



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

La escultura sagrada chocó en el contexto de la memoria de la estética de África y su diáspora: ritual y arte

Machado Caicedo, M.L.

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Machado Caicedo, M. L. (2011). La escultura sagrada chocó en el contexto de la memoria de la estética de África y su diáspora: ritual y arte Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES)

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <http://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.



La red entre una larga fila de parientes. Fotografía Martha Luz Machado.

Conclusiones generales

Mi ambición al iniciar este trabajo era producir un documento sobre la diáspora africana y su relación con el pueblo indígena chocó, con especial referencia a su arte religioso. En consecuencia, sus páginas plantean el posible predominio africano en la estética del arte sagrado de los chocoes. Dos reflexiones guiaron el desarrollo de esta tesis:

- La estatuaria antropomorfa chocó se parece a las tallas de culto africanas, probablemente debido a la memoria estética transportada por los africanos esclavizados y enviados al Pacífico colombiano en diferentes épocas y desde diferentes lugares.
- Esta analogía estética podría ser resultado de las relaciones interétnicas que los chocoes, los africanos los descendientes de ambos han sostenido desde que la Colonia los juntó para sostener la economía minera.

La hipótesis que se deriva del análisis de la escultura de los chocoes se sustenta en los siguientes puntos:

1. Las semejanzas entre el arte escultórico de los chocoes y las esculturas africanas podrían explicarse en relación con el contexto histórico-cultural.
2. En cuanto manifestación religiosa resguardada por códigos fijos que se mantienen ‘inmutables’ en tiempo y espacio y cuya estructura fundamental no se modifica, el arte escultórico sagrado chocó podría aportar información precisa sobre el pasado de los chocoes y de los ancestros de los afrocolombianos.
3. La escultórica chocó y la africana se cimientan en un sistema de pensamiento que junta arte y ‘espíritus’ para atraer el bienestar y repeler la enfermedad. En una y otra estructuras, la presencia de los antepasados —los “espíritus del agua”— revela



lo sagrado. Se representa como un hombre solemne e imperturbablemente erguido, con las rodillas levemente dobladas, los brazos extendidos a lo largo del cuerpo y las manos sobre el vientre. Podríamos conjeturar que el vínculo que une a los espíritus del agua con las tallas sagradas también es un legado de la memoria de África.

4. La escultura de los chocoes es un mecanismo de recuperación de su memoria y de preservación de su patrimonio.

Aun cuando al final de cada capítulo consigné mis conclusiones, considero fundamentales, como resultado de este trabajo, los enunciados siguientes:

El legado de África y de su diáspora a la estética chocó

La narración sobre el litoral del Pacífico colombiano podría aportar una explicación sobre la ausencia del tema la diáspora africana en la naciente antropología colombiana y en las colecciones del mundo.

Como expliqué en la introducción, la hipótesis propulsora de este trabajo se originó en el enunciado de Henry Wassén, sustentado en su artículo *An Analogy between a South American and Oceanic Motif and Negro Influences in Darien* (1940: 69-79), acerca de la influencia de los africanos en los indígenas chocó y cuna, apoyado en dos argumentos:

La equiparación del mito del hijo de la pierna de los cuna y los chocoes (capítulo 4) con un relato de la tradición oral africana.

La comparación morfológica entre los bastones antropomorfos usados por los jaibanás chocoes y los neles cunas, y sus observaciones de que están “cargados de influencia de la cultura negra” (76) y de que son muy parecidos a los provenientes de la frontera entre la Angola portuguesa y el Congo Belga, recogidos en 1931 por Clarence Lyon, cónsul sueco en África central, y que hoy reposan en el Museo de Gotemburgo.

Pese a su importancia, Wassén nunca reiteró su original conjetura, y su argumento no tuvo repercusión alguna entre sus colegas suecos ni en el ámbito académico colombiano. En vista de esta omisión, me pregunto por qué el antropólogo, uno de los pioneros de los estudios sobre el Pacífico colombiano y una de “las figuras más prestantes de la antropología

1 La producción intelectual de Henry Wassén (1908-1996) comprende cerca de doscientos publicaciones, entre artículos y libros, de antropología, arqueología, etnohistoria, mitología y etnotoxicología, entre otras disciplinas referentes a los pueblos de doce países americanos. Veinticinco textos suyos se refieren a Colombia. Wassén fue el más notable de un ilustre linaje de investigadores suecos dedicados a realizar estudios antropológicos en la costa colombiana del Pacífico, y desde su museo, el prestigioso Göteborg Etnografisk Museum, desplegó una fructífera actividad científico-académica relacionada con Colombia, país al que le profesó un gran cariño y donde siempre se lo recordará por su calidad humana y por su preocupación permanente porque esa estimación se concretara en una desinteresada ayuda y en un generoso apoyo a los indígenas, a quienes siempre consideró sus grandes amigos, más que simples objetos de estudio.



americanista”¹ (Pardo, 1988), habrá excluido de sus investigaciones a los afrodescendientes. En *Apuntes sobre grupos meridionales de indígenas chocó* (1988: 146), él mismo proporciona pistas para contestar la pregunta. En una comparación entre los dos grupos —indígenas y afrodescendientes— dice que “la cultura indígena es superior a la negra [...] ante todo [los indígenas] no son *libres* [en español en el original] como los negros”. *Libre* es el vocablo con el cual en la Colonia se nombró a los hombres y mujeres que se habían manumitido o que, a fuerza de trabajo, habían comprado su libertad.

El término no es unívoco y remite ineluctablemente a su contrario, *esclavo*. En este sentido, acarrea el fardo de la dominación y hace parte de la espuria construcción conceptual que se edificó acerca de los africanos; del imaginario que justificó su esclavización en África y que acompañó a los sometidos hasta su destino en América, donde eran vendidos como animales, desposeídos de sus bienes, negada su memoria y no reconocido su pasado (Maya, 2007: 73).

Losonczy (2007: 329), por su parte, dice que el término *libre* se empleaba en la Colonia para referirse indirectamente a la esclavitud pero que actualmente “no hace alusión [a ella] en forma explícita y [su] recuerdo [...] parece haber desaparecido de la memoria colectiva de los negros”. Afirma que, no obstante, es el apelativo con que se autonombran los afrodescendientes del Chocó, pero también la forma en que los embe-ráes nombran a los pobladores negros. En el análisis de la antropóloga, el concepto se refiere al contexto interétnico actual.

Podría pensarse, entonces, que la acepción que ostenta *libre* en las palabras de Wassén remite al pasado de esclavización de hombres y mujeres que fueron destituidos de su ser, de su sabiduría, de sus conocimientos, de su creatividad, de su integridad. Es similar la apreciación de Reichel-Dolmatoff (1960: 148) y de Pineda y Gutiérrez (1984-1985: 163). El primero argumenta sobre las aparentemente “buenas relaciones” entre “libres” e “indígenas”, caracterizadas “por cierto respeto mutuo, pero bajo esta conducta [...] predomina una actitud de hostilidad y sospecha”. Señala, de forma semejante a Wassén (1988), que los “negros” desplazaron a los indígenas y se apoderaron de sus sembradíos y que los mismos “negros” reconocen que, en muchos aspectos, la cultura indígena es superior a la suya.

No puedo dejar de citar un párrafo del diario de Wassén sobre su estadía en la isla de Munguidó a principios de los años treinta, porque da indicios sobre la situación de la comunidad afrodescendiente y su relación con los indígenas:

Me han aceptado como un blanco que, por alguna razón, para ellos incomprendible, anda por su choza recogiendo todos los utensilios de cocina, adornos, etc., de los que pueden prescindir, trocándolos por tejidos suecos, cuchillos, hachas, anzuelos, sedales y Dios sabe qué cosas más. Ya conozco sus nombres y sus lazos de parentesco, y los pobres perros famélicos me dejan pasar por su lado tranquilamente. Juntos *detestamos cordialmente* a los pobladores negros de los alrededores. En resumidas cuentas: los indígenas y yo ya somos amigos. (146; cursivas mías).



Aquí es necesario suministrar datos sobre la isla de Munguidó, porque informan sobre la ideología que acompaña el pensamiento de los antropólogos y sobre las circunstancias de vida de los afrodescendientes. Dice Wassén (1988: 144) que “la isla, al igual que los extensos terrenos aledaños, eran propiedad del [...] cónsul sueco”, quien, sospechando que los “invadirían”, los dio en usufructo a Abel Higimia —indígena chocó y principal informante de Wassén— y su familia “como una especie de refugio contra la creciente intrusión de los pobladores negros vecinos”. Esto puede ser un ejemplo de la ideología que instaló a los afrodescendientes, en el relato nacional, en una condición legal de abandono y marginación; además revela las políticas territoriales referentes al Pacífico colombiano. Sobre estos temas informa Hoffman (2000: 97) que:

A partir de la abolición legal de la esclavitud (1851-52), las migraciones de ex esclavos, pero también de *libres negros*, se intensificaron hacia las selvas húmedas del litoral Pacífico, entonces poco pobladas y sin vías de comunicación, para dar lugar a asentamientos rurales a lo largo de los ríos (cursivas mías).

Las políticas originadas en el centro de poder andino concebían al Pacífico según parámetros similares a los de la Colonia; esto es, como tierras colonizables y como “una bodega de carga de recursos por extraer” (Villa, 1997: 434). A las comunidades negras no solo se las excluía de esos proyectos sino que también, en el discurso del Estado, se consideraban usurpadoras de la riqueza —tierra y recursos naturales— que, por decisión de los gobernantes, le ‘pertenece’ a los acaudalados criollos blancos o a los inversionistas internacionales. Así, la denominación de ‘baldío’ lanzada sobre la región del Pacífico colombiano dejaba por fuera de este territorio a la población afrodescendiente —a la que, pese a haberlo ocupado por 3 largas centurias, se tachaba de “colonos en terrenos baldíos”— y les otorgaba a los capitales de inversión derecho a explotarlo. Esta concepción del Pacífico prevaleció por más de un siglo, hasta cuando la ley 71 de 1991 le concedió al campesinado negro plenos derechos sobre las tierras que habían ocupado por más de doscientos años. Probablemente, el desplazamiento de las comunidades afrodescendientes e indígenas por los grupos paramilitares y la guerrilla enraíce esta ideología. Actualmente, ambas comunidades afrontan la guerra y el desalojo en una geografía de terror con dos millones de desplazados y cientos de personas asesinadas.

El enfoque de Wassén (1935; 1988) y de Reichel-Dolmatoff (1960) junta las matrices conceptuales que ordenaron la percepción sobre los africanos y sus descendientes: *esclavos*, *invasores* e *inferiores*. En otras palabras, ambos autores desglosan la realidad en que la nación colombiana ha situado a los afropacíficos y ponen en evidencia la permanencia del discurso colonial, el cual, según Friedemann y Arocha (1986), conformó la base del orden de una sociedad fundada en una sujeción vertical de origen racial en cuyo ápice se ubicaban los descendientes de los conquistadores y, en forma descendente, los indios encomendados y, por último, los esclavos negros (Friedemann, 1993: 63).

Para referirme a la ausencia del tema de la diáspora africana en el discurso museográfico he usado la expresión “sin lugar”, porque ellas no se ven en el espejo donde se reflejan



las sociedades y las culturas. Considero este “sin lugar” el resultado de la construcción conceptual eurocentrista sobre los pueblos africanos deportados por la trata esclavista. Así, paradójicamente, mientras que en América se repudiaba a los descendientes de los africanos, se desconocía su memoria y se les excluía de la sociedad, los museos de Europa se colmaban de colecciones de piezas africanas, de modo que la expresión de lo espiritual africano, representado por las máscaras fan, relicarios congo y estatuas de culto yoruba y bantú —entre otros objetos extraídos de los sitios a donde acudieron los europeos, primero, para esclavizar a los nativos y luego, en los albores del siglo xx, para despojarlos de sus reliquias y construir con ellas sus institutos etnográficos—, abastecía los estantes de los museos, rotulada como “arte negro”. Este fenómeno, en efecto, revolucionó la estética europea y sentó las bases del subsecuente movimiento del arte moderno (Veiga de Olivera, 1979).

Hablando de colecciones etnográficas, tal vez de forma análoga a como ocurrió en la conformación de otras instituciones similares de Europa (en Bélgica, Francia, Inglaterra, Alemania y Holanda), la colección del Museo de Culturas del Mundo —antes conocido como Museo de Gotemburgo— se formó con base en los esfuerzos de los institutos etnológicos para ‘revelar’ culturas “primitivas y exóticas”, pues, como se sabe, desde finales del siglo xix, una hueste de antropólogos y etnógrafos europeos se lanzó sobre los pueblos del mundo para surtirse de objetos y armar colecciones de piezas que, fuera de su lugar de origen, representaban a las ‘tribus’ que las elaboraban². Aquí es preciso aclarar que, pese a lo remoto de Suecia, el ininterrumpido y sistemático trabajo de los investigadores de ese país en Colombia, sumado a la recolección de objetos, hizo posible conformar una colección que sirvió para incrementar el conocimiento y sentó las bases científicas de esta institución museológica.

De las palabras de Wassén (1940) puedo deducir que fue en el Museo donde pudo percibir la semejanza entre las tallas de las dos culturas que me han ocupado en este trabajo. Refiriéndose a las esculturas, anota que algunas de las que componen la parafernalia de los médicos chocoes y cunas muestran una influencia directa de los negros. Añade que en el Museo Etnográfico de Gotemburgo hay un número de bastones procedentes de la frontera entre “la Angola portuguesa [hoy Angola] y del Congo belga [hoy Zaire] [...] que son casi exactamente iguales a los bastones mágicos chocoes y cunas”. En un documento posterior (1963: 55-60) refuerza su enunciado sobre la influencia africana en Colombia y añade otros objetos a su repertorio: a través de las canastas de tres asas de los yoruba de Nigeria, de las casas de tablas pintadas de los bakuta del Congo, utilizadas

2 Entre 1870 y 1940, veintitrés museos europeos construyeron sistemáticamente sus colecciones; diecisiete surgieron en Estados Unidos y Canadá y por lo menos una docena en otras partes de Europa oriental (Fowler y Fowler, 1995: 129). Desde la perspectiva del hombre blanco occidental —cristiano y civilizado—, estos científicos instalaron en un discurso museográfico ‘exotizado’ a los pueblos africanos, amerindios, asiáticos, de Oceanía y de la Antártida (Vega de Olivera, 1972).



en los rituales de curación, y de la cerámica de los mandinga de Sudán, Wassén realiza un nuevo paralelo con los objetos chocoes del Pacífico colombiano.

Pese a sus reiteradas asociaciones entre los objetos de chocoes y los de grupos centroafricanos, Wassén no incluyó a los afrodescendientes en sus estudios acerca del arte que recopiló entre los primeros. Como dije, los afrodescendientes no aparecen en los catálogos museográficos, ni su arte o sus costumbres encajaron en los parámetros de las nacientes investigaciones de las ciencias sociales, mucho menos dentro de las colecciones y lo coleccionable dentro y fuera de Colombia. Por otro lado, ceñida perennemente a los parámetros coloniales, Colombia ha proscrito a los descendientes de los esclavos africanos y ha borrado su presencia y sus aportes culturales y sociales al país³. Invisibles, se los ha ubicado en el “sin lugar”, en la “inexistencia” —entendida esta metáfora como su ausencia en el pensamiento y la gestión nacional, contando instituciones, museos, ciencia y científicos—. Considero que futuras reflexiones en torno a esta negación deben responder a las preguntas sobre cómo se ha escrito nuestra historia y qué narrativas la sustentan.

Si se hubiera acatado y desarrollado la hipótesis Wassén, es decir, si se hubiera tenido en cuenta la memoria de África en su diáspora, se habrían llenado de sentido los vacíos que dejó el discurso que se construyó para justificar el secuestro trasatlántico de los africanos. Por otra parte, se habrían abierto perspectivas de investigación; por ejemplo, con la inclusión del estudio de la cultura material de África para saber sobre los ancestros de los afrodescendientes se habría contado una historia distinta de las relaciones interétnicas de los pueblos indígenas y la población negra del Pacífico colombiano. En especial —he aquí el punto que me interesa— se habría realizado una lectura distinta de la cultura material chocó y, ¿por qué no?, cuna. Y de seguro las estructuras museográficas incluirían la diáspora africana en la confluencia de África y América, realidad que el mundo moderno colonial⁴ hizo posible.

No haber incluido —con todo lo que implica— la variable histórica de la presencia de los africanos en el Pacífico colombiano, necesaria para el estudio completo de los chocoes, significa que los documentos que se refieren a este pueblo y las colecciones que se han formado de objetos suyos acarrearán esta carencia en su interpretación. En un contexto de negación/afirmación y exclusión/inclusión es preciso reinterpretar las colecciones y la etnografía que las sustentó. Rehacer este discurso museográfico contribuirá a la reparación histórica y epistemológica que se les adeuda a dos grupos subalternos: los afrodescendientes y los aborígenes del Pacífico colombiano. Conceptualizar de manera distinta la cultura material chocó —es decir, hacerlo a partir de un argumento que dé cuenta de los valores

3 Al respecto véase Friedemann (1993); Chávez (2007: 73-929), y Maya (2005).

4 He tomado prestado el concepto de *mundo moderno/colonial* de Walter D. Mignolo (2007: 476), entendido como la expansión de los imperios europeos según la lógica capitalista de apropiación de las tierras, apropiación de los sujetos, explotación de la mano de obra y acumulación del capital en pocas manos.



culturales, espirituales y epistemológicos de los africanos y sus descendientes— equivaldrá a “poner en su lugar” el registro de la memoria de los hombres y mujeres arrancados de África y exportados a América por la trata esclavista. Por otro parte, contar con los africanos y sus hijos, y reexaminar su relación con los chocoes, rectificará el discurso falaz sostenido hasta ahora por el discurso sobre la diáspora africana, sobre los chocoes y sobre Colombia. Considero una labor ética cuestionar la narración nacional sobre el Pacífico colombiano —que, evidentemente, se refiere a todos los colombianos—.

La arqueología de la diáspora africana

La arqueología debe contribuir a los estudios sobre la diáspora africana, por cuanto pueden proveer indicios tangibles del legado de África fuera de sus fronteras. En efecto, muchos de los objetos pertenecientes a la cultura material de los chocoes se asocian a los sitios adonde llegaron los africanos esclavizados y son parecidos a los que utilizan las sociedades africanas. Por una parte, es imprescindible observar el conjunto de cerámicas recogidas en esta región y las que se utilizan actualmente en el ritual del Canto de Jai. En el capítulo 4 resalté la semejanza entre la cerámica chocó y una terracota ewe-fon de África occidental. Podría forjarse una comparación análoga con piezas de alfarería precolombina del suroccidente de Colombia denominadas *gritones* por los arqueólogos. Se trata de vasijas cefalomorfas de barro cocido que representan a un hombre con la boca muy abierta, como si estuviera pronunciando la vocal *a*. Una cerámica parecida a estas fue referenciada por Nordenskiöld en 1927 en el río Docampadó, en el Chocó (Colección visual, Gotemburgo, ref. 1927.27.64), y otra en la isla de Munguidó, entre los noanama, por Wassén en 1935 (véase Colección visual, Gotemburgo, ref. 1935.14.0094; 1935.14.0098). La cerámica africana nos depara una pieza similar entre los luvale (bantú), catalogada como un elemento de rituales curativos.

Con frecuencia, a mi modo de ver, las relaciones geográficas han servido para describir el pasado de las sociedades. Puedo plantear que esta forma específica que aparece en el Pacífico colombiano vincula a sus antiguos habitantes con los actuales. Teniendo en cuenta que los africanos y sus descendientes ocupan esta región hace por lo menos 350 años, me preguntó cuál es el período correcto para que la arqueología considere en sus estudios los rasgos culturales de la diáspora africana. Además, ¿cuándo se hará cargo la arqueología colombiana del mundo moderno y tendrá en cuenta la importancia de la movilización masiva de africanos de un continente al otro? Esta interpretación situaría a África y a los africanos en el marco de los estudios arqueológicos. También podría demostrar que la arqueología complementada con la historia —o, en otras palabras, la “arqueología histórica”— es una herramienta que puede contribuir de forma tangible al conocimiento histórico-cultural de individuos a quienes las ciencias sociales han dejado por fuera de su documentación.



El arte y los espíritus del agua: vestigios de resistencia

Los espíritus del agua con que los chocoes invisten a sus esculturas probablemente sean el resultado del encuentro interétnico entre ellos y los cautivos africanos. Pues, vinculado a la tallas de madera —y, en especial, a la *Pachaidammeisa* de los chocoes, descrita en el capítulo 5—, este rasgo profundo del pensamiento africano podría ser una prueba fehaciente de las intensas relaciones que tal vez han sostenido por siglos los chocoes y los africanos y los descendientes de ambos. Al desentrañar sus formas y compararlas con la estética de África, se puede conjeturar que el sistema religioso chocó incorporó elementos de las creencias de los cautivos africanos.

Por otra parte, aunque sabemos poco de la evolución de la religión de los africanos esclavizados en el Pacífico colombiano, sí podemos estar seguros de que, en el pensamiento africano, la espiritualidad y la medicina están estrechamente vinculadas y de que las tallas de madera son una característica fundamental de los espíritus del agua. El vínculo que une a las primeras con los segundos puede esgrimirse como prueba del pasado religioso de los afrodescendientes y de la identidad de un pueblo que luchaba por sobrevivir a los horrores de la esclavización. Reitero la idea de que, en un ambiente de incertidumbre y sujeción como lo fue el de la ‘deportación’ y la esclavización de los africanos, posiblemente los cautivos acudieron a estas técnicas de supervivencia. Las tallas y los espíritus del agua podrían ser el rastro de la autonomía y la resistencia de los africanos ante la imposición y la dominación coloniales. Y, como tales, pueden ofrecer información importante acerca de las relaciones de poder, así como sobre la creación y el sostenimiento de la cohesión social entre los cautivos mismos y de ellos con los pueblos indígenas. Igualmente, son elementos que permiten imaginar la ‘preservación’ de su vida espiritual. Tallas, cerámicas y espíritus del agua conforman, entonces, una unidad que permite pensar en la retención de características de profunda raigambre africana, pese al suplicio que les tocó vivir.

Finalmente, considero que la identificación de la cultura material de África y su diáspora y del pensamiento que la sustenta podría reforzar la construcción de la identidad nacional y empoderar a la comunidad afrodescendiente.

La histórica convivencia interétnica

Como eje de reflexión, propongo repensar la narrativa construida sobre las relaciones entre el pueblo indígena chocó y los africanos y los descendientes de ambos. Si bien es cierto que una y otra comunidades mantienen diferencias entre sí y estos contrastes se agudizan por la convivencia interétnica, creo que personas que comparten un mismo territorio tienen infinidad de puntos de contacto. Sé muy poco de la historia de los nexos interétnicos, pero esta investigación me ha enseñado que los intercambios en el ámbito sagrado podrían dar cuenta de esta relación. Como he tratado de explicarlo a través de la estética, el legado africano probablemente esté hoy en el presente de los chocoes. Los



espíritus del agua son un elemento que puede dar razón sobre la historia que comparten ambos pueblos en el Pacífico colombiano. En equivalencia, las relaciones en el quehacer de lo sagrado, entre el jaibaná y el raicero/curandero podrían dar razón de esta relación interétnica.

Los mitos de origen de la medicina y las demás tradiciones orales son un punto de partida para reflexionar sobre estas relaciones de interculturalidad. La palabra de los antiguos en los relatos que vinculan a las dos comunidades debe pensarse en serio y habrá que explorarlas en investigaciones futuras: es la pauta para proponer nuevas áreas de investigación.

El arte escultórico del Pacífico colombiano: en emergencia

El patrimonio cultural relata la memoria histórica de una comunidad y vincula a las personas entre sí y con el ambiente. El legado cultural está constituido por objetos vinculados a prácticas locales que les otorgan a hombres y mujeres un sentido de identidad. La escultura chocó, en cuanto sagrada, está íntimamente ligada a los nacederos de los ríos, a sus corrientes y al bosque tropical del Pacífico colombiano, entorno que no solo provee a sus habitantes de recursos naturales sino que también hace parte de la vida espiritual de la comunidad. Esculturas, selva y ríos son una unidad indisoluble que desempeña un papel fundamental tanto en la religiosidad de los chocoes como en la de las comunidades afrodescendientes.

En esta región, los proyectos de desarrollo y la guerra que los respalda dejan un doloroso rastro de comunidades enteras desplazadas, poblaciones destruidas y líderes asesinados. El horror y la muerte son el pan de cada día. La indiferencia frente a la guerra que se desarrolla hoy en el Pacífico colombiano y la desprotección de los pueblos indígenas y afrodescendientes ponen en riesgo siglos de tradición estética, de diversidad y de riqueza cultural. Es tarea del Estado colombiano resguardar la estatuaria religiosa chocó como parte del patrimonio de la nación. Las tallas antropomorfas chocoes se puede considerar la representación de los ancestros, de los ‘familiares’. Son la expresión fundamental del sistema religioso terapéutico del Canto de Jai. Para mí, esas efigies son el ícono elegido para manifestar la religiosidad y, como tales, son vitales para la comunidad.

El vínculo entre arte e historia es una directriz para explicar el devenir de las culturas, pues el arte es un testimonio esencial de ellas. Los investigadores deben examinar estos importantes símbolos culturales y definir nuevos métodos de análisis estético-morfológico o estructural de los mismos. Asimismo, el método comparativo, que ha propuesto paralelos etnográficos, debe ser respaldado por crónicas y etnografías para entender el valor cultural que lleva en sí la estética de los pueblos. Mi trabajo en el Museo de Culturas del Mundo (Gotemburgo), en el Museo de Antropología de la Universidad de Antioquia, en la colección del Museo del Oro y en las colecciones privadas a que tuve acceso fue una



caudalosa fuente de información. También la colección africana del Museo de la Universidad de Coimbra y los documentos coloniales angolanos consignados en la biblioteca de esta universidad fueron valioso germen de esta investigación. Igualmente, la etnografía sobre los chocoes aportó documentos concluyentes para este análisis.

La *Colección visual: un siglo de arte escultórico del pueblo colombiano indígena chocó* que complementa mi trabajo suple someramente el vacío que rodea a este arte en la memoria nacional. En esta base de datos he consignado información esencial para dar comienzo a una tarea que se debe colmar con los resultados de futuras investigaciones. Esta información constituye una matriz de consulta que se debe situar en los institutos museográficos, así como en el Museo de Culturas del Mundo (Suecia) y el Museo de Antropología de la Universidad de Antioquia y el Museo del Oro (Colombia). Aún estamos a tiempo para evitar la pérdida de este invaluable patrimonio cultural. Para salvaguardarlo, es preciso realizar un trabajo sistemático con las comunidades que lo han gestado y celebrar la existencia de los ‘familiares’ como signos de resistencia y de identidad. Dicho patrimonio debe ser motivo de exposiciones, como un reconocimiento al legado de África y de su diáspora y de los chocoes a la humanidad.

