



Entre bosques tropicales y comunidades negras. El viajero del siglo XIX frente a la otredad del Pacífico colombiano¹

JAIME ANDRÉS PERALTA AGUDELO

Universidad de Antioquia, Colombia

jandresperalta@gmail.com

MARGARITA ROSA DÍAZ BENJUMEA

Universidad de Antioquia, Colombia

margarita.mdiaz@gmail.com

Resumen. Este artículo analizará los esquemas de percepción y las plataformas discursivas a través de los cuales los viajeros extranjeros decimonónicos presentaron, en sus países de origen y a las élites nacionales, el medio natural y el universo sociocultural de las comunidades negras que habitaban en el litoral del Pacífico de la joven República de Colombia. Se verá que la selva húmeda tropical fue percibida como una despensa inagotable de insumos fabriles o como un eje estratégico del comercio mundial. A su vez, se descalificó el legado cultural y la trayectoria histórica de los colectivos afropacíficos y fueron tomados como el mayor obstáculo del «progreso» del área, pero igualmente como mano de obra barata para ponerla al servicio del sistema capitalista surgido tras el ocaso del Imperio español.

Palabras clave: literatura de viajes, modelos de percepción, selva tropical, sociedades afropacíficas, racismo, capitalismo.

Between tropical forests and black communities. The 19th century traveler facing the otherness of the Colombian Pacific

Abstract. This article will analyze the perception schemes and discursive platforms through which nineteenth-century foreign travelers presented in their

1 Este artículo es parte del proyecto «Pueblos exóticos, animales fabulosos y selvas impenetrables. El Pacífico colombiano imaginado por los viajeros extranjeros del siglo XIX». Fue realizado para la Fundación Espavé y la Facultad de Comunicaciones y Filología de la Universidad de Antioquia (Colombia) y financiado por la Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología del Banco de la República.

countries of origin and to the national elites the natural environment and the sociocultural universe of the black communities that inhabited the Pacific coast of the young Republic of Colombia. It will be seen that the tropical rainforest was perceived as an inexhaustible storehouse of commodities or as a strategic axis of world trade. At the same time, the cultural legacy and the historical trajectory of the Afro-Pacific groups were disqualified, and they were taken as the greatest obstacle to the «progress» of this area, but also as a cheap workforce to serve the capitalist system that emerged after the decline of the Spanish Empire.

Keywords: Travel literature, perception models, tropical rainforest, Afro-Pacific societies, racism, capitalism.

Introducción

Durante el siglo XIX, arribó a la república de Colombia² una pléyade de viajeros extranjeros interesados en reseñar, en su correspondencia, artículos de prensa, diarios de viaje o investigaciones académicas, la diversidad de entornos naturales o la increíble cantidad de recursos minerales y de nuevas especies de fauna y flora que proliferaban en las cordilleras, costas, valles y llanuras de estas tierras lejanas. Por supuesto, también entraron en contacto con las poblaciones locales de diversas regiones para dar cuenta en sus narraciones de sus «costumbres», amén de sus disímiles «genios y temperamentos» y de sus distintas «calidades morales»³.

Cada uno de aquellos viajeros venía precedido de gran interés personal por la aventura en sitios todavía desconocidos o poco explorados (con especial énfasis en la Amazonía, el Andén del Pacífico y la Orinoquia), y con sus relatos también deseaban satisfacer la curiosidad de sus audiencias por lo «exótico» y lo «salvaje» que se escondía en estos y otros puntos remotos del globo terráqueo. Pero cada uno tenía también una agenda de intenciones que marcó sus viajes y que se abocó a satisfacer distintos intereses, tanto individuales como los de sus países de procedencia y aun los de los Gobiernos y las élites del nuevo país que estaban recorriendo.

Fue así como algunos combinaron su labor de indagación con la representación diplomática; otros llegaron como científicos para nutrir las colecciones de los museos foráneos, para fundar instituciones académicas locales o para inventariar materias primas aprovechables para el desarrollo industrial. A algunos, se les comisionó desde Bogotá la cartografía y el trazado de vías de comunicación, y tampoco faltaron los que arribaron a Colombia en calidad de agentes de casas comerciales nacionales e internacionales o los que deseaban establecer sus propios negocios o ejercer aquí sus destrezas profesionales.

Pero, entre sus alforjas de viaje, trajeron además el universo cultural de los escaños de poder de los que provenían dentro de sus naciones originarias, los métodos de indagación de la realidad amparados por la ciencia moderna y el pensamiento de Occidente, así como los esquemas axiológicos y aun los prejuicios mentales y los estereotipos comportamentales que heredaron

2 Para efectos de comprensión, se ha asignado el nombre de Colombia a sabiendas de que durante el siglo XIX el país tuvo varios apelativos, a saber, la Gran Colombia (1819-1831), la República de la Nueva Granada (1832-1861), la Confederación Granadina (1862-1863), los Estados Unidos de Colombia (1863-1886) y la República de Colombia (1886-actual). La separación de Panamá se dio en 1903.

3 Para reflejar de mejor manera el contexto intelectual de los autores, los términos entrecomillados –salvo que sea un concepto académico contemporáneo– se han extraído de las reiteraciones afines en las fuentes consultadas.

de su medio social y que se expresaron en el momento de entrar en relación con la otredad natural y con la de los grupos humanos que estaban por fuera de su limitado campo de experiencia histórica.

Precisamente, este artículo se dedicará a explorar el proceso de encuentro que tuvieron algunos viajeros extranjeros durante el siglo XIX en dos contextos precisos. Uno es el geográfico/biológico que enmarcó y dio sentido no solo a la acción nominadora o de «descubrimiento» sobre la «utilidad» de la naturaleza americana de los trópicos, sino a los discursos y plataformas retóricas a través de los cuales ella se hizo inteligible a la mirada de estos personajes que fungieron como agentes del sistema capitalista en vías de expansión intercontinental.

Para tal efecto, se ha tomado uno de los medios naturales más opuestos a los marcos de referencia del explorador extranjero decimonónico, como fue el ambiente cálido de planicie aluvial y de selva húmeda tropical, tachonado de ríos, esteros, manglares, lomas y estuarios oceánicos, del Pacífico colombiano, que por aquel entonces iba desde el istmo de Panamá al río Mira, en la frontera con el Ecuador actual. Pero a esta interacción se le añadirá un segundo ámbito de análisis, centrado en los procesos de relación que tuvieron los viajeros con una experiencia de vida humana diametralmente opuesta a la suya, como fue el caso de los diversos grupos de «negros y sus mezclas» que allí habitaban.

Arribaron al área desarraigados de África y en calidad de esclavos para la explotación de las minas de oro de la región desde la segunda mitad del siglo XVII. Para el siglo XIX —una vez este litoral fue abandonado por los esclavistas tras las guerras de Independencia, pero mucho más tras la manumisión general de 1851—, ya era evidente que los grupos negros se habían apropiado de todos los ecosistemas locales y los habían convertido —de acuerdo con sus propias dinámicas productivas y de asentamiento poblacional— en su espacio vital. Crearon, a la par, sociedades relativamente autónomas frente al Estado nacional, articuladas a través del intercambio cultural que partió desde el diálogo inicial entre diversas etnias africanas asignadas a las cuadrillas mineras, y que, con el paso del tiempo, se fueron enriqueciendo con los saberes de grupos indígenas locales y aun con ciertos contenidos de la cultura dominante que se fueron reinterpretando de acuerdo con su propia cosmovisión.

Y debido a esta íntima relación con el medio natural y por la construcción de un ámbito sociocultural desarrollado desde una trayectoria histórica particular, la de la diáspora africana en las Américas tanto en el período colonial como en el republicano, aquellos habitantes del Pacífico colombiano se denominarán en este artículo con el término de *afropacíficos*,

a sabiendas de que es una denominación moderna, pero que no conduce al anacronismo, pues refleja unas formas singulares de ver, pensar, sentir y actuar en el mundo que tuvieron una importante base de gestación durante todo el siglo XIX.

1. La literatura de viajes y su mirada

Antes de desarrollar algunos de los contenidos que marcaron la representación del medio ambiente y de las sociedades afropacíficas por parte de los viajeros extranjeros, hay que delinear algunos breves trazos conceptuales que guiarán la lectura de los documentos consultados. Y un punto de partida que hay que destacar es que la importancia de la literatura de viajes como testimonio histórico nace, al menos para nosotros, no de la supuesta «objetividad» de la mirada con la que se buscaría la «transcripción» literal de lo visto en otras culturas y lugares, sino desde los esquemas de acercamiento a la realidad que marcaron los pasos del explorador y desde las construcciones discursivas a través de las cuales interpretó lo que estaba viendo.

Desde este punto de vista, la literatura de viajes habla más del observador, de su contexto de vida y del proceso histórico del cual proviene, que de lo propiamente observado. Al estudiar la relación con la naturaleza en los expedicionarios de la Comisión Corográfica Neogranadina (1850-1859), al mando del general y geógrafo italiano Agustín Codazzi, Esteban Rozo añade al respecto que:

[...] al viajero le corresponde una función especial: hacer visibles los mundos lejanos y cercanos [...] sacar a la luz, iluminar [...] todo aquello que era ignorado y que debía ser transformado [...] De esta manera, el viajero se encargó de enfrentar lo desconocido [...] recurriendo a las categorías disponibles en el pensamiento del momento, trasponiendo términos, creando metáforas: salvaje, inculto, agreste, [que] fueron algunos de los adjetivos que se emplearon para simbolizar esos espacios. (Roza, 2001, p. 171)

Se plantea entonces la necesidad de indagar en los contenidos intrínsecos de la literatura de viajes, pero no desde sus formatos o desde la intención de verosimilitud o de falsificación de la realidad en las «aventuras» reseñadas, sino desde el «lugar de enunciación» (Augé, 1998) de quienes se ubican en un sitio de poder para renombrar el mundo (Villegas, 2013; Arias, 2007). Seguiremos, entonces, una ruta de indagación señalada para la Nueva Historia Cultural por Peter Burke para esta clase de fuentes.

Si aprendiéramos a utilizarla, la literatura de viajes estaría entre las fuentes más elocuentes de la historia cultural [...] Lo que

hay que subrayar es el aspecto retórico de sus descripciones, en particular la importancia de los lugares comunes y esquemas. Los textos no son descripciones espontáneas y objetivas de nuevas experiencias, de la misma manera que las autobiografías no son testimonios espontáneos y objetivos de una vida. (Burke, 2006, p. 127)

Vistos de esta manera, cada relato de viaje es una forma de situarse frente a un(os) otro(s) que revela, a la par, la percepción de la «distancia cultural» (Burke, 2006) como el intento de acotarla de manera que sea familiar al autor, pero también a los receptores de los escritos. Ese acto de incorporación de lo distinto hacia lo propio se verifica no tanto desde un esfuerzo de comprensión neutral de lo visto (por demás un ideal imposible), sino desde la necesaria reducción, obliteración, inclusión y combinación deliberada de elementos y significados de la realidad visitada.

Se «borran» así —a veces de manera intencionada, en otras tantas de manera inconsciente— muchas facetas de la historia particular de los sujetos o de los paisajes inspeccionados. Pero solo así es posible que la «otredad» sea incorporada a la «mismidad», con lo que cada nominación se convierte en una suerte de acto de posesión y de negación del «otro». Quien observa, se erige como el vector principal del proceso de contacto, el que ordena el marco de las interacciones y aquel que se autonombra como el destinado para poblar la «soledad» de lo visitado. Los demás están, literalmente, por demás, creando así un punto de observación, representación y de actuación con respecto a lo diferente, que autores como Santiago Castro-Gómez definen como una «Hybris del punto cero» donde hay que:

[...] comenzar todo de nuevo [...] [Ello] significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo además cuáles comportamientos son normales y cuáles son patológicos. Por ello, el punto cero es el comienzo epistemológico absoluto [...] Ubicarse en [él] equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima [...]. (Castro-Gómez, 2005, p. 25)

Para que este ejercicio de poder sea viable, el observador-relator incurre en una paradoja imposible de soslayar: necesita, por un lado, mantenerse a distancia del otro observado y narrado para no «contaminarse» con su singularidad, aunque también necesita tenerlo cerca para recopilar unos datos básicos sobre los cuales reescribir su historia de modo que pueda ponerla al servicio no solo de su interés personal, sino del proyecto histórico

de su sociedad de origen o del que se desea instaurar en los lugares y sobre los pueblos «viajados». Hay aquí un acto de violencia simbólica de capital relevancia y, tal como lo define Jorge Urrutia, al ubicar la mirada de Occidente sobre el universo heterogéneo de lo «oscuro» del continente africano:

Solo basándose en [una ideología de dominación] el contemplador es capaz de llevar a cabo un acto inaugural tan violento como nombrar lo contemplado, lo que viene es a posesionarse de ello a través del verbo y suprimir su propia historia. Pero, naturalmente, el contemplador, el conquistador, nunca devela la conquista como tal, la oculta arguyendo la necesidad del contemplado, del conquistado. (Urrutia, 2000, p. 22)

Nace aquí una variante del concepto elaborado por Marc Augé sobre el «viaje inmóvil», de aquel recorrido que el viajero realiza a través del desplazamiento de su cuerpo, pero estático en el mantenimiento del esquema de realidad de su propia colectividad de procedencia. Estos son periplos que, más allá de la pasajera impresión por lo nuevo, no transforman al explorador de manera significativa. Así, en las páginas de los textos analizados, se encuentra un recorrido que no los acercó a la realidad visitada y, por lo tanto, sus narrativas fueron el resultado de un viaje hasta cierto punto inútil dado que sus referentes principales se construyeron incluso antes de emprender el mismo proceso del viaje.

Queda claro entonces que esta «aventura de exterioridad» (Augé, 2006) fue muy limitada y se redujo en muchos casos a un imaginario

[...] del viaje de descubrimiento-conquista [que] tenía mucho que ver con unos mitos colectivos, el exotismo, el sueño colonial, el imperio [...] El encuentro con los otros, en este sentido, ha sido un fracaso relativo en la medida en que, finalmente, la conquista ha intentado someter y reducir por completo al otro [...] En relación con este aspecto, el viaje y la obra se identifican, *son lo mismo*, ya que quien hace el viaje o escribe la obra no es el mismo que en su origen, o piensa que no es el mismo, antes y después de realizarlo. (Augé, 2006, p. 13)

El «otro» afropacífico se definió no desde lo que contenía su ser, sino desde la carencia, es decir, desde lo que le faltaba para llegar a ser igual a quien lo visitaba. Y el discurso excluyente sobre los habitantes de aquellos «paisajes desposeídos» (Lucena, 2006), que tuvo entre sus primeros y más destacados autores de comienzos del siglo XIX a Alexander von Humboldt⁴,

4 Véase este debate en extenso en Lucena (2006) y Peralta (2003).

fue retomado por las siguientes generaciones de viajeros extranjeros y por las élites criollas de la nueva nación que leían sus libros, correspondencia pública o artículos de prensa⁵. De allí que los postulados del naturalista prusiano sobre el «carácter» y el «espíritu» de los otros de la América española

[...] funcionaron como unas premonitorias tablas de la ley, [donde] fueron identificados los elementos de la civilización dignos de adquirir la ciudadanía, así como los que debían ser excluidos de su estatuto por no alcanzar el nivel de humanidad consustancial a ella. En realidad, se trató de un artificio, porque los juicios humboldtianos solo confirmaron *a posteriori* la dinámica de exclusión, convertida luego por la propaganda oficial en un acto de responsabilidad republicana, de salvaguarda del interés público. (Lucena, 2006, p. 155)

Para el siglo XIX, se trazó así la distancia entre lo «moderno» y lo «atrasado» del ser y del actuar de los grupos sociales no hegemónicos del continente americano, donde, como lo afirma Rita Laura Segato, se reactualizaron varios supuestos coloniales alrededor a la idea ilustrada del «progreso» de los pueblos y de las «razas» capaces de llevar la «civilización» a todos los rincones del planeta⁶.

El referente de valor para esta jerarquía será siempre eurocentrado, originado en la racialización de la mano de obra y en la reducción de las poblaciones no blancas al trabajo servil o esclavo, solo hecho posible por la imposición de un orden colonial [...] El ideario hegemónico y eurocéntrico de lo «moderno» como paradigma, la «modernización» vista como un valor [...] [y] su instalación en el sentido común y en las metas de la ciencia y de la economía, son también resultados de esa jerarquía fundacional [...]. (Segato, 2014, p. 184)

Pero tampoco está de más señalar que los términos constitutivos de esta matriz de representación racista, con sus correspondientes construcciones discursivas y retóricas, se compaginaron en el contexto colombiano con

5 Revise la influencia y sintonía de ideas entre expedicionarios extranjeros y sus pares en Colombia (Santiago y Felipe Pérez o Manuel Ancízar) a través de la Expedición Corográfica en Villegas (2013) y Restrepo (2007).

6 Esta mirada de los viajeros partió, además, de lo que Rut Bibiana González denomina una nueva «autoconciencia» del rol civilizador de las potencias de Occidente. «Dichas representaciones fueron construidas desde la autoconciencia que Europa alcanzó desde mediados del siglo XVIII como la cuna de la “civilización”, y a partir de la cual justificó la existencia de un progreso lineal superado solamente por centros de poder como Gran Bretaña, mientras que las otras sociedades fueron leídas en términos de carencia, atraso y barbarie» (González, 2017, p. 321).

una ordenación política y social excluyente y segmentada que poco había cambiado desde la ruptura con el sistema colonial. Sus élites, al igual que los viajeros, también estaban interesadas en encontrar nuevas materias primas, en allanar y comunicar las geografías salvajes donde se escondían fabulosos tesoros naturales, y deseaban apropiarse de la mano de obra local para ponerla al servicio de sus propios planes de «progreso» de la República.

2. La naturaleza tropical y la «raza africana»

Para dibujar la imagen del «otro» negro, se trazó un primer campo de observación e interpretación que giró en torno a la fijación de los supuestos intelectuales, emocionales, cognoscitivos y fisiológicos que definían a la «raza africana» del Pacífico. Estos últimos, y siguiendo la percepción racista de su visión, fueron vinculados dentro de una macrocategoría de adscripción que diferenciaba la condición humana según el medio natural que se habitara, y, para nuestro caso de estudio, se presentó a esta zona en los escritos de los viajeros como un «paraíso del calor».

Sus bosques y aguas eran, por lo tanto, el reino de lo «ardiente», de lo «malsano», de los «vapores mefíticos de podredumbre» y, por ende, el Pacífico solo podía ser habitado por «feras bestiales» y por «sabandijas venenosas». Allí todo era rudo, bárbaro, indomable y primitivo y, como lo señalaría el ingeniero estadounidense John Cresson Trautwine, cuando llegó al área a mediados de siglo para explorar posibles rutas de un canal interoceánico en la estrella fluvial del río Atrato:

[...] casi todos los días estuvimos expuestos de manera alternada a la fiereza de los rayos del sol del Trópico y a la inclemencia de las lluvias tropicales [...] Literalmente estábamos confinados, encerrados, atrapados en un fogón; el calor apenas era soportable y estábamos además rodeados por un vil compuesto de olores que reunía los hedores del pescado [...] y de otras abominables emanaciones que la tripulación [negra] exhalaba día y noche. (Trautwine, 1854, p. 32)

Los seres humanos que allí residían no se podían sobreponer a las condiciones de esta temible naturaleza y fueron tomados como «razas» igualmente salvajes. Para reafirmar estos dos supuestos de exclusión, se utilizó un tercer elemento de representación imaginaria que definía esta vez los puntos geográficos donde podía prosperar o no la «civilización» y los grupos humanos capaces o no de crearla y difundirla. La «temperada» Europa o los ámbitos planetarios con estaciones en Occidente (como los Estados Unidos) o, en su defecto, el orbe andino para el caso particular de Colombia, fueron los escenarios señalados para ser epicentros civilizatorios, y los «blancos» extran-

jeros o los «criollos» descendientes de los españoles fueron rotulados como los agentes obvios para implantarla en el Pacífico colombiano.

Alfonso Múnera, al hablar sobre la influencia en las élites nacionales de aquella asignación de sentido que fusionaba la noción de naturaleza tropical y de la «raza» con la de la construcción de la «civilización», expresa que:

[...] la «civilización» se comenzó a percibir cada vez más en términos raciales. Es decir, las razas empezaron a construirse como entidades separadas, y la civilización como un estadio del desarrollo espiritual y material al que sólo podían acceder las más avanzadas [...] el lenguaje decimonónico de las razas [fue] la forma ideal de explicarse a sí mismos la experiencia histórica de sus naciones, en particular sus fracasos, y además el modo de volver coherente esa experiencia frente a la mirada europea, en busca de legitimación. (Múnera, 2005, p. 31)

A partir de estos tres constructos imaginarios, se comenzó a definir el «carácter» de los colectivos afropacíficos, aunque a este modelo de percepción e interpretación de la realidad, heredado de la determinación climática del Siglo de las Luces, se le agregaron durante el siglo XIX otros referentes complementarios, y uno de los nuevos agregados fue la noción de una «actitud de soberbia» de los colectivos afropacíficos que los llevaba a resistirse a la acción civilizadora de quienes arribaban a sus dominios. Su raíz se hallaba en el pasado esclavista y en los «rencores» que este había dejado, pero aquella «actitud insolente» también se debía al hecho de que esas personas eran, al igual que los hábitats del Pacífico, de «ánimo caliente» y de «espíritu ardiente».

Su resistencia frente a lo «moderno» se gestaba en vista de que no «razonaban» como el hombre europeo o las demás «razas caucásicas». Vivían sus existencias tan solo por «instinto» o por la simple «fuerza de las pasiones»; por lo tanto, en las colectividades afropacíficas no había que buscar «ideas profundas ni serenas», sino la exaltación de la «sensualidad», la «vana emotividad» o la «voluptuosidad» de sus actos y pensamientos, y, por ende, lo único que se encontraba en aquel sector social desde un punto de vista ontológico era «la inmoralidad», la «desvergüenza» y «los excesos de todo tipo» en sus hábitos de vida.

De allí que los habitantes de aquellas planicies costeras «muchas veces se dan a la mala vida, consumen grandes cantidades de alcohol [...] Frecuente es comprobar que al llegar las garrafas al mercado, éstas se encuentran vacías y lo único que el propietario recibe es la explicación de que algún negro se las bebió en el camino» (Gosselman, 1981 [1830], p. 128). Por lo mismo, todos estos grupos –aunque con cierta morigeración en los «mulatos» por

tener un aporte de «sangre blanca»— eran «rebeldes», «díscolos» y se «resisten a todo criterio de autoridad». Como añadió en 1824 el militar y geógrafo sueco Carl August Gosselman:

[...] no tienen respeto por sus superiores, a los que envidian por tener el mando, y las relaciones que establecen con ellos son las de individuos obstinados, y entre ellos no se ayudan ni apoyan mutuamente... Por supuesto que ahora, en su condición de hombres libres, que obtuvieron con el triunfo de la Independencia, se han tornado insolentes. (Gosselman, 1981 [1830], p. 128)

El esquema de percepción racista de las mujeres y hombres se internó todavía más por esta ruta de interpretación. A medio camino entre las fantasías sexuales a las que no podían dar rienda suelta en sus países nativos y el temor que les causaba la supuesta «potencia» sexual de la «raza africana», algunos viajeros, como el comerciante francés Julien Mellet, escribieron para el caso femenino que la mayoría de las mujeres de Barbacoas «eran hermosas mujeres ataviadas de vestidos cuasi ricos y elegantes» y las de Anchicayá le parecieron que se «asemejan a diosas resplandecientes de joyas: magníficos collares, brazaletes, aretes, prendedores [...] se visten con elegancia y el brillo del oro y de las gemas acentúa su hermosura» (citado en Antei, 1995, p. 32).

Para otros, en cambio, las «negras o mulatas todas tienen el cuerpo desproporcionado y disforme; todas son obesas, o flacas como esqueletos: no hay términos medios. ¿A cuál de ella podría darse la manzana de la fealdad?» (Reclus, 1881, p. 29). Sin embargo, sobre la naturaleza del ser interior que insuflaba su cotidianidad no hubo tanta disparidad de criterios. Es así como, en gran parte de los textos consultados, se mostró una apreciación compartida que las cosificaba como objetos temidos y, a la par, deseados, que oscilaban entre la distancia prudente o el anhelado acercamiento⁷. Pocos autores, como Agustín Codazzi, definirían este ambivalente imaginario.

Las mujeres, nacidas en climas ardientes, son de temperamento igualmente ardiente. Las negras son muy limpias y de fisonomía y líneas interesantes, pero sin ninguna gracia, sin ninguna ocupación, sin ninguna dulzura y todo su encanto está en la

7 Una faceta de esa retórica del alejamiento/acercamiento giró en torno a la reiterada descripción de la desnudez de los cuerpos negros. Tal como lo señala Leguis Gómez para el caso de los grabados decimonónicos, en el negro se muestra «una desnudez que no se compagina, históricamente hablando, con los usos y costumbres de una moral colonizada [...], pero también, este choque representa [...] una tentación que se trasluce en una animadversión, una molestia que no se reconoce, una libertad que no se posee y que se desea, pero a la que hay que resistirse, de ahí la constancia en demeritar al otro y al espacio en que habita» (Gómez, 2019, pp. 76-77).

lascivia. En cuanto a las criollas, o sea las mujeres de color, son indolentes, caprichosas, pícaras, pero si se llega a despertar su interés se te presentan llenas de gracia, de delicada languidez, de amabilidad, de ternura y de toda la galantería posible para excitar una galantería libidinosa, para la que viven únicamente y por la que se encariñan. (Codazzi, 1975 [1859], p. 325)

Pero, si bien se vio en las mujeres a las portadoras del «pecado» y se denunció su «lujuria» incontenible, en el hombre negro también se imaginaria *a priori* a un ser de «temperamento ardiente» y que solo buscaba la «satisfacción de sus sujetos (sic) deseos» (Codazzi, 1975 [1859], p. 325). Por lo mismo, «les gusta vestirse bien y están llenos de sí mismos, y se entregan principalmente a las mujeres, al juego y a la danza. Son esbeltos, ágiles [...] pero de una fogosidad tal que con mucha frecuencia necesitan quien los refrene» (p. 325). El ingeniero naval francés Armando Reclus advertiría que eran además «zalameros», que pensaban «sólo con los instintos» y que estos siempre los llevaban a buscar la interacción con las mujeres «no para perdurar, sino para satisfacer el placer inmediato» (Reclus, 1881, p. 116).

Otra impronta que se les endilgó fue su «pereza», su deseo de vivir del «*dolce far niente*», como adujo Codazzi, y esta impronta nacía del mismo «sopor» y «letargo» que se experimentaba en el medio natural del Pacífico. Abundan los ejemplos donde esta noción construida se tornó en una constante imaginaria atribuida a toda «la gente de color» y, para enumerar tan solo un caso, el ya citado Trautwine, al arribar al poblado negro de Tevadá, situado a orillas del Atrato, vio que:

[...] aparentemente no tenían nada en que ocuparse, y su característica observable más chocante era su inmitigable pereza [...] Hasta sus perros eran demasiado perezosos para perseguirnos y ladrarnos, por lo que en forma silenciosa nos ponían un ojo encima esperando un hueso o una patada. (Trautwine, 1854, p. 28).

A ello se le agregaba el hecho de que el «ardor» o la «prodigalidad» del ambiente local los hacía vivir tan solo en el presente y, por lo mismo, en esta «raza que se rehúsa a trabajar ahora que es libre» no había «individuos con pretensiones mayores». De allí que Codazzi pusiera como modelo de esta condición de «indolencia» a «los habitantes de la raza africana» del pueblo de Barbacoas, situado al sur del litoral Pacífico sobre el curso del río Telembí. Durante el régimen esclavista, forzosamente «se dedicaban a la explotación de las minas» de oro, pero ahora:

[...] haciendo mal uso de la libertad recién adquirida, han dejado en su mayor parte este trabajo para vivir en absoluta inde-

pendencia, en las orillas de los ríos, sembrando unas pocas matas de plátano, algunas de maíz y otras de caña, cuyos productos unidos a los peces abundantes en los ríos, y a los zainos y cerdos de monte, que pueblan las selvas no inundables, les dan un grosero, pero seguro alimento. (Codazzi, 1975 [1859], p. 333)

Pero los viajeros tampoco dejaron de señalar lo que consideraban positivo de su condición humana, y sus significados imaginados también se pusieron al servicio del proyecto civilizador. Tal como se prefiguró desde el siglo XV, cuando los europeos entraron en contacto con el África negra, para el siglo XIX los exploradores por Colombia también siguieron la idea de su pretendida «superioridad física sobre las otras razas». Pese a las difíciles condiciones del medio natural del Pacífico, «no obstante la gente morena [...] se recrea en esta atmósfera, tan perniciosa para los individuos de la raza europea; se ríe de los miasmas palúdicos, del terrible y peligroso ardor de los rayos solares, y del caliente vapor que despide el suelo» (Reclus, 1993, p. 9).

Un compatriota del geógrafo francés Elisée Reclus, a quien pertenece la cita anterior, Gaspard Theodore Mollien, ya había agregado unas décadas antes algunos elementos que avalaban aquella representación compartida sobre la supuesta idoneidad de los «negros, libres y esclavos» para los trabajos rudos y que, de paso, excusaba a los «blancos» de la carga moral de la esclavitud y de la explotación, añadiendo que:

[...] ni los negros ni los mulatos son propensos a las enfermedades y a los achaques linfáticos. Sus órganos están dotados de una fuerza y de una precisión admirables; sus miembros, más bien poco fuertes, tienen gran agilidad, aunque no se prestan para realizar trabajos delicados que requieran atención mental, pues en general no son aptos para aplicarla. (Mollien, 1992 [1824], p. 355)

Es más, algunos –como fue el caso del teólogo, filósofo e historiador suizo Ernst Röthlisberger– vieron que, gracias a su herencia europea o andina, en los mulatos existía algún «afán de progreso», «ganas de emulación de los blancos», «deseo de refinación», incluso «cierta bondad y docilidad», aunque «cuando se cree despreciado u ofendido» era «colérico, descarado e ingobernable» (Röthlisberger, 1963 [1898], p. 217). Y, con base en este conjunto de conceptos figurados que marcaban la supuesta condición humana de los pobladores afropacíficos, se comenzaron también a evaluar bajo la misma mirada «inventora e inventada» (Urrutia, 2000) algunas de sus manifestaciones culturales que estaban vigentes durante el siglo XIX.

3. Tradiciones culturales afropacíficas

Ellas también fueron observadas, no de acuerdo con los significados asignados por sus creadores, sino a través de una serie de fórmulas retóricas racistas que contribuían a sustentar la idea de la «aspereza de costumbres» o de la «rudeza de usos y gustos» de las comunidades con las cuales los viajeros se topaban a diario. Sobre los hábitos alimentarios, y más allá de que alguna vianda como el pescado, algunas hortalizas o las frutas hicieran parte de las apetencias personales de cada viajero, casi todos terminarían por descalificar a la cocina local. A su arribo al Darién y a la ciudad de Panamá, el entomólogo y diplomático francés Auguste Le Moyne dio, por ejemplo, sus apreciaciones al respecto y, utilizando el recurso argumentativo de la comparación entre su patrón gastronómico y el que estaba observando, indicó que:

[...] todos los comestibles, excepción hecha del pescado y de las tortugas de mar, eran detestables. No se vendía carne de ternera; la de vaca se vendía por varas [...] Costaba trabajo conseguir un poco de leche de cabra, a pesar de que estos animales andaban sueltos por las calles con los cerdos. Aunque la caza de todo género abundase por los alrededores, como a la gente del país no le gusta, no la hubiéramos probado de no ser por la amabilidad del cónsul inglés [...] Las legumbres y sobre todo las patatas, escaseaban muchísimo; el aceite mal refinado, era infecto. (Le Moyne, 1945 [1880], p. 408)

Descalificaron de igual manera las reuniones públicas. Anotando que en esta región del nuevo país «todo era motivo de celebración», gran parte de los viajeros percibió tan solo la apariencia externa de algunas festividades e intencionalmente se descartaron los contenidos más profundos de cada una de ellas. De allí que esas actividades sociales fueron tenidas tan solo como el fruto de la «vagancia» o la manifestación evidente de la influencia del «ardor del clima» en su «espíritu exaltado», además de como la prueba infalible de «su ardoroso temperamento» y como otro signo revelador de una «ignorancia» que los había mantenido «alejados de los frutos más sublimes de la humanidad».

Con desdén, el médico francés Charles Saffray consignó en sus diarios que «los bautismos [...], las bodas y los negocios son en el Chocó motivo de fiestas, en que se baila y se bebe a porfía» (Saffray, 1988 [1872], p. 334). Sobre los certámenes colectivos que presenció el capitán de navío inglés Charles Stuart Cochrane en aquella misma área en la primera mitad de la centuria, se añadió que:

[...] todos los domingos [en Nóvita y en la cuenca del río San Juan], al son del violín, las flautas y el tambor, la población baila y valsea. El cielo le niega aquí a ambos sexos la belleza, más bien ambos tienen una apariencia de enfermos. La educación y las altas costumbres les hacen falta del todo; por eso no es difícil imaginar la situación en que me encontraba en este lugar [...]. (Cochrane, 1994 [1825], p. 292)

Por su parte, el botánico Édouard André llegó al alto Patía para conocer el «bambuco» y «las danzas locales de las que tanto nos han hablado», pero se decepcionó de inmediato. Halló que toda la celebración era «tosca» y «burda», y sobre la música que emanaba de los sextetos compuestos por triples, guitarras, maracas, tambores, cuños (similares a panderetas) y, sobre todo, por los aún hoy famosos violines patianos, expresó que: «el efecto de esta orquesta medio salvaje es desde todo punto indescriptible» (André, 1984 [1877], p. 75).

En este sentido, las fiestas de Navidad y «de aniversario de la Independencia» fueron dos de las más grandes oportunidades para la congregación colectiva y a ellas concurrían masivamente los habitantes de todos los pueblos, así estuvieran, como lo estaban los caucheros en el Darién y el Atrato, muy alejados de sus linderos. Una vez allí, «todo el día se pasa en jugar y beber, y toda la noche en beber y bailar [...] dejo a la consideración de todos si es posible descansar durante aquellas fiestas» (Cochrane, 1994 [1825], p. 292). Sobra decir que gran parte de los viajeros fueron reiterativos al anotar que todos aquellos eventos no eran más que una disculpa para consumir «sin tregua licores alcohólicos» y, sobre todo, que la atmósfera de cada uno de ellos se les hacía agobiante por el calor de la zona y porque «cuando se es negro [...] [hay] una transpiración cutánea bastante abundante» (Reclus, 1993, p. 135).

Otra manifestación cultural que se percibió y valoró de manera excluyente fue la medicina tradicional. Para los viajeros, ningún saber por fuera del desarrollado por Occidente podía ser catalogado como ciencia y ninguna persona sin titulación académica se debía considerar como autoridad médica. De allí que las conquistas del conocimiento que desarrollaron las sociedades afropacíficas en este campo eran, a lo sumo, alguna «fortuita casualidad» o una «superstición ampliamente difundida» y, lo peor, «creída».

A pesar de todo, reseñaron que en estos grupos sociales existieron determinadas autoridades médicas que realizaban diagnósticos y tratamientos terapéuticos o farmacológicos. En términos de Codazzi, todas ellas eran a lo sumo «brujos negros» que se requerían especialmente para casos de mordeduras de serpientes y picaduras de otros «animales ponzoñosos».

Hubo también «herbolarios» que centraban sus conocimientos en «plantas y pócimas» que se formulaban para toda clase de «males menores» (disenterías, inflamaciones, cortaduras, eczemas cutáneos, parasitosis, etc.), y unos «artesanos» que eran expertos en recomponer desgarros musculares o articulares y hasta luxaciones y fracturas mediante «sobijos» o procedimientos de tracción mecánica ejecutada con las manos.

Todos ellos fueron denominados también como «curiosos» o «curanderos negros» y, como dato etnográfico importante, los viajeros que tocaron el tema médico ponderaron algo de la labor de las «parteras» y evidenciaron la presencia de mujeres con saberes y destrezas médicas iguales que los de sus similares masculinos. Pero pocos visitantes foráneos buscaron o validaron su sabiduría y, por lo menos entre los autores consultados, tan solo el mineralogista francés Jean Baptiste Boussingault (mucho más propenso al encuentro directo con miembros de estas colectividades) se dejó tratar por una de ellas.

Luego de tener un accidente en su camino de inspección de minas de oro por los alrededores de Nóvita, fue llevado a su presencia y «cuando me levanté, una vieja negra, una “curiosa”, un verdadero doctor, me curó las heridas de las piernas con ciertos jugos de hierbas y así me encontré en estado de visitar los lavaderos» (Boussingault, 1985 [1892], p. 228). Pero el aspecto que más recriminación generó fue el componente mágico/espiritual de las dolencias y que entre el arsenal curativo se contara también con «secretos», «oraciones», «recitativos» y otras formulaciones orales que consagraban el poder sanador de la palabra tal como se hacía desde las prácticas africanas de origen.

Del encuentro con esta parte de la medicina afropacífica, Armando Reclus expresó en términos de subvaloración que:

[...] cada pueblo tiene sus encantadores y encantadoras que pretenden curar las mordeduras de las serpientes gracias a la virtud que han heredado o adquirido por medios maravillosos [...] Los caucheros (sic) preconizan las excelencias de un sin número de antídotos, de los que cuentan los portentos y maravillas; pero es lo cierto que apenas si recurren a otro remedio, cuando tienen conocimiento de una picadura, que a la «oracioncita a San José». (Reclus, 1881, pp. 116 y 185)

Pero, así fuera a regañadientes, algunas producciones de la farmacopea afropacífica tuvieron que ser reconocidas. El botánico, periodista y misionero presbiteriano Isaac Holton fue testigo de la efectividad de uno de sus remedios y anotó que: «aquí encontré por primera vez la planta *Curcus purgans*, llamada aquí la *purga del fraile*. Me imagino que su utilidad como purgante

ha contribuido a la extensión de su cultivo» (Holton, 1857, p. 560). Por su parte, Codazzi reseñó que estos médicos populares recetaban de manera frecuente a los bogas una fórmula magistral para evitar los zancudos y las lesiones musculares durante su dura labor de navegación fluvial. «El medio que usan para defenderse de ellos es unguirse con el aceite de cierta palma y frotarse las articulaciones con grasa de oso para adquirir mayor fuerza» (Codazzi, 1975 [1859], p. 359).

Diversos aspectos relacionados con las creencias trascendentes y con las devociones religiosas también llamaron la atención de los cronistas foráneos del siglo XIX. La expresión sincrética de la espiritualidad afropacífica, donde se fusionaron antiguos contenidos religiosos provenientes de África con los indígenas americanos y con aquellos emanados de la cultura cristiana popular, permitió a estos grupos sociales la conservación de formas propias de sentir la existencia ultraterrena. Para desconcierto del visitante extranjero, se vio que hasta en eventos tan significativos como los rituales mortuorios se cantaban «responsorios contestados» (los tradicionales alabaos) y se bailaba, jugaba dados y cartas y libaba licor, no solo para conmemorar la vida del difunto, sino para ayudar al tránsito del alma hacia otro plano de existencia y para que cuidara de los suyos en calidad de ancestro protector.

Nada de eso fue percibido por los viajeros y, como le ocurrió al siempre distante Codazzi, tan solo atinó a señalar que:

[...] otra particularidad tiene la gente de color en sepultar a sus muertos, y es que en ese día se reúnen todos los parientes y amigos en una habitación contigua a aquella donde yace el difunto. Se come, se baila y se bebe, mientras que en la del muerto se cantan himnos y oraciones. Toda la noche dura esta francachela y al día siguiente entregan el féretro a los sacerdotes, los cuales lo acompañan a la tumba con las preces acostumbradas. (Codazzi, 1975 [1859], p. 326)

Fue así como, a través de la reseña de eventos culturales y de la caracterización de la prefigurada condición humana del ser afropacífico, los exploradores del siglo XIX concordaron en que en estos lugares reinaban el caos de la naturaleza tropical y el desorden de las conductas y de los pensamientos de sus habitantes y, por lo mismo, a una voz —con pocas tonalidades intermedias—, clamaron para que, cuanto antes, a estos «lúgubres países del calor» llegara la luz de la «civilización».

4. Cambios sociales y sueños de progreso

Los viajeros tampoco se privaron de hacer algunas recomendaciones —y aquí parecerían dirigirse a las élites colombianas que leían sus textos como

una fuente de inspiración para sus propios proyectos de intervención en el área— para que a la vuelta de algunas décadas esta zona de «olvido» se transformara en un emporio de «progreso», signado por la «felicidad» y «prosperidad» de sus gentes.

Pero, antes de repasar algunas de sus iniciativas, no hay que olvidar que ese «otro» (el no andino, el no blanco, el supuestamente no racional, el no urbano, etc.) que surgió de las páginas de las narraciones de viaje fue un «otro» «vaciado» de su propia memoria histórica, desprovisto de su capacidad de agencia sobre su destino presente y futuro, condenado a la «inferioridad» desde sus prácticas culturales e incapaz, por ende, de convertirse en un actor protagónico del «desarrollo» de su región no obstante que la habitara desde tiempo atrás. Como lo señala Margarita Serge, de estas imágenes pauperizadas de las colectividades que componían el «revés de la Nación» surgió:

[...] un Otro reducido a ser recipiente de la suciedad, la miseria y la malasangre, convertido en masa disponible para el trabajo esclavo y la servidumbre; y otro, vulnerable e inocente como un niño, depositario de saberes y tradiciones ancestrales que representan la idea de la relación atemporal y mágica con lo natural y lo sobrenatural [...] En ambos casos ese Otro, deshumanizado, es visto como objeto que debe ser puesto al servicio de la creación, preservación o reconstrucción de órdenes ideales. (Serge, 2005, p. 251)

En este orden de ideas, un punto en el cual confluyeron todas las visiones fue en señalar que la ubicación estratégica del área tenía gran potencial económico hacia el futuro, pues comunicaba a las cuencas comerciales del Atlántico y del Pacífico. «El Chocó, por la disposición de su sistema hidrográfico, comunica los dos mares» y, por lo mismo, era un «tesoro muy valioso» (Boussingault, 1985 [1892], p. 195). De allí que, como también lo advirtió el diplomático argentino Miguel Cané, esta costa y parajes aledaños, al igual que la antigua Constantinopla, eran: «uno de esos puntos geográficos que [...] están llamados a una importancia de todos los tiempos. Punto céntrico de dos continentes, paso obligado para el comercio de Europa con cinco ó seis naciones americanas, natural es que haya llamado la atención del gran perforador» (Cané, 1992 [1882], p. 232).

El litoral pacífico también era rico en productos vegetales y, por lo tanto, se asimiló discursivamente a una gran despensa de «materiales» para sustentar el desarrollo de las grandes potencias de Occidente. Allí florecían el caucho, banano, tagua, fibras, colorantes, productos médicos naturales como el «aceite de canime» o la «sangre de drago» e infinidad de materias primas que demandaba la creciente producción fabril de Inglaterra, Francia,

Alemania o los Estados Unidos. Tan solo en lo que hace referencia a la tagua, Elisée Reclus se percató de sus potencialidades futuras para diversos ramos industriales (botones, peines, estuches, etc.).

Otro árbol abarcado por la familia de las palmeras es la tagua, que tiene la figura de un cocotero joven y crece en abundancia a las orillas del Magdalena, el Atrato y el Patía. Su voluminosa nuez, llamada cabeza de negro, de forma de melón, encierra numerosos granos que resisten el diente de los pecarís y de los monos; es el marfil vegetal empleado por la industria para la fabricación de mil pequeños objetos. (Reclus, 1993, pp. 116-117)

Los minerales, en especial el oro y el cada vez más anhelado platino, pero también cobre, zinc, manganeso, calizas o el aluminio, abundaban además en el área y serían, por ende, otra fuente de rentabilidad económica para quien allí llegara para explotar esos recursos por medio de nuevas tecnologías mineras. Tras realizar varios cateos por Urabá y el norte del Chocó, el mineralogista sueco Pedro Nisser confirmó que en los afluentes del río Atrato o en corrientes más cercanas como el León y el Pavarandó: «ciertamente no existe país en el mundo cuya riqueza hidrográfica pueda compararse con éste, todas cuyas corrientes de agua son, por lo demás auríferas. En algunos de estos ríos se encuentra el oro en granos de gran tamaño» (Nisser, 1990 [1834], p. 65).

Por lo tanto, se contempló con gran esperanza que ya se estuviesen planeando los «camino de rieles» que bajarían de los Andes hacia la costa oriental, al igual que algunos «camino carreteros» que también venían desde Cali, Popayán, Pasto y Medellín para dinamizar sus propias economías seccionales a partir de los recursos que ofrecía el Pacífico. Sobre los puertos fluviales o marítimos, se anotó que poco a poco también estaban incrementando sus flujos comerciales de importación de bienes manufacturados y de exportación de materias primas. Tal era el caso de Buenaventura, que:

[...] como puerto natural, es bastante bueno y a lo que se informa, tiene amplia capacidad para abrigar una flota de buques de gran calado. Quizás en futuro no muy remoto, cuando logren mejorarse las comunicaciones con el interior, lo que hoy es el pueblucho de Buenaventura venga a convertirse en una importante ciudad comercial. (Hamilton, 1993 [1827], p. 308)

Pero para que todas estas visiones se materializaran en el futuro cercano, se deberían introducir varios cambios en los grupos humanos que allí vivían⁸. Contrastando con los criterios de desaparición de las comunidades indígenas que solicitaron en sus escritos (tema de por sí de otro artículo)⁹, debido a que consideraron que la violencia del proceso de Conquista, y la disminución poblacional y «mental» consiguiente en la época colonial, los había vuelto «razas degeneradas» y «embrutecidas», para los grupos afropacíficos los viajeros tuvieron una visión diferencial.

En cierta discrepancia con la determinación climática de los ilustrados coloniales, pero también con las teorías eugenésicas del último tercio del siglo XIX y comienzos de la siguiente centuria, su estado de «atraso» no era inmodificable.

Siguiendo los postulados lamarckianos de la «transmisión de los caracteres adquiridos», el proceso de cambio sí era posible para quienes se percibían como «más débiles en civilización» (Codazzi, 1975 [1859], p. 328). Los postulados sobre las «razas» durante este período no fueron de corte esencialista por la influencia climática (Villegas, 2013; Restrepo, 2007), sino posibilista, en el sentido de que estos grupos sí podrían adquirir con el paso del tiempo los insumos morales, intelectivos y culturales necesarios para mudar su estatus ontológico y llegar al estándar de desarrollo mental, anímico y material propuesto por el colonizador.

Por supuesto, aquí había una concepción racista de la diversidad humana y, por ende, el patrón de medida del avance histórico estaba centrado en la «raza blanca» o en los que pretendieran serlo (como las élites nacionales) (Arias, 2007). Así, mientras llegaba el momento siempre postergado de una eventual igualdad bajo una ciudadanía republicana unificadora, los colectivos afropacíficos se debían ubicar bajo su guía y en condiciones de subordinación hacia sus representantes. La noción que se esconde en los

8 Sobre este contexto de intervención, George R. Andrews conceptúa que en «una época en que el floreciente comercio de exportación estrechaba las relaciones de América Latina con Europa y los Estados Unidos, estas corrientes internacionales de pensamiento y práctica racista no podían pasar desapercibidas en Latinoamérica. El racismo científico fue rápidamente adoptado por las élites del siglo XIX e inicios del XX, inmersas en afrontar el desafío de cómo transformar sus naciones «atrasadas» y subdesarrolladas en repúblicas modernas y «civilizadas» [...] Para ser civilizada, América Latina debía volverse blanca» (Andrews, 2007, pp. 196-197).

9 Entre otras medidas, se solicitó la desaparición rápida de los resguardos y que sus tierras fueran ocupadas por colonos. Algunos hablaron de la creación de «reservas» militarmente custodiadas para confinar a los indígenas hasta su paulatina «extinción», de llevar a las autoridades tradicionales fuera de la región para desestabilizar su cohesión social y de adelantar procesos de aculturación desde escuelas religiosas donde se debería prohibir que se hablara en las lenguas nativas y que se diera cualquier expresión de la cultura ancestral. Así, la presencia indígena en el Pacífico se debería acabar en pocas generaciones.

relatos de viaje no fue tanto un «pesimismo racial» (Restrepo, 2007) de no redención posible, sino de un proceso de intervención externa que los podía transformar y sacar de su «indolencia» consuetudinaria. Y, como también lo señala Eduardo Restrepo para el caso del pensamiento de Codazzi, reproducible para la mayoría de los viajeros consultados,

[él] concibe la civilización como un proceso que no sólo lleva a la emancipación del hombre de los constreñimientos impuestos por el mundo físico, sino que también conduce a la desaparición paulatina de las diferencias entre los pueblos o nacionalidades a medida que la «cultura crece y se universaliza». La diferencia entre estos pueblos o nacionalidades es limpiada por las artes de la civilización [...]. (Restrepo, 2007, p. 37)

En este orden de ideas, el primer paso de la que podríamos llamar la «receta civilizatoria» consistió en propender a que hasta allí llegaran migrantes pertenecientes a «razas» más «industriosas» y de mejores «condiciones morales». Ya no solo por la vía del mestizaje, sino por un simple «espíritu de emulación» o por un «contagio» de «buenos hábitos», se lograría el cambio deseado. Miguel Cané añadiría que:

[...] será necesario que el exceso de población europea llene primero las vastas regiones americanas aún despobladas, que atraen la emigración en primer término por la analogía del clima y las facilidades del transporte, para que la corriente tome el rumbo de Colombia [...] Pero si ese porvenir es remoto en el sentido de una transformación definitiva, no lo es respecto a los progresos inmediatos que lo acelerarán. (Cané, 1992 [1882], p. 127)

Si no fuese factible el arribo de población «rigurosamente templada» como la europea, se debía promocionar la colonización del área por parte de los habitantes de las regiones andinas vecinas. En la sección norte del litoral pacífico y gracias al «influjo» de la Antioquia de montaña:

[...] una nueva era se presentará entonces al Chocó; la serranía se verá cultivada y habitada quedando en las bajas orillas del Atrato los negros indolentes, siempre desnudos, siempre pobres. Puede ser que con el contacto de gente activa y que el progreso rápido que siempre hacen en los lugares de ricos minerales, los haga salir de su estupidez, letargo y abandono en que viven y busquen con el trabajo el modo de imitarlos. (Codazzi, 1975 [1859], p. 328)

Y para introducir una economía de enclave y de corte extractivista en el Pacífico, también se debería cambiar cuanto antes la forma de explotación y la estructura de propiedad sobre la tierra ocupada por la gente afropacífica. Entre ella, la tenencia –al igual que en los resguardos indígenas– era de carácter colectivo y, como tantos otros, Isaac Holton vería en estos sistemas de aprovechamiento no solo «ineficiencia», sino que esas formas precapitalistas deberían ser sustituidas por un régimen de propiedad privada. Así:

Una extraña peculiaridad [...] es que las tierras son de propiedad común. Alguna persona fue dueña en tiempos pasados de toda esta llanura y de los cerros adyacentes [...] Al morir el antiguo dueño la propiedad la heredaron los hijos y no la dividieron. Algunos vendieron la mitad de los derechos, y en esta forma, poco a poco, hoy son dueños de los terrenos más de cien personas. Hay [que] reglamentar el mejoramiento de los suelos y solucionar los problemas que surgen de esta copropiedad tan incómoda. (Holton, 1857, p. 560)

Para los exploradores foráneos también fue un tópico incomprensible el asentamiento por troncos de familias extensas en las riberas de los ríos o en las costas y bosques, y que el único requisito para gozar de iguales derechos de explotación que los demás fuese comprobar que se era «pariente» de los primeros ocupantes.

El suelo pertenece siempre al primero que llega: el que encuentra un terreno que por cualquier circunstancia le puede convenir. Lo desbroza, lo labra, lo planta y se aprovecha, sin que nadie, sea el que sea, reclame un derecho, ni aun nominal, sobre aquel terreno [...] Lo que un hombre deja al morir, va naturalmente, sin que haya sido legislado nada sobre el particular, a la mujer que con él viva y a sus hijos. (Holton, 1857, p. 123)

Y si los costos de toda aquella «empresa de la civilización» resultaban muy onerosos, los esfuerzos se deberían focalizar cuando menos entre los mulatos, habida cuenta de que eran los de «entendimientos más claros». Por lo tanto, la «educación e intereses materiales habrán de facilitar al mulato los necesarios medios para dirigir su avance; tiene tan buenas dotes para ilustrarse y medrar que no puede dudarse del futuro que le aguarda» (Röthlisberger, 1963 [1898], p. 217). Eso sí, los demás estamentos «negros y pardos» no se podían quedar al margen del «mañana venturoso» del Pacífico y deberían aprovecharse en roles y actividades sociales propios de su condición.

Tal era el caso del «zambos» (mestizaje entre indígena y negro), que eran tan «fuertes» y «vigorosos» que ello los hacía reclutas ideales para los cuerpos de milicia o para las labores más arriesgadas de la minería aurífera. Pero

también se podían destinar a otros oficios, pues «tienen el carácter propio de los bogadores y son la rama de la sociedad más indomable. Son marineros, prácticos, pescadores [...] y obreros, pero suelen ser y son la especie más remolona y desobediente» (Gosselman, 1981 [1830], p. 334). En fin, se pudieran o no realizar estos proyectos desarrollistas, habría invariablemente que involucrar a aquellos grupos como mano de obra disponible y barata—no como propietarios— y en la última escala de la ordenación social, política y económica propuesta.

Para garantizar su permanencia en este escaño de subordinación, era necesario ponerlos bajo el control educativo de «misioneros» católicos y de un sistema legal que penalizara su «vagancia» y «libertinaje» y los forzara «a ser verdaderos colombianos».

Para que la provincia [del Chocó] progrese con la velocidad con que marchan todos los países industrializados, fue preciso que la clase jornalera estuviese obligada al trabajo por una bien combinada ley de policía. De lo contrario, el país puede de día en día atrasarse más por falta de labranzas, o bien quedar estacionario, perjudicando así enormemente el pronto desarrollo de la riqueza pública. (Codazzi, 1975 [1859], p. 323)

Con estas y otras medidas de control, los negros y sus «combinaciones» podrían ser conducidos hacia el prometedor futuro que les deparaba un capitalismo cada vez más globalizado y que trazaban para ellos de forma inconsulta los sectores de poder externo e interno que se estaban beneficiando ya de él.

Conclusiones

Con base en lo hasta aquí expuesto, se puede afirmar que la literatura de viajes producida durante el siglo XIX sobre el Pacífico colombiano es una fuente invaluable para apreciar el acercamiento que la cultura occidental y el sistema capitalista en expansión mundial tuvieron hacia el medio natural y sobre la gente afropacífica que vivía en esta zona de la joven república. Sus autores desplegaron un esquema de percepción y de interpretación de lo visitado que se formó incluso antes de la partida de sus naciones de origen y, para hacer comprensibles sus distintos elementos por parte de sus respectivas audiencias, se valieron de un entramado de significados que hilaron una narrativa racista y neocolonialista sobre la realidad que estaban examinando.

Fue así como la naturaleza de esta región tropical, además de ser percibida como un «horno de calor», pasó a existir tan solo como despensa de insumos fabriles o como vía de comunicación de los flujos comerciales y de capitales regionales e internacionales. A su vez, los colectivos afropacíficos fueron

representados como lo «no moderno», es decir, como el mayor obstáculo del «progreso» del área. Pero, en sus relatos, aparecieron igualmente como mano de obra aprovechable para la explotación comercial de las materias primas locales, más cuando mostraban una supuesta «fortaleza» física inigualable y sobrevivían allí donde los «blancos» enfermaban.

Estos y otros tantos postulados racistas fueron consultados a la par por las élites de la joven República, ya que ellas también deseaban llegar al Pacífico cuanto antes para «civilizarlo» y aprovechar sus potencialidades económicas. Pero, al final, aquellos «otros» no fueron actores pasivos del destino que para ellos se tenía prefigurado y han sobrevivido hasta el presente con respuestas propias de existencia que han sido divergentes en muchos sentidos al modelo de desarrollo excluyente que las crónicas de los viajeros extranjeros del siglo XIX ayudaron a edificar.

Referencias

Fuentes primarias

- André, É. (1984 [1877]). L'Amérique Equinoxiale. En *Geografía pintoresca de Colombia*. Bogotá: Litografía Arco.
- Antei, G. (1995). *Guía de forasteros. Viajes ilustrados por Colombia, 1817-1857*. Bogotá: Seguros Bolívar.
- Boussingault, J. B. (1985 [1892]). *Memorias*. Tomo II. Bogotá: Colcultura y Banco de la República.
- Cané, M. (1992 [1882]). *Notas de viaje sobre Venezuela y Colombia*. Bogotá: Colcultura y Banco de la República.
- Cochrane, C. S. (1994 [1825]). *Viajes por Colombia 1823 y 1824*. Bogotá: Colcultura y Banco de la República.
- Codazzi, A. (1975 [1859]). *Jeografía física i política*. Bogotá: Banco de la República.
- Gosselman, C. A. (1981 [1830]). *Viaje por Colombia 1825 y 1826*. Bogotá: Banco de la República.
- Hamilton, J. P. (1993 [1827]). *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*. Bogotá: Colcultura y Banco de la República.
- Holton, I. (1857). *New Granada: Twenty months in the Andes*. Nueva York: Harper & Brothers.
- Le Moyne, A. (1945 [1880]). *Viajes y estancias en América del Sur, la Nueva Granada, Santiago de Cuba, Jamaica y el Istmo de Panamá*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Mellet, J. (1823). *Voyages dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale*.
- Mollien, G. T. (1992 [1824]). *Viaje por la República de Colombia en 1823*. Bogotá: Colcultura y Banco de la República.
- Nisser, P. (1990 [1834]). *La minería en la Nueva Granada*. Bogotá: Banco de la República.
- Reclus, A. (1881). *Exploraciones a los Istmos de Panamá y de Darién en 1876, 1877 y 1878*. Madrid: Enrique Rubino.
- Reclus, E. (1993). *Colombia*. Bogotá: Editorial Incunables.
- Röthlisberger, W. (1963 [1898]). *El Dorado. Estampas de viaje y cultura de la cultura suramericana*. Bogotá: Banco de la República.
- Saffray, C. (1988 [1872]). *Viaje a la Nueva Granada*. Bogotá: Colcultura y Banco de la República.
- Trautwine, J. C. (1854). *Rough notes of an exploration for an inter-oceanic canal route by way of the rivers Atrato and San Juan, in New Granada, South America*. Filadelfia: Barnard and Johns.

Fuentes secundarias

- Andrews, G. R. (2007). *Afro-Latinoamérica 1800-2000*. Madrid: Iberoamericana y Ver-vuert.
- Arias V., J. (2007). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Augé, M. (1998). *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa.

- Augé, M. (2006). El viaje inmóvil. En M. Lucena Giraldo & J. Pimentel (Eds.), *Diez estudios sobre literatura de viajes* (pp. 11-15). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Burke, P. (2006). El discreto encanto de Milán: los viajeros ingleses en el siglo XVII. En *Formas de historia cultural* (pp. 127-146). Madrid: Alianza Editorial.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Gómez C., L. (2019). Patear al tiburón o crear la fantasía del Otro. Artistas franceses del siglo XIX en la construcción de otredades en el Caribe colombiano. *Caribbean Studies*, 1(47), 67-98.
- González E., R. B. (2017). Relatos de viaje por Colombia, 1822-1837. Cochrane, Hamilton y Steuart. *Historia y Sociedad*, 32, 317-351.
- Lucena Giraldo, M. (2006). Paisajes desposeídos. El tropicalismo de Alejandro de Humboldt. En M. Lucena Giraldo & J. Pimentel (Eds.), *Diez estudios sobre literatura de viajes* (pp. 153-169). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Múnera, A. (2005). *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S. A.
- Peralta Agudelo, J. A. (2003). Humboldt y el hombre americano. Contradicciones frente a la otredad. En I. C. Bermúdez (Comp.), *Poder regional y discurso étnico* (pp. 105-141). Cali: Universidad del Valle, Asociación Centro de Estudios Regionales-Región y Universidad Pablo de Olavide.
- Restrepo, E. (2007). «Negros indolentes» en las plumas de corógrafos: raza y progreso en el occidente de la Nueva Granada de mediados del siglo XIX. *Nómadas*, 26, 28-43.
- Rozo, E. (2001). Viajes, viajeros y naturaleza en la Comisión Corográfica. *Revista Memoria*, 8, 166-199.
- Segato, R. L. (2014). La perspectiva de la colonialidad del poder y el giro descolonial. En J. L. Coraggio & J.-L. Laville (Eds.), *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo Norte-Sur* (pp. 175-189). Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Serge, M. (2005). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Urrutia, J. (2000). *Lectura de lo oscuro. Una semiótica de África*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva S. L.
- Villegas V., Á. (2013). El difícil arte de gobernar la Nueva Granada: biopolítica y proyecto letrado en la Comisión Corográfica, 1850-1859. *Historia*, 46(II), 443-467.