de Atocha se apareció en un árbol de achote y por ello su nombre. En Puerto Limón, Emma Cabezas habló sobre esa aparición:

Ella se apareció en un achote que era de una señora que lo cultivaba, y ella cuando por ejemplo hoy estuvo cultivándolo ¿no?, y ella dizque oía como un lloro de un niño, y ella decía, ¿por qué ese niño llora?, a ella se le erizaba el cuerpo, ¿no? Porque como hay visiones.⁸⁹ Bueno, ya al otro día se fue con el marido, ya le digo, y se fue el marido, y le dijo la mujer, vamos marido, dizque le dijo, porque me da miedo, porque llora como un niño. Se fueron, claro, cuando ellos llegaron, ya estaba la virgen aparecida, era el niño que le lloraba para que ella lo volteara a ver, pero a ella le dio miedo y salió, no ve que donde ella trabajaba pues que iba a llorar un niño, y ese día el niño dizque le lloró. Se le pareció porque entonces ella era devota.⁹⁰

⁸⁹ Visión o visiones hacen referencia a lo que en Bogotá conocemos como un espanto

⁹⁰ Entrevista Emma Cabezas Julio 2018.

La segunda se refiere a que el capitán Pedro Marín Navarro fundó el puerto minero de Santa María la Antigua del Puerto Nuevo de Toledo, cerca al río Telembí el 15 de agosto de 1621, nombrando a la Virgen de Atocha como su santa patrona.

Jaime Arocha (2012) afirma que dicha figura emprendía balsadas⁹¹ cuyas canoas enlazadas describían sobre los ríos círculos y espirales a manera de una danza acuática que los llevaba por las aldeas ribereñas del río Guelmambí. La Virgen descendía para posarse en un altar familiar y permanecer allí hasta una semana, y acompañada del ritmo de cantos, arrullos, cununos, bombos y marimbas.⁹² Esto provocaba el descenso de la Virgen de Atocha desde el cielo hasta el cuerpo y alma de quienes participaban en dicha ceremonia (27).

Dentro de todas las narraciones referentes a la Virgen de Atocha, Feliz Domingo Cabezas (2011) asegura que la patrona de Barbacoas mantiene unidos a todos los barbacoanos sin importar su lugar de residencia, debido a que se trata del eslabón más importante de la cadena de hermandad del que al menos cada año se reúnen en la fiesta. Por ello, explica que, cada 15 de agosto, además de ser la fecha de la fiesta de la Virgen de Atocha, es un espacio para reunir familiares y amigos por fuera del puerto de Telembí. Dice Arocha (2012) es la oportunidad “para reunir a colonias barbocuanas cuyos miembros, infortunadamente, han tenido que emigrar por razones económicas o porque han sufrido los nefastos efectos de la guerra y el destierro” (28). En un documento de la Revista de misiones, los padres Carmelitas Descalzos,⁹³ quienes tenían asignada la prefectura de Tumaco en la década de 1970, que incluía Barbacoas, aseguraban que, para esa década, cada 15 de agosto era obligatorio hacer la celebración o sino “la gente se levantaba”.⁹⁴ En parte, porque las prácticas religiosas son la forma de entablar una relación con los santos y vírgenes. Las fiestas de los santos son la condensación cultural y religiosa de las relaciones entre los santos y la gente (Izquierdo, 1984:204).

Tuve la oportunidad de estar en el belén⁹⁵ del Divino Niño en Mocoa, evento al que le invierten dinero, tiempo y amor. El belén está compuesto por una procesión y una eucaristía, se acompaña de alimentos -desde un plato fuerte hasta dulces-, bebidas alcohólicas y bebidas

⁹¹ La balsada es el nombre que lleva la procesión acuática que da apertura a las festividades en honor a un santo o virgen

⁹² Con el tiempo eso se ha ido cambiando, Jaime Arocha sostiene que las salidas de la Virgen se limitaron a una procesión por las calles del pueblo y no por las aldeas fluviales. Además, se han ido articulando actividades de carácter político y publicitario.

⁹³ Anteriormente, el Vicariato de Tumaco estaba encargado a los padres capuchinos. Según las Revista de Misiones, tuvieron que ceder el territorio en 1954 a los padres Carmelitas Descalzos.

⁹⁴ Revista de misiones. Año 1970

⁹⁵ La forma de llamar a esas fiestas religiosas son belenes, aunque en algunos documentos históricos también eran denominados velorios. El propósito de dicha práctica religiosa, es rendir honor a un santo o a una virgen.

calientes. La intención es que la gente duré hasta el otro día en el evento. Durante el belén, después de que finaliza la eucaristía, durante toda la noche hasta el amanecer, las mujeres lideran los cantos (alabaos y arrullos), que son acompañados por guasas, cununos, tamboras y marimbas.

Según los pobladores de Puerto Limón, el primer belén de la región fue el de la Virgen de Carmen, que se hizo en el Cauca por iniciativa de los Castillo Cortes y liderado por doña Herminda Eva Cortés (provenientes de Tumaco). Doña Petrona Castillo, su hija, cuenta que el primer belén que se hizo fue con gente de Puerto Limón, debido a que la gente de Barbacoas que vivía allá les “copio”. Sin embargo, doña Petrona Castillo y su familia, por las arremetidas del M19⁹⁶ en el Cauca, tuvieron que trasladarse a Puerto Limón. Inicialmente, la familia de Doña Petrona Castillo continuó trabajando en el Cauca, pero viviendo en Puerto Limón, con el tiempo compraron una casa y se fueron a vivir a dicho municipio. Con su partida, “los negros de allá”, decía Petrona, a cargo de Chachana, seguían celebrando el belén de La Virgen del Carmen.

La particularidad con la Virgen de Atocha es que antes de que su imagen fuera llevada a Puerto Limón, cada año, dice Florel Ángulo, algunos pobladores asentados en Putumayo regresaban a Barbacoas a la celebración anual de la virgen. Sin embargo, con la llevada de la imagen de la Virgen de Atocha a Putumayo -no la propia-⁹⁷, aproximadamente en la década 1980, marcó el inicio de las celebraciones anuales en dicho municipio. Durante la década de 1970-1980, en las Revistas Misionales era muy frecuente encontrar los “Almanaques de la propagación de la fe”.⁹⁸ Allí, además de estar marcadas las fases lunares, estaban indicados todos los días del año con su respectivo santo o virgen. Particularmente me llamó la atención dicho calendario, porque aparecen gran parte de las celebraciones mencionadas, pero no la Virgen de Atocha. Pese a ser una celebración con una larga trayectoria en la región, no tenía la misma visibilidad que otro tipo de celebraciones, como la Virgen del Carmen. En parte, ese recelo hacia Virgen de Atocha por parte de los misioneros puede responderse con las asociaciones que estos hacían de dicha práctica. En la década de 1970, el Vicariato de Tumaco que estaba a cargo de los Carmelitas Descalzos y que compartían los intereses (la propagación de la fe y sentimientos nacionalistas) de los Capuchinos y Redentoristas -

⁹⁶ El desplazamiento hacia el Caquetá y Putumayo de gran parte de los miembros del M 19 se dio en el año 1979, después del robo de armas del Cantón Norte.

⁹⁷ La gente de Puerto Limón pone un especial énfasis en que la propia Virgen de Atocha se encuentra en Barbacoas.

⁹⁸ Uno de los números en donde encontré estos calendarios: Revista de misiones. Año 1970. Octubre. Pg. 10-11

quienes estaban en Putumayo- y Agustino -quienes estaban anteriormente en Tumaco-, argumentaban que:

Aunque el contenido de las descripciones siguientes [Celebraciones a la Virgen de Atocha] es religioso y se desarrolla alrededor de la Iglesia Católica, las ceremonias tienen lugar fuera del recinto de la iglesia y sin la presencia de un sacerdote. Antes bien las gentes omiten su celebración cuando alguno de los ministros católicos se encuentra en el caserío.⁹⁹

Aunque esa descripción se refiere a Barbacoas, no puede perderse de vista porque la gente que había migrado a Puerto Limón décadas atrás seguía movilizándose a Barbacoas para llevar a cabo dicha celebración. Volviendo sobre la cita anterior, las dos últimas líneas llaman mi atención porque, como mencioné, no celebrar el día de la patrona de Barbacoas hacía que la gente se “levantara”. Por ello, la suspensión de la celebración por la visita de algún ministro católico en el caserío muestra dos cosas, por un lado, la figura de poder que representaban los misioneros, y, por otro, las tensiones que generaba la celebración de la Virgen de Atocha. Si se trataba de una fiesta religiosa católica ¿por qué no realizarla? y ¿por qué preferir suspenderla?

Esos interrogantes pueden ser parcialmente resueltos con algunos escritos hallados en la Revista de misiones que hacían referencia a las prácticas religiosas de la gente del Pacífico.¹⁰⁰ Para 1979, refiriéndose a los “morenos”, además de seguir viéndolos como cuerpos resistentes frente al trabajo, se referían a sus prácticas religiosas (velorios, arrullos y alabados) como experiencias religiosas mezcladas con la creencia y las prácticas de ritos paganos, supersticiones y magias heredadas de sus antepasados.¹⁰¹ Esa percepción sobre considerarlas como prácticas “supersticiosas”, “mágicas” y “paganas” también ocurría en el Valle de Sibundoy y Puerto Limón para describir, por parte de los misioneros allí asentados, las prácticas religiosas indígenas durante su larga presencia en el Putumayo.¹⁰²

Esa misma tensión se experimentaba en Puerto Limón, pues la organización y ejecución de belenes generaron burlas por parte de misioneros y colonos blanco-mestizos, razón por la cual los pobladores que provenían de barbacoas se autoidentificaban como sujetos “negros”,

⁹⁹ Revista de misiones. Año 1972. Sin mes. Pg. 68.

¹⁰⁰ Es importante aclarar que los documentos de carácter religioso que fueron usados en esta investigación, son todos provenientes de las Revistas de Misiones, y los apartados referentes al Vicariato de Sibundoy están dedicados a hablar de indígenas y de los avances de la Misión en cuanto a su labor civilizatoria. Por ello, no hay apartados que se dediquen a hablar exclusivamente de las prácticas religiosas de colonos, la forma en la que fue categorizada la gente proveniente de Barbacoas. Por tal motivo, es más común encontrar esas descripciones en los apartados del Vicariato de Tumaco, debido a que demográficamente los negros en la región que abarcaba el Vicariato de Tumaco, que incluía Barbacoas, representaban el 90% de la población, y el 10% restante estaba conformado por indígenas cholos y blancos.

¹⁰¹ Revista de misiones. Año 1979. Mayo y Junio. Pg. 117.

¹⁰² Revista de misiones. Año 1972. Sin mes. Pg. 61.

una autoidentificación basada en la experiencia del empobrecimiento mencionada anteriormente y por la experiencia de ser sujetos racializados que viven la discriminación.

Como he venido mencionado la “experiencia migratoria” es un concepto que trata de dar cuenta de un conjunto de prácticas que se resignificaron en el contexto de la migración de Barbacoas a Puerto Limón. Es decir, dichas prácticas religiosas además de continuar portando los valores que son estructurantes dentro de la vida de la gente barbacoana, fueron objetivadas como las formas de responder a situaciones que consideraban injustas y que fueron centrales para diferenciarse de pobladores colonos blanco-mestizos.

En ese sentido, las prácticas religiosas ponen sobre la discusión dos cosas: primero, que por medio de ellas se experimenta la racialización -sin asumir que es el único espacio-; segundo, en relación con lo que denominó “experiencia migratoria” se rompe la división entre lo cultural y lo político, porque las prácticas religiosas reúnen dichas variables, pues aparecen como formas contestatarias a una serie de dinámicas que supone la racialización.

En virtud de lo anterior, doña Petrona Castillo cuenta cómo, cuando hacían los belenes, estos fueron objeto de burla por parte de colonos blanco mestizos. Esas burlas provocaron que mucha gente se intimidara y así, evitara participar en ellos:

Se hacía el Belén y al otro día era que pasaba uno y le arremedaban los cantos, le arremedaban el hablado, aunque uno no hablaba tan feo, ellos le arremedaban feo a uno. Entonces la gente se dejó llenar de esa sugestión, que no querían seguir la cultura por decir que los humillaban.¹⁰³

La intimidación hacia prácticas religiosas supone reflexionar sobre el lugar desde son emanadas esas críticas. Para el caso de los colonos blanco-mestizos, sus comentarios obedecían al reconocimiento de sí mismos dentro de una estructura jerárquica, en la que operaban cuestiones asociadas a la clase social y al orden racial, que les brindaba tener la legitimidad sobre sus argumentos. Las nociones y prejuicios emanados por los colonos blanco-mestizos, además de marcar las formas correctas e incorrectas de llevar a cabo prácticas religiosas, se venía atada a la estereotipación del sujeto negro.

Al respecto, Florel Angulo destacaba que, para ese tiempo, la gente era muy religiosa, es decir que los comentarios suponían unas formas no correctas de la celebración religiosa, por ello, una de las cosas que más causaba reminiscencia por parte de dichos colonos, era que los belenes fueran “bullosos”. En ese ejercicio de reconocimiento sobre unas formas correcta e incorrectas de practicar la religión, también actuaban ellos. Como nos contó don Remberto Castillo -hermano de doña Petrona- decía que en los trayectos que se hacían con la imagen de

¹⁰³ Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri, julio 2018.

la Virgen en el río Caquetá “los colonos” no los hacían por ellos no eran rezos.¹⁰⁴ Ser rezo o no serlo, también implica reflexionar sobre unos marcadores culturales que permitían diferenciarse de los otros.

Curiosamente, las burlas y el desdén hacia dichas prácticas, según Mayer Landázuri, el hijo de Doña Petrona Castillo, no solo era por parte de “colonos”, sino también por parte de algunos “negros”. La postura de esas personas, de quienes habla Mayer, también puede enmarcarse en la incorporación de ciertos valores de quién ejerce la racialización como parte de un ejercicio de “blanqueamiento” que supone la borradura de ciertas prácticas para posicionarse desde un lugar que suponga cierto grado de valoración social.

Por su parte, también hubo descontentos con los misioneros redentoristas. Florel Ángulo cuenta que la celebración de los belenes, al igual que en Barbacoas, se hacían de manera autónoma, es decir, por fuera de la iglesia. La celebración no se hacía por fuera de ella por voluntad de sus organizadores sino porque “los padres” no los dejaban. Esa postura reticente fue cambiando, según Florel, cuando los padres redentoristas se dieron cuenta que dichas prácticas eran “serias” ¿Qué marcos culturales operan para que alguien no considere “seria” una celebración religiosa de este tipo? A partir de lo que planteo, esas consideraciones están relacionadas con la racialización de las prácticas y de sus pobladores, las cuales recaen en la superstición y en la consideración de dichas prácticas como poco apropiadas. Ese conjunto de experiencias, argumento, son las que le dieron forma a su reconocimiento como sujetos negros. Aunque compartían una serie de experiencias con otros pobladores blanco-mestizos, en las relaciones sociales existían una serie de marcadores que hacían que se diferenciaban de estos últimos.

3.4 Conclusiones

En este capítulo desarrollé, primero, la forma en la hubo una movilización en el sistema de clasificación en Putumayo movilizado en relación con tres procesos. Primero, el advenimiento del indigenismo desarrollista y las economías del petróleo y la coca. Segundo, las experiencias comunes de empobrecimiento y de estigmatización de que fue objeto la población catalogada como ‘colona’ ligados a su representación como una amenaza, peligrosos e ilegales en las tres últimas décadas del siglo XX por parte de sectores económicos. Tercero, resalté cómo entre el conjunto de los “colonos” de Puerto Limón, los provenientes de Barbacoas además comparten experiencias de rechazo hacia sus prácticas religiosas por parte de misioneros

¹⁰⁴ Entrevista Remberto Castillo julio 2018.

y colonos de otros orígenes. En relación con eso último, muestro cómo esas experiencias particulares, así como los vínculos vigentes con Barbacoas, se convierten en la base de su autoidentificación como población negra lo que les permite diferenciarse de otros colonos.

Con el advenimiento del Frente Nacional, en 1960, se formuló una política indigenista con la que se fundó la División de Asuntos Indígenas. Desde el “indigenismo desarrollista” (Rozo & Del Cairo, 2017) más sensible a la diferencia cultural se preocupaba por la transformación económica y política de los indígenas mediante la integración a la vida regional del indio. Eso produjo un cambio en el sistema de clasificación con respecto al colono, pues este empezaría a ser considerado como una amenaza para el indio y dejaría de ser el único sujeto favorable para la geografía amazónica.

Con la entrada de la economía petrolera al Putumayo, dicha perspectiva empezó a coger más fuerza. La Texas Oil Company inició sus primeras explotaciones de petróleo en 1963, que marcó el inicio de la explotación sistemática de hidrocarburos en la región. Desde un principio, el interés de la petrolera fue tener bajo su dominio grandes extensiones de tierra para la explotación de crudo. En este marco, la población colona pasó a representar una “amenaza indeseable” y gente que actuaba con “poca fe” pues eran ellos quien habitaban dichas tierras o, por la misma presencia de las petroleras, migraban en virtud de las carreteras abiertas por la misma. Gracias a la alianza entre funcionarios del gobierno central, especialmente del Incora, y sectores de la Fuerza Pública, las dinámicas de empobrecimiento que afectaron a la población ligadas a la acción de la petrolera se distinguían por la notable legitimidad. Esta se veía reflejada en la precarización de sus condiciones de acceso a la tierra, pues la petrolera, al querer tener bajo su dominio grandes extensiones de tierra, usó formas represivas y estigmatizantes hacia la población colona. Adicionalmente, con el uso de su poder en la región, estableció alianzas con sectores del gobierno central cuyas estrategias fueron usadas a su conveniencia. Finalmente, en los procesos de contratación de la compañía, en donde los colonos buscaban “engancharse”, estos eran expuestos al empobrecimiento y la precarización laboral al estar sujetos a periodos cortos de contratación.

Por su parte, con el declive de la economía petrolera, la economía cocalera adquirió un protagonismo. Con la entrada de los cultivos de hoja de coca a la región, la población colona empezó a ser vista como “ilegal”, pero también como depredadores de la selva amazónica, región que para la década de 1980, empezó a ser contemplada como el “pulmón del mundo” y la nueva percepción de los pueblos indígenas como nativos ecológicos (Del Cairo, 2019). El cruce de dichas experiencias permitió que los pobladores de Pacífico nariñense, se diferenciaron

de los colonos, para autoidentificarse como pobladores negros. A partir de la experiencia migratoria, agencian espacios de contestación frente a la racialización.

CAPÍTULO III

De colonos a afrodescendientes: la construcción del sujeto colectivo afrodescendiente en Puerto Limón 1993- 2018

Introducción

A lo largo del texto he venido argumentando que, desde su llegada a Puerto Limón, los pobladores provenientes de Barbacoas habían sido designados como “colonos” por parte de misioneros y empresarios/patronos. Durante el siglo XX, las representaciones atribuidas a dicha categoría tuvieron cambios significativos, producto de los procesos económicos, políticos y sociales nacionales y regionales. A su vez, fue una categoría que, con frecuencia, se entrecruzó con categorías de orden racial como “negro”, intersección producto de relaciones de opresión marcadas por la clase social y la raza (Viveros Vigoya, 2016). Desde ahí, las personas barbacoanas, además de experimentar prejuicios propios de la categoría de colono y sus efectos en su vida cotidiana, también estuvieron sujetos a la racialización.

En virtud de lo anterior, en este capítulo busco, primero, dar cuenta cómo con la adopción del multiculturalismo y, particularmente, la Ley 70 de 1993 que reconoce al “afrocolombiano” como un sujeto colectivo de derechos, mudan las formas de clasificación de la población de Puerto Limón que provenía de Barbacoas. Poniendo especial atención a una característica fundamental de dicho sistema: la categorización social basada en la diferencia cultural.

Segundo, a partir del análisis de diferentes entrevistas doy cuenta de la forma en la que se gestó el proceso de autoidentificación como pobladores afrocolombianos, entendiendo que la categoría de “afrodescendiente” no alude a sujetos unificados o transhistóricos, sino que ocurren procesos de subjetivación antes de su misma producción como sujetos (González & Mora, 2012; Restrepo & Castro Gómez, 2008). Y, a su vez, estudio cómo dichas colectividades se formaron en articulación con procesos organizativos indígenas. Tercero, vuelvo sobre las prácticas que enmarque en lo que denomino “experiencia migratoria” (economía aurífera y prácticas religiosas) para evidenciar la forma en la que son objetivadas por parte de los sujetos autoidentificados como afrodescendientes, al ser las que le dan sustento a la identidad cultural que supone el discurso de la nación étnica y pluricultural.

4.1 El multiculturalismo desde los marcos de la afrocolombianidad

A diferencia de las anteriores formas de clasificar a los pobladores en Puerto Limón por parte misioneros y empresarios, la categorización social mediante las categorías étnicas

propuestas por el multiculturalismo, ha estado mediada por marcos jurídicos establecidos que clasificaban a la población rural en toda la nación colombiana, a partir de pobladores étnicos o no étnicos. Con la Constitución de 1991, Colombia fue nombrada una nación pluriétnica y pluricultural en la que el Estado fue declarado como protector y gestor del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación. La concepción sobre la pluriétnicidad trajo consigo discusiones relacionadas con el multiculturalismo como política de reconocimiento de la diferencia, además de instaurarse como el régimen oficial predominante de clasificación de las poblaciones rurales (Pineda Camacho, 1997; Yie Garzón, 2018).

Por el conjunto de desigualdades existentes en Colombia, tras la firma de la constitución algunos sectores de la población rural trataron de acogerse a alguna de las categorías étnicas. Las acciones desplegadas para ser asumidos como tal, figuraron dentro de las luchas históricas referentes al menosprecio, pero también como la manera de mejorar sus condiciones de acceso a bienes materiales, pues, como he argumentado, las categorías sociales más allá de ser las maneras en las que se nombran ciertos grupos sociales, determinan el acceso a determinados recursos o que se constituyan como sujetos de aprecio o menosprecio social (Alonso en Yie Garzón, 2018). Asimismo, se gestó una articulación entre las luchas por el reconocimiento y la redistribución, reconociendo un ejercicio complementario entre ellas (Fraser & Honneth, 2006).¹⁰⁵

En la formulación de las políticas étnicas, los pobladores indígenas jugaron un rol significativo en tanto actores de dichas políticas. Desde los inicios de la formulación de las políticas multiculturales, fueron predominantes los artículos que buscaban proteger los sistemas culturales de los indígenas y los derechos sobre sus tierras (Pineda Camacho, 1997: 115; Wade, 2004: 260). Por su parte, para las poblaciones afrodescendientes dichas políticas había implicado un doble reto, porque los márgenes de alteridad en cuanto a la definición de lo étnico operaban como una especie de sinónimo de lo indígena (A. Rojas, 2004). Mientras que para los pobladores indígenas la mirada étnica sobre ellos fue anterior a la Constitución de 1991, para el caso de poblaciones afrodescendientes “pasaron a hacerse visibles como ‘afrocolombianos’ o como integrantes de ‘comunidades negras’; lo que se dio fue la producción de nuevas categorías étnicas que permitieron ampliar el abanico de sujetos considerados étnicos y aproximarse a las poblaciones que históricamente habían sido visibles a través de categorías raciales como ‘negro’, o más clasistas, como “campesinos” (Yie Garzón, 2018:180), que para el caso de Putumayo correspondía a la categoría de “colono”.

¹⁰⁵ Nancy Fraser y Axel Honneth tienen una discusión amplia al respecto. El argumento citado es de Nancy Fraser.

Por lo anterior, los indígenas estaban posicionados en un lugar privilegiado dentro de la alteridad porque en muchas ocasiones podían mostrar rasgos diferentes como lengua, formas de autoridad “tradicional” o adscripciones territoriales de límites identificables (A. Rojas, 2004: 159). Esto, a pesar de que la asignación de ese conjunto de atributos implicaba formas de violencia simbólica que pasaban por su exotización y la esencialización.

La subalternidad en la subalternidad (A. Rojas, 2004) de los sujetos afrodescendientes, se vio reflejada en la negativa de muchos delegados de la Asamblea Nacional Constituyente de considerar a los pobladores negros como “grupos étnicos” (Arocha en Wade, 2004: 260). Pese a las negativas, la Constitución incluyó la Ley 70 de 1993 que definía los derechos a la tierra para las comunidades ribereñas ubicadas en áreas rurales de la costa Pacífica. Tanto en la Ley 70, como el conjunto de artículos en torno a la etnicidad, las identidades indígenas y negras eran abordadas como aquellas que se basan en la “comunidad tradicional”, imbricadas en la tierra y definidas por diferencias culturales (Wade, 2004:260). A los pobladores afrodescendientes los definía como: “Un conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que posee una cultura propia, comparte una historia, y [que] tiene sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revela y conserva conciencia de identidad que la distingue de otros grupos étnicos”.¹⁰⁶

La forma en la que se definen dichos sujetos, desde la Ley 70 de 1993, está orientada por señalar “huellas de africanía” que se supone, todos los sujetos étnicos afrodescendientes deben tener. Como he venido mostrando a lo largo del texto, la historia reciente de los pobladores que hoy se reconocen como afrodescendientes en Putumayo, está vinculada a unas experiencias cruzadas marcadas por el empobrecimiento estructural, a los procesos de configuración regional en Putumayo, las dinámicas de migración y despojo y a la discriminación. Discriminación, que pese a estar relacionada con el pasado esclavista, también tiene que ver con los procesos de jarquización social nacional y regional y con los marcadores raciales de origen colonial.

El pasado de dichas personas está vinculado a la manera en la que eran “visibles” en tanto sujetos categorizados por misioneros y empresarios como “colonos”, pero adscritos a prejuicios raciales. Por dicho motivo, era necesario situar los procesos de categorización y autoidentificación anteriores a su reconocimiento como sujetos “afrocolombianos”. A diferencia de los planteamientos elaborados por Nina S. de Friedmann y Jaime Arocha con respecto a la “invisibilidad” de la categoría “negro” en contraposición a una visibilidad de la

¹⁰⁶ Ley 70 de 1993. Artículo 2.

categoría de “afrocolombiano”, para Restrepo (2013), por un lado, no hay un sujeto plenamente constituido que posteriormente se haga visible, se debe, fundamentalmente, a que los procesos de “visibilidad” que ayudan a producirlo. Por otro, que toda visibilidad está asociada a formas de invisibilización, lo que supone la inexistencia de una transición entre unos sujetos invisibles con unos visibles, más bien, obedece a un cambio en la forma de visibilidad que para la década de 1990 y 2000 se basó en la etnicidad.

Al respecto, Mayer Landázuri, líder del Consejo Comunitario Cultural de la Comunidad Negra de la vereda de Villanueva, afirmaba que la organización en torno a consejos comunitarios era la única forma de “visibilidad” porque podían tener diálogos directos con el gobierno central, pues, según Mayer, si no se está organizado en consejo comunitario, para el Ministerio del Interior, no existe. Pero no solo por parte del gobierno, Mayer también habló sobre los imaginarios colectivos ciudadanos sobre lo “negro”: “Como ustedes dicen allá en Bogotá, en el Putumayo no hay negros”. Ambas experiencias están mediadas porque desde las décadas de 1990 y 2000 su régimen de visibilidad se ha basado en ellos como sujetos étnicamente diferenciados. Sin embargo, dicha visibilidad se ve transgredida por ese imaginario sobre la negritud que los ubica en otras geografías, como el Pacífico nariñense o el Caribe. Por esas dinámicas, es necesario profundizar en los procesos de autoidentificación como sujetos afrodescendientes.

4.2 Procesos organizativos afrodescendientes en Puerto Limón- Putumayo

Como lo mencioné en los capítulos anteriores, el sistema de clasificación social en Putumayo, en décadas anteriores a 1990, partía de la categorización de pobladores negros como personas “colonas”, una categoría que estuvo sujeta a múltiples transformaciones durante todo siglo XX. Las categorías sociales, al tener un carácter procesual, están sujetas a su reproducción, renegociación o a su transformación constante (Brubaker & Cooper, 2001). Como espero haber mostrado aquí, hacen parte de un ejercicio que obedece a los procesos de configuración regional, en los que participan distintos actores en virtud de múltiples dinámicas sociales de carácter político, económico y social.

La experiencia cruzada del empobrecimiento y la discriminación le dio contenido a la categoría de “negro” y, por tanto, su autoidentificación como tal. El entrecruce de dichas experiencias, a lo largo del siglo XX, participó en la producción de lo que narran como común, que con las políticas multiculturales se convirtieron en la base de los procesos de autoidentificación en torno a la categoría de “afrocolombiano”. Por ello, la organización de consejos comunitarios, más allá de responder a lo que el marco jurídico supone sobre los grupos

humanos que se autoidentifican como comunidad étnica, al suponerlos como poblaciones naturalmente dadas y organizadas, está respondiendo a la interacción discursiva con las políticas multiculturales, la cual se soporta en las mismas experiencias que hacen parte de marcos culturales comunes y que están relacionadas al desplazamiento, la exclusión social, el menosprecio, etc.

Tras la Constitución política de 1991, como ya mencioné, que supuso a las comunidad afrodescendientes como sujetos de derechos especiales, los consejos comunitarios se establecieron como los territorios colectivos de comunidades negras, siendo el Decreto Reglamentario 1745 de 1995 la única disposición legal existente que señala su conformación, integración, registro y funciones (Corporación Autónoma del Cauca, 2015). A continuación destacaré algunos de los procesos organizativos con los que pude relacionarme en Puerto Limón. En ambos procesos organizativos se destacada algo que he venido mencionando: la formación del sujeto dentro de su mismo proceso de categorización.

4.2.1 Organización de Comunidades Negras de Puerto Limón

La Organización de Comunidades Negras de Puerto Limón fue la primera organización que se conformó con base al surgimiento de la Ley 70 de 1993, en ese departamento. Dicha organización es reconocida como “la madre” de todos los consejos comunitarios debido a que fue el primer esfuerzo organizativo en el marco de las políticas multiculturales de 1991. Por esos años, doña Petrona Castillo y don Libardo Mesa crearon el comité. Don Libardo Mesa era el presidente, doña Petrona Castillo vicepresidenta, doña Rubí Ortiz secretaria, doña Flor Alba Cortés la tesorera y don Santiago Cabezas el fiscal.

Según sus relatos, su interés y motivación para conformar dicha organización fue “exponer” su cultura, cosa que, en Puerto Limón desde su llegada a dicho territorio, habían hecho únicamente los indígenas. Con respecto a las “manifestaciones culturales” de los indígenas, doña Petrona se preguntaba: “¿Por qué nosotros siendo afro y teniendo también nuestra cultura, no podíamos exponerla? podíamos hacerlo. Entonces ese fue mi objetivo, o nuestro objetivo, porque no puedo sacar pecho yo sola, fue con Libardo Mesa”.²³¹

Una de las condiciones que posibilitaron el trabajo colectivo como afrodescendientes fue su experiencia en algunos encuentros que algunos miembros de Orconepul tuvieron con los ingas de Puerto Limón. Doña Petrona Castillo relataba que, junto al puesto de salud, había un cabildo indígena, y, un día, a mediados de la década de 1990, se encontraba allí ella y una monja jefe del convento. Mientras escuchaban el evento indígena, la última le dijo:

— ¡Tan bonito que hablan entre ellos! y nosotros no sabemos acá qué es lo que ellos están diciendo.

Doña Petrona Castillo y la monja le preguntaron a doña Gumercinda Ceromeca –una indígena inga— qué era lo que decían,

— Bienvenidos negros a la reunión — respondió Gumercinda.

Las dos quedaron extrañadas frente a esa respuesta y le preguntaron a don Luis Mongoy -también indígena- qué era lo que habían dicho, y repitió:

— Bienvenidos los negros a la reunión.

A partir de ese momento, don Libardo y doña Petrona comenzaron a frecuentar las reuniones con la gente del cabildo, cuyo representante era Gabriel Muyi. Para ese evento, Muyi invitó algunos organizadores de Orconepul -incluida Petrona- y los llevó a San Antonio del Guamuez durante 9 días, desde el cabildo, cubrieron sus transportes, comida y estadía. Después de esos 9 días, se instalaron tres noches en Mocoa frente a la alcaldía e hicieron un paro solicitando el terreno para construir una casa cabildo al lado del terminal.¹⁰⁷

Durante esas noches, gracias al hijo de Chachana, Orlando Mesa, quien para ese entonces era sacerdote en Mocoa, las dejó instalarse dentro de la parroquia del municipio a doña Petrona, doña Nora y doña Rubí, argumentando que a diferencia de los indígenas, ellas no tenían experiencia para ese tipo de eventos. Una experiencia parecida tuvo doña Petrona Castillo con un señor -desconozco su nombre- de Florencia-Caquetá¹⁰⁸ quien les dijo que tenían que ir a Bogotá a tocar puertas.

Tanto las ideas recibidas por ese señor, como las de los indígenas inga de Puerto Limón, fueron de gran ayuda en un momento en el que “no tenían en qué caerse muertos”¹⁰⁹. Toda la gestión, incluyendo los viáticos y la financiación de dichas actividades provenía de los organizadores de Orconepul.

Doña Petrona Castillo afirma que, de dicha experiencia, aprendieron la capacidad organizativa, que entre otras cosas, los indígenas les decían: “no tengan miedo, ustedes tienen que hacer esto, vea, cuando necesiten una protesta traigan una manila y la atraviesan de un lado de la calle a otra”.¹¹⁰

La larga trayectoria organizativa de poblaciones indígenas a nivel nacional, anteriores a la Constitución de 1991 (Pineda Camacho, 1997), así como la anterior capacidad organizativa

¹⁰⁷ Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri julio 2018.

¹⁰⁸ En la entrevista hay muchos datos imprecisos ya sea porque el entrevistado no recuerda algunas cosas o porque el entrevistador no profundizó en ello.

¹⁰⁹ Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri julio 2018.

¹¹⁰ Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri julio 2018.

de las poblaciones inga en Puerto Limón, en parte, ayudó a configurar los horizontes organizativos para la gente afro en Puerto Limón. Doña Petrona Castillo leía las formas de protesta indígena como buenos modos debido que no usaban formas violentas para exigir sus derechos y a cambio de eso, la gente los respetaba.¹¹¹

La articulación entre indígenas y quienes hoy se visibilizan como “afros” destaca sobre lo demás porque las reflexiones sobre organización colectiva elaboradas a partir de la etnicidad, diagraman una ilusionaria desarticulación entre poblaciones indígenas y negras. Sin embargo, la realidad es que para el caso de Puerto Limón, no son procesos de reconocimiento individuales sino dinámicas relacionales que han potenciado ejercicios de reconocimiento y visibilización importantes, para indígenas y afrodescendientes.

Con base en esas experiencias, Orconepul empezó a gestionar la colectividad saliendo a las calles con el fin de “infundir la cultura”, debido a que necesitaban que más negros se sumaran, ayudaran y aportaran. Una de las primeras reuniones, y una de las más significativas en Puerto Limón, se hizo con el fin de que lideresas y líderes negros, de distintas partes del Putumayo, se reunieran y gestaran procesos de colectividad más amplios.

4.2.2 El Consejo Comunitario Cultural de la Comunidad Negra de la vereda de Villanueva

El Consejo Comunitario Cultural de la Comunidad Negra de la Vereda de Villanueva es un consejo comunitario del municipio Piamonte- Cauca. Su representante legal es Mayer Landázuri, hijo de Doña Petrona Castillo, quienes durante muchos años habían vivido en el Cauca. Con la entrada del M-19 a Piamonte, doña Petrona y su familia abandonaron el Cauca y migraron a Puerto Limón. Años después, volvieron a migrar hacia Mocoa, por una serie de asesinados que estaban ocurriendo en Puerto Limón, ejecutados por grupos al margen de la ley. Por esas circunstancias, la familia de Petrona, tiene tierras en Cauca, Puerto Limón y Mocoa.

Como ya mencioné, doña Petrona Castillo tuvo participación en la formación de ORCONEPU, pero dejó de trabajar ahí tiempo después. Posteriormente, con el trabajo de su familia en Mocoa se conformó dicho consejo comunitario, siendo los miembros de su familia los representantes jurídicos del consejo. La primera fase de su conformación fue la aprehensión de la Ley 70 de 1993. Al respecto Mayer Landázuri mencionaba que:

Había tres, cuatro leyes que teníamos que masticarlas, digerirlas y medio aprenderlas. Y cogí a todos y nos reunimos y [les dije] “revisen esta ley de tal a tal artículo y por favor hacen exposición”. Y estuvimos como casi un día aquí, almorzamos y “a exponer señores”. Todos

¹¹¹ En esa misma entrevista, Petrona afirma que en Puerto Limón la gente los sigue respetando mucho, pero en lugares como el Cauca, con el asesinato a varios líderes indígenas, ese respeto se ha perdido un poco.

estudiando. Entonces por ejemplo usted les dice a algunos de ellos “¿cuál es la ley 745?”, alguno le responderá, otro dirá “eso qué, cómo es”. Pero sí, más o menos tienen entendido. Igual hay muchos vacíos, claro, pero lo básico como para defendernos.¹¹²

El conjunto de artículos que conforman la Ley 70 de 1993, que estaban siendo aprehendidos por ese consejo comunitario, se refieren a lo que debería ser una “comunidad negra”, que como mencioné, se trata de un grupo de personas que viven o provienen de tierras baldías y zonas rurales ribereñas ubicadas en la Cuenca del Pacífico o aquellas ubicadas por fuera de él, que viven de prácticas tradicionales de producción y tienen prácticas culturales ancestrales. Bajo esos términos, a primera vista parece que dichos pobladores se ajustan al perfil de la norma, sin embargo, lo que quiero resaltar es que el proceso de reflexión sobre ellos como sujetos “étnicamente diferenciados”, no ocurre de manera inmediata. Cuando la gente se preguntaba por la etnicidad e incorporaba el deber ser de lo que esta supone, había un proceso de formación sobre ellos como sujetos étnicos que ocurría simultáneamente al proceso de categorización.

Ubicarse como sujetos étnicos, como mencioné, también establece que se piensen como sujetos “visibles”. Cuando Friedemann (1984) hablaba de “invisibilidad y estereotipia” del negro, lo hacía desde una percepción analítica, pues aparecen como parte de una “estrategia de dominio proyectada a lo largo del tiempo y el espacio a lo largo de casi cinco siglos” que oculta sus presencias y aportes (510). En la práctica, la gente que provenía de Barbacoas, a pesar de vivir la experiencia de la racialización, es decir, a la vivencia de dinámicas racistas -que también menciona Friedemann- la gente no le atribuía dichas experiencias a la invisibilidad o a la racialización en tanto conceptos, pese a que ellos agenciaran mecanismos de respuesta frente a esas experiencias. En relación con ello, retomando nuevamente el concepto de “visibilidad”, para el caso de los pobladores de Puerto Limón, posicionarse desde dicha categoría tiene que ver con la construcción discursiva elaborada por la retórica del multiculturalismo.

Por esa razón, una de las paradojas es que a pesar del carácter “visible” que propone el multiculturalismo, la conformación de consejos comunitarios y la titulación colectiva en Puerto Limón no ha sido un procedimiento del todo sencillo. Mayer Landázuri comentaba que, en el 2014, iniciaron el proceso para ser reconocidos como consejo comunitario, solicitud que se aprobó frente al Ministerio del Interior con la resolución 0220 del 2015. La visita que debía realizar el Incoder nunca se llevó a cabo, y cuando las personas que estaban en el consejo se percataron del estado del proceso de verificación, se fijaron que aún no estaba en trámite.

¹¹⁴ Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri julio 2018.

Posteriormente, cuando del Incoder se transformó en la Agencia Nacional de Tierras (ANT), sucedió lo mismo. Para el 2018, por los fallos elaborados por la ANT estuvieron expuestos a perder dicha resolución, cuestión que para el 2020 seguía pendiente. Según Mayer, existía una negativa por parte del Ministerio del Interior para reconocer unos territorios del Cauca como parte de los territorios presentados. Al respecto, Mayer Landázuri narró

Bueno hermano, la verdad no es cosa mía, o me titulan lo que tengo o revisen la norma, porque, cómo yo voy a ponerme a... si me dicen “la tierra tiene que ser ancestral” ¿si me entiende?, si me dicen “la tierra tiene que ser ancestral” ¿por qué me ponen a buscar una tierra (nueva) que no ha sido, ¿sí?. Por el total de familias afiliadas [28], debía tener alrededor de 7 hectáreas solo en Putumayo, las cuales no tenía. Después de titular esas tierras en Putumayo, podía titular las tierras en el Cauca, antes no.

Por esas experiencias, Mayer Landázuri entiende los consejos comunitarios como una formalidad, “si no es consejo comunitario entonces ante la alcaldía usted no existe, si no es consejo comunitario ante la gobernación tampoco te va a reconocer”.¹¹³ Retomando las palabras de Mayer: “en el Putumayo no hay negros”, pero si usted va al Ministerio allá le van a decir: “allá en el Putumayo hay tantos consejos, están distribuidos así, les dan un mapita y les dicen en qué lugar están exactamente los que han ido a hacerse registrar. Pero si yo como comunidad negra no me voy a registrar entonces no existo. Entonces esa es la ventaja”.¹¹⁴

4.3 Experiencia migratoria: la objetivación de las prácticas como referentes de identidad cultural

Para Pierre Bourdieu (2006) el acto de categorización, cuando logra hacerse reconocer o se ejerce por una autoridad reconocida -en este caso desde el Estado-, instituye una realidad, usando el poder de revelación y de construcción ejercido por la objetivación del discurso (172). Esto se aplica también a las categorías “étnicas” o “regionales”. Con la etnicidad, que suponen una diferencia cultural, se establecen una serie de criterios, que más allá de ser cuestiones “naturales”, son una construcción social.

En ese sentido, autoidentificarse como sujeto étnico, implica ser parte de un proceso performativo que pasa por la objetivación de las prácticas que generan que ellos se sientan y puedan ser percibidos como culturalmente “diferentes”. Yie (2018) plantea como hipótesis, que en Colombia, apelar a la visibilidad que propone el multiculturalismo ha dependido de la posibilidad de ser reconocido como sujetos “ancestrales” o “ecológicos” (134).

¹¹³ Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri julio 2018.

¹¹⁴ Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri julio 2018.

En este apartado quiero profundizar en dos prácticas de las que ya he hablado: la economía aurífera y las prácticas religiosas, las cuales, como mencioné en los capítulos anteriores, estuvieron asociadas a la experiencia migratoria. En la Ley 70 de 1993, la economía aurífera se contempla como una “práctica tradicional de producción”, que se refiere a las “actividades y técnicas agrícolas, mineras, de extracción forestal, pecuarias, de pesca y recolección de productos naturales en general, que han utilizado consuetudinariamente las comunidades negras para garantizar la conservación de la vida y el desarrollo autosostenible”.¹¹⁵ Por su parte, las prácticas religiosas se incluyen dentro de las nociones que se usan en el marco jurídico para definir a una población como “comunidad negra”, esta se refiere a un “conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos”.¹¹⁶

Sin embargo, como he venido mostrando, antes de 1990 predominaba una visión muy distinta de dichas prácticas. En el primer capítulo di cuenta de la forma en la que la economía aurífera, entendida desde la experiencia migratoria, tensionó y gestó procesos de autoidentificación y diferenciación al interior de la categoría de colono. Primero, mediante la economía aurífera se tensionó el deber ser del “colono”, al ser considerada por los funcionarios del gobierno central como una práctica “rudimentaria” que generaba pocos ingresos. Una lectura aparentemente contrapuesta a las racionalidades económicas de los pobladores colonos no negros. Segundo, al ser considerado el oro como un sujeto que participa de relaciones sociales, al tener una relación ontológica con dichos pobladores, se reprodujeron y compartieron unos marcos culturales comunes que no se transmitían con pobladores oriundos de otras regiones. Y tercero, en el trabajo en las minas se gestaron procesos de reconocimiento de ellos como sujetos pobres, estableciendo mecanismos de respuestas a dinámicas que les hacían determinar que situaciones eran justas e injustas.

Con el paso a multiculturalismo, la extracción de oro empezó a ser entendida como una práctica económica “tradicional”, un tránsito que, además, confluyó con el posicionamiento del discurso frente a la biodiversidad (Restrepo & Velandia, 2017: 172) y con la reestructuración de la economía neoliberal desde una “fase ecológica” (Escobar, 2007; Wade, 2004). En ese marco, los sujetos étnicos indígenas y afrodescendientes -en mayor medida indígenas- ocuparon el lugar de nativos ecológicos, en el sentido que le asigna a esta expresión (Ulloa, 2004).

¹¹⁵ Ley 70 de 1993.

¹¹⁶ Ley 70 de 1993.

Por su parte, en el segundo capítulo mostré como la experiencia migratoria, las prácticas religiosas -los belenes-, como uno de los espacios en donde se experimentaba la discriminación, pero también, cómo desde ese mismo contexto se gestaron formas contestatarias a dichas dinámicas. Particularmente para los “colonos blanco-mestizos”, dichas prácticas eran objeto de burla, y las denominaban como “bullosas”, para los misioneros, figuraban como prácticas supersticiosas y carentes de seriedad. Siendo estos comentarios parte de formas discriminatorias de referirse a estos pobladores. Con el multiculturalismo, dichas prácticas empezaron a ser pensadas desde la cultura. Se transformaron en un marcador diferenciador entre quienes son y quienes no son portadores de cultura. En una de las conversaciones con doña Petrona, afirmaba que los únicos que tenían cultura en Puerto Limón era la gente afrodescendiente e indígena, mientras que los colonos “no hacen ni pa ’alzar ni pa dejar caer. La gente colona de Limón es gente que puedo decir... es como que sí, no tienen. Pa allá, de los colonos usted no oye una fiesta, eran los indígenas o los afro”.¹¹⁷ En esa misma charla, Mayer afirmaba: “Uno normalmente por su cultura, los que tienen demostraciones culturales siempre han sido las comunidades negras, los indígenas, entonces no espere que los colonos hagan algún tipo de expresión”.¹¹⁸

Tanto las palabras de doña Petrona como Mayer, muestran varias cosas: por un lado, una inversión simbólica en donde se posicionan los sujetos colonos como personas “sin cultura”. Desde el punto de vista de sujetos étnicos, eso significa mucho. Los indígenas en Putumayo durante siglos fueron considerados como gente cuyas prácticas debían ser borradas, y por eso se gestaron políticas y estrategias que buscaban el blanqueamiento cultural de dichos grupos. Por su parte, los pobladores negros, como mostré en el segundo capítulo, recibieron una serie de críticas por parte de misioneros y colonos no negros que en el fondo suponían unas formas correctas y no correctas de llevar a cabo las celebraciones religiosas. Es decir que la incorporación de categorías étnicas, específicamente para los pobladores afrodescendientes en Puerto Limón, significó que se posicionaran como sujetos de aprecio social, comprendiéndolos como portadores de cultura. Percepción que puede ser matizada, porque a pesar de adquirir cierto grado de aprecio, el reconocimiento como sujetos étnicamente diferenciados no ha resuelto dimensiones como el racismo estructural que viven estas poblaciones en todo el país (Restrepo, 2012).

Por otro lado, una variable muy importante es cómo, además de ser objetivadas unas prácticas concretas, se objetivan los marcos temporales en las que estas ocurren. Cuando Mayer

¹¹⁷ Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri julio 2018.

¹¹⁸ Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri julio 2018.

dice que las comunidades negras *siempre* han hecho demostraciones culturales, a pesar de que se refiere a que es una tradición, no siempre ha sido atribuida a una dimensión cultural.

Retomando la objetivación, una reflexión importante es que la pregunta por la etnicidad y la cultura no se agotan con su autoidentificación como sujetos afrocolombianos, ni tampoco con la existencia per se de determinadas prácticas. En dicha conversación, cuando se le preguntó por las manifestaciones con las que se muestra la cultura, Mayer habló sobre la gastronomía, sobre la danza y la música. Con respecto a la danza, afirmó que se acogían a las danzas específicamente del Pacífico, como por ejemplo: la jota nariñense, el currulao, el mapalé, y la chirimía. A excepción de la jota nariñense y el currulao, el mapalé es una danza de tradición del Caribe Insular y la chirimía es tradición chocona.

Con estos argumentos no quiero quitarle el valor estructurante que tienen dichas prácticas dentro de la vida de estos pobladores, para mucha gente, dichas prácticas siguen portando el mismo valor. Las percepciones sobre estas prácticas, no solo involucran la objetivación de las prácticas culturales gracias al multiculturalismo, sino también cambios generacionales, la relación con otros pobladores, prácticas y sensibilidades, y los ritmos propios de la vida.

4.4 Conclusiones

Para las poblaciones rurales la Constitución de 1991 supuso un nuevo sistema de categorización social basado en la diferencia cultural. Esa nueva forma de organizar la población, generó que los pobladores que provenían de Barbacoas dejaran de ser categorizados como colonos y pasaran a serlo como sujetos afrodescendientes. Con el posicionamiento de la retórica del multiculturalismo, las identidades indígenas se situaron en un lugar privilegiado, mientras que las discusiones en torno al carácter étnico de poblaciones afrodescendientes eran ampliamente cuestionadas. Después de múltiples esfuerzos, la Ley 70 de 1993 reconoció a dichas poblaciones como sujetos étnicamente diferenciados.

La diferencia cultural supone que los afrodescendientes sean considerados como portadores de unas prácticas y una historia compartida que alude a sus “huellas de africanía”. Sin embargo, en relación con lo que he mostrado a lo largo de esta investigación, la historia reciente de dichas personas está sujeta al empobrecimiento estructural, la discriminación, y a la migración y despojo. Tales experiencias fueron las bases para que, en el pasado, sus procesos de autoidentificación estuvieran articulados por la categoría de “negro”.

En este capítulo también mostré cómo el multiculturalismo supone un régimen de visibilidad basado en la etnicidad, el cual genera que algunas experiencias del pasado de dichos

pobladores sean entendidas por la “invisibilidad”, pues, al situarse como sujetos afrodescendientes, expresan que los imaginarios sobre ellos en regiones como el Putumayo a veces no son concebibles para muchos ciudadanos.

En virtud del proceso de configuración como sujetos étnicos, se destacaron dos cosas: por un lado, tales procesos solo pueden ser pensarlos en articulación con otras organizaciones como la indígena, quienes fueron determinantes para la organización étnica de pobladores afrodescendientes en Puerto Limón. Por otro, que reconocerse como sujeto étnico implica un proceso de subjetivación, lo que en últimas, ilustra cómo la categoría de “afrodescendiente” no se refiere a un sujeto transhistórico.

Por último, en virtud de esa formación del sujeto “afrodescendiente”, muestro cómo dichos pobladores objetivan las prácticas por medio de las cuales se expresaba la experiencia migratoria. La economía aurífera, comprendida como práctica tradicional de producción y las prácticas religiosas, entendidas como uno de los marcos de referencia para pensar las “comunidades negras” y la reproducción de sus valores culturales.

CONCLUSIONES

Esta investigación surgió a partir de un trabajo de campo, realizado en el 2018, en el marco de un proyecto de la Pontificia Universidad Javeriana. En términos amplios, este trabajo de grado se sitúa como un intento de ubicar históricamente poblaciones que hoy se reconocen como afrodescendientes en Puerto Limón, Putumayo; personas provenientes de Barbacoas, que llegaron a la región en la década de 1930. A pesar de casi un siglo de permanencia en dicha región, hay enormes vacíos investigativos sobre sus trayectorias y experiencias, no solo de quienes están asentados en Puerto Limón, sino también de aquellos ubicados en otros municipios del Putumayo como Orito, San Miguel, Puerto Asís y la Hormiga

En el marco del proyecto desarrollado en el 2018, Luisa Sánchez, Eduardo Restrepo y mis compañeras, fueron testigas de los enormes esfuerzos que hice para construir una viñeta etnográfica con ciertos matices históricos, para dar cuenta del poblamiento de estos pobladores en Putumayo. Mi principal sesgo a la hora de ejecutar dicha viñeta, estaba relacionado con que quería hablar sobre un poblamiento afrodescendiente con las categorías y las experiencias vividas de estas personas como sujetos étnicos. Desde el sentido común, pensamos que las personas que se autoidentifican como afrodescendientes siempre han sido entendidas desde los marcos de la alteridad, como lo plantea el multiculturalismo, o que sus experiencias históricas únicamente están ligadas a un pasado esclavista.

En virtud de lo anterior, los ejes que guiaron la reflexión sobre este proceso, fueron: primero, que dichas poblaciones no han sido categorizadas de la misma manera a lo largo de su presencia en Putumayo. Segundo, que las características fenotípicas, en un país cuya conformación ha estado atravesada por la “colonialidad del poder” (Quijano, 2000) tan fuerte, no pasan por alto. Con base en eso, planteé una investigación que diera cuenta, por un lado, de los procesos que mediaban y movilizaban los sistemas de clasificación que habían categorizado a pobladores provenientes del Pacífico nariñense que se asentaron en Puerto Limón. Por otro, la forma en la que dichos pobladores habían respondido a ellos, a partir de experiencias cruzadas, que respondían directamente a los procesos de categorización en los que participaban y que fueron la base para la autoidentificación de ellos como sujetos “negros”.

Metodológicamente, encontré oportuno apelar a lo que Mara Viveros (2016), retomando a varias autoras feministas, denominan como “interseccionalidad”, la perspectiva teórico-metodológica que pretende dar cuenta de la “percepción cruzada de las relaciones de poder”, que, para este trabajo, fueron la intersección entre clase y raza. También encontré necesario asumir un enfoque genealógico de las identidades partiendo de la lectura que Santiago

Castro Gómez (2008) quien retoma a Foucault y a Friedrich Nietzsche, en la cual se parte de la inexistencia de un sujeto transhistórico que se ubique por fuera de las relaciones discursivas que los producen. Finalmente, el diálogo con la reflexión de E.P. Thompson (1981, 2012) y Joan Scott (2001) la relación entre experiencias y la formación de la conciencia de clase o los sujetos, respectivamente, halle importante incorporar las experiencias al análisis de los procesos de categorización y autoidentificación colectiva (Joan Scott, 2001).

En virtud de la urgencia de los procesos históricos, esta investigación mostró varias cosas. *Primero*, que la categoría de “colono”, la cual agrupó a pobladores provenientes de múltiples lugares de Colombia, estuvo ligada a distintas representaciones, en su mayoría, gestadas desde espacios de poder económico asociados al “posicionamiento” de la región a las lógicas del “progreso” y el “desarrollo”, instituciones del Estado o desde una articulación entre ambas. En el desarrollo del trabajo, argumenté que, en el periodo comprendido entre 1938 y 1960, dicha categoría estuvo asociada con la “civilización” y con lo “blanco”, agrupando la población con las características mencionadas, bajo la categoría de “colonos blancos” (incluyendo, incluso, pobladores de tez negra que migraban desde Barbacoas). Todo ello de la mano con procesos de mestizaje cultural que pretendían “civilizar” tierras “salvajes” mediante la interacción y el trabajo de los “colonos”.

Para el segundo periodo, 1960-1993, los valores y representaciones atribuidas a los que eran designados como “colonos” cambiaron. Los procesos que movilaron dicho cambio fueron: primero, la materialización de los discursos del indigenismo desarrollistas mediante la creación de la División de Asuntos Indígenas en 1961, que cuestionó la idea de que el colono era el único sujeto útil para el desarrollo de la geografía amazónica, y, a su vez, situó al “indígena” como un sujeto que, mediante su desarrollo integral y la conservación de prácticas “útiles” podía convertirse en un próspero campesino. Segundo, con el auge de la economía petrolera en la década de 1960, las representaciones hacia los “colonos” giraron en torno a la amenaza y la mala fe, en parte, porque la presencia de dichos pobladores en esa geografía era una amenaza para el poderío económico de la Texas Oil Company, compañía que, además, cometía abusos y los explotaba laboralmente. Tercero, con el auge de la economía cocalera la representación se tornó más hostil porque figuraban como “ilegales” y, adicionalmente, en articulación con la fase ecológica del neoliberalismo, fueron posicionados como depredadores de la selva amazónica. Esta imagen del colono se contrapuso al sujeto indígena, el cual era representado como el “nativo ecológico” (Del Cairo, 2019; Ulloa, 2004). Esas dinámicas generaron que los pobladores que eran categorizados como colonos, experimentaran el empobrecimiento que, fundamentalmente, reunía elementos como el despojo de tierras y la

explotación laboral. Y, a partir de ahí, gestionaron una serie de demandas articuladas a dicha categoría que permitieron su autorreconocimiento como “colonos”.

Segundo, muestro que, a pesar de que los pobladores que provenían de Barbacoas fueran categorizados como “colonos”, estaban sujetos a la racialización producto de representaciones sobre lo “negro” de origen colonial. Es decir que la categoría de “colono” pese a ser ampliamente usada como una categoría “genérica”, porta un conjunto de dinámicas en las que se apela al color de la piel y a la discriminación para la reproducción de ordenes sociales jerarquizados. Eso se ve reflejado en las experiencias de quienes portan dicha categoría. La experiencia del empobrecimiento y la racialización, entre 1930 y 1993, gestó procesos de autoidentificación como pobladores “negros”. Para el primer periodo, la racialización se vincula a los modos en los que estas personas eran entendidas por parte de misioneros capuchinos, quienes los describía como una “raza de hierro” y, desde sujetos indígenas, quienes al emitir su rechazo hacia nuevos pobladores (misioneros, colonos y patrones) le manifestaban a los barbacoanos su desprecio, basados en el color de la piel. En el segundo periodo, con información empírica más amplia, doy cuenta de la forma en la que colonos no negros y misioneros desprestigiaron las prácticas religiosas de los barbacoanos mediante prejuicios raciales.

Desde la experiencia migratoria, argumenté, dichos pobladores tensionaron la categoría de “colono” y propiciaron espacios de agenciamiento en virtud de dichos procesos de categorización. Por medio de la economía aurífera -que desde una dimensión ontológica posiciona al “oro” como un sujeto social- y las prácticas religiosas, siendo muchas de dichas prácticas desde ocurría el desprestigio, se generaron una serie de experiencias comunes -incluyendo la experiencia del empobrecimiento- que sentaron las bases de un proceso autoidentificación como pobladores “negros”.

Tercero, con el cambio de sistema de clasificación social de la población rural, esta vez oficial al estar sujeto a leyes y normas, el multiculturalismo posicionó en la década de 1990 a los sujetos anteriormente autoidentificados como “negros” como sujetos étnicamente diferenciados bajo la categoría de “afrocolombiano”. Los procesos de autoidentificación con dicha categoría, a diferencia de lo que se podría pensar, involucraron procesos de adopción discursiva de lo que significa ser un sujeto afrodescendiente y, en relación con ello, generaron articulaciones con organizaciones indígenas del Putumayo. Asimismo, dentro de dicho proceso, de pensarse como sujeto étnico, ocurre un proceso de objetivación de las prácticas que en las décadas anteriores a 1990, habían sido los marcos culturales comunes y compartidos mediante

los cuales dichos pobladores respondieron a dinámicas de diferenciación, que desde el multiculturalismo se situaban como “prácticas tradicionales”.

En virtud de lo anterior, reconozco una serie de vacíos dentro de dicha propuesta, que, fundamentalmente, estuvieron relacionados con la búsqueda de información que fue compleja por varias razones. La primera, por la coyuntura actual por la pandemia por COVID-19, que como mencioné anteriormente, no me permitió hacer trabajo de campo en la región y restringió el acceso al Archivo General de la Nación. La segunda, por la población trabajada. Al ser incluidos dentro de la categoría de “colono”, la información disponible era de carácter a muy general, pues era difícil determinar en qué momento se referían a la gente que venía de Barbacoas. Por esa razón, la búsqueda de fuentes primarias implicó un trabajo muy cuidadoso. La tercera, por la geográfica trabajada. A diferencia del Alto Putumayo y el Bajo Putumayo, de los que se encuentra gran cantidad de información, las fuentes sobre Puerto Limón son escasas y mucha de ella se referían, especialmente, a la población inga que vive allí. Conjuntamente, dichas dinámicas restringieron la búsqueda y miradas más profundas sobre dichas poblaciones en esa región.

En virtud de esas limitantes y al tratarse de una investigación de tipo exploratorio, son muchas las líneas que quedan abiertas para próximas investigaciones, pero quiero destacar tres que creo fundamentales. La primera, desde un punto de vista metodológico sobre la “interseccionalidad”, sería pertinente abordar el género y darle profundidad al origen regional. Dos variables fundamentales para complejizar la mirada sobre la colonización y la población colona. El género ha sido una dimensión poco trabajada dentro de dichos procesos, y que es importante complejizarla en contextos de movilidad interna tan constantes como los hubo en Puerto Limón y otros municipios del Putumayo. En ese sentido ¿Cuáles son los roles y las experiencias marcadas por el género en contexto de migración interna? Teniendo en cuenta los periodos de migración en donde los varones se desplazaban por periodos de tiempo, y las mujeres se quedaban en las casas, para el caso de las mujeres de Puerto Limón, trabajando al interior de las minas. En torno al origen regional, es una variable que además de dar cuenta de la manera en la que estos sujetos son categorizados, también existen estereotipos relacionados con el lugar de donde provienen y que estos, son determinantes en su relacionamiento con otros pobladores y la forma en la que se introducen a otras regiones.

La segunda, relacionada con discriminación de los pobladores racializados. A lo largo del trabajo abordé la racionalización desde unas prácticas concretas, pero no solo ocurren ahí, la racialización ocurre en otras esferas de la vida social de la gente. Dicha variable es

determinante para pensar la reproducción del trabajo en la economía petrolera y la economía cocalera, comprendiendo que la racialización está presente en otras esferas de la vida social.

Y, por último, profundizar cómo las presencias localizadas del Estado median formas concretas de categorización, una relación, que como mostré a lo largo de esta investigación, está relacionada con la reproducción del capital en estas regiones.

FUENTES DOCUMENTALES Y REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

Revistas de misiones

- Revistas de misiones (1925-1995).

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá

Archivos Oficiales

Ministerio de gobierno

- División de Asuntos Indígenas.
- Secretaria general.
- Territorios nacionales.

Entrevistas

Entrevista Tomasa Criollo. 2018.

Entrevista Alfredo Angulo. 2018.

Entrevista Petrona Castillo y Mayer Landázuri. 2018.

Entrevista Florel Angulo y Alfredo Angulo. 2018.

Entrevista Emma Cabezas julio 2018.

Entrevista Aura Inés Estupiñán julio 2018

Entrevista Irma Castillo julio 2018

Entrevista Lucio Angulo julio 2018.

Entrevista Florel Angulo septiembre 2020.

Entrevista Remberto Castillo julio 2018.

Entrevista Héctor José Castillo julio 2018

Prensa

Voz

El País

El Colombiano

El Tiempo

REFERENCIAS

- Aguirre Rojas, C. A. (2010). Economía moral de la multitud. *Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo*, 50.
- Aguilar, P. V. (2018). “Indionegros, cruzados y revueltos”: relaciones entre negros e indígenas en Puerto Limón”.
- Álvarez Borja, J. (2014). Consolidación de la corriente indigenista colombiana durante la primera mitad del siglo XX: una conciencia sociocultural y política pro-indígena en el marco de un proyecto de nación. *Kalibán, Revista de Estudiantes de Sociología*, 2, 12–31.
- Arias Venegas, J. (2007). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Ediciones Uniandes.
- Álvarez Borja, J. (2014). Consolidación de la corriente indigenista colombiana durante la primera mitad del siglo XX: una conciencia sociocultural y política pro-indígena en el marco de un proyecto de nación. *Kalibán, Revista de Estudiantes de Sociología*, 2, 12–31.
- Arias Venegas, J. (2007). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Ediciones Uniandes.
- Arocha Rodríguez, J. (2012). *La espiritualidad entre los afrodescendientes peruanos y colombianos: relaciones y resignificaciones*.
- Arteaga Montes, G. P. (2016). Historia del tramo “camino viejo” en el Putumayo. Importancia, teoría y metodología para abordar el Estudio de los caminos. *Historia 2.0: Conocimiento Histórico En Clave Digital*, 42(1), 1–10.
- Arteaga Montes, G. P. (2018). *Almas para el cielo, “ciudadanos” para la República y territorio para la Nación: los caminos empleados por los capuchinos catalanes para alcanzar la civilización cristiana en el Putumayo, 1905 - 1930*.
- Arteaga Montes, G. P. (2019). Capuchinos catalanes y colonización del Putumayo: Puerto Asis, Alvernia y Sucre (1905- 1930). *Anuario de Historia Regional de Las Fronteras*, 25(2), 47–68.
- Avanza, M., & Laferté, G. (2017). ¿Trascender la “construcción De identidades”? Identificación, imagen social, pertenencia. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(1), 187–212.
- Avila, A., Sambrano, E., & Torres, C. (2014). Departamento de Putumayo. *Fundación Paz y Reconciliación*, 3, 128.

- Bonilla, V. D. (2006). *Siervos de Dios y amos de indios*.
- Bourdieu, P. (2006). La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región. *Debate*, 165–184.
- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado. Cursos en el College de France (1989-1992)*. 577.
- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups. *Archives Européennes de Sociologie*, XLIII, 163–189.
- Brubaker, R. (2012). Etnicidad sin grupos. In *Hacia una nueva sociología cultural* (pp. 83–122).
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2001). Más allá de “identidad.” *Apuntes de Investigación Del CECyP*, 7, 1–46.
- Cabezas Prado, F. D. (2011). *La fiesta patronal Virgen de Atocha. Barbacoas, Nariño*. Cínder.
- Carreño Tarazona, C. I. (2016). Entre la Costa Pacífica, la montaña y la llanura, Colombia también tiene sur. *Historia 2.0: Conocimiento Histórico En Clave Digital*, 9(2), 10. <https://doi.org/10.5151/cidi2017-060>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en Putumayo*. Imprenda Nacional de Colombia.
- CESYCM. (2017). *El vuelo de las gaviotas*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chaves Chamorro, M. (2002). Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonía occidental colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 38(Enero-Diciembre), 189–216.
- Chaves Chamorro, M., & Del Cairo, C. (2010). Introducción. In *Perspectivas antropológicas de la Amazonía colombiana* (pp. 15–48).
- Chaves Chamorro, M., & Zambrano, M. (2006). From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y Del Caribe* 80, 5–23.
- Chaves, M. (1945). La colonización de la comisaría del Putumayo un problema etnoeconómico-geográfico de importancia nacional. *Botelín de Arqueología*, 1, 567–598.
- Clemencia Ramirez, M. (2001). *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Corporación Autónoma del Cauca. (2015). *Circular interna N° 0019 de 2015*.
- Correa, F. (2007). La modernidad del pensamiento indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia. *Maguaré*, 21, 19–64.
- Correa, F., & Acero, S. (2013). Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la

- División de Asuntos Indígenas. *Baukara 3 Bitácoras de Antropología e Historia de La Antropología En América Latina*, 3, 83–98.
- http://www.interindi.net/es/archivos/Baukara3_10_CorreaAcero.pdf
- Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*.
- Cunin, E. (2010). Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe. In *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe* (pp. 8–16). Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos.
- de Friedemann, N. S. (1974a). Joyería Barbacoana: artesanía en un complejo orfebre con supervivencias precolombinas. *Revista Colombiana de Antropología*, 54–85.
- de Friedemann, N. S. (1974b). Minería del oro y descendencia: Guelmambí, Nariño. *Revista Colombiana de Antropología*, 16, 10–52.
- de Friedemann, N. S. (1984). Estudios de negros en la antropología Colombiana: presencia e invisibilidad. In J. Arocha Rodríguez & N. S. de Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia* (pp. 509–562). Etno.
- De la Cadena, M. (2007). Introducción. In *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (pp. 7–35). Envión.
- Del Cairo, C. (2019). Selvas y gentes (in)cultas Políticas de la cultura y poblaciones amazónicas en los diseños de intervención estatal. In *Cultura: Centralidad, artilugios, etnografía* (Issue January 2019, pp. 107–147). Asociación Colombiana de Antropología.
- Devia Acosta, C. Y. (2004). *Orito y la explotación petrolera. Un caso de colonización en el medio Putumayo, 1963-1985* [Universidad Nacional de Colombia].
- <http://www.revistatabularasa.org/documentos/orito.pdf>
- Dominguez, C. (1999). Petróleo y reordenamiento territorial en la Orinoquía y la Amazonía. In F. Cubides & C. Domínguez (Eds.), *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales* (pp. 41–57). Universidad Nacional de Colombia.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. El perro y la rana*.
- Fernández Alvarez, M. I. (2017). *La política afectada. Experiencia, trabajo y vida cotidiana en Brukman*. Prohistoria Ediciones.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. LAVEL.Humanes.
- Garazi, D. (2016). Experiencia, lenguaje e identidad: algunas notas sobre el concepto de experiencia de la obra de Joan W. Scott. *Trabajos y Comunicaciones*, 43, 1–11.
- García, A. (1945). El indigenismo en Colombia Génesis y Evolución. *Boletín de Arqueología*, 1(3), 52–71.

- Gomez López, A. J. (1999). Estructuración socio-espacial de la Amazonía colombiana siglos XIX y XX. In F. Cubides & C. Domínguez (Eds.), *Problemas territoriales, migraciones internas y petróleo* (pp. 21–41). Universidad Nacional de Colombia.
- Gómez López, A. J. (2005). *Putumayo. Indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970)*. Universidad del Cauca.
- González, F. H., & Mora, T. R. (2012). Genealogías de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro Gómez. *Andamios*, 9, 187–199.
- Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Guha, R. (1982). *Las Voces de La Historia y Otros Estudios Subalternos*. Barcelona: *Crítica.tudios subalternos*. Crítica.
- Hall, S. (1999). Identidad cultural y diáspora. In *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 131–199).
- Hall, S. (2003). ¿Quién necesita “identidad”? In H. Stuart & du G. Paul (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13–39). Amorrortu.
- Izquierdo, G. (1984). El mundo religioso del afro-americano del litoral pacífico. *Theológica Xaveriana*, 71(1), 197–224.
- Kuan Bahamon, M. (2013). *La misión capuchina en el caquetá y el putumayo 1893-1929*. Pontificia Universidad Javeriana.
- LeGrand, C. (2016). *Colonización y protesta campesina en Colombia*. Ediciones Uniandes.
- López, D. (2012). La prueba de la experiencia: Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente. *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, 16, 33–52. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4688166>
- Mosquera Camacho, Y. D. (2018). *Movilizaciones campesinas en el Guaviare (1985-1996): acción política campesina como forma de resistencia*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Munera, A. (2005). *Fronteras imaginadas. La consutrucción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Planeta.
- Palacios, M. (1986). La fragmentación regional de las clases dominantes en Colombia; una perspectiva histórica. In *Estado y clases sociales en Colombia*. PROCULTURA.
- Pérez Benavides, A. C. (2015). *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes Colombia, 1880-1910*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Pineda Camacho, R. (n.d.). *La Casa Arana en el Putumayo*. Retrieved January 20, 2021, from <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-160/la-casa-arana-en-el-putumayo>

- Pineda Camacho, R. (1997). La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia. *Alteridades*, 7, 107–129.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (p. 246). CLACSO.
- Quintana, L. (2016). Enfoques y críticas del concepto de identidad. *PODIUM*, 29, 43–60.
- Restrepo, E. (2005). políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombianas negras. In *Journal of Chemical Information and Modeling* (Vol. 53, Issue 9). Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2012). ¿El multiculturalismo amerita ser defendido? *Autonomías Territoriales: Experiencias y Desafíos.*, 19–39.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las “comunidades negras” como grupo étnico en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.
<http://marefateadyan.nashriyat.ir/node/150>
- Restrepo, E. (2016). “Estudios afrocolombianos” en la antropología: tres décadas después. *February*.
- Restrepo, E. (2020). Afrodescendientes en el Putumayo: trayectorias y presencias negras en la Amazonía colombiana. In *Journal of Chemical Information and Modeling* (p. 83).
- Restrepo, E., & Castro Gómez, S. (2008). Genealogías de la colombianidad. In E. Restrepo & S. Castro Gómez (Eds.), *Genealogías de la colombianidad* (pp. 10–42). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Restrepo, E., & Velandia, P. (2017). Estudios afrocolombianos: balance de un campo heterogeneo. *Tabula Rasa*, 27, 163–197.
- Roca Martínez, B. (2017). Pensar con James Scott: dominación, conocimiento, resistencia. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 19, 91–113.
- Rojas, A. (2004). Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales. In *Conflicto e (In)visibilidad. Retos de los estudios de la gente negra* (pp. 157–173). Editorial Universidad del Cauca.
- Rojas, C. (2001). *Civilization and Violence regimes of representation in nineteenth-century*. University of Minnesota Press.
- Rozo, E., & Del Cairo, C. (2017). Indigenismo desenvolvimentista: Estado e diferença cultural numa fronteira amazônica (1959-1980). *Historia Critica*, 2017(65), 163–182.
<https://doi.org/10.7440/histcrit65.2017.08>
- Sanchez, L., Vera Luego, J. P., Mosquera Camacho, Y. D., Jimenez, V., Sanchez, L.,

- Valencia, L., Gacha Naucil, S., & Ortiz, D. (n.d.). *Informe técnico: dilemas territoriales de los campesinos en parques nacionales naturales: el caso de la vereda Bellevista en el Municipio de Puerto Concordia, Meta*.
https://issuu.com/cesycme/docs/informe_tcnico._dilemas_territoriales_de_los_camp
- Sayer, D., & Corrigan, P. (2007). *La formación del Estado inglés como revolución cultural*. 0–116.
- Scott, James. (1998). *Seeing Like a State*. Yale University Press.
- Scott, James. (2000). *La resistencia y el arte de los dominados*. Ediciones Era.
- Scott, Joan. (2001). Experiencia. *La Ventana*, 13, 42–73.
<https://doi.org/10.4324/9781351157766-2>
- Serje, M. (2011). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Ediciones Uniandes.
- Serje, M. (2013). El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las “zonas de frontera” en Colombia. *Cahiers Des Amériques Latines*, 71, 95–117.
- Serna, D. R., & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, 2016(55), 193–204.
<https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- Silva, M. C. (2018). Selva piel. In *Journal of Materials Processing Technology* (Vol. 1, Issue 1). Ediciones Raigambre.
<http://dx.doi.org/10.1016/j.cirp.2016.06.001>
<http://dx.doi.org/10.1016/j.powtec.2016.12.055>
<https://doi.org/10.1016/j.ijfatigue.2019.02.006>
<https://doi.org/10.1016/j.matlet.2019.04.024>
<https://doi.org/10.1016/j.matlet.2019.12.7252>
<http://dx.doi.org/10.1016/j.cirp.2016.06.001>
- Tate, W. (2015). *Drogas, bandidos y diplomáticos: formulación de política pública de Estados Unidos hacia Colombia*. Universidad del Rosario.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento.”* FCE.
- Thompson, E. P. (1981). *Miseria de la teoría*. Editorial Crítica.
- Thompson, E. P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (p. 934). Capitán Swing.
- Torres Bustamante, M. C. (2007). Comunidades y coca en el Putumayo : prácticas que hacen aparecer al estado. *Controversia*, 188, 201–245.
https://revistacontroversia.com/index.php?journal=controversia&page=article&op=view&path%5B%5D=210&path%5B%5D=pdf_36
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas*

- de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ulloa, A. (2007). La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales. *Articulaciones Raciales, Mestizaje y Nación En América Latina*, 279–326.
- Uribe, S. (2019). Caminos de frontera: espacio y poder en la historia del piedemonte amazónico colombiano. *Historia Crítica*, 72, 52–71.
<https://doi.org/10.7440/histcrit72.2019.04>
- Valdés, H., & Franco, F. (2005). *Minería artesanal del oro de aluvión en Mocoa, Putumayo, Amazonia colombiana*. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonía-Leticia.
- Vera Noriega, J. Á., & Valenzuela Medina, J. E. (2012). El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones. *Psicología e Sociedade*, 24(2), 272–282.
<https://doi.org/10.1590/S0102-71822012000200004>
- Viveros Vigoya, M. (2002). De quebradores y cumplidores: Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 38, 329–332.
- Viveros Vigoya, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1, 63–81.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1–17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*.
- Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39.
- Wade, P. (2004). Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. *Conflicto e (in)Visibilidad. Retos En Los Estudios de La Gente Negra En Colombia*, 249–269. [http://personalpages.manchester.ac.uk/staff/peter.wade/articles/guardianes del poder.pdf](http://personalpages.manchester.ac.uk/staff/peter.wade/articles/guardianes%20del%20poder.pdf)
- Wade, P. (2017). Estudios afrodescendientes en América Latina: racismo y mestizaje. *Tabula Rasa*, 27, 23–45.
- Wade, P. (2020). *Espacio, región y racialización en Space , region and racialization in Colombia*. 49, 31–49.
- West, R. C. (1972). *La minería de aluvión en Colombia durante el periodo colonial*. Imprenda Nacional de Colombia.
- Yie Garzón, S. M. (2018). *¡Vea, los campesinos aquí estamos! Etnografía de la (re) aparición*

del campesinado como sujetos políticos en los Andes nariñenses colombianos.

Universidad Estadual de Campinas.

IMÁGENES

Imagen 1.

OCHA. (2015). *Colombia: Departamento de Putumayo-Mapa Geográfico.*

<https://politika.com.co/luego-del-100-del-preconteo-los-alcaldes-elegidos-para-los-13-municipios-del-putumayo-so. jyjtyjt>

