

Conflicto e (in)visibilidad

**Retos en los estudios
de la gente negra en Colombia**

Eduardo Restrepo – Axel Rojas
Editores



Editorial Universidad del Cauca
Colección Políticas de la alteridad

© Editorial Universidad del Cauca 2004
© De los autores

Grupo de Investigaciones para la Etnoeducación
Universidad del Cauca, Popayán, Colombia

Primera edición
Septiembre de 2004

Editores académicos:
Eduardo Restrepo y Axel Rojas

Editor General de Publicaciones:
Felipe García Quintero

Diseño y diagramación de la serie editorial:
Enrique Ocampo Castro

Copying Left

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente y sean utilizados con fines académicos y no lucrativos.

Las opiniones expresadas en los documentos que componen esta publicación son responsabilidad de los (as) autores (as). La financiación de la publicación por parte de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional y la Organización Internacional para las Migraciones –OIM–, no significa coincidencia con los puntos de vista allí expresados.

ISBN: 958-9475-xx-x

Impreso en Feriva, Cali, Colombia.

Conflicto e (in)visibilidad

**Retos en los estudios
de la gente negra en Colombia**

Eduardo Restrepo – Axel Rojas
Editores



Editorial Universidad del Cauca
Colección Políticas de la alteridad

Contenido

Presentación	11
Agradecimientos	15
Introducción	
Eduardo Restrepo - Axel Rojas	17
Desplazamiento, conflicto y desterritorialización	33
Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas	
Ulrich Oslender	35
Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano	
Arturo Escobar	53
Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterrito- rialización de afrocolombianos e indígenas y ‘multicul- turalismo’ de Estado e indolencia nacional	
Oscar Almario	73
Negándose a ser desplazados: afrocolombianos en Buenaventura	
Santiago Arboleda	121

Subalternización e (in)visibilidad	139
De la esclavitud al multiculturalismo: el antropólogo entre identidad rechazada e identidad instrumentalizada Elisabeth Cunin	141
Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibi- lidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales Axel Rojas	157
No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia Carlos Efrén Agudelo	173
El patriarca imposible: una aproximación a la subjetividad masculina afrocaribeña Julia Eva Cogollo - Juliana Flórez-Flórez - Angélica Nãñez	195
Presencia negra en la zona bananera del Magdalena: invisibilidad de una permanencia Cristian Manuel Olivero Pavajeau	209
Implosión identitaria y movimientos sociales: desafíos y logros del Proceso de Comunidades Negras ante las relaciones de género Juliana Flórez-Flórez	219
Políticas de la representación, multiculturalismo e interculturalidad	247
Los guardianes del poder: biodiversidad y multicultura- lidad en Colombia Peter Wade	249
Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras Eduardo Restrepo	271
Nuevas encrucijadas, nuevos retos para la construcción de la nación pluriétnica: el caso de Providencia y Santa Catalina Camila Rivera	301

**Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina:
construyendo etnoeducación e interculturalidad en la
universidad**

Catherine Walsh 331

Sobre los autores 349

Presentación

Entre el 18 y el 20 de marzo de 2004 se realizó en Popayán el Segundo Coloquio Nacional del Estudios Afrocolombianos, evento convocado por la Universidad del Cauca, el ICANH, la Universidad del Valle y la Universidad del Pacífico, con el apoyo y financiación de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional USAID a través de la Organización Internacional para las Migraciones O.I.M. También se contó con el apoyo del Área Cultural del Banco de la República, UNICEF, el Grupo GEIM de la Universidad del Cauca y La Fundación Tambor y Caña.

En el evento participaron más de 350 personas, entre investigadores, docentes y estudiantes, además de representantes de diversas entidades, organizaciones e instituciones educativas. En total se expusieron trabajos de 32 investigadores en el tema, pertenecientes a universidades extranjeras (París, Glasgow, Andina Simón Bolívar, Bruselas, La Habana) y nacionales (Nacional, Javeriana, de Antioquia, del Valle, del Pacífico, del Cauca, del Magdalena), así como investigadores independientes.

Los temas que convocaron al evento y las ponencias presentadas se organizaron en tres paneles: (1) desplazamiento forzado (panel central), (2) identidades y territorialidades, y (3) educaciones.

Las discusiones acerca de estos temas fueron abordadas desde diversas líneas teóricas y metodológicas y en relación con diversos contextos; lo que permite considerar que los resultados servirán para re-

pensar algunas de las miradas académicas e institucionales con y acerca de las poblaciones negras en el país.

En primer lugar, los debates en el panel central sobre desplazamiento forzado sugieren la necesidad de ahondar en el conocimiento sobre los significados sociales, políticos y culturales que tienen el conflicto armado y sus consecuencias para las poblaciones negras. Así mismo, es necesario revisar el uso de conceptos como “desplazamiento forzado”, que con frecuencia suponen el empobrecimiento de la comprensión institucional, social y teórica de un fenómeno mucho más complejo que lo que revela este concepto. En consecuencia, debe ponerse en discusión el uso de la categoría “desplazado”, que reduce la condición de la población al rasgo de ser o haber sido afectados por el conflicto armado, sin considerar sus particularidades de origen regional, étnico o de otro tipo. Más que desplazamiento, sugieren algunos de los debates del Coloquio, lo que se genera es un proceso de desarraigo, cuyas implicaciones van más allá de la movilización, desacomodo y reacomodo de poblaciones afectadas por el conflicto, que debe generar nuevas preguntas y formas de intervención institucional. De igual forma, se insistió en la necesidad de avanzar en el análisis de otras formas de incidencia del conflicto en las dinámicas de movilidad propias de las lógicas culturales y sociales de poblaciones afectadas, como es el caso de los procesos de inmovilización o “encajonamiento” de comunidades en lugares afectados por la confrontación armada.

En segundo lugar, las reflexiones sobre identidades y territorialidades llevaron al debate sobre la construcción de representaciones teóricas, políticas y sociales sobre las poblaciones negras y su incidencia en las lógicas de visibilización/invisibilización de las mismas. Las representaciones teóricas y políticas acerca de las poblaciones negras y su identidad, han buscado históricamente llamar la atención sobre su situación de minorización, haciendo énfasis en algunos rasgos culturales y políticos que deberían promover su visibilización (el ser “comunidades” rurales y “tradicionales”, tener relación con un “territorio” y adscripción a un origen y un ancestro africano, por ejemplo); sin embargo, dichos esfuerzos hacen difícil el comprender las dinámicas culturales propias de otros sectores de la población negra que no responde, o no lo hace en su totalidad, a dichos atributos. Estas poblaciones, excluidas frecuentemente de los imaginarios y procesos de visibilización, conforman la mayoría de la población negra del país.

Por último, en el panel sobre educación se plantearon debates de gran interés acerca de cómo educar en contextos de diversidad cultural, o cómo construir proyectos de educación acordes a las demandas y expectativas de los grupos étnicos en el marco de un proyecto de socie-

dad pluralista. Los interrogantes se plantean alrededor del papel de la escuela y los maestros en la consolidación de estos proyectos y las formas de garantizar el cumplimiento de las políticas públicas en educación para grupos étnicos.

Retomando algunas de las propuestas debatidas, podríamos plantear la urgente necesidad de revisar las miradas teóricas, sociales y políticas acerca de las poblaciones negras, de tal forma que permitan una mayor y mejor comprensión de los fenómenos sociales que las afectan.

En este sentido, el Coloquio resultó ser un espacio de debate público, en el que se pusieron en discusión algunas de las principales líneas de trabajo en un campo aún en proceso de consolidación, caracterizado por el trabajo y compromiso de investigadores frente a los fenómenos sociales que afectan a uno de los sectores de la población mayormente vulnerables a las dinámicas del conflicto armado en el país. Dado que uno de los propósitos del Coloquio fue el de “fortalecer el debate y circulación de conocimiento social y académicamente pertinente, útil en el diseño de políticas públicas acordes a la realidad regional y nacional de las comunidades negras”, se previó la selección y publicación de un conjunto de trabajos que por su pertinencia en relación con los temas propuestos en la convocatoria, ameritaran ser puestos a disposición del público en un formato de circulación masiva. Los artículos que finalmente se incluyeron en este libro fueron solicitados a sus autores quienes se cuentan entre los invitados al Coloquio. Adicionalmente a la publicación del libro se producirá una memoria en formato magnético (CD), que incluye la totalidad de ponencias presentadas en el evento.

Tal como se presenta en la introducción del libro, su esquema final y los artículos incluidos, buscan hacer un aporte en relación con algunos de los retos en el estudio de las poblaciones negras del país. La publicación presenta una selección de trabajos que, a juicio de los editores, recoge los más significativos retos para su comprensión y análisis en este momento. Como en cualquier caso, puede resultar un ejercicio incompleto o errado en sus productos. Esperamos que el resultado se corresponda con las nuevas problemáticas que enfrentan hoy las poblaciones negras y sus estudios.

Agradecimientos

Es necesario reconocer el aporte de personas e instituciones que contribuyeron a la publicación de este libro. En primer lugar, el apoyo y financiación de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional USAID, la Organización Internacional para las Migraciones OIM y la Universidad del Cauca. En particular queremos agradecer a María Angela Mejía coordinadora regional de OIM Cauca por su disposición y colaboración permanente en este proyecto. En la Universidad del Cauca a Martha Corrales, directora (e) del CEAD y a Elizabeth Castillo, coordinadora del Grupo de Investigaciones para la Etnoeducación, por el apoyo institucional y el colegaje.

Por supuesto a los autores y autoras, quienes generosamente aportaron su trabajo y atendieron los requerimientos de los editores. La corrección de estilo fue realizada por la profesora Martha Corrales. La diagramación final del texto estuvo a cargo de Enrique Ocampo, a quien debemos reconocer la calidad de su trabajo y su paciencia, así como sus aportes siempre útiles para concretar las ideas de quienes somos apenas unos novatos en estos campos. Ziomara Garzón, politóloga, fue la encargada de la digitación final de los textos y, con mucha dedicación, de realizar las correcciones que surgieron sobre el camino. También queremos reconocer los aportes de Felipe García, editor general de la Universidad del Cauca.

Por último, queremos agradecer a quienes participaron en este proceso desde que fuera apenas una vaga idea. A los amigos y compañeros,

Santiago Arboleda, Alfonso Cassiani y Mario Diego Romero, quienes hicieron parte del comité académico del coloquio y con quienes aprendimos que en ocasiones es importante “cogerla suave”.

A quienes ahora hemos olvidado pero hicieron parte del proceso.

A todos muchas gracias.

Introducción

Eduardo Restrepo
Axel Rojas

En la actualidad, los estudios de la gente negra en Colombia se enfrentan a un conjunto de situaciones y problemáticas difícilmente imaginables hace sólo un par de décadas cuando eran adelantados por apenas un puñado de pioneros. Algunas de estas problemáticas se desprenden de transformaciones en las condiciones económicas, sociales y políticas que se han sucedido en el país en los últimos tiempos. Ciertas transformaciones son consideradas positivas, mientras que otras son vistas como proverbialmente lesivas. Así por ejemplo, dentro de las positivas, múltiples son las voces de analistas y activistas que encuentran en la eclosión de un movimiento social de comunidad negra asociado a la reivindicación de los derechos étnicos y territoriales, un avance considerable en torno a las políticas de la identidad y de la alteridad constituyente de la nación colombiana. Este movimiento social se ha articulado y ha sido posible por cambios sustantivos en el imaginario político y académico, pero no ha significado un borramiento de imaginarios, relaciones y prácticas precedentes que se hundan incluso en los albores del modelo colonial.

En otro sentido, como ampliamente negativas son consideradas el avance y la profundización del conflicto armado y la violencia en zonas habitadas mayoritariamente por gente negra. Esto ha significado que los fenómenos del desplazamiento y los derechos humanos para este grupo poblacional se hayan posicionado en un lugar prioritario en la agenda de los activistas y académicos por igual. En este sentido, los estudios de la gente negra en Colombia se encuentran abocados a responder a estas nuevas experiencias y situaciones. De ahí que ya no sea

suficiente el énfasis en unas comunidades negras aislables analíticamente con la intención de subrayar su especificidad cultural. Si se puede afirmar que el país ha atestiguado transformaciones significativas ante las cuales debe responder los estudios de la gente negra, más profundos aun han sido los cambios en la teoría social contemporánea y los retos que de esto se desprenden.

Desde teorías como la del *sistema mundo* desarrollada por Wallerstein, se cuestionó desde principios de los ochenta la noción discreta y autocentrada de cultura que manejaban el grueso de los etnógrafos, que era, en el mejor de los casos, una ingenuidad metodológica cuando no un craso error que desconocía el encuadre de relaciones de explotación, sujeción y dominación en las cuales las practicas y representaciones culturales locales eran producidas en el contexto del sistema mundo de expansión capitalista. Hacia mediados de los ochenta se impusieron una serie de discusiones, principalmente en los Estados Unidos, donde se problematizaba la noción de cultura en tanto efecto de las políticas de la representación y las estrategias textuales de los antropólogos. Del desplazamiento del análisis de la 'cultura' como texto (antropología interpretativa a la Geertz) al análisis de los textos sobre la cultura (la escritura etnográfica y las políticas de la representación), se cuestiona las nociones positivistas de cultura prevalecientes durante la primera mitad del siglo XX, inspiradas en los modelos de la ciencia natural (la biología en el funcionalismo y la ecología cultural) o de la lingüística de Saussure (estructuralismo a la Levi-Strauss). De ahí que algunos autores (e.g. Abu-Lughod 1991, Mafeje 2001) propongan un abandono de la noción de cultura. Más radical han sido los cuestionamientos de estas nociones holísticas, autocentradas, discretas y realistas de la noción de cultura, desde los estudios de la subalternidad, los teóricos postcoloniales y los estudios culturales.¹

Como consecuencia de las transformaciones habidas en el campo de lo social y en los debates de las ciencias sociales, los estudios de la gente negra enfrentan hoy nuevos retos. Resaltemos tres que constituyen las partes del presente libro.

1. Desplazamiento, conflicto y desterritorializaciones.

Las experiencias de desplazamiento forzado y los múltiples impactos del conflicto armado en la gente negra se han amplificado hasta el punto, que hoy se constituyen cada vez más como una prioridad ineludible

¹ Véase Escobar (2003) para un análisis de uno de los encuadres más interesantes: el de la modernidad/colonialidad.

en las agendas de académicos y activistas. Hace apenas diez años los analistas consideraban al Pacífico colombiano un ejemplar paradigma de paz, en un país desgarrado por la guerra y la violencia. A diferencia de casi la totalidad del territorio colombiano, la región del Pacífico se había mantenido al margen de la escalada militar, de la economía del terror sembrada en la población civil y de la violencia como mecanismo privilegiado de resolución de conflictos. No era gratuito, sin embargo, que el Pacífico fuera considerado un 'remanso de paz'.² Al contrario, esa era la consecuencia necesaria de una región habitada predominantemente por comunidades negras e indígenas que habían desarrollado culturalmente intrincadas formas dialógicas y simbólicas para la solución de los conflictos sin recurrir a la violencia.

Las dinámicas de la confrontación militar entre actores armados habían sido ajenas a la región hasta la primera mitad de los ochenta. Dada la escala de la confrontación que prevalecía hasta aquel entonces, el Pacífico aparecía en la geografía de la guerra como una zona no disputada militarmente que operaba como retaguardia para el suministro de armas, la movilización de personas y el tráfico de drogas. Estas condiciones cambiaron. Los diferentes actores armados, imbricados en disímiles formas de producción y comercialización de drogas ilegales, y poniendo su aparato militar al servicio de proyectos de infraestructura y expansión del gran capital, se empezaron a disputar a sangre y fuego uno a uno los ríos, playas, poblados y bosques de toda la región. Desde el río Atrato, en el extremo norte, hasta Tumaco en la frontera con el Ecuador, el Pacífico colombiano al igual que otras regiones del país, son hoy febriles escenarios de guerra, en los que se suceden impunemente las masacres, expulsando a las poblaciones que huyen de sus territorios para salvar sus vidas. Cientos de miles de desplazados han arribado a diferentes ciudades del país buscando refugio, para descubrirse en una situación de abierto abandono y desesperanza.

Como en cualquiera de los rincones del país, en la región del Pacífico la generalización de la confrontación armada, el posicionamiento del narcotráfico, la intromisión de los intereses del modelo de desarrollo capitalista y la existencia de unas instituciones estatales ampliamente deslegitimadas, han tenido efectos desestructurantes en los tejidos sociales y agendas de las poblaciones locales. Sin embargo, tal vez en el Pacífico estos efectos han sido más perversos en la medida que revierten un claro proceso de empoderamiento de las poblaciones negras en la reivindicación de sus derechos territoriales y culturales como grupo étnico. Este paradigmático proceso organizativo de las comunidades negras del

² Para ampliación de estos aspectos, véanse los capítulos de Almarino, Escobar y Oslender.

Pacífico logró concertar exitosamente con el Estado un marco legislativo, que sentó las bases no sólo para un régimen de propiedad colectivo que cubre gran parte de la región, sino que también definía modalidades de poder local que perfilaban a las organizaciones étnico-territoriales como interlocutoras legítimas en las decisiones que involucran a sus comunidades. Esta dimensión étnica de las dinámicas de la guerra y violencia en Colombia, ejemplificada claramente en la región del Pacífico, ha sido soslayada en las narrativas y análisis que circulan en los medios masivos de comunicación en el país y en el exterior.

Los trabajos incluidos en la primera parte de este libro aportan sugerentes miradas al análisis del desplazamiento forzado en Colombia, haciendo énfasis en la comprensión de las lógicas de poder implícitas en las prácticas de terror que afectan a la población de los grupos étnicos. Los artículos de Almario, Arboleda, Escobar y Oslender, aunque centran su interés en la región del Pacífico colombiano, abordan dimensiones poco exploradas hasta ahora en los estudios sobre este fenómeno, que desbordan la preocupación por la región. Algunos aspectos son especialmente significativos en estos trabajos.

La perspectiva propuesta por Arturo Escobar, que ubica el desplazamiento como fenómeno constitutivo de la modernidad y el desarrollo, nos ofrece pistas interesantes para entender la dimensión étnica que ha adquirido este fenómeno en regiones como el Pacífico colombiano. Dado que el desplazamiento afecta hoy a los grupos étnicos, es indispensable entender sus específicas articulaciones culturales. Así, más allá de ser una expresión del conflicto armado en Colombia, hace parte de las dinámicas constitutivas de la modernidad y el desarrollo, en tanto proyectos espaciales y culturales que exigen la conquista incesante de territorios y pueblos, así como su transformación ecológica y cultural en consonancia con un 'orden logocéntrico'. Por tanto, las poblaciones negras del Pacífico se enfrentan a un proceso de 'inclusión' forzada en los moldes del proyecto de modernidad capitalista, en el que la guerra se ha convertido en estrategia para hacer cumplir sus exigencias. Un proyecto que para alcanzar su objetivo debe generar las condiciones para la transformación territorial y cultural de la región. Como lo anota Escobar, "[...] este proyecto se debe contemplar en su triple dimensión de transformación simultánea en el plano económico, ecológico y cultural".

En este aparte del libro, los autores proponen la visibilización de las voces y experiencias de resistencia de las poblaciones étnicas afectadas por el conflicto. El conflicto armado y sus consecuencias pueden ser entendidos de múltiples maneras. Los discursos 'oficiales' tienden a presentarlo como una 'amenaza contra las instituciones' y el establecimiento, dejando de lado la perspectiva étnica de las comunidades negras que se

ven directamente afectadas por él, así como sus estrategias de respuesta y resistencia. Por tanto, se requiere de un lugar de enunciación que cuestione aquellas perspectivas hasta ahora tan frecuentes, en la que las poblaciones afectadas por el conflicto son sumidas en categorizaciones cosificantes y generalizadoras que imposibilitan comprender los específicos impactos así como los intereses, formas de vida y mecanismos de respuesta y resistencia de los pobladores de las regiones afectadas por el conflicto, frente a las dinámicas del terror. Retomando lo planteado por Oslander, es necesario 'deconstruir' el 'desplazamiento' y, por ende, al 'desplazado'. Es necesario construir nuevas formas de comprensión del fenómeno llamado 'desplazamiento' evitando así su 'normalización', que dificulta el acercamiento a las múltiples dimensiones que implica y en particular a los significados particulares que tiene para las poblaciones negras que se ven inmersas en él.

En este sentido, el concepto de 'geografías del terror', propuesto por Oslander, nos ofrece nuevas herramientas para comprender los procesos de des-territorialización sufridos por las poblaciones negras del Pacífico y el impacto de la imposición del terror en la región, así como las respuestas del movimiento social ante esta coyuntura y la necesidad de 'globalizar la resistencia'. La concurrencia del conflicto armado y los desplazamientos forzados en el momento en que se alcanzan los procesos de reconocimiento del Estado sobre la propiedad de las tierras que han habitado ancestralmente las poblaciones negras, parece mostrar algunas de las paradojas del reconocimiento. Más que una triste coincidencia, lo que podríamos estar viendo es el resultado de lo que se ha llamado una 'contrarrevolución étnica'; una estrategia de negación en la práctica de los derechos adquiridos en la escena política por las organizaciones sociales étnicas. Tal como lo anota Escobar, "el terror y los desplazamientos tienen por finalidad desbaratar los proyectos de las comunidades, quebrantar su resistencia y, probablemente, lograr incluso su exterminio".

En la misma dirección, en su texto Oscar Almario es enfático en plantear que las dinámicas y consecuencias del conflicto armado en el Pacífico deben ser pensadas no sólo en una perspectiva de más larga duración, sino también como una expresión del etnocidio-genocidio al que están siendo sometidas las poblaciones negras e indígenas de la región. Es desde esta perspectiva que Almario se pregunta por cómo entender estas prácticas de eliminación y atroz borramiento del proyecto étnico de poblaciones negras e indígenas, en el contexto de las relaciones entre las etnias, el Estado y la nación. Por tanto, las dinámicas e implicaciones del desplazamiento deben ser entendidas, en palabras de Almario, como un proceso en el que "[...] el capital social y simbólico invertido por estas comunidades en sus territorios y organi-

zaciones desde tiempos ancestrales y sobre todo en la última década, está siendo sistemáticamente destruido y desestructurado por las acciones de guerra”.

De ahí que para Almarío sea indispensable revisar las categorías de análisis con las que se ha pensado el conflicto para justipreciar sus efectos de desterritorialización y etnocidio:

[...] términos como eventos violentos, acción de guerra, desplazamiento forzoso, desplazados o genocidio, más allá de su pertinencia general, mimetizan la verdadera dimensión de las cosas en el Pacífico colombiano y tienden, sin proponérselo, a ocultar que asistimos a un etnocidio; porque es a los afrodescendientes e indígenas a quienes se hace objeto de violencia y a quienes se desplaza y desterritorializa, con lo cual se cumple otra de las características de esta forma de violencia, la limpieza étnica.

Frente a la urgencia de nuevas perspectivas para el análisis, el artículo de Santiago Arboleda aporta una mirada especialmente interesante en cuanto a la posibilidad de escuchar las voces y dar a conocer las experiencias de resistencia de las personas desplazadas afectadas por el conflicto, que el autor presenta como una visión testimonial esperanzadora. La visibilidad de ciertos efectos del conflicto armado, puede haber incidido para que su impacto en otros ámbitos de la vida no haya sido abordado por académicos y activistas; las aceleradas transformaciones generadas por las dinámicas del terror imponen prácticas y lenguajes que alteran los sentidos de las poblaciones locales.

Frente a hechos como estos, de nuevo es válida la pregunta por la pertinencia de los instrumentos teóricos y metodológicos de los que hemos dispuesto, para el análisis y comprensión de la realidad de las poblaciones negras. Además de una pregunta frente a la inclusión de nuevos asuntos en el análisis de lo social, ahora mediado por el conflicto, nos preguntamos por el valor de nuestros marcos de referencia para abordar viejas preguntas en nuevos contextos y circunstancias. El uso de conceptos como territorio y comunidad, ¿de qué manera se ven afectados en los contextos del terror? ¿Cómo abordar los análisis de la cultura, dados los procesos de desterritorialización impuestos por el terror y la violencia? ¿Podemos pensar a estas poblaciones como ‘comunidades’, teniendo en cuenta la presencia innegable de actores ‘externos’ y su incidencia en las prácticas sociales cotidianas? ¿Hasta donde el conflicto armado está forzando procesos de ‘modernización’ de

las organizaciones sociales, ahora enfrentadas a nuevos retos en la construcción de mecanismos de resistencia? ¿Esto qué implicaciones tiene?

2. Subalternización e (in)visibilidad

El concepto de 'invisibilidad', acuñado por Nina S. de Friedemann (1984), contribuyó a llamar la atención sobre la importancia de los estudios sobre las poblaciones negras en el país y a poner en cuestión la mirada estereotipante sobre ellas. La invisibilidad, además de ser un concepto de orden académico, ha sido una noción y una postura política en cuanto al lugar de las poblaciones negras en la historia y su contribución en la construcción de la nación colombiana. Además de denunciar su ausencia en el trabajo de los intelectuales, se indicaba la condición histórica de subordinación de las poblaciones descendientes de africanos esclavizados en tierras americanas.

La representación de la población negra del país como un grupo étnico es el resultado de un largo proceso de construcción de un imaginario teórico y político que se opone, en varios aspectos sustantivos, a la invisibilización denunciada por Nina S. de Friedemann hace veinte años. Dicha representación está asociada a enfoques teóricos y estrategias explicativas propias de las ciencias sociales, de las cuales se ha hecho uso tanto en la academia como de los procesos organizativos de las 'comunidades negras'. Como lo expresa Carlos Efrén Agudelo en su artículo, en este proceso se ha llegado a constituir un conjunto de rasgos como sustantivos a las poblaciones negras. Como resultado del uso político y académico de estas representaciones, el estudio de las poblaciones negras ha estado caracterizado por la 'pacificalización', 'ruralización' y 'riocentrismo', entre otros.

Creemos que estos enfoques han mostrado y representan interesantes posibilidades para el análisis. Así mismo, pensamos que presentan algunas limitaciones en tanto suponen, o pueden suponer, nuevas formas de invisibilización que obliteran la pluralidad y complejidad de las experiencias de la gente negra; de allí la necesidad de una transformación cualitativa en los modelos conceptuales prevalecientes en los 'estudios afrocolombianos' en aras de registrar, describir y explicar de otro modo lo que ha sucedido y ocurre en la actualidad con la gente negra en Colombia. Los artículos que conforman la segunda parte del libro muestran una preocupación por la necesidad de avanzar en la construcción de nuevos enfoques y herramientas en el estudio de las poblaciones negras.

En su artículo, Carlos Agudelo es enfático en afirmar que dentro de la literatura existente sobre la gente negra en Colombia se evidencia un gran

vacío conceptual y etnográfico: estudios detallados de poblaciones afrocolombianas más allá del Pacífico rural colombiano. De ahí que Agudelo se oriente al estudio de los procesos de construcción de identidades negras en contextos urbanos, indicando las implicaciones que tiene el estudio de estas identidades restringiéndolas a la condición de ruralidad (presente o pasada) o a una condición de migrantes de los pobladores negros urbanos, lo que ‘reduce la alteridad’ y tiene implicaciones en el ejercicio individual y colectivo de la multiculturalidad. Como argumenta Agudelo, estos enfoques reducen las posibilidades de comprensión de las problemáticas sociales de estas poblaciones e inciden negativamente “en la búsqueda de los objetivos explicitados por los movimientos políticos afrocolombianos de lograr la participación de un mayor número de pobladores negros urbanos en los procesos de reivindicaciones sociales y políticas articuladas a su autoreconocimiento identitario”.

Ahora bien, pensar a la gente negra por fuera de los márgenes espaciales definidos por las representaciones vigentes es un asunto problemático. Una presencia histórica como la que nos muestra Christian Olivero en la zona bananera es evidencia de las dificultades que implica examinar y comprender la realidad al margen de los límites fijados de antemano por las representaciones teóricas y políticas. La presencia negra en regiones distintas al Pacífico y a los entornos rurales, es uno de los retos para los estudios de la gente negra en Colombia; un reto que no se resuelve sólo con la realización de un mayor número de trabajos en lugares distintos, sino que requiere también de nuevas herramientas para pensar estas presencias hasta ahora ‘invisibles’.

Uno de los frentes abiertos para pensar de otro modo y con nuevos enfoques es el multiculturalismo. En su artículo, Elisabeth Cunin se evidencia a sí misma en sus reflexiones y experiencias en tres contextos diferentes —el de Palenque, la champeta y el Club Cartagena— para develar la filigrana de supuestos y de prácticas que constituyen no sólo un discurso multicultural hegemónico, sino también unas subjetividades de diferentes actores que pretenden escapar a las determinadas interpelaciones raciales, pero en su intento las refuerzan. Como bien lo señala Cunin, la apropiación y construcción social y política de categorías de revalorización étnica, se da un entramado de relaciones entre activistas políticos y académicos, no siempre producto de un consenso explícito. La práctica de la investigación genera saberes y participa de los procesos de legitimación o transformación de las relaciones sociales, lo que deja planteada la pregunta por el lugar del investigador en la ‘producción’ de lo social.

A propósito de la fuerza del discurso multicultural y sus amarres a ciertas expresiones que imaginan al Palenque de San Basilio como para-

digma de etnicidad afrocolombiana, Cunin se pregunta si “¿el investigador en su campo encuentra lo que busca o produce lo que encuentra?”. Este cuestionamiento puede ser generalizado para preguntarnos cómo las categorías y supuestos desde los cuales estamos operando en Colombia para pensar el multiculturalismo nos producen ciertas realidades y, al mismo tiempo, nos imposibilitan entender otras. Como veremos más adelante, los capítulos de Wade, Restrepo, Rivera y Walsh que se reúnen en la tercera sección del libro elaboran esta pregunta en varias direcciones. En el artículo de Cunin este cuestionamiento se expresa en la pregunta de ¿hasta qué punto los supuestos con los cuales se ha imaginado política y académicamente el multiculturalismo, han significado en contextos como los de Caribe colombiano la imposibilidad de escudriñar las prácticas racializantes de origen colonial que estructuran y refuerzan el orden social excluyente desde un ‘como si’ no existiesen?

En la misma dirección, el capítulo de Axel Rojas explora el caso de Tierradentro, donde existe un asentamiento negro desde la Colonia y que, dada la fuerte presencia indígena y el imaginario académico y político de lo afrocolombiano ligado tan estrechamente al Pacífico, ha permanecido invisible. Rojas muestra las paradojas de cómo un grupo poblacional es subalternizado por un discurso de sectores subalterno que al buscar empoderarse devienen en ‘dominantes’. A partir de este caso, Rojas nos invita a pensar en los efectos invisibilizantes-subalternizantes de ciertas visibilidades conceptuales y políticas que han devenido dominantes en la etnización de la gente indígena y negra en Colombia. De esta manera, el autor problematiza el supuesto de un orden social absolutamente dicotómico entre dominadores y subalternizados, para examinar la multiplicidad y multilocalidad de los procesos de dominación/subalternización y, más específicamente, los procesos de hegemonización que pueden estar ligados a ciertas articulaciones de empoderación basadas en una visión unidimensional del multiculturalismo.

Por tanto, aun al interior de los sectores subalternos se producen relaciones de poder que pueden opacar o excluir las voces de quienes ocupan un lugar subordinado a su interior. Esto es claro para el caso de las mujeres y las problemáticas de género. Como lo elaboran Julia Eva Cogollo, Juliana Flórez-Flórez y Angélica Nãñez en su artículo “El patriarca imposible”, los estudios afrocolombianos requieren antes que desarrollar una ‘perspectiva de género’ limitada a ‘asuntos de mujer’, ‘engenerar’ (Escobar 2003:72) el campo, poniendo en cuestión su falogocentrismo. Por tanto, abordar el análisis de género en el marco de los estudios sobre las poblaciones negras, significa ir más allá de la denuncia del lugar de subordinación de la mujer; se trata de comprender cómo se construyen los lugares de hombre y mujer en el marco de condiciones específicas como las que supuso la colonización y las expresiones periféricas del capitalis-

mo. Para ello se deben romper con los análisis eurocentrados que suponen la universalidad del lugar de la mujer en la sociedad, y de instituciones como la familia o el patriarcado. Nuevamente, nos enfrentamos a la ineludible tarea de elaborar los aparatos teóricos necesarios para el análisis de problemas y contextos que escapan a las perspectivas dominantes. Como claramente lo señalan Cogollo, Flórez-Flórez y Ñañez, es indispensable “[...] explorar la inadecuada aplicación de las herramientas conceptuales convencionales, en sociedades periféricas cuyas estructuras familiares y económico-productivas han cursado por relaciones históricas de dominación [...]”. En este sentido, su trabajo más que un adecuado análisis de género contribuye a la comprensión de la identidad como fenómeno multidimensional.

Pare cerrar esta segunda sección del libro, contamos con un sugerente análisis adelantado por Juliana Flórez-Flórez sobre las relaciones de género al interior del Proceso de Comunidades Negras. Para la autora, los estudios culturales han llamado la atención sobre los vínculos entre cultura y poder, representando un interesante avance para el estudio de los procesos de construcción identitaria y el papel de los movimientos sociales en la lucha por las concepciones sobre lo político y la política. Estos movimientos encarnan formas de lucha frente al poder hegemónico, en las que se re-define ‘lo político’, mediado por diversas formas de concebirlo desde distintos horizontes culturales. Sin embargo, todavía es frecuente que el conflicto alrededor del poder se explique en términos de una relación dual entre el poder hegemónico y los sectores subalternos, invisibilizando las formas en que el poder circula y los conflictos que genera al interior de los sectores subalternos o del poder dominante. Así, la autora considera que “la noción de poder de este concepto remite exclusivamente al conflicto entre actores que parten de distintos referentes culturales para construir su identidad, pero no considera el conflicto al interior de los actores que comparten una misma identidad cultural”.

Al concebir los movimientos sociales como entes ‘orgánicos’ exentos de conflicto y diversidad a su interior, se tiende a crear imágenes homogenizantes en las que se excluye el análisis de sus dinámicas internas, sus conflictos y tensiones. Así, Flórez-Flórez argumenta que “estos aspectos propios de las crisis de los movimientos, junto a sus logros, trazan su historia y, sin embargo, tienden a ser obviados en los análisis por considerarlos aspectos ‘negativos’ que no benefician al movimiento, ni al propio análisis”. Una perspectiva como ésta, debería permitir un acercamiento a las formas en las cuales al interior de los movimientos sociales se le da trámite a la diferencia en la igualdad. Flórez-Flórez nos propone incorporar la noción del ‘disenso’ en el análisis de la identidad construida por los movimientos sociales, lo cual no socavaría la vitalidad del movimiento sino que la apuntalaría: “En la

medida en que un movimiento construye una identidad (consensuada), abriendo espacios de disenso se podrá mantener vivo. Pero, el riesgo de abrir dichos espacios y aventurar salidas, puede resultar un ejercicio tremendamente subversivo”.

3. Políticas de la representación, multiculturalismo e interculturalidad

En el aparte final del libro se profundizan los aspectos relacionados con las formas como han sido articuladas teórica y políticamente las poblaciones negras y el lugar del multiculturalismo en dicha articulación. El capítulo de Peter Wade se pregunta por las prácticas discursivas e institucionales ligadas a las políticas mundiales del multiculturalismo y la biodiversidad, que han permitido constituir la imagen de las comunidades indígenas y negras del Pacífico colombiano como ‘los guardianes de la naturaleza’. A partir de una genealogía en la cual sugiere que estas imágenes pueden remontarse al origen mismo de la modernidad y sus tensiones expresadas en el imaginario del buen salvaje, Wade considera que para entender lo que sucede en la actualidad con las políticas multiculturales y de biodiversidad que definen al indígena o al negro como ‘guardianes de la naturaleza’ deben analizarse las conexiones íntimas y procesos como la mimesis de co-producción de la modernidad y su Otro (como exterioridad constitutiva). A pesar de que lo indígena y lo negro habían operado desde la colonia en registros disímiles de la alteridad, con la Constitución Política de 1991 se aprecia una confluencia al menos entre los indígenas y las comunidades negras del Pacífico. De ahí que Wade considere que merecen ser examinados con mayor detenimiento los cruces entre el multiculturalismo, la reestructuración neoliberal, y el auge del ambientalismo como política de Estado. Sobre lo que Wade llama la atención es, entonces, sobre las relaciones de poder que se tejen en la producción y agenciamiento de la diferencia (cultural o ambiental). Así, la eclosión en las políticas de Estado de la diversidad cultural y biológica puede estar siendo articuladas como nuevas modalidades de dominación. La sutileza y efectividad de las mismas puede radicar precisamente en un ropaje que ha interpelado a los movimientos sociales y a los nuevos agentes desarrollistas por igual. Ahora bien, Wade considera igualmente que estos discursos no son unidireccionales y que, por supuesto, han abierto la posibilidad de formas de resistencia y posicionamiento de comunidades negras e indígenas en la región del Pacífico. De ahí que: “El discurso de los nativos como guardianes o administradores, tiene diferentes significados e implicaciones políticas dependiendo de quién lo use y con qué fines”.

El artículo de Eduardo Restrepo discurre sobre problemáticas análogas. Después de presentar las cuatro fases del proceso de etnización de la

comunidad negra en Colombia, Restrepo explora una serie de conceptos para plantear los 'dilemas' en los que se encuentra sumido dicho proceso de etnización. Restrepo considera que el dilema de la etnización no se puede reducir a la dicotomía de un homogéneo proceso de empoderamiento o de cooptación, sino que es necesaria una mirada etnográfica que dé cuenta de la pluralidad de anudamientos y tensiones cambiantes de los procesos de empoderamiento y sujeción en contextos concretos. Igualmente, el autor arguye que otro gran dilema de la etnización subyace en la ausencia de distinciones analíticas entre multiculturalidad, multiculturalismo, interculturalidad y (meta)cultura. Así, por ejemplo, lo que aparece como cultura o diferencia cultural es un hecho (meta)cultural que no puede estar por fuera del análisis. En una dirección cercana a la planteada por Wade en su artículo, Restrepo se pregunta por los mecanismos de sujeción que pueden estar entramados con la producción y disputa de la diferencia en los tiempos de la colonialidad global. Esto implica un dilema en torno a cómo entender conceptualmente y asumir políticamente el hecho de la etnización de la gente negra en Colombia.

La práctica del reconocimiento en el marco de una sociedad que se define ahora como multicultural, requiere de nuevas formas de representar la nación y sus ciudadanos. La construcción histórica de los sujetos de la diferencia, ha estado permeada por formas de diferenciación excluyentes que se funden en los moldes oficiales de la alteridad. Al ampliarse el reconocimiento 'étnico' a nuevos sujetos (diferentes al indígena), se da forma a nuevas formas de representación (inclusión) en los márgenes de la multiculturalidad. El artículo de Camila Rivera nos muestra cómo, la vigencia de los discursos hegemónicos heredados de las representaciones que sustentaron la Constitución Política de 1886, la forma en que la Carta de 1991 ha imaginado y legitimado la etnicidad y, el carácter homogeneizante de la Ley 70, se constituyen en 'impases' para la construcción de una identidad étnica negra entre las poblaciones de Providencia y Santa Catalina.

Rivera estudia la manera como los 'moldes' desde los que se intenta construir una nueva identidad, se enfrentan a los estereotipos que prevalecen en la memoria colectiva de la gente -en la que perviven imaginarios con fuertes cargas peyorativas sobre 'lo negro' y el Pacífico- dificultando la adopción generalizada de la nueva representación. Así mismo, muestra cómo los discursos multiculturales, que centran su atención en el tema del reconocimiento, operan como un nuevo discurso hegemónico que puede estar distrayendo la atención de otros problemas fundamentales en el plano social y económico. Vale preguntarse entonces, qué tanto estas transformaciones en el discurso multicultural del Estado afectan lo social en sus múltiples dimensiones, o solo a algunas de ellas en particular. Adicionalmente, qué tanto la forma en que el

Estado legitima la etnicidad, vista como arraigamiento a culturas ancestrales y cargada de esencialismos homogeneizantes y armónicos, contribuye a la visibilización de la diversidad de comunidades que hasta la puesta en marcha de la constitución Política de 1991 eran excluidas.

La construcción de una identidad negra se debate entonces, entre estereotipos acerca de 'lo negro' que prevalecen en la memoria social, el molde (indigenizado) que propone la Constitución del 91 y la 'homogeneización' que se produce al categorizar las diversas culturas étnicas negras que subsisten en Colombia, bajo el emblema de 'comunidades negras' como lo presenta la Ley 70. "La restrictiva imagen de lo negro como la 'población rural de la región del Pacífico', no sólo plantea dificultades para la construcción del imaginario colectivo de las demás comunidades negras —para este caso la de Providencia—, sino que a su vez conforma limitaciones políticas objetivas para éstas mismas".

La 'comunidad negra' como un grupo étnico ha sido posible mediante un arduo proceso político, conceptual y social que involucra la inscripción de 'lo negro' en un novedoso 'diagrama de alteridades subyugadas'. Este diagrama implica rupturas cruciales con las articulaciones previas de lo negro. La ruptura principal introducida por esta nueva articulación de lo negro se refiere a la noción de que las poblaciones negras rurales de la región del Pacífico constituyen un Otro radical, esto es, un grupo étnico con su propia cultura, territorio, identidad étnica, y derechos específicos. No obstante, esta nueva inscripción de lo negro en el imaginario social y político ha sido articulada desde regímenes previos que no han desaparecido, sino que son diferencial y contradictoriamente amalgamados en el presente diagrama de alteridades subyugadas.

La producción, circulación y uso del conocimiento pueden constituirse en práctica de poder, tanto para los sectores hegemónicos como para los subalternos. En este sentido, es necesario deconstruir las lógicas que operan en la relación entre academia y poder, y trabajar en la construcción de nuevas formas que promuevan diálogos entre conocimientos académicos y conocimientos históricamente subalternizados. Uno de los debates que atraviesa este libro, se refiere a los conflictos que supone la legitimación de formas conocimiento y representación de lo social. El artículo de Catherine Walsh llama la atención acerca del 'colonialismo epistémico', en tanto práctica inherente a la modernidad eurocéntrica, que 'invisibiliza' las formas de conocimiento que considera 'no universales', contribuyendo a su exclusión, subalternización e invisibilización. Tomando como eje de su análisis el caso del Ecuador, la autora muestra cómo la relación entre modernidad, colonialidad y conocimiento, ha servido para fundar ideologías y prácticas racializadas que "niegan e invisibilizan la producción intelectual afro".

Walsh presenta su debate acerca de las formas de producción y circulación del conocimiento, particularmente desde la academia, y nos llama la atención sobre la necesaria deconstrucción de las lógicas de poder que se expresan en ella. Para ello nos propone el concepto y la práctica de una 'interculturalidad epistémica' como opción para construir "formas distintas de pensar sobre, y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad y la hegemonía geopolítica del conocimiento". Ante la 'invisibilización' de sus conocimientos, es necesario "construir un pensamiento crítico desde y con relación a la producción intelectual afro. Un pensamiento que pone en diálogo y cuestión los contenidos y las perspectivas académicas-intelectuales establecidas".

Un ejercicio de 'interculturalidad epistémica' supone algo más que 'incorporar' 'otras prácticas' dentro de lo establecido (una suerte de multiculturalismo dentro de la academia), o promocionar estudios *sobre* lo afro. Es más bien, propugnar por nuevos *lugares de pensamiento*, un proceso desde la gente, hacia la construcción de un pensamiento colectivo, una práctica política y un poder social distinto; pensamientos, prácticas y poderes que podemos denominar 'otros'.

En este sentido, deconstruir las lógicas del poder no es sólo un ejercicio 'hacia afuera', en el que los 'científicos sociales' dan cuenta de las formas como el poder opera en una realidad distante; también es necesario repensar las formas en que desde la academia -y la política- hemos dado cuenta de las realidades que nombramos y el tipo de relaciones que legitimamos en los procesos de producción, circulación y uso de los conocimientos. La academia y sus conocimientos deben ser entendidos como productos sociales históricamente situados en contextos específicos, y no como formas asépticas de nombrar una realidad que está dada de antemano, esperando a ser capturada por nuestro aparatos conceptuales. Los retos en los estudios de la gente negra en Colombia, también deberían ser entendidos en estos términos.

Poner en discusión los paradigmas constituidos en el estudio de los sectores subalternizados como la gente negra en Colombia, puede ser considerado como una práctica hegemónica o puesta al servicio de intereses reaccionarios. Al contrario, consideramos que, tal como se observa en los artículos que componen el presente libro, es necesaria el cuestionamiento constante de los saberes establecidos como única garantía para la no reproducción de las lógicas del poder paralizantes que se fundan sobre políticas de la verdad detentadas por quienes se erigen en la condición de expertos y como voces autorizadas para hablar en

nombre de los otros. Nuevas miradas y herramientas para la comprensión de emergentes y consolidadas problemáticas no significa el abandono del camino andado ni el desdén por los importantes logros conceptuales y políticos obtenidos.

Al contrario, supone la humildad necesaria para cuestionarnos permanentemente sobre nuestras prácticas y representaciones tratando de vislumbrar los sutiles amarres del poder y la sujeción donde antes no las veíamos abriendo así brechas para imaginar y actuar de otro modo.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila

- 1991 "Writing Against Culture". En: Richard Fox (ed.), *Recapturing anthropology*, pp. 191-210 Santa Fe: School of American Research.

Escobar, Arturo

- 2003 "Mundos y conocimientos de otro modo". El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*. 1: 51-86. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Friedemann, Nina S. de

- 1984 "Estudios de negros en la antropología colombiana" En Arocha, Jaime y Nina de Friedemann (eds.) *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Pp. 173-206. Bogotá: Etno

Mafeje, Archie

- 2001 "Anthropology in post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition". En: *African Social Scientists Reflections Part 1*. Nairobi: Heinrich Boll Foundation.



**Desplazamiento,
conflicto y desterritorialización**

Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas

Ulrich Oslander

Introducción

Cambios constitucionales y sucesivas legislaciones en Colombia garantizan derechos territoriales colectivos a comunidades negras rurales en la región del Pacífico colombiano. Efectivamente se han dado procesos intensos de territorialización por parte de estas comunidades en los últimos diez años. Sin embargo, al extenderse el conflicto interno en Colombia a la región del Pacífico, estas comunidades sufren procesos de des-territorialización al ser desplazadas violentamente de sus tierras por los diferentes actores armados.

En este artículo propongo el concepto de 'geografías de terror' para examinar el impacto que la imposición del terror tiene en esta región. A través de una perspectiva geográfica sobre esta problemática, quiero también reflexionar sobre las respuestas del movimiento social de comunidades negras frente a esta coyuntura y cuáles podrían ser los posibles caminos desde la sociedad civil para enfrentarse al fenómeno del desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano.

La guerra geo-económica en el Pacífico colombiano

La región de la costa Pacífica colombiana es un área de aproximadamente diez millones de hectáreas de bosque tropical, reconocida internacionalmente por la alta concentración de biodiversidad en el

mundo. Cerca de un millón de afrocolombianos viven en esta región, de los cuales aproximadamente el 40% lo hace en pequeños poblados a lo largo de un sinnúmero de ríos que la cruzan. Durante cientos de años estas poblaciones han mantenido tradiciones culturales particulares (aunque han sido parcialmente hibridizadas con las culturas modernas dominantes). Estas particularidades han sido reconocidas en la nueva Constitución de Colombia de 1991 y en sucesivas legislaciones como la Ley 70 de 1993, que garantizan los derechos territoriales colectivos de las comunidades negras rurales en el Pacífico colombiano.¹ Desde entonces han sido tituladas colectivamente casi cinco millones de hectáreas de tierras para comunidades negras. En este proceso, las comunidades han creado consejos comunitarios que actúan como máxima autoridad territorial y son responsables, según la ley, del uso sustentable de los bosques y de los ríos.² Es así como en los últimos diez años se han dado procesos intensos de territorialización por parte de las comunidades negras en el Pacífico colombiano, con altos niveles de movilización en los ríos y de consejería desde las ciudades.³

Sin embargo, lo que al principio parecía un verdadero avance en la legislación, con beneficios tangibles para las comunidades negras en el Pacífico colombiano, ahora corre el riesgo de volverse una verdadera pesadilla. Pues justamente en el momento en que ellas reciben el reconocimiento legal de ser las dueñas ancestrales de las tierras del Pacífico (anteriormente consideradas como 'baldías' por el Estado colombiano), se han visto sujetas a procesos de des-territorialización al ser desplazadas violentamente de sus tierras por los diferentes actores armados que han venido a desencadenar la guerra, ahora también en el Pacífico colombiano. La región que hace unos diez años aún se consideraba como 'refugio de paz' (Arocha 1999:116-126) está ahora plenamente integrada en el conflicto interno colombiano. Como en otras regiones

¹ Para mayores detalles sobre aspectos de esta legislación véase, por ejemplo, Arocha (1992), Restrepo (1998) y Wade (1995).

² Véase Rivas (2001) y Oslender (2001) para las experiencias de algunos de estos consejos comunitarios. Se ha argumentado que las comunidades negras rurales de la costa Pacífica, junto con las comunidades indígenas de esta región, son las 'guardianes' de los bosques tropicales, responsables de la protección del medio ambiente y de la ya casi legendaria 'megabiodiversidad' de la costa Pacífica (Escobar 1996). Este empoderamiento de los grupos étnicos que conviven con ecosistemas frágiles, que consiste por un lado en otorgarles derechos colectivos a sus tierras y por el otro responsabilidades de la protección del medio ambiente, es una tendencia global (O'Connor 1993).

³ Véase Pardo (2001) y el número especial del *Journal of Latin American Anthropology*, 2002, vol.7 (2) para evaluaciones recientes de este desarrollo.

del país, las comunidades locales están atrapadas entre los actores violentos y, peor aún, abandonadas por un Estado débil sin capacidad ni voluntad de protegerlas. Como uno de los ejemplos más horriblos de esta coyuntura sirve la masacre a principios de mayo de 2002 en la localidad de Bellavista en el municipio de Bojayá, departamento de Chocó, a orillas del río Atrato: la población civil estaba atrapada en los combates intensos entre las fuerzas paramilitares y las guerrillas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC, cuando un cilindro de gas fue lanzado contra la iglesia en la cual los pobladores habían buscado refugio; por lo menos 119 personas murieron en la explosión (ONU 2002). Otros centenares de personas huyeron de la zona inmediatamente después.

La complejidad del conflicto colombiano no me permite analizar todas las facetas que han contribuido a esta situación que desangra al país cada día más.⁴ Sin embargo, en el caso del Pacífico colombiano se evidencia cómo intereses económicos específicos se están apropiando de la región. Como ha sido denunciado en numerosas ocasiones por activistas del movimiento social de comunidades negras, por grupos indígenas y organismos de derechos humanos, intereses económicos poderosos están detrás de las avanzadas de grupos paramilitares en la zona (Escobar en este volumen, Rosero 2002). La extensión de cultivos de palma africana en los departamentos de Nariño y Chocó, planes para megaproyectos en la región —como la construcción de un canal interoceánico y de la carretera Panamericana en el Chocó— y el narcotráfico, son algunos de los intereses económicos sobre la región que buscan apropiarse de su espacio. Estas apropiaciones y el siguiente uso de los espacios, requiere la colaboración de la población local o, en ausencia de ésta, la ‘limpieza’ de dichos terrenos. Así, las comunidades son cooptadas o, más frecuentemente, amenazadas y desplazadas. Grupos paramilitares vacían los terrenos y los preparan así para la intervención del capital. Es esta la lógica de la ‘gran pesadilla neoliberal’: la destrucción y limpieza de futuras zonas de intervención para el capital sediento de nuevas esferas de explotación y apropiación, a cargo de agentes estatales y extra-estatales.⁵

⁴ Para mayores detalles sobre la historia del conflicto colombiano véase, por ejemplo, Bergquist *et al.* (1992, 2001), Leal y Zamosc (1991), Pécaut (1987, 2001) Pizarro (1987, 1996), así como los números especiales de *International Journal of Politics, Culture and Society* (14.1; 2000), y *Latin American Perspectives* (28.1; 2001).

⁵ No me parece nada absurdo en este contexto sugerir que acaso yace aquí un paralelo con la acción del ejército norteamericano en Irak. En otra ocasión sugerí que estamos presenciando un cambio cualitativo en las guerras contemporáneas hacia ‘nuevas guerras geo-económicas’

En el Pacífico colombiano esta lógica ha llevado a una perversión completa de la intencionalidad de la Ley 70 de 1993. Ésta pretendía garantizar la sustentabilidad de la explotación de recursos, la conservación de la biodiversidad de esta región y la protección de la cultura afrocolombiana. Sin embargo, frente a la inactividad y una parálisis total de los actores del Estado colombiano, estamos evidenciando un constante re-mapeamiento de territorialidades y fronteras en el Pacífico. El control territorial de los actores armados inhibe a las comunidades locales para afirmar su territorialidad garantizada en la legislación, pero subvertida en la vida real. Así, se está produciendo un efecto de des-territorialización de las comunidades negras que ocurre como resultado de una geografía de poder cambiante “[...] caracterizada por la desigualdad, la fragmentación, la tensión y el conflicto” (Montañez y Delgado 1998:125). En vez de un apoderamiento de territorialidades locales o de una defensa de construcciones de lugar, como el intentado por el movimiento negro en Colombia, procesos completamente opuestos de des-territorialización y fragmentación territorial son inducidos por la guerra que se desencadena entre paramilitares y guerrilla. Mediante el uso de amenazas, masacres y terror contra la población local, estos grupos tratan de conseguir control territorial en determinadas zonas. Esto ha llevado a que unos dos millones de personas hayan sido desplazadas forzosamente de sus tierras rurales. Se estima que el 50% de éstas son afrocolombianas.⁶ Hoy en día el desplazamiento forzado se ha tornado en una de las grandes tragedias humanitarias en Colombia.

Deconstruyendo el ‘desplazamiento forzado’

Nos estamos acostumbrando a hablar de ‘desplazamiento forzado’ cuando nos referimos a esta tragedia humanitaria, en la que cada día innumerables personas se ven obligadas a huir de sus tierras y buscar refu-

(Oslander 2003b). Estos conflictos son sobre todo por el acceso a recursos económicos y su explotación. La guerra en Irak es un ejemplo muy claro. No sólo se trataba para EEUU de ganar el control sobre la explotación petrolera de Irak (aunque esto por sí sólo hubiera sido suficiente ‘razón’ para una invasión), sino que también existía un plan de reconstrucción de Irak, involucrando a empresas norteamericanas en primera fila con contratos millonarios, mucho antes del comienzo de las hostilidades. En esta guerra se trataba entonces no solamente de razones geopolíticas y de control territorial que EEUU necesita ejercer para establecer un régimen ‘amistoso’, sino también de razones económicas concretas y negociadas con anticipación.

⁶ Estas cifras son estimaciones basadas sobre todo en informes de CODHES (véase www.codhes.org.co). Los organismos estatales frecuentemente discuten estas estadísticas, aplicando una definición bastante restringida a lo que es una ‘persona desplazada’.

gio en las ciudades. Estas personas —en su gran mayoría campesinos, pescadores, mineros artesanales, o de todo esto un poco— se vuelven entonces ‘desplazadas’, brutalmente sacadas de su entorno rural y trasladadas a un espacio urbano desconocido. La imagen de desplazados del Pacífico colombiano pidiendo limosna en los semáforos de Bogotá, es testimonio doloroso de esta situación indigna y deshumanizadora. De ‘desplazamiento forzado’ hablan las instituciones estatales, los organismos multilaterales como la ONU, así como las ONGs de derechos humanos. Entre ellos hay frecuentemente desacuerdos sobre el tamaño de esta problemática. Mientras algunas ONGs estiman el número de los desplazados internos en Colombia en tres millones, el gobierno nacional ofrece cifras de apenas la mitad de este estimativo. Se han dado hasta defensas apasionadas por parte de agentes estatales de unas cifras de millón y medio de desplazados, aplicando definiciones más restrictivas de lo que es o debe ser un ‘desplazado’, como si esto —si fuera cierto— cambiara algo en el tamaño y la perversidad de esta coyuntura. Estas ‘peleas estadísticas’ son expresión de la creciente categorización de la figura del desplazado. Se ha creado un vocabulario estandarizado alrededor del fenómeno del desplazamiento que cosifica la persona desplazada a través de estadísticas, discursos de expertos y políticas específicas. En otras palabras, estamos frente a la construcción de la categoría de desplazado como fenómeno normalizado de la sociedad colombiana.

Sin embargo, me pregunto si no estamos perdiendo algo muy importante en este proceso: la *experiencia* de la población víctima del desplazamiento. ¿Hasta qué punto el hablar de desplazamiento forzado expresa adecuadamente lo que ha sido la experiencia de los pobladores rurales que han vivido en un contexto de amenazas, masacres y terror en sus tierras, mucho antes de que se volvieran ‘desplazados’? ¿Cómo ha sido afectada la forma de vida cotidiana en las zonas rurales, donde los campesinos y pescadores están sujetos a regímenes de terror y miedo impuestos por los actores armados del conflicto colombiano? ¿No estamos reduciendo la complejidad de esta situación, al hablar de ‘desplazamiento forzado’, al hecho de salir huyendo de sus tierras y a la consecuente llegada a la ciudad desconocida y frecuentemente hostil? Seguro que la problemática no se deja reducir al que huye y busca refugio y ayuda en la ciudad (¡aunque ésta sea la forma más visible que necesita atención urgente!). Me parece que muchos discursos alrededor del desplazamiento —sobre todo los ‘oficiales’, que están orientados hacia políticas concretas de mejorar la situación de la población ya huida del campo— esconden gran parte de esta problemática, que se presenta esencialmente en el campo. En un campo en el que se han producido lo que propongo pensar en términos de ‘geografías de terror’.

Geografías de terror

Propongo el concepto de ‘geografías de terror’ por dos razones: (1) para entender mejor la complejidad del fenómeno de desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano, como acabo de exponer, y (2) para reorientar contemporáneos discursos geopolíticos dominantes sobre terror, que definen el ‘terrorismo’ de manera restringida, como terrorismo contra sistemas del Estado democrático neoliberal occidental (como lo hacen Bush y Blair con el fantasma de Al-Quaeda, Uribe con las FARC, Putin con los rebeldes chechenos, Aristide con la rebelión en Haití, etc.).

A partir del 11 de septiembre de 2001 la guerra global contra el terror encabezada por EEUU, y sus implicaciones más amplias, están re-orientando nuestro mundo-vida contemporáneo. Sin querer entrar en una discusión si este día del ataque contra las Torres Gemelas de Nueva York marcó el comienzo de nuevas políticas de intervención global o si se trata más bien de una intensificación de éstas, es evidente que nos encontramos en un momento histórico crucial para la redefinición de relaciones políticas, económicas y sociales, caracterizada por crecientes polarizaciones y el establecimiento de un solo superpoder con aliados cambiantes. Por un lado, estamos presenciando un re-mapeamiento de la geopolítica internacional, llevándonos a una nueva fase de neoimperialismo acompañado por el recorte de libertades civiles. Por otro lado, nuestra conciencia social colectiva se ha llenado con lo que se podría llamar un ‘sentido de terror’ que es tan amenazador y desestabilizador como inconcreto e intangible.

Sin embargo, terror y terrorismo son términos de fuertes debates. En tiempos en que terrorismo es definido selectivamente como un terrorismo global contra ‘occidente’, existe el peligro de que estos discursos geopolíticos produzcan un sentido de terror específico con nosotros, que a la vez está explotado por objetivos políticos y económicos concretos. Para reorientar estos discursos geopolíticos dominantes es necesario diferenciar entre distintas formas de terrorismo —incluido terrorismos de Estado— y examinar críticamente los funcionamientos del terror en una variedad de contextos. Una perspectiva geográfica sobre terror y terrorismo como la propuesta aquí, brinda esta diferenciación. En particular, el concepto de *geografías de terror* examina un número de fenómenos geográficos asociados con terror y terrorismo:

1. *La transformación de ciertos espacios en ‘paisajes de miedo’.* El uso continuo del terror en una región produce paisajes de miedo. Estos paisajes son visibles, por ejemplo, en las formas en que los agentes del terror dejan huellas —como las casas destruidas y que-

madras o graffitis en las paredes— como ‘estampa’ de su presencia y como amenaza constante para los pobladores. Efectivamente estos nuevos paisajes se dejan leer e interpretar a través de las huellas dejadas atrás.⁷ Los paisajes de miedo también se manifiestan en ‘espacios vacíos’, por ejemplo en forma de pueblos abandonados por sus habitantes, lo que es muy visible en el Pacífico colombiano, donde pueblos enteros han sido abandonados por la población antes o después de una masacre paramilitar o guerrillera.⁸ Así sucedió en el río Atrato en los alrededores de Riosucio (Chocó) entre 1996 y 1997, cuando más de 20.000 personas huyeron de sus tierras durante combates intensos entre el ejército y guerrilleros de las FARC; en Zabaletas, sobre el río Anchicayá (Valle del Cauca) en mayo de 2000, después de que paramilitares mataron a 12 personas, secuestrado a otras cuatro y quemado varias casas; en el río Naya en abril de 2001, cuando cerca de 400 campesinos afrocolombianos abandonaron sus poblados hacia Buenaventura después de una masacre paramilitar a lo largo del río; y en Bellavista (Chocó) en mayo de 2002 después de la matanza de 119 afrocolombianos civiles durante combates entre paramilitares y guerrilleros de las FARC. No sobra resaltar que estos son apenas unos ejemplos ya que la lista podría continuar.

Aunque después de un tiempo de haber huido de sus tierras (un par de días en algunos casos, varias semanas, meses e inclusive años en otros) los habitantes frecuentemente regresan a sus casas. La experiencia de terror continua con la gente y el sentido de terror producido queda impreso en los nuevos paisajes de miedo.

2. *Cambios abruptos en las prácticas espaciales rutinarias.* La imposición de un régimen de terror en un lugar establece restricciones en los movimientos cotidianos de la población. Estas restricciones pueden ser *explícitamente* impuestas por los actores armados que prohíben a la población local desplazarse a ciertos lugares, o pueden ser restricciones *implícitas* impuestas por el miedo y un sentido de terror que ‘aconseja’ no moverse hacia ciertos lugares.

⁷ Véase el concepto de ‘paisaje como texto’ desarrollado en la nueva geografía cultural (Duncan 1990, Duncan y Duncan 1988).

⁸ No es mi objetivo en este artículo diferenciar entre las acciones, motivos y métodos de grupos paramilitares y guerrilleros. Lo que me importa aquí es acercarme a un entendimiento del impacto que el contexto de terror generalizado —venga de una u otra parte— produce sobre los habitantes de la región del Pacífico colombiano.

res. Un sentido de inseguridad generalizada se extiende por el lugar y afecta las formas como la gente se mueve en sus alrededores. El contexto de terror lleva así a una fragmentación del espacio y rompe dramáticamente la movilidad espacial cotidiana. Los movimientos rutinarios son transformados de manera súbita y abrupta.

3. *Cambios radicales en el 'sentido de lugar'*. 'Sentido de lugar' es un concepto desarrollado en planteamientos fenomenológicos sobre la dimensión subjetiva y experiencia del lugar (Bachelard 1994, Husserl 1954, Merleau-Ponty 1962, Pickles 1985). Se refiere con ello a las percepciones individuales y colectivas que están generadas en un lugar, a los sentimientos asociados con un lugar, y a "la característica de diálogo en la relación entre ser humano y lugar" (Buttimer 1976:284). Sentido de lugar es un componente importante en la conceptualización de las geografías del mundo-vida (Seamon 1979).

El mundo-vida en el Pacífico colombiano está condicionado por un entorno de bosque húmedo tropical, en el que las relaciones sociales espacializadas a lo largo de las cuencas de los ríos han construido lo que podemos llamar un 'sentido de lugar acuático' (Oslander 2001, 2003a). Con esto me refiero a las formas íntimas en que los pobladores rurales en el Pacífico se identifican con sus ríos y han construido formas de vida caracterizadas por una lógica de río: "Una movilidad que sigue el curso natural del río y la naturaleza, cuyas dinámicas fortalecen y posibilitan las relaciones de parentesco e intercambio de productos siendo en esta dinámica la unidad productiva la familia dispersa a lo largo del río" (PCN 1999:1).

Con la irrupción de los agentes de terror en el Pacífico colombiano, este sentido de lugar acuático se rompe de manera abrupta. Aunque haya sido condicionado anteriormente en el contacto con la modernidad (y no es mi intención construir aquí un sentido de lugar nostálgico o esencializado), ahora se producen cambios fuertes en las formas en que la gente del Pacífico piensa y se refiere a su entorno. Los agentes del terror dejan huellas visibles, no sólo en los paisajes de miedo sino también en los imaginarios de los pobladores locales y en las geografías imaginadas que se hacen del entorno en que viven y se mueven cada día. El impacto psicológico del contexto de terror sobre la población afectada produce una pérdida casi completa de sentimiento de seguridad. Si el sentido de lugar pudo ser explicado en términos de 'refugio de paz' alguna

vez (Arocha 1999:116), ahora reina un sentido de inseguridad en las nuevas geografías de terror y paisajes de miedo.

4. *Procesos de des-territorialización.* Si entendemos por territorialización las formas como un grupo de personas se apropia de un territorio, entonces las amenazas y masacres cometidas contra las poblaciones afrocolombianas rurales en el Pacífico llevan a la pérdida del control territorial o, en otras palabras, a la des-territorialización. El caso más obvio es el desplazamiento forzado, como el descrito en los ejemplos anteriores, cuando los pobladores huyen de la violencia y del terror abandonando las tierras rurales. Sin embargo, estos procesos de des-territorialización no necesariamente implican el abandono de las tierras. La falta de poder ejercer territorialidad también existe cuando se impide la movilidad por los terrenos, cuando se sienten restringidos los movimientos por los lugares acostumbrados o cuando un consejo comunitario no puede implementar planes de manejo del territorio debido a la presencia y las amenazas de actores armados.
5. *Movimientos físicos en el espacio causados por el contexto de terror.* El desplazamiento forzado es de nuevo la expresión más clara de estos movimientos, que pueden ser a pequeña escala, con la huida de personas individuales, o a escala masiva, cuando poblaciones enteras huyen de una región azotada por el contexto de terror (véanse los ejemplos de Ríosucio, Bellavista o del río Naya). Los desplazamientos pueden resultar en migraciones de corta distancia y duración, por ejemplo hacia viviendas de familiares en un poblado cercano. O pueden ser de larga distancia y duración, por ejemplo hacia las grandes ciudades del país. Sin embargo, el desplazamiento es sólo *un* aspecto de estos movimientos que se dan en el contexto del terror.

Esfuerzos para lograr un retorno seguro de las comunidades afectadas a sus tierras —promovida de forma institucional u organizada individualmente— llevan a movimientos en dirección opuesta a la huida y dirigida a una recuperación de las territorialidades perdidas o, en otras palabras, a procesos de re-territorialización.

El desplazamiento forzado es entonces solamente *un* aspecto del fenómeno complejo que es la experiencia de geografías de terror para la población afectada. Un retorno exitoso que garantice la seguridad y el poder ejercer territorialidad para la población desplazada debe ser el objetivo de la resolución del conflicto. La atención brindada a la población desplazada en las ciudades es solamente una solución temporal para mejorar la situación más

inmediata de estas poblaciones, pero no el final del camino. Este planteamiento resalta la responsabilidad del Estado para actuar en las zonas afectadas por la violencia y el terror. ¿Cuáles son los mecanismos de protección que el gobierno brinda a las poblaciones que regresan a sus tierras? ¿Qué medidas ha tomado para evitar que los actores armados vuelvan a imponer terror en las regiones afectadas? Habrá quienes se ríen cínicamente de estas preguntas con esta sonrisa del 'ya lo sabemos'; pero estas son las preguntas y exigencias que se tiene que hacer el Estado para tomar responsabilidad con su población. No se debe bajar el denominador común de las exigencias políticas. Con el concepto de geografías de terror se pone énfasis en este desarrollo más allá del desplazamiento.

6. *Estrategias espaciales de resistencia.* Las formas en que las poblaciones afrocolombianas se enfrentan al contexto de terror tienen una espacialidad específica. El entorno físico es importante en este aspecto, en tanto brinda el medio para la articulación de resistencias. Durante incursiones de actores armados, por ejemplo, sucede que algunos pobladores locales se esconden en ciertos lugares o huyen a través de rutas particulares que les dan cierta ventaja sobre los agentes de terror. No se trata aquí de banalizar lo que es una experiencia traumática, pero sí de resaltar la posibilidad que el entorno físico brinda para estrategias concretas de resistir a las incursiones violentas y confrontar al terror en su lugar, o sea, pensar en formas concretas de resistencia civil. ¿Cómo podría ser movilizado el entorno físico en estrategias de resistencia concertadas a nivel local, regional o incluso nacional por el movimiento afrocolombiano? Como he discutido arriba, en el Pacífico colombiano la movilidad cotidiana se da a lo largo de las redes de ríos ¿Se podrían organizar mecanismos de evacuación temporal de pueblos a lo largo de estos ríos en el caso de amenazas de incursiones violentas de actores armados? ¿Es posible desarrollar sistemas de alerta temprana que comuniquen los diferentes poblados a lo largo de los ríos para coordinar estas evacuaciones? ¿Acaso ya se están dando estas movilizaciones?

Redes y alianzas enfrentando a las geografías de terror

Las comunidades negras han creado mecanismos de defensa y de denuncia contra la realidad del desplazamiento forzado, las masacres y la pérdida de territorialidad. En 1998, por ejemplo, se fundó la Asociación de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES) para atender específicamente esta problemática. De los más de dos millones de des-

plazados internos se estima que un millón son de ascendencia afro en Colombia, o sea un 50%. En el plano nacional, AFRODES denuncia frente al gobierno los abusos de derechos humanos y reclama del gobierno nacional que cumpla con su responsabilidad de protección de las comunidades y poblaciones afectadas por la violencia. Se trabaja de cerca con la Consultoría de Derechos Humanos y Desplazamiento (CODHES) en cuestiones de desplazamiento, así como con las personerías en el plano local.⁹

En los ríos también se han dado discusiones sobre cómo enfrentarse a los actores armados. Proclamarse 'neutral' en el conflicto armado ha sido una de las estrategias importantes de las comunidades de paz. Campesinos del consejo comunitario del río Baudó, por ejemplo, han redactado un 'reglamento de convivencia' que han pintado en las paredes de las casas y en la entrada a sus pueblos. Estas reglas fueron redactadas colectivamente por los desplazados en la capital departamental de Chocó (Quibdó) en agosto de 2001.¹⁰ Entre otros, dictan que los campesinos no dan ninguna clase de información a ninguno de los actores armados y hasta especifican que las muchachas no deben entrar en relaciones amorosas con guerrilleros o paramilitares (*El Tiempo* 2002). En noviembre de 2001 en la localidad de Pie de Pató, estas reglas fueron leídas públicamente por primera vez frente a una columna de guerrilleros del ELN (Ejército de Liberación Nacional) que entraron al pueblo y finalmente retrocedieron, respetando las demandas de los pobladores y aceptando su proclamada neutralidad. Sin embargo, esta clase de desenlace no es la regla. La masacre de Bellavista, por ejemplo, probablemente habría podido ser evitada si el líder paramilitar 'Camilo' hubiera respetado el pedido de los pobladores de abandonar el área urbana para que la población civil no fuera involucrada en los combates inminentes. No obstante, el comandante 'Camilo' indicaba que su organización había llegado "para limpiar el Atrato como lo hicimos con el Urabá" (ONU 2002:8), importándole poco el pedido de los pobladores.

⁹ CODHES es una ONG fundada en 1992 para monitorear estadísticas del desplazamiento forzado en Colombia. Para tal fin se creó en 1995 el Sistema de Información sobre Desplazamiento Forzado y Derechos Humanos SISDES. Véase www.codhes.org.co para informes y análisis regulares de esta problemática.

¹⁰ El consejo comunitario del río Baudó agrupa a 86 comunidades a las que le han sido otorgadas 174.000 hectáreas de tierras a través de la Ley 70 del 1993. En el 2001, unas 480 familias fueron desplazadas de sus tierras a lo largo del río Baudó como resultado de amenazas de paramilitares y guerrilleros en la región.

En este escenario y frente a la pasividad del Estado y la frecuente complicidad del ejército nacional con las fuerzas paramilitares, se tiene que preguntar qué tan efectivas pueden ser las denuncias que AFRODES y otros organismos hacen en el plano nacional, si no se aborda al mismo tiempo una estrategia de internacionalizar su resistencia contra estas guerras o, en otras palabras, de globalizar su lucha. La eficacia de las denuncias en el plano nacional es bastante limitada por el carácter mismo de la coyuntura nacional, en la cual un sinnúmero de actores está involucrado y hasta saca provecho de esta guerra y de las posibilidades geo-económicas que genera. Llevando estas denuncias al plano internacional mediante organismos internacionales y multilaterales, asociaciones de solidaridad con Colombia en el exterior, ONGs, etc., se puede ejercer mayor presión sobre el gobierno colombiano para que proteja a sus ciudadanos. En otras palabras, hay una necesidad de globalizar la resistencia y de ver lo global como oportunidad. AFRODES, por ejemplo, ha abierto recientemente una oficina con un representante en Washington quien funciona como fuente de información para senadores estadounidenses, entre otros. Estos contactos son importantes. Sería equivocado simplemente pintar una imagen de EEUU como la encarnación de todo el mal. Dentro del seno de esta superpotencia también se dan debates críticos —aunque están bastante silenciados en estos tiempos de fanatismo nacionalista e histeria colectiva desatada en la así llamada ‘guerra global contra el terrorismo’—. A pesar de la creciente presencia de EEUU en Colombia, también se escuchan voces críticas en el congreso de ese país; y estas voces necesitan ser nutridas con informaciones y datos concretos que le puedan brindar los activistas del movimiento negro en Colombia. Sobre todo políticos afronorteamericanos han mostrado gran preocupación por la situación dramática de las comunidades negras en Colombia, nutrida por el sentimiento de apego a la diáspora africana en el mundo, como lo mostró un reciente evento de información y solidaridad con el pueblo afrocolombiano organizado en Chicago.¹¹ La creación de redes y alianzas en contra de las geografías de terror no tiene límites y a veces son las alianzas menos sospechadas las que traen el mejor fruto.

Otro grupo de las negritudes en Colombia —el Proceso de Comunidades Negras (PCN)— lleva ya varios años denunciando la situación dramática en el Pacífico colombiano en círculos académicos y políticos

¹¹ Los días 25 y 26 de abril de 2003 la Asociación *Chicagoans for a Peaceful Colombia* organizó su Segunda Conferencia Anual sobre la explotación de recursos naturales y la sobrevivencia del pueblo afrocolombiano en la Universidad DePaul en Chicago. En esta participó, entre otros, el representante de AFRODES en Washington. Véase la página web del evento: www.chicagoans.net/.

en el exterior.¹² Gracias a unos contactos personales con un académico colombiano en EEUU, se han organizado varias giras de activistas para informar al público general en EEUU y Canadá sobre la lucha de estas comunidades. El mismo académico ha facilitado a estos activistas un espacio para publicar su lucha en el plano nacional e internacional (véase Escobar *et al.* 2002, Grueso *et al.* 1998). El PCN también ha creado vínculos importantes con redes de resistencia global como la Acción Global de los Pueblos (AGP), un espacio de convergencia para organizaciones de base y activistas de todo el mundo en el que se articulan prácticas de resistencia contra el nuevo orden mundial neoliberal (Routledge 2000). Las luchas que emergen de lugares concretos están conectadas a través de estas alianzas y colaboraciones más allá de las diferenciaciones de género, clase, etnicidad, etc. Fue la AGP, por ejemplo, la que coordinó una gira de seis miembros del PCN por Europa en marzo de 2001 para llamar la atención sobre la crítica situación de comunidades las negras en Colombia con políticos de la Unión Europea y con sindicatos en Italia, Gran Bretaña, España y Alemania, entre otros.

Reflexiones finales

El uso de internet es crucial en estas formas de acción y movilización.¹³ Cuando el 10 de mayo de 2000, paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) entraron en la comunidad de Zabaletas a orillas del río Anchicayá en cercanías de Buenaventura, matando a doce personas, secuestrando a otros cuatro y quemando varias casas del pueblo, el PCN denunció este acto dos días después vía internet con el siguiente mensaje:

¹² El PCN, es una red de más de 120 organizaciones locales de comunidades negras, que nació como resultado de la Tercera Asamblea Nacional de Comunidades Negras en septiembre de 1993 en Puerto Tejada, Cauca. Con sedes en Buenaventura y Bogotá pretende coordinar la lucha de la población afro en Colombia a nivel nacional.

¹³ El internet como estrategia de mediación de protestas nacionales a nivel global ha sido empleada magistralmente por los zapatistas del EZLN en México en su confrontación con el gobierno nacional. La mediación de la lucha de los campesinos indígenas en Chiapas a través de internet, inclusive antes de su primer asalto militar el 1 de enero de 1994 y la siguiente concientización mundial, en gran parte impedían al gobierno mexicano derrotar al zapatismo militar y represivamente. Chiapas estaba de un día al otro en la mirada internacional y el gobierno mexicano se sentía obligado a aplicar acciones más medidas de las que le hubiera gustado en el manejo de este conflicto. El zapatismo sin lugar a dudas sobrevivió en gran parte por la solidaridad que se dio internacionalmente con la lucha en Chiapas y la mediación de esta lucha.

“Las Comunidades Negras del Pacífico colombiano han estado luchando por el derecho a legalizar sus tierras colectivas conjunto con el derecho a administrarlas de manera autónoma y de acuerdo a sus prácticas y valores tradicionales. La Constitución colombiana les reconoce este derecho por medio de la Ley 70 de 1993. Las organizaciones de base del río Anchicayá llevan un proceso avanzado de titulación de sus tierras. La apropiación colectiva por parte de las comunidades negras del Pacífico colombiano es visto como una amenaza por aquellos que mantienen un interés en capitalizar sobre la enorme riqueza natural de la zona, la cual incluye: preciosas maderas tropicales altamente comerciables, oro y el potencial de establecer cultivos comerciales de manera intensiva. [...] Los derechos ancestrales de las Comunidades Negras e Indígenas, reflejados en la Carta Constitucional, son vistos como un obstáculo a esta explotación y desarrollo. Bajo el falso pretexto de que estas comunidades son colaboradores de la guerrilla, se utilizan la violencia y la intimidación para desplazarlos forzosamente y debilitar sus organizaciones de base” (texto original del mensaje del 12 de mayo de 2000).

Se trata así de *visibilizar a las geografías de terror* de las cuales son víctimas las poblaciones negras rurales en el Pacífico colombiano y de buscar apoyo de la comunidad internacional en esta lucha.

Las alianzas a nivel global ya no son meramente una *opción* de movilización para comunidades locales sino una *necesidad* en el momento que la coyuntura nacional es tal, que estas poblaciones están abandonadas por un Estado débil, incapaz y/o sin voluntad de intervenir y protegerlas de los diversos actores armados. No se trata aquí de exagerar esta posibilidad y los alcances reales de globalizar la resistencia, pues la vida real no ha mostrado ningún mejoramiento de la situación crítica en que se encuentran las comunidades negras a pesar de las intervenciones a nivel internacional, pero sí de resaltar la *opción por la globalización de la resistencia como una estrategia imprescindible* en este proceso.

Bibliografía

Arocha, Jaime

- 1999 *Ombliados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CES.
- 1992 Los negros y la nueva Constitución colombiana de 1991. *América Negra*. 3:39-54.

Bachelard, Gaston

- 1994 *The poetics of space*. Boston: Beacon Press.

Bergquist, Charles; Ricardo Peñaranda y Gonzalo Sánchez (eds.)

- 2001 *Violence in Colombia, 1990-2000: waging war and negotiating peace*. Delaware: Scholarly Resources Inc.
- 1992 *Violence in Colombia: the contemporary crisis in historical perspective*. Delaware: Scholarly Resources Inc.

Buttimer, Anne

- 1976 Grasping the dynamism of lifeworld. *Annals of the Association of American Geographers*. 66 (2): 277-292.

Duncan, James

- 1990 *The city as text: the politics of landscape interpretation in the Kandyan kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Duncan, James y Nancy Duncan

- 1988 (Re)reading the landscape. *Environment and Planning D: Society and Space*. (6):117-126.

El Tiempo

- 2002 "Manual para días de guerra en el Baudó". Domingo 10 Febrero, Bogotá. p.1, 12.

Escobar, Arturo

- 1996 "Constructing nature: Elements for a poststructural political ecology" En: R. Peet y M. Watts (eds.), *Liberation ecologies: environment, development and social movements*. pp. 46-68. Londres: Routledge.

Escobar, Arturo; Libia Grueso y Carlos Rosero

- 2002 Diferencia, nación y modernidades alternativas. *Gaceta*. 48: 50-80.

Grueso, Libia; Carlos Rosero y Arturo Escobar

- 1998 "The Process of Black Community organizing in the southern Pacific coast region of Colombia". En: Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of politics, politics of cultures: re-visioning Latin American social movements*. pp. 196-219. Oxford: Westview Press.

Husserl, Edmund

- 1954 *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: an introduction to phenomenological philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.

International Journal of Politics, Culture and Society

- 2000 *Special issue: Colombia, a nation and its crisis*. 14(1).

Journal of Latin American Anthropology

- 2002 *Special issue: Black identity and social movements in Latin America. The Colombian Pacific region*. 7(2).

Latin American Perspectives

- 2001 *Special issue: Colombia: the forgotten war*. 28(1).

Leal, Francisco y León Zamosc (eds.)

- 1991 *Al filo del caos: crisis política en la Colombia de los años 80*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Merleau-Ponty, Maurice

- 1962 [1940] *Phenomenology of perception*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Montañez, Gustavo y Ovidio Delgado

- 1998 Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía* 7(1-2): 120-134.

O'Connor, Martin

- 1993 On the misadventures of capitalist nature. *Capitalism, Nature, Socialism*. 4(3): 7-40.

ONU (Organización de Naciones Unidas)

- 2002 “Informe de la Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre su Misión de Observación en el Medio Atrato”. Mayo. Bogotá.

Oslender, Ulrich

- 2003a Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa Pacífica colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*. 39.
- 2003b “La necesidad de globalizar la resistencia: confrontando a las nuevas guerras geo-económicas”. Ponencia en el *Foro Social Mundial Temático: Democracia, Derechos Humanos, Guerras y Narcotráfico*, Cartagena de Indias. Junio.
- 2001 “La lógica del río: estructuras espaciales del proceso organizativo de los movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano” En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp.123-148. Bogotá: ICANH.

Pardo, Mauricio (ed.)

- 2001 *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá: ICANH.

PCN (Proceso de Comunidades Negras)

- 1999 “El concepto de territorio en las comunidades negras del Pacífico Centro y Sur”. Documento de la organización, Bogotá.

Pécaut, Daniel

- 2001 *Guerra contra la sociedad*. Bogotá: Planeta.
- 1987 *Orden y violencia: Colombia, 1930-1954*. Bogotá: Editorial Siglo XXI-CEREC.

Pickles, John

- 1985 *Phenomenology, science and geography: spatiality and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pizarro, Eduardo

- 1987 *La guerrilla en Colombia*. Bogotá: CINEP.
 1996 *Insurgencia sin revolución: la guerrilla en Colombia en una perspectiva comparada*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Restrepo, Eduardo

- 1998 “La construcción de la etnicidad: comunidades negras en Colombia”. En: María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*. pp. 341-359. Bogotá: ICAN.

Rivas, Nelly

- 2001 “Ley 70 y medio ambiente: el caso del Consejo Comunitario Acapa, Pacífico nariñense”. En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp.149-169. Bogotá: ICANH.

Rosero, Carlos

- 2002 “Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa”. En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. pp. 548-559. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILSA.

Routledge, Paul

- 2000 Our resistance will be as transnational as capital. Convergence space and strategy in globalising resistance. *GeoJournal*. 52(1): 25-36.

Seamon, David

- 1979 *A geography of the life-world*. Londres: Croom Helm.

Wade, Peter

- 1995 The cultural politics of blackness in Colombia. *American Ethnologist*. 22 (2): 341-357.

Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano¹

Arturo Escobar

“Una cosa sabemos a ciencia cierta y es que a la noción imperante de desarrollo y a quienes la instrumentalizan en su beneficio les importa muy poco qué y cómo atropellan. El desplazamiento forzado interno —entendido como la mayor agresión que sufren los afrodescendientes en los últimos 150 años— no es una cosa aislada, sino un conjunto de acciones sistemáticas, abiertas y deliberadas y, por lo tanto, inscritas y funcionales no sólo a la dinámica de la guerra, sino también a la concepción de desarrollo [...] ‘Desplazados’ inicialmente de África y luego de haber reconstruido parte de su cultura y nuevos sentidos y pertenencias, el actual desplazamiento de los afrodescendientes hace recordar los tiempos de la esclavitud; vienen a la memoria colectiva el dolor de la fragmentación familiar, la imposibilidad de poseer y conservar algún bien, el dolor y maltrato sufrido por las mujeres, la vinculación de los hombres a una guerra ajena, el desconocimiento de las autoridades propias y la imposibilidad de autonomía sobre el territorio”

Carlos Rosero (2002:549, 551).

¹ Publicado originalmente en la *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO. Número 175, marzo 2003. Estas notas se basan en la labor etnográfica realizada en el Pacífico colombiano desde 1993. Francisco Leal (1999) ha efectuado recientemente un estudio del conflicto. Deseo dar gracias a la AFRODES por su amabilidad al facilitarme documentos. Asimismo, agradezco especialmente a Carlos Rosero y Libia Grueso del PCN las entrevistas que me concedieron para conversar sobre el esquema de desplazamiento elaborado por las organizaciones afrocolombianas (Bogotá, octubre de 2001). En la redacción de estas notas ha influido también la exposición de fotografías de Sebastião Salgado titulada *Éxodos* (véase el catálogo editado por la Fundación Retevisión, Madrid, 2000). Los trabajos realizados para el presente artículo han sido financiados en parte con una beca de investigación del Global Security and Sustainability Program de la Fundación MacArthur.

Los desplazamientos masivos se han convertido en un fenómeno tan innegablemente característico de nuestra época que es difícil no sucumbir a la tentación de parafrasear así el primer párrafo del *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels: “Un fantasma recorre el mundo: el fantasma del desplazamiento. Todas las fuerzas del Nuevo Orden Mundial se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma”. Asimismo, uno se ve tentado de añadir lo siguiente, parafraseando una vez más esa misma obra: “Ya es hora de que los desplazados expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias; que opongan un manifiesto propio a la leyenda interesada y tecnocrática del fantasma del desplazamiento difundida por los que están en el poder”. En este artículo se ofrece una explicación provisional del papel destacado que han cobrado los desplazamientos en nuestros tiempos modernos, enmarcándolos en la experiencia histórica más vasta de la modernidad y del desarrollo, y también se exponen los recientes debates sobre la modernidad, entremezclándolos con el análisis del caso sobrecogedor del Pacífico colombiano. En Colombia, que es presuntamente el país del mundo más afectado por el problema de los refugiados internos (más de dos millones), los desplazados están empezando a organizarse y a proponer sus propios planteamientos, pese a todos los obstáculos con que tropiezan. En el presente artículo se destaca cuán importante es basarse en esos planteamientos para lograr soluciones más duraderas.

En pocas palabras, en este artículo se sostiene que el desplazamiento forma parte integrante de la modernidad eurocéntrica y de la manifestación que ésta ha revestido después de la Segunda Guerra Mundial en Asia, África y América Latina, es decir: el desarrollo. Tanto la modernidad como el desarrollo son proyectos espaciales y culturales que exigen la conquista incesante de territorios y pueblos, así como su transformación ecológica y cultural en consonancia con un orden racional logocéntrico.²

Los desplazamientos masivos que se observan hoy en día en el mundo entero —ya sean relativamente voluntarios o forzosos— son el desenlace de procesos culturales, sociales y económicos que han desemboca-

² En consonancia con el material publicado sobre las cuestiones del medio ambiente, defino el ‘logocentrismo’ como un proyecto cultural para ordenar del mundo en función de principios supuestamente racionales, en otras palabras, un proyecto para edificar un mundo ordenado, racional y previsible. En el presente contexto y en un plano más técnico, el ‘logocentrismo’ es la idea metafísica de que la verdad lógica es el único fundamento de una teoría racional de un mundo integrado por objetos y temas cognoscibles que se pueden ordenar y controlar.

do en la consolidación de la modernidad capitalista. Entiendo por modernidad una forma peculiar de organización social que nació con la conquista de América y que cristalizó inicialmente en el norte de Europa Occidental en el siglo XVIII. En el plano social, la modernidad se caracteriza por la existencia de instituciones como el Estado-nación y la burocratización de la vida cotidiana basada en el saber especializado; en el plano cultural, se singulariza por orientaciones como la creencia en el progreso continuo, la racionalización de la cultura y los principios de individuación y universalización; y en el plano económico, se particulariza por sus vínculos con diversas formas de capitalismo, comprendido el socialismo de Estado como forma de modernidad.

La modernidad capitalista ha generado los desplazamientos masivos y el empobrecimiento de nuestra época y, al mismo tiempo, se ve limitada por ambos fenómenos, en la medida en que sus propios instrumentos ya no parecen estar suficientemente a la altura de la tarea que exigen las circunstancias. El resultado de esto es que *es cada vez mayor la discrepancia entre los factores de desplazamiento característicos de la modernidad y los mecanismos previstos para evitar que se produzcan*. En muchos casos, es necesario meditar sobre los medios alternativos que se pueden hallar para tratar esos problemas, reforzando la capacidad de las poblaciones para resistir *in situ* a los traumatismos de la modernidad —desde la pobreza hasta la guerra—, apoyándose en las luchas que llevan a cabo para defender sus localidades y culturas, y alentándolas a que cobren autonomía en el plano territorial y cultural. La seguridad alimentaria y los derechos culturales y territoriales son fundamentales para alcanzar ese objetivo. Las instituciones modernas (el Estado, el sistema de las Naciones Unidas y las organizaciones de ayuda humanitaria) tienen que desempeñar un papel importante, pero las relaciones con ellas se deben enfocar desde una posición estratégica favorable. En última instancia, los esfuerzos para reorientar nuestra comprensión del desplazamiento se pueden conceptualizar en términos de modernidades alternativas y de alternativas a la modernidad.

Conflicto, desarrollo y desplazamiento en el Pacífico colombiano

La vasta región del Pacífico colombiano, que está cubierta en su mayor parte por bosques pluviales, tiene 900 kilómetros de longitud y una anchura que oscila entre los 50 y 180 kilómetros. Está situada entre el ramal occidental de la cordillera de los Andes y el océano Pacífico y limita al norte con Panamá y al sur con Ecuador. Su población alcanza casi un millón de habitantes, de los cuales el 90% son afrocolombianos y unos 50.000 pertenecen a varios grupos étnicos indígenas, siendo los

más numerosos los embera-wounan. Se considera que es la región más pobre de todo el país y, si nos atenemos a los indicadores convencionales, no cabe duda que lo es. Olvidada y relativamente aislada durante mucho tiempo, se convirtió en los años ochenta en un nuevo territorio de expansión económica con proyectos de desarrollo a gran escala y nuevos medios de acumulación de capital, como plantaciones de palma aceitera africana y criaderos industriales de camarones. Es también una de las regiones más ricas del mundo por su diversidad biológica, de ahí que sea objeto de un gran interés por parte de las organizaciones ecológicas. La nueva Constitución colombiana, promulgada en 1991, otorgó derechos territoriales colectivos a las 'comunidades negras' (denominación jurídica que algunos de sus portavoces rechazan por preferir el término 'afrocolombianos') de la región; además, la ley de derechos territoriales y culturales dio lugar al surgimiento de importantes movimientos negros como consecuencia de todas las transformaciones que la reforma constitucional había posibilitado (Ley 70 de 1993). Junto con los movimientos indígenas de la región, los movimientos negros hacen hincapié en la defensa de su diferencia cultural y el derecho a disponer de sus territorios.

Desde 1996 aproximadamente, y con mayor intensidad a partir de 1998, se empezaron a producir desplazamientos masivos de población cuando los grupos armados de guerrilleros izquierdistas y paramilitares derechistas penetraron en muchas zonas en la región. Matanzas y desplazamientos masivos se han convertido en fenómenos cotidianos en la región, a medida que se va intensificado la lucha por sus ricos recursos. Aunque hasta ahora no se disponga de estadísticas fiables sobre la proporción de las minorías étnicas entre las poblaciones desplazadas, debe ser muy elevada teniendo en cuenta su distribución (y en el caso de los grupos indígenas tiene que ser incluso mayor). Se considera que los indígenas representan un 2% de la población nacional, estimada en unos 40 millones de habitantes, y el número de afrocolombianos oscila entre un 10% y un 26%, en función de los criterios que se adopten (muchas organizaciones negras se atienen a este último porcentaje). En el plano nacional, los desplazamientos alcanzaron un primer punto culminante en 1988-1991 (unas 100.000 personas desplazadas anualmente), y desde 1996 fueron aumentando regularmente de manera espectacular (181.000 en 1996, 257.000 en 1997, 308.200 en 1998, 288.000 en 1999, 317.000 en 2000). Se estima que desde 1985 el número de personas desplazadas ha sido de 2,2 millones, lo cual hace de esta situación una de las peores del mundo —posiblemente la peor de todas—, tal como lo ha reconocido el representante especial del secretario general de las Naciones Unidas para los desplazados internos.

El Grupo Temático de Desplazamiento de las Naciones Unidas (GTD) señalaba en el 2000 que las fuerzas paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) habían provocado entre un 57% y un 63% de los desplazamientos recientes, las guerrillas entre un 12% y un 13%, y grupos no identificados y el Estado el resto. Según la Red de Solidaridad Social y la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES), en el primer semestre de 2001 se registró un aumento notable de los casos de desplazamiento. Tan sólo en los tres primeros meses de ese mismo año fueron desplazadas 44.500 personas. En el 2000, el promedio diario de personas desplazadas ascendía a 352 y en el primer trimestre de 2001 aumentó bruscamente a 495. En abril de 2001, la peor de las matanzas ocurridas hasta entonces a orillas de una de las áreas fluviales de la región del Pacífico, la del río Naya, arrojó el balance de 30 personas, como mínimo, brutalmente asesinadas a manos de los paramilitares y provocó el desplazamiento de muchos centenares de habitantes. Se estima que el 38% de los desplazados pertenecen a minorías étnicas y, en el primer trimestre de 2001, ese porcentaje aumentó en un 80% con respecto al año anterior.³

Hasta hace algún tiempo, se consideraba que la región del Pacífico era un laboratorio para la coexistencia pacífica y la solución de conflictos. Esto empezó a cambiar a principios de los años noventa, cuando los grupos guerrilleros, y más concretamente las FARC, adoptaron una estrategia de control territorial que exigía una presencia más intensa en zonas clave de la región (Agudelo 2000). De esta manera, la región del Pacífico se convirtió en un nuevo escenario de guerra y en un territorio que tratan de controlar militarmente las guerrillas, así como los paramilitares y el ejército, en la medida en que la expansión de las actividades guerrilleras ha traído consigo una mayor intervención de estas dos últimas fuerzas, y más concretamente de los grupos paramilitares. La llegada de estos a partir de 1996 al Chocó, por ejemplo al Bajo Atrato (Wouters 2001), y a partir de 1999 a las zonas rurales del Pacífico meridional próximas a localidades como Buenaventura y Tumaco, aceleró los enfrentamientos armados y desencadenó el terror y la violencia contra la población civil.

³ Acopio de información efectuado para el Primer Encuentro Nacional de Afrocolombianos Desplazados, convocado por la AFRODES y el PCN, que tuvo lugar del 13 al 15 de octubre de 2000. Las fuentes de las estadísticas son: la CODHES, la Red de Solidaridad Social, el Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, el GTD de las Naciones Unidas y el Equipo Nizkor. Algunos de estos documentos se pueden consultar en el sitio internet: www.ilsa.org.co. En inglés, se puede consultar Colombia Watch en ZNET (por ejemplo, el informe de J. Podur y M. Rosental en <http://www.zmag.org/content/Colombia/podur-rozentel2.cfm>).

En 2002, la situación empeoró al romperse las negociaciones oficiales de paz entre el gobierno y los guerrilleros de las FARC. Esta ruptura acarrió un recrudecimiento de la guerra, provocando un aumento masivo del número de víctimas causadas por ambos grupos y un nuevo ciclo de desplazamientos. En la región del Pacífico, el fenómeno del desplazamiento tiene un nexo evidente con el conflicto armado, y más concretamente con las actividades de los grupos paramilitares y los guerrilleros, que aplican estrategias de terror, asesinan en masa a las poblaciones y las obligan a desplazarse para controlar no sólo unos territorios ricos en biodiversidad y recursos naturales, sino también los grandes proyectos de desarrollo. Unos y otros están incitando a los campesinos de determinadas regiones (por ejemplo, al extremo sur de la zona de Tumaco) a que cultiven la coca, y además se están disputando el control de algunos territorios para implantar ese cultivo. En la misma zona, algunos grupos paramilitares, vinculados a los capitalistas que explotan el aceite de palma, están provocando desplazamientos de población considerables para ampliar los límites de las plantaciones de palma africana.

En este contexto, muchas organizaciones negras e indígenas han optado por una política de neutralidad en el conflicto armado. Esta posición cobró mayor consistencia cuando unas cuantas localidades se declararon 'comunidades de paz' a finales de los años noventa. En 1998, la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), la organización negra más importante del departamento del Chocó, propuso que este departamento se declarase 'territorio de paz' y pidió la partida de todos los protagonistas del conflicto armado (guerrilleros, ejército y paramilitares), así como la elaboración de un plan de acción que previese el mantenimiento de los títulos colectivos sobre los territorios, la realización de reformas socioeconómicas y políticas, la adopción de políticas 'etnoambientales' y el reconocimiento de las autoridades tradicionales (Agudelo 2000). El Proceso de Comunidades Negras (PCN) presentó otras propuestas a favor de los desplazados de los departamentos del Pacífico meridional —Valle del Cauca, Cauca y Nariño— y esbozó un plan para crear en la región 'territorios de protección' bajo la vigilancia y observación de entidades internacionales. El objetivo de todas esas propuestas era impedir que se agravara la disgregación cultural y ofrecer la perspectiva de convertir a toda la región del Pacífico en un 'territorio de paz, bienestar y libertad' sin violencia armada.

Es evidente que el ascenso de las reivindicaciones de derechos étnicos y territoriales, así como el de los movimientos conexos que se fueron desarrollando en los años noventa, condujeron a las comunidades a encontrarse en la trayectoria del conflicto armado. El 'refugio de paz' interno que fue la región del Pacífico se ha convertido en un campo de batalla más en un país plagado de ellos (Wouters 2001). La violencia

armada apunta a: disgregar la integridad territorial, social y cultural de los grupos negros e indígenas, imposibilitándoles así el ejercicio de sus prácticas culturales; acabar con sus formas de organización, expulsando sistemáticamente a los militantes de sus movimientos o eliminándolos a veces; y apoderarse de los recursos naturales (madera, oro, plantaciones de palma africana) sin respeto alguno de la reglamentación sobre el medio ambiente y los derechos de los habitantes. El objetivo último de la violencia, en opinión de los militantes, es la eliminación de la diferencia cultural de los grupos étnicos de la región del Pacífico. La autonomía que esos grupos étnicos habían adquirido gracias a la Constitución de 1991 y al proceso de organización de los años noventa ha tropezado con una violencia contundente y brutal, que se caracteriza invariablemente por la supresión de las diferencias étnicas y culturales.

Las medidas oficiales adoptadas en materia de desplazamientos suelen ser frágiles, efímeras y mal planeadas. A las personas desplazadas no se las suele acoger bien en las localidades previstas para recibir las y, además, los funcionarios locales poseen muy escasos conocimientos de la cultura, situación o necesidades de los recién llegados. Pese a que las emigraciones y desplazamientos hayan sido parte integrante de la historia reciente de Colombia (por lo menos desde el periodo conocido por el nombre de La Violencia, que se extendió desde finales de los años cuarenta hasta mediados de los sesenta), los funcionarios locales comprenden muy pocas veces la dinámica, ya antigua, de los asentamientos marginales en ciudades como Cali, Medellín y Bogotá, a donde las personas recién desplazadas suelen dirigirse. Si bien es cierto que han mejorado los servicios de socorro de emergencia (suministrados principalmente por la Red de Solidaridad Social, instituciones católicas, organismos multilaterales y organizaciones no gubernamentales financiadas por la Unión Europea, así como por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar), brillan prácticamente por su ausencia los servicios de ayuda posterior y de prevención social. En el informe 2001 del Programa Mundial de Alimentos se señala que hasta los socorros alimentarios son insuficientes, pese a la importancia decisiva que revisten en las situaciones de emergencia creadas por los desplazamientos propiamente dichos. Asimismo, se ha señalado la lentitud, insuficiencia y precariedad del 'conjunto de servicios modernos' en materia de vivienda, salud, alimentación, educación y acceso a la tierra o a un empleo, que se necesitan para lograr una 'estabilización socioeconómica' a la hora del retorno o reasentamiento de los desplazados (GTD 2001). En resumen, aunque sea la modernidad la que ha generado el desplazamiento, las instituciones modernas de desarrollo normales y corrientes no parecen poseer la capacidad necesaria —ni la voluntad, en cierto modo— para aportar soluciones eficientes, por lo menos en una situación tan catastrófica como la de Colombia.

La Asociación de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES) y las organizaciones indígenas y negras consideran que esta situación obedece a la aplicación de una estrategia racista, así como a la incapacidad del gobierno para proteger sus derechos étnicos y humanos, reconocidos sin embargo por los acuerdos internacionales y las propias leyes nacionales. Los afrocolombianos estiman que la situación de desplazados que comparten con las poblaciones indígenas presenta cuatro características únicas en su género: el alejamiento del territorio al que estaban arraigados culturalmente, la relación existente entre los grandes proyectos de desarrollo de la región del Pacífico y la expulsión de los grupos étnicos que la habitan, las repercusiones nocivas del Plan Colombia en los territorios poblados por etnias, y la situación ya antigua de discriminación omnipresente contra los grupos étnicos.

En suma, los factores principales que las organizaciones negras asocian al desplazamiento de su comunidad de la región son también cuatro: la realización de grandes proyectos de desarrollo en detrimento de los bosques y las explotaciones agrarias locales (por ejemplo, el proyecto de canal interoceánico y la espectacular ampliación de los límites de las plantaciones de palma aceitera africana en la zona de Tumaco), el conflicto armado propiamente dicho, la existencia de ricos recursos naturales (oro, madera y sitios ideales para el turismo), y la propagación de cultivos ilícitos en determinadas áreas.

La enumeración de los factores del desplazamiento no acaba aquí. En efecto, el PCN formula, por ejemplo, las siguientes observaciones.⁴ El fenómeno del desplazamiento se ha intensificado cuando se empezaron a deslindar los territorios colectivos y atribuir los títulos correspondientes a los mismos. De hecho, los desplazamientos en la región del Pacífico se sitúan en el contexto de una reacción contra las conquistas culturales y territoriales de las comunidades étnicas en todo el subcontinente latinoamericano, desde las logradas por el movimiento zapatista hasta la resistencia de los mapuches. Se podría ampliar este contexto subcontinental a escala mundial y establecer un nexo entre desplazamientos, guerras y racismo, desde África hasta el Pacífico, pasando por los Balcanes.

Los desplazamientos no son aleatorios, sino selectivos y planificados. Por ejemplo, los desplazamientos más masivos se han producido en las zonas destinadas a la realización de grandes proyectos de desa-

⁴ Entrevista con Carlos Rosero y Libia Grueso, celebrada el 16 de octubre de 2001 en Bogotá; documentación de la AFRODES; y comunicación de Rosero (2001). El PCN es una red de movimientos sociales de las comunidades negras del Pacífico colombiano.

rollo. El objetivo de las operaciones militares es controlar las vías de acceso, la introducción de armas y la salida de los productos. Son los industriales del interior los que han concebido y financiado en gran medida esa estrategia, por ejemplo en el caso de la extensión de las plantaciones de palma africana. El terror y los desplazamientos tienen por finalidad desbaratar los proyectos de las comunidades, quebrantar su resistencia y, probablemente, lograr incluso su exterminio, lo cual se ve facilitado por la utilización cada vez mayor de armas de fuego. A este respecto, la situación se puede caracterizar con la frase atribuida al poeta salvadoreño Roque Daltón: “la guerra es la continuación de la economía por otros medios”. También se puede decir que el objetivo de los desplazamientos es reestructurar las relaciones entre las comunidades étnicas y la sociedad colombiana de tal manera que se logre borrar toda diferencia cultural. En otras palabras, el proyecto dominante tiende a reorganizar el territorio y la población, lo cual hace casi impensable, o totalmente inimaginable, la existencia de una autonomía en el marco del Estado-nación.

Desde los años cincuenta y sesenta, los desplazamientos han modificado los esquemas de inmigración y emigración imperantes en la región del Pacífico, dificultando o impidiendo a las personas que retornen a las comunidades ribereñas de las que son oriundas. Esto, en definitiva, acaba entrañando una modificación del uso de las tierras, de los sistemas de producción tradicionales, de la distribución espacial de la población y de los recursos, etc. Los protagonistas del conflicto armado, y más concretamente los grupos paramilitares, han fomentado reasentamientos selectivos y autoritarios en los territorios de las comunidades ribereñas, desplazando a unos grupos y trayendo a otros con el deseo de que los recién llegados se plieguen a las pautas de conducta que se les impongan en el plano cultural, económico y ecológico.

Es importante destacar que, desde el punto de vista de las organizaciones negras y de las asociaciones de personas desplazadas, todos los protagonistas externos —guerrilleros, paramilitares, capitalistas y Estado— tienen el mismo proyecto, a saber: apropiarse de los territorios para dar una configuración radicalmente nueva a la región del Pacífico, que se ajuste al proyecto de modernidad capitalista consistente en extraer y explotar los recursos naturales. *Este proyecto no es conforme a los intereses ni a la situación real de las comunidades negras e indígenas.* En efecto, se trata de un proyecto planificado y no de un producto de la casualidad o una mera consecuencia de la guerra civil que afecta al país. Además, este proyecto se sitúa plenamente en la trayectoria histórica de la discriminación ejercida contra los grupos étnicos, debido a que es a los negros y a los indígenas a quienes perjudica más seriamente. En otras palabras, a la región del Pacífico colombiano, como a muchas otras del mundo

antes que ella, se la está sometiendo a las exigencias territoriales y culturales del proyecto de modernidad capitalista. En última instancia, este proyecto se debe contemplar en su triple dimensión de *transformación simultánea en el plano económico, ecológico y cultural*.

Lo que está en juego en esta región de Colombia es una remodelación espectacular de sus paisajes biofísicos y culturales, que siguen conservando un aspecto único en su género. Los ecologistas y los antropólogos se refieren a este carácter excepcional de la región cuando utilizan la expresión 'sistemas de producción tradicionales' para describir el modo de vida de sus comunidades ribereñas, que no son totalmente dependientes de la economía de mercado (un 40% de los habitantes del Pacífico colombiano sigue viviendo en asentamientos a orillas de los ríos). Esos sistemas se caracterizan por una multiplicidad de actividades —agricultura poco intensiva, pesca, caza, recolección, extracción de oro a pequeña escala y otras actividades extractivas para el mercado— y se basan en modelos locales de relación con la naturaleza, de utilización de los espacios en función de los sexos y de relaciones sociales fundadas en el parentesco, así como en todo un universo de representaciones y conocimientos que se puede caracterizar por su diferencia respecto del modelo euroandino predominante, tanto en el plano económico como en el ecológico y cultural. Al basarse también en la diversidad, los sistemas de producción tradicionales se adaptan mejor a la conservación y la sostenibilidad, y además no se orientan hacia la acumulación, sino más bien hacia la subsistencia. Toda esta constelación de prácticas y paisajes es lo que defienden precisamente los militantes negros e indígenas.⁵

Merece especial mención la presencia considerable de mujeres entre las poblaciones desplazadas. Además de ser objeto de la discriminación étnica, la mujer negra es víctima de formas de discriminación sexistas, comprendidas las violencias sexuales. Como la mujer de las zonas rurales se pasa una gran parte de la vida en su aldea, el desplazamiento rompe sus vínculos con la localidad, es decir, los que la unen a su hogar y a su comunidad. La degradación de la solidaridad suele producir entre las mujeres un sentimiento de pérdida mayor que entre los hombres. Sin embargo, la reinstalación en contextos urbanos suele ser más ventajosa para las mujeres desplazadas que para los hombres porque tienen más posibilidades de encontrar un empleo, por ejemplo como domésticas o vendedoras callejeras (véanse Meertens 2000, y Grueso y Arroyo 2002).

⁵ Por lo que respecta a los estudios de sistemas de producción tradicionales, véase el informe de Sánchez (1998). Los modelos locales de naturaleza en la región del Pacífico han sido objeto de un estudio de Restrepo y del Valle (1996) y de una tesis de Camacho (1998).

La modernidad como proceso generador de desplazamientos

Muchos especialistas definen el imperativo espacial y cultural de la modernidad en términos exentos de ambigüedad. Hay que reconocer a Marx el mérito de haber formulado la primera teoría del desplazamiento en relación con la historia de la modernidad capitalista. En efecto, una de las primeras exposiciones efectuadas sobre los desplazamientos masivos fue la que figura en su teoría sobre la acumulación primitiva, que exige el desplazamiento a gran escala de los campesinos, desarraigándolos de sus tierras. Tal como ha dicho Polanyi (1957), los europeos entraron en la modernidad por la puerta del pauperismo. La política de pauperización posibilitó la conquista de vastos ámbitos de la vida social gracias a discursos técnicos vinculados a los aparatos administrativos del Estado (así cobró auge lo que se ha convenido en llamar 'la cuestión social'). No obstante, lo más destacable en la obra de Polanyi es el hincapié que hace en el divorcio entre la economía y la vida social provocado por el advenimiento del mercado autorregulador. Con una óptica más neutra, Giddens (1990) ha descrito como la quintaesencia de la modernidad este proceso caracterizado por: la importancia progresiva que van cobrando las relaciones de mutua ausencia en medio de los demás, el fraccionamiento del lugar y del espacio, y el desgajamiento de la vida social del contexto local y su consiguiente sometimiento a sistemas expertos translocales. Más recientemente, Virilio (1990, 1997) ha analizado la racionalidad del desplazamiento inherente al capitalismo de alta tecnicidad, que se apoya en tecnologías de la información y la comunicación que funcionan con la velocidad de la luz. Lo que este autor denomina 'deslocalización global' supone la pérdida de toda pertinencia de la localidad y el triunfo de la lejanía sobre la proximidad, es decir, de la ciberinteractividad sobre la presencia real. Virilio agrega lo siguiente:

“[La] deportación se ha convertido en el pan nuestro de cada día, porque [...] a partir del momento en que nos desarraigamos de la localidad del lugar, hay algo o alguien que dispone de nuestra movilidad en nuestro lugar y utiliza el movimiento de nuestras vidas activas [...] Toda masa debe estar sometida permanentemente a la dictadura del movimiento” (1990:93).

Para decirlo en términos generales, el desarraigo de la localidad es un fenómeno que acompaña a la modernidad capitalista y desemboca en un proceso constante de desplazamiento, que ha cobrado las proporciones de una ola gigantesca.

Para comprender plenamente por qué el desplazamiento es uno de los atributos intrínsecos de la modernidad y no un quiebre de sistemas que

necesitan ser perfeccionados, no está de más recurrir a la crítica que la fenomenología hace de la modernidad. Desde Platón, los fenomenólogos han considerado endémica y tradicional la indiferencia con respecto al lugar. La filosofía de la época clásica partía del supuesto de que los lugares sólo son subdivisiones momentáneas de un espacio universal homogéneo. Esta indiferencia por el lugar ha invadido las ciencias sociales y humanas, pese a que algunos fenomenólogos sostengan apasionadamente que es nuestra inevitable inmersión en un lugar lo que prevalece ontológicamente en la generación de la vida. Como dice el filósofo Edward Casey (1997), vivir significa vivir en un lugar, y saber significa ante todo saber en qué lugar se está. Desde una perspectiva antropológica es importante destacar la implantación local de las prácticas culturales, que se deriva del hecho de que la cultura la transportan cuerpos a lugares. Evidentemente, las localidades son el resultado de prácticas históricas. En vez de 'localidad', quizás fuese más exacto hablar de 'personas-en-un-lugar' y de 'personas-en-redes', teniendo en cuenta que ningún lugar está vinculado a un escenario, y de que todos los lugares están conectados entre sí por redes de múltiples tipos. Hoy en día, ningún grupo social es estrictamente local, aunque las prácticas arraigadas localmente sigan siendo importantes en la política de muchos grupos subalternos y femeninos.⁶

La reacción de la modernidad ante la deslocalización cada vez más generalizada ha revestido formas muy diversas: planificación demográfica; ordenación urbana y regional; planeamiento del desarrollo; reestructuración de las ecologías humanas y biofísicas en función de esquemas y criterios jerárquicos específicos (por ejemplo, revolución verde, ciudades regularizadas); creación de normas y disciplinas destinadas a garantizar un funcionamiento ordenado del mundo (Foucault); 'colonización del mundo vida' (Habermas), es decir, apropiación creciente de contextos culturales, evidentes de por sí anteriormente, por parte de discursos técnicos vinculados a la administración del Estado; instauración de una lógica de crecimiento y progreso perpetuos, así como de constante superación del presente (Vattimo 1991); y desterritorialización y reterritorialización continuas de la vida social por parte de los aparatos del Estado, del capital y del saber (Deleuze y Guattari, así como lo que Foucault llamaba 'gubernamentalidad'). Lo más importante es que en estos principios y aparatos se puede ver una lógica

⁶ Para una fenomenología de la localización, véase la obra de Casey (1997). Se puede encontrar un panorama de la bibliografía sobre la localización en el artículo de Escobar (2001). En el periodo 2000-2003, organicé un proyecto sobre el tema "Poder, localización y Justicia: Las mujeres y la política de la localización" con Wendy Harcourt de la Sociedad Internacional para el Desarrollo (SID) de Roma. Véase el número especial dedicado a esta cuestión en la revista de la SID, *Development* 45 (1), 2002, así como en el sitio internet de esta organización: www.sidint.org.

simultánea que crea e impide desplazamientos, o 're-emplaza'. Por su naturaleza misma, la modernidad capitalista desplaza, es decir, hace cambiar de lugar, a veces físicamente y siempre culturalmente. Asimismo, trata de 're-emplazar' mediante los mecanismos mencionados anteriormente. Son precisamente esa lógica y esos mecanismos de 're-emplazamiento' los que dan la impresión de estar fallando, mientras que la lógica del desplazamiento parece que va cobrando mayor amplitud. La separación entre estas dos lógicas de la modernidad, necesariamente complementarias, se va ahondando y, a este respecto, cabe preguntarse por qué este fenómeno se da ahora precisamente. Formularse esta pregunta es importante porque está relacionada con la intensificación actual de la modernidad capitalista provocada por la mundialización neoliberal, en un contexto de acumulación de capital cada vez más acentuada y de una resistencia cultural y ecológica creciente.

Claro está que es importante no reducir todos los movimientos de poblaciones pasados y presentes a la misma categoría o caso de lugar y desplazamiento. En la medida en que se sitúan dentro de la época histórica y de la configuración cultural designadas con el nombre de 'modernidad capitalista', hay fundamentos para considerar que las principales formas de desplazamiento están relacionadas con la lógica subyacente de deslocalización, desarraigo y conquista territorial y cultural que las caracteriza. Desde las deportaciones de los pueblos indígenas y africanos que trajeron consigo la conquista y colonización del Nuevo Mundo, hasta las oleadas de emigraciones masivas de campesinos, obreros y pobres que se produjeron por todo el mundo en las etapas posteriores de la modernidad, las tendencias a los desplazamientos unas veces se han intensificado y otras se han frenado. Las tentativas logocéntricas de neutralizarlos también han revestido alternativamente diversas formas, desde concesiones a los campesinos y las clases trabajadoras hasta la adopción contemporánea de modelos de reasentamiento en determinados casos de conquista territorial propiamente dicha, por ejemplo en la realización de algunos proyectos de desarrollo. En cierto modo, los proyectos de reasentamiento y los campos de refugiados sólo son la parte visible de un fenómeno mucho más complejo. De hecho, podrían ser proyectos pilotos en las futuras crisis de desplazamientos de poblaciones. ¿Cómo abordan la racionalidad y las instituciones modernas el problema del desplazamiento interno de 2,2 millones de personas en Colombia? ¿Cómo podrán hacer frente al posible desplazamiento de varios millones de personas que podría provocar la actual 'guerra al terror' que está librando la elite de los Estados Unidos? La respuesta es: de manera muy precaria, en el mejor de los casos.

Un grupo de estudiosos latinoamericanos está elaborando una nueva interpretación de la modernidad, que se aparta de los esquemas eurocéntricos

(véanse Mignolo 1999, Quijano 2000, y Dussel 1996). La conquista y el colonialismo han introducido en el continente americano el modelo *local* europeo, que ahora está tratando de crear un proyecto universal. Desde el principio, este proyecto tenía una lógica territorial y cultural. Colonizar significaba poblar un territorio, lo cual entrañaba un desplazamiento y un 're-emplazamiento' —y en algunos casos la eliminación— de determinados grupos, indios y africanos. En algunos casos, el 're-emplazamiento' ha revestido la forma manifiesta de una protección dispensada a determinados grupos contra la brutalidad del desplazamiento, por ejemplo, con la creación de los llamados resguardos de indios supuestamente destinados a 'proteger' a los indios supervivientes de la barbarie de la conquista y de los malos tratos de los *encomenderos*. Después de la independencia, las nuevas naciones se edificaron sobre la base de regímenes de representación que reprimían y excluían a indios, negros, mujeres y clases populares (Rojas 2002). Esos regímenes fueron el centro de localización de la violencia primigenia ejercida contra esos grupos, a los que se situó en el lado de la barbarie contraria a la civilización, de la irracionalidad opuesta a la racionalidad, etc. Este desplazamiento primigenio de esos grupos desempeñó un papel decisivo en los diversos desplazamientos y 're-emplazamientos' de que fueron objeto a lo largo de los siglos XIX y XX. Por ejemplo, el ordenamiento espacial de la distribución de las poblaciones negras e indígenas de Colombia estaba claramente delimitado. Estos grupos trataron de crear asentamientos propios en algunos lugares y lo lograron en cierta medida, por ejemplo en la costa del Pacífico.

Para estos teóricos, es imposible comprender la modernidad si no se tiene en cuenta la 'diferencia colonial' o la 'colonialidad del poder' que ha sido su sustrato inevitable. Estos conceptos expresan el doble proyecto de controlar económica y culturalmente a los grupos subalternos y el saber subalterno que ha ido a la par con la implantación de la modernidad en América Latina, desde la independencia hasta nuestros días. El colonialismo era sinónimo del control de los recursos y de la mano de obra, y también de las culturas y los conocimientos propios de los subalternos. Por consiguiente, la modernidad debe entenderse siempre como un doble proceso de modernidad y 'colonialidad', de creación de una diferencia colonial y de modernidades coloniales, de control simultáneo de la mano de obra y de la cultura. En la médula misma de ese doble proceso de modernidad y 'colonialidad' reside, por lo tanto, la negación de la alteridad que, imperante como proyecto local de la modernidad europea, se ha universalizado a través de la hegemonía y ha generado una concepción mundial que ha englobado a las periferias. Las modernidades coloniales han acarreado la producción de órdenes espaciales y culturales de diferencia colonial —esa misma diferencia que hoy parece afirmarse de manera positiva y con vigor perceptible contra los aparatos del desplazamiento, como ocurre con los movimientos negros e indígenas de la región del Pacífico—.

Planteamientos del desplazamiento en las organizaciones afrocolombianas

¿Cuáles son los planteamientos del desplazamiento en organizaciones como la AFRODES y el PCN, que trabajan en estrecha relación con las poblaciones desplazadas? En octubre de 2000, se celebró Primer Encuentro Nacional de Afrocolombianos Desplazados, que hizo un llamamiento para crear una comisión nacional encargada de elaborar un plan de acción para los afrocolombianos desplazados, así como para revisar la política de las autoridades y los instrumentos jurídicos existentes. En esta reunión se adoptó también el siguiente conjunto de orientaciones para nuevas políticas:

1. Un 'principio de retorno' aplicable, en general, a todos los grupos étnicos del Pacífico, habida cuenta de su cultura peculiar y su relación especial con el territorio. En la medida de lo posible, el reasentamiento no debe considerarse como una regla general ni como una medida permanente, sino como una excepción y una solución provisional. Además, la aplicación de todos los acuerdos debe ser objeto de una supervisión internacional.
2. La declaración efectiva de la región del Pacífico como 'territorio de paz, alegría y libertad', exento de todo tipo de violencia armada. Esto supone que los grupos armados concierten entre sí acuerdos humanitarios para impedir violaciones de los derechos humanos y nuevos desplazamientos y que, además, se garantice a las poblaciones locales protección y condiciones para un retorno seguro.
3. Un sistema eficaz de alerta temprana y de prevención de los desplazamientos. Casi todos los desplazamientos anteriores se anunciaron con anticipación más que suficiente, sin que el Estado tomara medidas preventivas. Está comprobada la existencia de una correlación entre la presencia de guerrilleros y la del ejército, que va seguida de una aparición de grupos paramilitares que se encargan de ejecutar los desplazamientos anunciados.⁷

⁷ La correlación existente entre la presencia de guerrillas, fuerzas paramilitares y unidades del ejército, y más especialmente entre estas dos últimas, se ha demostrado reiteradamente en informes de American Watch y de las Naciones Unidas. En el "Informe de la Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre su Misión de Observación en el Medio Atrato", (Naciones Unidas, Bogotá, mayo de 2002) figura un análisis de la responsabilidad conjunta de estos tres protagonistas en la matanza perpetrada el mes de mayo de 2002, en la que fueron asesinadas más de cien personas, niños y mujeres en su mayoría.

4. Ayuda humanitaria integral para las comunidades desplazadas y las que retornan a sus localidades, respetando sus características culturales. Esa ayuda no sólo debe basarse en registros exactos de las personas desplazadas y efectuarse con la participación de organizaciones comunitarias, sino que además se debe extender a las comunidades que han resistido a los desplazamientos y se han mantenido en sus territorios ancestrales. En un plano más general, el objetivo es lograr, como dice la Red de Solidaridad Social, una amplia 'estabilización socioeconómica', o sea conseguir que el Estado cumpla con su obligación de garantizar a todas las comunidades el pleno ejercicio de sus derechos sociales, culturales y económicos.

El PCN ha planteado, además, una serie de cuestiones de índole política y cultural. En primer lugar, es imperativo que las comunidades negras sigan adelante con su proyecto histórico relativo a la identidad, el territorio y la autonomía. Desde 1993, el PCN ha venido haciendo hincapié en cuatro principios básicos: derecho a la identidad, al territorio, a una cierta autonomía y a una visión propia del desarrollo (Grueso, Rosero y Escobar 1998). En segundo lugar, esto exige que se fortalezca la organización social de las comunidades, comprendida la capacidad institucional de las personas desplazadas para negociar las condiciones de su retorno. En tercer lugar, quizás fuese posible pensar en invertir en cierta medida la lógica del desarrollo, internándose más adentro en la selva a fin de crear las condiciones mínimas para mantenerse en el territorio. Esto significaría reforzar los sistemas y prácticas tradicionales de producción, especialmente los que contribuyen a garantizar la seguridad alimentaria. Como ha declarado un jefe de la comunidad indígena nasa, toda estrategia de supervivencia debería tener el objetivo importante de 'desmundializar el estómago', es decir, fomentar la autonomía alimentaria. Por último, la adopción de una estrategia de resistencia y de retorno exige profundizar y ampliar las relaciones entre las localidades de la región del Pacífico y las del resto del mundo que también están resistiendo a la reconversión neoliberal (por ejemplo, participando efectivamente en movimientos mundiales en pro de la justicia como lo hace el PCN).

Estos son los criterios generales para un proceso culturalmente específico y autónomo de retorno y 're-emplazamiento'. Se apartan del concepto descontextualizado del reasentamiento y de los conjuntos de medidas normalizadas destinados a realizar la transición a una localidad y una situación nuevas (en realidad, es como si se tratase de un alto en el largo viaje de las comunidades hacia la modernidad capitalista). Sin embargo, no cabe duda de que los proyectos de desarrollo y la modernidad capitalista van a durar todavía. A este respecto, es importante fomentar y estructurar lo que Arce y Long (2000) han denominado

tendencias contrarias al desarrollo y la modernidad, es decir, la labor de oposición que todos los grupos efectúan *necesariamente* contra elementos del desarrollo y de la modernidad. El desarrollo y las políticas en materia de desplazamiento de poblaciones deben apoyarse en las tendencias de oposición *in situ* que, en la práctica, ya se están plasmando en las actividades de grupos locales que intentan dar una nueva orientación por sí mismos al desarrollo y a la modernidad. Al hacer hincapié en que la región del Pacífico necesita apartarse del desarrollo convencional, los planteamientos adoptados por las organizaciones proclaman una modernidad alternativa. Al proponer un nuevo concepto basado en la diferencia cultural de la región —y más concretamente, en lo que el esquema modernidad/colonialidad denominaría sus conocimientos subalternos—, esos planteamientos insinúan que puede haber alternativas a la modernidad. En suma, la labor de oposición creativa es un elemento importante de las estrategias de las organizaciones afrocolombianas para ‘re-emplazar’, resistir *in situ* y construir modernidades alternativas.⁸

Por último, es también importante —aunque se trate de un aspecto que sólo vamos a esbozar en el presente artículo— estudiar la triple serie de conflictos de distribución que se produce en casos análogos al del Pacífico colombiano: conflictos de distribución económica causados por las desigualdades de clase, las disparidades de ingresos y la deuda externa, es decir, conflictos que son temas de estudio de la economía política; conflictos de distribución ecológica planteados por el acceso a los recursos naturales, así como por su control, utilización y despilfarro, que han de contemplarse desde el ángulo de la ecología política (véase Martínez-Alier 2002); y conflictos de distribución cultural todavía no teorizados, que constituyen un objeto de estudio para análisis culturales o para la propia ecología política. Estos últimos conflictos surgen de las diferencias de poder efectivo atribuidas a los distintos valores, prácticas y significados culturales (por ejemplo, la oposición entre el concepto moderno de la naturaleza como recurso y las concepciones locales de la naturaleza existentes en la región del Pacífico, que están más en consonancia con la protección del medio ambiente por estar arraigados en la vida social) y sensibilizan a la necesidad de

⁸ El concepto de labor de oposición expuesto en la obra de Arce y Long (2000) comprende varios niveles: un tratamiento fenomenológico colectivo de las intervenciones de desarrollo y modernidad que pasan al contexto cultural común de la comunidad local; una reinserción de las formas modernas en representaciones locales de la vida social; y, en general, un proceso endógeno y continuo de enfrentamiento con la modernidad y de transformación de ésta. Los resultados de todo ello son las denominadas modernidades mutantes o locales, modernidades de abajo, etc. La elaboración de este concepto abre nuevas perspectivas de reflexión sobre el desarrollo.

una *interculturalidad efectiva*, definida como diálogo y mutua transformación —o ‘interfecundación’, como dice Panikkar (1999)— de las culturas en contextos de poder. Una estrategia de defensa del lugar y la cultura para atenuar las tendencias a los desplazamientos necesita abordar estos tres conflictos de distribución, en la medida en que —al menos, tal como lo demuestra claramente el caso del Pacífico colombiano— lo que está en juego con el fenómeno del desplazamiento es una intensificación de la triple conquista y transformación que la modernidad capitalista lleva a cabo en el plano económico, ecológico y cultural, es decir, una tentativa implacable de eliminación de la diferencia económica, ecológica y cultural encarnada en las prácticas de las comunidades étnicas.

Bibliografía

Agudelo, Carlos

- 2000 “El Pacífico Colombiano: de ‘remanso de paz’ a escenario estratégico del conflicto armado”. Comunicación presentada en la conferencia internacional *La société prise en otage, stratégies individuelles et collectives face à la violence – Autour du cas colombien*. Marsella, Francia.

Arce, Alberto y Norbert Long (eds.)

- 2000 *Anthropology, Development, and Modernities*. Londres: Routledge.

Camacho, Juana

- 1998 “Huertos de la costa pacífica chocoana: prácticas de manejo de plantas cultivadas por parte de mujeres negras”. Tesis de maestría en desarrollo sostenible de sistemas agrícolas, Universidad Javeriana, Bogotá.

Casey, Edward

- 1997 *The fate of place*. Berkeley: University of California Press.

Dussel, Enrique

- 1996 *The underside of modernity*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

Escobar, Arturo

- 2001 Culture sits in place: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography*. (20): 139-174.

Giddens, Antony

- 1990 *The consequences of modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Grueso, Libia y Leyla Arroyo

- 2002 Women and the defense of place in Colombian black movement struggles. *Development* 45 (1): 67-73.

Grueso, Libia; Carlos Rosero y Arturo Escobar

- 1998 "The social movement of black communities in the southern Pacific coast of Colombia". En: Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics/Politics of Culture: Revisioning Latin American Social Movements*. pp. 196-219. Boulder: Westview Press.

GTD (Grupo Temático de Desplazamiento)

- 2001 "Informe del Grupo Temático de Desplazamiento". GTD. Bogotá.

Leal, Francisco (ed.)

- 1999 "*Los Laberintos de la guerra: Utopías e incertidumbres sobre la paz*". Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Martinez-Alier, Joan

- 2002 *Ecological Distribution and Valuation*. Londres.

Meertens, D.

- 2000 El futuro nostálgico: desplazamiento, terror y género. *Revista Colombiana de Antropología*. (36): 112-135.

Mignolo, Walter

- 1999 *Local Histories, Global Designs*. Princeton: Princeton University Press.

Panikkar, R.

- 1999 *El Espíritu de la Política*. Barcelona: Ediciones Península.

Polanyi, Karl

- 1989 *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones la Piqueta.

Quijano, Anibal

- 2000 *Coloniality of power, ethnocentrism, and Latin America. Nèpantla*. 1(3): 533-580.

Restrepo, Eduardo y Jorge Ignacio del Valle (eds.)

- 1996 *Renacientes del Guandal*. Bogotá: Universidad Nacional-PBP.

Rojas, Cristina

- 2002 *Civilisation and Violence*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rosero, Carlos

- 2001 “Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa”. En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. pp. 548-559. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILSA.

Sánchez, Enrique

- 1998 *Los sistemas productivos tradicionales: una opción propia de desarrollo sostenible*. Informe final de síntesis, Volumen IV. Bogotá: Proyecto Biopacífico.

Vattimo, Gianni

- 2000 *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.

Virilio, Paul

- 1990 *Speed and Politics*. Nueva York: Semiotext.
- 1997 *The Open Sky*. Nueva York: Semiotext.

Wouters, Mike

- 2001 “Derechos étnicos bajo el fuego: el movimiento campesino negro frente a la presión de grupos armados en el Chocó”. En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. pp. 259-285. Bogotá: ICANH-Colciencias.

Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y ‘multiculturalismo’ de Estado e indolencia nacional¹

Oscar Almario

¡Pacífico yo!, ¿Por qué no soy violento? Pobre de mí, si en mi cabeza no existe armamento.
Mi cuerpo y mis pies bailan, un canto alegre, que no tiene sentimiento!²

También queremos decirle a los paramilitares que sean honestos y digan la verdad al mundo, digan por qué nos quieren matar, pero que no nos calumnien diciendo que somos guerrilleros, pues esto nadie se los va a creer. En los cinco continentes ya saben quiénes somos los afrodescendientes y cuál es nuestro proceso de lucha en defensa de nuestro derecho ancestral. El mundo sabe que nosotros no somos cuerpo armado³

¹ Ponencia presentada en el Seminario Internacional “Dimensiones Territoriales de la Guerra y la Paz en Colombia”. Simposio No.8, Procesos de guerra y paz en el litoral Pacífico. Coordinado por Jaime Arocha, convocado por la Universidad Nacional de Colombia y la Red de Estudios de Espacio y Territorio (RET). Bogotá, 10 al 13 de septiembre de 2002. Publicado en *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico colombiano* (Colección pensamiento político contemporáneo. Universidad Pontificia Bolivariana, Concejo de Medellín 2003)

² Fragmento del poema “¡Negro, tu Pacífico soy yo!” de Abraham Yip Madrid (Buenaventura, octubre 7 de 1991).

³ Mensaje de Naka Mandinga, representante legal del Consejo Comunitario del río Yurumangüí, municipio de Buenaventura, diciembre 2 de 2001.

Si la guerra es la continuación de la economía por otros medios, como lo expresó el poeta Roque Dalton, en Colombia las armas independientemente de las manos en que estén, sirven para impulsar lógicas de sociedad y de desarrollo que distan mucho de las aspiraciones de los grupos étnicos⁴

Esta violencia [la de ex Yugoslavia] obliga también al historiador y al sociólogo a plantear la siguiente pregunta: ¿el uso de la crueldad en esta guerra, crueldad ilustrada por los crímenes contra la filiación y la sexualidad de las víctimas, es el signo de un último estertor del salvajismo 'clásico', constatado a lo largo de las guerras civiles, de las guerras de religión, de las guerras coloniales y racistas, esas guerras antaño sin cuartel; o, por el contrario, esa violencia es el signo de un uso específico, propiamente contemporáneo de la violencia, con un prometedor futuro político por ser lo suficientemente provechoso para el poder que lo pone en obra?⁵

Introducción

Recientemente, en un libro testimonial, Pierre Vilar, uno de los más notables historiadores contemporáneos, evocó unas imágenes imborrables para su memoria y que ahora resultan estremecedoras para todos. Esa experiencia, vivida durante la Segunda Guerra Mundial como miembro del ejército francés y prisionero de guerra de los alemanes, seguramente quedó registrada en su conciencia de manera ambigua, por su patriotismo, sensibilidad social y juventud, pero dejó su huella indeleble en él:

Los largos paseos a pie de las columnas de prisioneros le dan la oportunidad de verificar los primeros resultados de la derrota y de fijar en su espíritu algunos cuadros sobrecogedores: cadáveres de soldados negros con uniforme francés, símbolo del colonialismo, con la cabeza perforada y destrozada por una bala, símbolo del racismo nazi (Luna 2001:214).

En otras palabras, los soldados negros provenientes del mundo colonial (africano, asiático y americano), que combatían en el ejército francés contra el nazi-fascismo, estaban inscritos en una infernal cadena de racionalidades de la negación y la discriminación de la cual difícilmente

⁴ Carlos Rosero, miembro de la coordinación nacional del Proceso de Comunidades Negras, PCN (2002:550).

⁵ Véronique Nahoum-Grappe (2002:70).

podían escapar: la del *colonialismo* que los convertía literalmente en carne de cañón en la defensa de la grandeza de Francia y la del *racismo* del Eje que los discriminaba del resto de los vencidos y los hacía víctimas privilegiadas de su maquinaria de exterminio selectivo.

Hay que concluir que en dicho contexto, la *contemporaneidad* de la guerra mundial fue la que hizo posible reciclar, reorientar y potenciar las lógicas de guerra de los diferentes ejércitos que se sustentaban, tanto en uno como en otro caso, en el rechazo, desprecio y repulsión de otras poblaciones con base en principios raciales. La diferencia entre esa época y la actual consistiría en que, en el pasado, los ataques y guerras contra poblaciones civiles despreciadas se orientaban con criterios raciales, mientras que los que se realizan actualmente se llevan a cabo con criterios étnicos, sin olvidar el grado de 'perfección' y eficacia que alcanzan los discursos, mecanismos, dispositivos y tecnologías desplegados en el presente.⁶

En la Colombia de hoy se hace dolorosamente legible tanto la hondura de esta herencia de discriminaciones y horrores que ha caracterizado la historia de Occidente, como el alto grado de potenciación que han alcanzado los viejos prejuicios de ese imaginario colectivo, estimulados, redefinidos y exacerbados por la cultura de la guerra contemporánea, como se puede constatar en las acciones violentas que se adelantan especialmente contra la gente negra o afrodescendientes y otros grupos étnicos en el Pacífico colombiano y que constituyen un auténtico etnocidio-genocidio.

En efecto, la barbarie clásica no sólo no ha cesado, sino que después de más de medio siglo de ocurrido el último holocausto mundial al que se refiere el historiador francés, los holocaustos a escala que se han dado y se siguen dando en la periferia de los centros de poder del mundo y aún en el interior de estos (como en la ex Yugoslavia en pleno corazón de Europa), no son menos espantables, se repiten prácticamente a diario y nos alertan sobre lo anodino de cualquier discurso multiculturalista que no vaya precedido de una auténtica superación de estas heridas en el inconsciente colectivo y de una honesta y sincera decisión de los Estados y sociedades en su conjunto para respetar, aceptar y convivir con el Otro. La constatación de que tal reconocimiento ha sido adoptado como política institucional y conducta colectiva, debería enfocarse a evaluar las posibilidades efectivas de reproducción social, cultural y étnica que tienen estos grupos; así como en hacer viable

⁶ Tomo esta idea de lo expuesto por Véronique Nahoum-Grappe. (2002:70).

portados los medios posibles la expresión política de tal perspectiva, que no puede ser otra que el ejercicio real de la autonomía para controlar sus territorios, orientar sus comunidades, plantearse un desarrollo propio y negociar con el Estado y demás sectores de la sociedad y aún con la comunidad internacional, los intereses comunes.

El objetivo central del presente artículo no es realizar un análisis estructural o institucional del conflicto armado colombiano, tampoco pretende un seguimiento pormenorizado de cada uno de sus actores, acciones y escenarios; por lo mismo, no arriesga hipótesis novedosas sobre las eventuales perspectivas del conflicto, ni formula específicamente alternativas posibles a emprender por parte del Estado o la sociedad colombianos en las actuales circunstancias, aunque por lógica considera varios elementos que pertenecen a esas distintas dimensiones de la realidad y el análisis.

Su propósito es poner en común y en forma supuestamente razonada una sospecha: que términos como eventos violentos, acción de guerra, desplazamiento forzoso, desplazados o genocidio, más allá de su pertinencia general, mimetizan la verdadera dimensión de las cosas en el Pacífico colombiano y tienden, sin proponérselo, a ocultar que asistimos a un etnocidio; porque es a los afrodescendientes e indígenas a quienes se hace objeto de violencia y a quienes se desplaza y desterritorializa, con lo cual se cumple otra de las características de esta forma de violencia, *la limpieza étnica*.

El objetivo básico de estas notas es simple de enunciar ya que es profundamente elusivo de concretar en lo cognitivo y doloroso en lo emocional, por la velocidad, intensidad y complejidad de los acontecimientos y por el tremendo drama humano al que aluden, pero se puede esbozar a manera de preguntas. Admitido el condicionante conflicto armado y no obstante el contexto multiculturalista en el que se inscriben el Estado y la sociedad colombianos desde 1991, ¿por qué ha sido posible que ocurra ante los ojos de todos, el horroroso y sistemático etnocidio-genocidio en el Pacífico?⁷ ¿O es que acaso se trata de considerar los acontecimientos que allí ocurren simplemente como partes de la cadena de eventos que suceden dentro de la 'crisis humanitaria' que definiría la situación nacio-

⁷ Sin atenuantes, como etnocidio-genocidio coinciden en caracterizar las comunidades étnicas y sus voceros, los académicos y las agencias internacionales de derechos humanos lo que ocurre en el Pacífico colombiano. Véanse las declaraciones de Naka Mandinga, representante legal del Consejo Comunitario del río Yummangüí, municipio de Buenaventura, del XI Encuentro de Pastoral Afrocolombiana reunido en Buenaventura, la comunicación de sectores académicos nacionales e internacionales al Presidente de la República, Andrés Pastrana y al vicepresidente Gustavo Bell.

nal?⁸ ¿O por el contrario, y como lo creen caracterizados dirigentes étnicos afrocolombianos e indígenas y lo experimentan sus comunidades, de lo que se trata en realidad es de que 'alguien' ha decretado el ataque directo a sus territorios, comunidades, organizaciones y procesos autonómicos?⁹ ¿Qué es lo que realmente se esconde detrás de palabras como *desplazados*, *desplazamientos*, *masacres*, *tomas* y que de repetir las *ad nauseam*, por la dinámica del drama nacional y hasta por el hecho de que como éste se escenifica cotidianamente como parte de una nueva estética colectiva producida por la guerra, hemos vaciado de contenido, sentido y singularidad? ¿Qué lógicas específicas y diferenciadas son las están en movimiento en esta guerra, quiénes las implementan, contra quiénes van dirigidas, para producir qué tipo de situaciones, cuál es la relación que subyace a modalidades de violencia, víctimas y fines?¹⁰ ¿Se está incubando, por acción y omisión del Estado y la sociedad ante este etnocidio, una nueva y frustrante fractura en la ya secular cuestión de las relaciones entre etnias, Estado y nación en Colombia?¹¹

⁸ Este concepto de crisis humanitaria ha sido planteado por CODHES para significar la dimensión del conflicto colombiano. Aunque útil en ese sentido, visto desde la perspectiva étnica no resulta eficaz para comprender cabalmente la situación específica del Pacífico.

⁹ En su enérgica y digna denuncia, Naka Mandinga afirma que: "Desde hace más de un año los paramilitares, quienes sólo son un instrumento de la guerra que han decretado contra nosotros, vienen amenazándonos con incursión contra nosotros si no abandonamos el río"

¹⁰ Eduardo Restrepo (2002:2) justifica una propuesta de documental sobre la situación del Pacífico, entre otras razones, precisamente porque su dinámica real ha quedado enmascarada: "Esta dimensión étnica de las dinámicas de la guerra y violencia en Colombia, ejemplificada claramente en la región del Pacífico, ha sido invisibilizada en las narrativas y análisis que circulan en los medios masivos de comunicación en el país y en el exterior"

¹¹ Carlos Rosero (2002:556-559), de PCN, que analiza brillantemente la encrucijada del movimiento étnico negro, se apoya en las lecciones de los mayores y de otros momentos históricos para deducir las actuales búsquedas y tareas de los afrodescendientes, cuya audacia política y mensaje de esperanza contrastan con las timoratas posiciones del Estado colombiano y la incompreensión de toda la sociedad para enfrentar la situación: una salida negociada al conflicto armado, prever y resistir las presiones crecientes sobre los territorios de las comunidades étnicas y simultáneamente identificar renovadas estrategias de negociación con el país nacional y, finalmente, mantener el norte de un proyecto propio, con capacidad organizativa para ejercer la autonomía. Sobre la cuestión de la relación entre etnias, Estado y nación para el caso mexicano, véase la perspectiva de Florescano (2001:394-405).

Este provisional y para nada exhaustivo sistema de preguntas reemplaza la convencional y académica exigencia de presentar los propósitos de una comunicación. Pero también, en mi caso, es una manera sincera de admitir que no estoy en condiciones de referirme a estos temas desde la seguridad de la certeza y mucho menos con una pretendida objetividad y neutralidad. Simplemente quiero recurrir a mi doble e inseparable expediente personal, como académico y ciudadano que ha optado por ser solidario con las luchas de los grupos étnicos del país, para reflexionar con libertad y abierto al diálogo sobre estos problemas.

Aunque por el título de estas notas se entiende que el ámbito de las mismas es el Pacífico colombiano en su conjunto, debo advertir que, por experiencia de vida e investigación, sus referencias más significativas remiten al Pacífico sur, es decir, a la región comprendida entre los ríos San Juan al norte de Buenaventura y Mataje al sur en la frontera con el Ecuador y la línea costera y la cordillera Occidental, es decir, a los actuales litorales de los departamentos del Valle del Cauca, Cauca y Nariño.

Para la elaboración de esta comunicación he tenido en cuenta datos de diversos trabajos de campo y visitas a la región realizados de manera continua desde 1995, intercambios y discusiones con amigos y colegas investigadores, información calificada de dirigentes étnicos, sociales y comunitarios del Pacífico sur. Por lo general, he optado por omitir los nombres de las personas que me aportaron información o testimonios por razones obvias.

Agradezco especialmente al antropólogo Eduardo Restrepo de la Universidad de Carolina del Norte por el intercambio de información y opiniones y a la Corporación Cívica Daniel Gillard (CECAN) de Cali y a su director ejecutivo, Dr. José Alberto Tejada Echeverri, que ejecuta un proyecto de la Organización Internacional de Migraciones-OIM sobre desplazados en Buenaventura por la información, posibilidades de seguimiento y acceso al desarrollo de este proyecto.

Dos antecedentes históricos y de investigación y sus lecciones

Si hay algo que sobrecoja al extremo cuando de observar la geografía política de la guerra en Colombia se trata y en particular de la dinámica que ésta ha adquirido en territorios antes marginales a ella como el Pacífico, es la constatación de la sistemática y radical ampliación de su radio de operaciones e influencia en las últimas décadas. Pero resulta más impactante todavía, confirmar que en la medida que ese proceso expansivo de la guerra coincide con territorios étnicos específicos, sean

estos indígenas o negros, se profundizan y exacerban hasta extremos inimaginables todos los sentidos y dispositivos del racismo, el etnocidio y el terror que, al parecer, siempre han estado ahí, dormitando en lo más profundo de la conciencia colectiva de los colombianos. De esta manera, la guerra no ha hecho más que poner en escena lo que es una tragedia no superada ni exorcizada por nuestra cultura política y por el inconsciente social: la negación y eliminación del otro.

La situación actual del Pacífico que aquí interesa destacar, amerita considerar dos antecedentes históricos y de investigación con fines comparativos: las situaciones de violencia experimentadas en los territorios amazónicos durante el tránsito del siglo XIX al XX y las de los años cincuenta de este último siglo.

Hace aproximadamente un siglo y durante las décadas inmediatamente siguientes, el panorama de Colombia en los territorios del Amazonas guardaba notables parecidos y por supuesto diferencias con la violencia de los años cincuenta y con la situación actual del Pacífico en varios sentidos. Por ese entonces, el país experimentó tanto una dinámica de guerra como las secuelas de la que fue la última y más devastadora de las guerras civiles decimonónicas, la de los Mil Días y su más dolorosa consecuencia, el sentimiento por la 'perdida' de Panamá, además de un clima generalizado de confrontación política y revanchismo político que mostraría sus alcances en las décadas posteriores y sobre todo durante la violencia de los años cincuenta. No obstante las diferencias de épocas y conflictos, la principal similitud que encontramos entre estos tres momentos, radica en los efectos de realidad e irrealidad a que dieron pie los sucesivos eventos de crueldad y violencia, que hicieron que se traslaparan unas dinámicas con otras y que se encubrieran dramas específicos dentro de visiones generales acerca de lo acontecido.

En efecto, hace un siglo la relación Estado y nación, léase políticas e imaginarios colectivos, configuraba para los territorios de frontera del país una situación singular, en la que coincidían representaciones sobre *lo natural y lo salvaje*, que permiten explicar porqué se pasó de una situación de permisividad y complicidad estatal en esos territorios en torno a la extracción del caucho, a un estado enfermizo de genocidio-etnocidio perpetrado contra las comunidades indígenas, todo ello en medio de la desinformación e indolencia nacionales.¹² Pero cuando poco después las cosas se plantearon como conflicto internacional, a la luz de una supuesta racionalidad política, es decir, desde una relación *Estado y territorio* o entre Colombia y Perú por el control del trapezio amazónico y

¹² Sobre este enfoque véase el trabajo de Taussig (2002) y su ampliación y desarrollo al Pacífico en el de Wade (1997).

las regiones caucheras del Putumayo, se desató uno de los pocos momentos álgidos de nuestro tibio nacionalismo. Al tenor de la 'identidad nacional' manipulada por este clima de conflicto externo, se perfilaron y aceleraron los dispositivos para la integración material y cultural de regiones y pueblos fronterizos y se completó también el ciclo del efecto de realidad-irrealidad, porque en medio del entusiasmo reinante se tendieron nuevos velos sobre las dimensiones del drama que había antecedido a la guerra, sobre los actos de violencia, la historia de sus víctimas y los niveles de responsabilidad de los mismos, que hicieron derivar lo ocurrido hacia la brumosa esfera de la leyenda o la exageración.

Por esa época, las denuncias sobre la gravedad de lo que acontecía en los territorios amazónicos parecían calar más hondamente en el exterior que en el propio país y antes de que cualquier autoridad o institución central colombiana asumiera la gravedad de la situación, fue necesario que una comisión de la Cámara de los Comunes del parlamento inglés hiciera presencia en la zona del holocausto, para que la situación empezara a trascender. La presencia institucional y directa de los ingleses se puede explicar por varias razones. Por una parte, porque dadas las inversiones inglesas en las operaciones de la extracción y comercio del caucho, podía verse comprometida la imagen de la Corona británica ante el mundo. Por otra, en tanto se asistía a otro momento de la expansión de la economía-mundo (Wallerstein 1998) y a un cambio del discurso imperial frente al mundo colonial. En efecto, para esa época la presencia de los imperios en la periferia, prevalida ahora del optimismo sobre la condición humana, alimentado de la lógica racionalista y el triunfante modelo de la ciencia positiva, se planteaba otra relación política y comercial con el mundo colonial y sus recursos, superando los elementos referenciales de la expansión imperialista de la primera generación (Pratt 2001, Said 1996). Esta posición imperial, marcaba una diferencia sustancial con los precarios estados nacionales en la periferia y la semi-periferia que, como herederos del discurso imperialista de vieja data, fungían como obsecuentes agentes de los intereses externos. Esto explica porqué la comisión del parlamento inglés apeló entonces a los más elementales principios humanitarios y del derecho de gentes para develar parte de las atrocidades cometidas por la tristemente célebre Casa Arana del Perú y por 'empresas' caucheras colombianas en esos territorios y sus métodos etnocidas sobre la población indígena, todo ello llevado a cabo como una poderosa maquinaria de terror que invocaba la 'civilización' y el 'progreso' para legitimarse ante propios y extraños.

El Estado colombiano y el conjunto de la sociedad sólo tomaron el problema en serio cuando se vio comprometida la integridad y la soberanía del 'territorio nacional' en la frontera con el Perú, lo que condujo al estallido del conflicto bélico con ese país en 1930-1932. Por su parte,

la academia y los intelectuales progresistas de entonces, llegaron tarde a la cita con esa trágica historia y *La vorágine* (1923), la conocida novela de José Eustasio Rivera, ha quedado como testimonio de un grito desgarrado y solitario lanzado sobre la faz de la tierra y de sus conacionales. Apenas para finales de los sesenta pudimos contar con el primer estudio crítico que permitió empezar a desentrañar la profundidad de lo ocurrido, a relacionar acontecimientos, geografías contrastadas y gente de diversa condición. Ese es el aporte sustantivo del estudio de Víctor Daniel Bonilla (1969) sobre los pueblos indígenas del Valle del Sibundoy y el porqué del asalto de sus territorios y la desestructuración de sus comunidades en nombre de la civilización y el progreso, como paso previo para controlar los entonces anhelados territorios amazónicos, como lo confirmarían en años posteriores los estudios al respecto de Taussig (2002), Domínguez (1985), Domínguez y Gómez (1990,1994), Fajardo (1996), Palacio (2001), Zarate (2001), entre otros.

De otra parte, cuando en 1962 una comisión especial creada para el efecto rindió el primer informe científico sobre la violencia en Colombia¹³, sus autores pudieron concluir que, exceptuando al Chocó, la violencia estuvo ausente del territorio del Pacífico colombiano y cuantificaron en 400 los muertos de esa región para el período comprendido entre 1949 y 1958 (Guzmán, Fals y Umaña 1963:291). Una de las partes del informe, que se refiere a la historia y geografía de la violencia, consignó lo siguiente sobre la dinámica del conflicto en lo que denominaron 'otras regiones', es decir, aquellas distintas a las que constituían su epicentro en el interior andino del país y entre las cuales se encontraba el Chocó:

¹³ Este estudio tuvo un antecedente en la Comisión Investigadora de las Causas Actuales de la Violencia, nombrada por la Junta Militar de Gobierno, con la anuencia del presidente electo Alberto Lleras, mediante el decreto No. 0942 de 27 de mayo de 1958. Sus miembros fueron: Otto Morales Benítez, Absalón Fernández de Soto, Augusto Ramírez Moreno, los generales Ernesto Caicedo López y Hernando Mora Angueira y los sacerdotes Fabio Martínez y Germán Guzmán. Durante ocho meses los miembros de la comisión viajaron por todo el país reuniendo materiales y evidencias. Buena parte de ese material sirvió de base para el estudio de 1962. En efecto, por una iniciativa de la nueva Facultad de Sociología (creada en 1959), de la Universidad Nacional de Colombia, que fue respaldada por la Iglesia católica y avalada por el Gobierno Nacional, los tres autores se dedicaron a sistematizar y redactar dicho estudio. Le debo a la entrañable amiga María Piedad León, empleada-estudiante de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, la idea de la reiteración de los sitios de la violencia en el Chocó y la sugerencia de volver al respecto sobre el libro de Guzmán, Fals y Umaña.

El Chocó es afectado por individuos o restos de cuadrillas de evadidos de Antioquia al intensificarse la acción de las Fuerzas Armadas. Llegan desde Dabeiba, Cañasgordas y Urrao a través de las montañas hasta los ríos Murindó, Arquía, Bebará, Bebarmá y Nauritá. De Urrao al Carmen serpea un camino que fue clave durante la lucha.

La violencia en este sector ofrece como características el incendio, el descuartizamiento y la trata de mujeres de que se habla más adelante. Por acción de las llamas desaparecen del todo o parcialmente: Bojayá, Bebará (enero 19 de 1952). Las Cruces. Nauritá, Curadó, Napipí y El Carmen (las casas de 'La Hacienda' y la escuela del Roble). Descuartizados mueren en La Mansa (Carmen del Atrato), 4 campesinos y 2 niños de doce y catorce años de edad.

Además, la acción militar que perseguía a antisociales de Antioquia internados en la selva chocoana, lesionó a muchos nativos que debieron emigrar a Quibdó y otras ciudades (Guzmán, Fals y Umaña 1963:95-96).

Pasma asumir que desde hace cincuenta años la guerra se desplaza del interior andino hacia el Pacífico para reproducir y ampliar un imaginario conocido: considerar a esos territorios y a sus pobladores negros e indígenas como tierra de nadie, sin Dios y sin ley, potencial y real botín de guerra, en gente y territorios. Por tanto, objeto de acciones de conquista, de imposición de lógicas de guerra como el racismo y el etnocidio, que en el pasado se revestían de legitimidad por razones partidistas o de Estado para 'restablecer el orden', como lo revela este informe de la comisión acerca de las modalidades de la violencia en el Chocó. Nótese el peso de modalidades como los 'incendios', los 'descuartizamientos', la 'trata de mujeres' y la literal destrucción de caseríos enteros y los consiguientes 'desplazados'. Para esa época, las conclusiones de los investigadores no podían ser menos desoladoras:

[...] la guerra entre los campesinos fue un hecho. Las fuerzas armadas, móviles por esencia, se marchan una vez alcanzados sus objetivos, dejando a los hombres de la ruralía entregados a una mutua vendetta inmisericorde dentro de sus comarcas.

El raciocinio es monstruoso, pero de una macabra elementalidad: los conservadores sostienen al gobierno que hace la violencia, luego deben ser aniquilados; los liberales hacen la revolución contra el gobierno conservador, luego deben ser aniquilados. Es la guerra a muerte (Guzmán, Fals y Umaña 1963:96).

Más adelante y a manera de síntesis, al retomar las características sustanciales del conflicto en la región anotaron, aunque apenas tangencialmente, en tanto carecían de una perspectiva de la etnicidad en el análisis, algunas pistas al respecto:

En cuanto al Chocó, prácticamente marginado de la vida económica nacional, excepción hecha de la explotación de bosques y minerales, la violencia bajó a él de Antioquia, afectando las márgenes del Atrato, el Carmen del Atrato. Napipí, Nauritá, Urequí (Juradó, Cupica) y Quibdó (Bebará, Bojayá). Su pueblo, casi enteramente de raza negra, no produjo líderes durante el conflicto. Allí actuaron Juan A. Romaña en la región de Bojayá y Pablo Córdoba en las vertientes hacia Antioquia (Guzmán, Fals y Umaña 1963:137).

Sospechamos que los investigadores se encontraban cerca de la pista de una perspectiva étnica para observar los aspectos de la violencia de aquella época, como parece corroborarlo el siguiente pasaje de la obra:

Finalmente, debe tomarse nota de la episódica aparición de la violencia en la Costa Atlántica, donde sus gentes mulatas y negras (y en parte mestizas) pudieron defenderse fácilmente del contagio, quizá gracias a su naturaleza abierta, franca, amigable, y a su gran virtud de tolerancia. La región es eminentemente ganadera y en ella aparecen los latifundios más extensos del país (Guzmán, Fals y Umaña 1963:37).

La trata de mujeres en medio de la violencia o como expresión de ella a la que refieren los autores y según lo que documentan, remite a que los casos tienen que ver con territorios indígenas y mujeres indias. En efecto:

¿Qué decir de la empresa de crimen montada en el Valle y de las expediciones punitivas de la policía por las vegas del Símbola y Ríochiquito en el Cauca, quemando los ranchos de los indios? ¿Y del retén de Santo Domingo a donde en una poceta de la plaza lavaban públicamente indias desnudas para luego poseerlas? Esta fue la razón del asalto subsiguiente, como testificaron el capitán 'Terrible' y otros campesinos en fechas y lugares distintos (Guzmán, Fals y Umaña 1963:95).

Lo que este trabajo pionero en el tema ilustra y que debemos retomar ahora bajo nuevos parámetros de investigación, es la necesidad de reco-

nocer dos cuestiones diferentes aunque relacionadas en las dinámicas de la violencia. Por una parte, que las lógicas de los agentes armados eran completamente diferentes a las lógicas de los pacíficos pobladores de los territorios invadidos. Por la otra, que los primeros tenían la capacidad de desestructurar, en cuestión de instantes (tiempo corto o del acontecimiento), ritmos de vida, tejidos sociales, imaginarios colectivos y formas de relacionamiento social construidas a lo largo del tiempo por decenas de generaciones.

En nuestro caso, estas dos experiencias confirman que la “violencia del Estado es no sólo violencia cultural, política y física, sino que es también violencia sacralizada”, es decir, aquella que se ejerce desde el Estado concebido como un sacro central, único e indivisible, que por tanto, no permite pensar como válidos en la modernidad los territorios étnicos (Moreno 1994:148). En esa perspectiva, la experiencia de la etnicidad en Colombia parece estar atrapada en un continuo ideológico estatal y nacional que va desde el etnocentrismo de viejo cuño hasta el multiculturalismo declarativo actual.

Contexto y dinámica del conflicto armado colombiano y sus consecuencias para el Pacífico

La suerte de los grupos étnicos en el Pacífico respecto de la guerra parece haberse definido desde que, en razón de múltiples circunstancias, se definió también la dinámica global de la guerra que vive el país. En efecto, en el marco de una *guerra de movimientos y prolongada* como la que se libra en Colombia desde hace varias décadas e institucionalmente legitimada por unos como guerra de contrainsurgencia y por otros como guerra revolucionaria, las evidencias más recientes indican que la guerra sigue siendo irregular, pero que ha alcanzado proporciones e intensidad colosales.

En los últimos veinte años, la geoestrategia de las FARC consistió en superar su accionar constreñido a su *núcleo vital* e histórico, para extenderse y consolidarse hacia su *núcleo de influencia* o periférico y progresivamente llegar incluso hasta las *zonas de frontera*, donde su presencia era más débil o nula. En efecto, esta fuerza, una vez consideró que había consolidado su presencia en el *núcleo vital* en la Cordillera Oriental, incluido el objetivo de tender un cerco sobre Bogotá con la expectativa más o menos rápida de la ‘toma del poder’, decidió ampliar su capacidad operativa en el *núcleo de influencia* (Costa Atlántica, la Orinoquía y la Amazonia) y finalmente establecerse en las *zonas de frontera* (como el Pacífico), con la consiguiente dinámica de creación de los *frentes y bloques* respectivos. A partir de esta lógica, la guerra se ha convertido en *nacional*

y, al parecer, estaría entrando ahora en una fase de *urbanización* (lucha por el control de los barrios y 'concentraciones subnormales' y de sus corredores viales internos y externos), donde se presume que se resuelven o van a resolver los principales problemas de logística pura y dura (información, abastos diversos) y de respaldo político y reclutamiento.

Otros grupos insurgentes, como el ELN, parecen haber perdido capacidad autónoma para determinar sus estrategias y, en consecuencia, en lo fundamental dependerían de las estrategias de los otros tres principales actores enfrentados, FARC, paramilitares y Fuerzas Armadas del Estado.

En tanto la lógica militar del Estado colombiano ha consistido en ir a la saga de las estrategias de los grupos insurgentes, pues ese mismo hecho explica los pretendidos pasos que el aparato militar-institucional ha dado para lograr el control del territorio nacional, con la consiguiente instalación de nuevas bases militares o el fortalecimiento de las existentes y la definición de las zonas de operaciones en general. Pero hasta finales de la administración Pastrana, dados los acuerdos del gobierno colombiano con el de los Estados Unidos en torno a su política antidrogas, la lucha contrainsurgente y la lucha antidrogas eran estrategias paralelas y no integradas, como se constata en la concepción y manejo del Plan Colombia y en su fracaso como solución a una y otra problemática. En este punto, la administración de Uribe Vélez se basa en el anuncio de un cambio de estrategia contrainsurgente y antinarcóticos, que se supone será más integral y dura.

En tanto la lógica de los paramilitares o autodefensas por lo general responde sincrónicamente a los movimientos de los dos actores principales en confrontación, Fuerzas Militares y guerrillas, pues la resultante de todo ello es la situación a la que asistimos actualmente, una escalada de la confrontación militar y en varias dimensiones. Los rasgos fundamentales de esta dinámica se pueden describir así: la extensión del conflicto que alcanza a diario nuevos territorios que estaban antes al margen del conflicto; cada nuevo avance sobre territorios de conquista o disputa se realiza desplegando toda la experiencia acumulada en los episodios anteriores; con lo cual la intensidad de las operaciones de todos los contendientes está alcanzando grados de eficacia insospechados y de consecuencias funestas para la población civil involucrada, los pueblos tradicionales y los grupos étnicos. De acuerdo con lo anterior, es previsible que la espiral de violencia continúe imparable su dinámica de retroalimentación, porque este escalamiento implica que cada movimiento táctico obedece a pautas estratégicas muy elaboradas, es decir, que ahora se necesitan no sólo más contendientes, recursos y logística en las acciones para corresponderse con la extensión del conflicto, sino que cada vez va a haber más

población civil involucrada, más grupos sociales considerados incómodos por los intereses de los combatientes y mayores riesgos de actos de violencia contra ellos. Y de esta manera se ha llegado a lo que se ha dado en llamar eufemísticamente la *degradación del conflicto*, que para algunos reviste las características de una *crisis humanitaria* y para los afrodescendientes es un *drama colectivo*¹⁴, que empieza en los territorios étnicos y continúa en los sitios de destino del desplazamiento.

De acuerdo con lo anterior, la situación actual parece indicar otra tendencia nueva: una impresionante sincronía táctico-estratégica de prácticamente todos los niveles en donde se define la guerra. Por ejemplo, para el caso del Pacífico, que hasta hace poco tiempo era una *frontera* en esta guerra, en menos de una década devino en *espacio estratégica*, sobre todo en relación con los recursos y logística del conflicto. Según cálculos militares, el 70% de los recursos requeridos por las fuerzas irregulares, narcotraficantes, guerrilleros y paramilitares, para librar la guerra contra el Estado, se movilizan actualmente por el Pacífico¹⁵. Esta tendencia y tipo de datos, plantearían la paradoja de que una frontera histórica y natural como el Pacífico hasta momentos muy recientes, estaría

¹⁴ Según Carlos Rosero (2002:551-555), el desplazamiento de los afrodescendientes se origina básicamente en los territorios históricos del poblamiento negro y, por lo general, los eventos se presentan inmediatamente después de que se les han otorgado los títulos colectivos a sus comunidades, como lo han denunciado CODHES y la Asociación Afrocolombiana de Desplazados (AFRODES). Sin olvidar que el desplazamiento también se asocia a las fumigaciones y su impacto ambiental y que no sólo es interno sino que en muchos casos se orienta hacia Panamá y Ecuador. Llama la atención a propósito del desplazamiento externo, que mientras en nuestro país es a duras penas registrado, medidas adoptadas o en discusión en países vecinos como Ecuador y Panamá, reflejan la magnitud de la situación en las fronteras. Según medios de información, el pasado 2 agosto de 2002 empezó a regir en el Ecuador la medida de cierre nocturno del Puente Internacional de Rumichaca, que durará 45 días en observación. Mientras tanto en Panamá, una iniciativa promovida por empresarios y que será tramitada ante la Asamblea Nacional, propone el retorno de los marines norteamericanos a su país y los cuales se habían retirado después de la entrega del Canal. De acuerdo con dicha iniciativa, además de reactivarse la base Howard, se crearían dos nuevas bases, una en Colón y otra en la zona del Darién, en la frontera con Colombia. *Semana*, septiembre 2-9 de 2002 Pp. 17.

¹⁵ El balance sobre geoestrategia de la FARC y los conceptos de núcleo vital, núcleo de influencia y frontera, así como el dato de los recursos que se movilizan por el Pacífico, fueron expuestos por un mayor activo del ejército, en una conferencia sobre la situación del conflicto colombiano y la política institucional de las fuerzas militares, en el marco del

siendo integrada a la dinámica nacional e internacional vía la guerra y el tráfico de ilícitos, en escasamente dos décadas, en que coinciden la expansión de la geoestrategia de la guerrilla más poderosa del país con la ingobernabilidad y falta de control de sectores significativos de la población y el espacio mundial con el fin de la guerra fría y la bipolaridad.¹⁶

La paradoja resulta tanto más dramática cuanto más se hace conciencia de que esta brutal integración de la región se produce, justamente, durante un periodo en el que sus gentes, negras e indígenas ampliamente mayoritarias, habían logrado darle forma a un proyecto étnico y territorial propio. En un poco más de una década, se recuperaron derechos ancestrales, se conquistó su reconocimiento étnico, por lo cual su proceso puede ser analizado desde la perspectiva de una identidad en transición de lo cultural a lo político. Es decir, que tiene muchas probabilidades de ampliarse, profundizarse y dotarse de una dimensión política, que permita en suma llevar a cabo, a través de este proyecto, su postergada inclusión en la nación y el Estado, pero a partir de su autonomía y de su capacidad de negociación con el Estado y el gran capital transnacional. Lo que en otro lugar y con otros fines, he analizado como el paso de la nación cultural (basada en la identidad y los territorios ancestrales) a la nación política (basada en la autonomía y el desarrollo propio en un contexto de negociación) (Almario 2001).

La situación en cifras de los desplazados y su perspectiva

Las cifras que manejan las entidades responsables de este tema. Cruz Roja, Pastoral Social de la Iglesia Católica, Red de Solidaridad Social, CÓDHES (Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento), entre otras, no obstante las diferencias al respecto, que se explican por las distintas estrategias de recolección, tratamiento y proyección de la información, dan cuenta de una u otra manera de la dinámica descrita antes. En efecto, con base en documentación diversa, entre las cuales se destacan un documento de la Red de Solidaridad Social en el que se presentan los avances en la creación de la Red Nacional de Información para

Programa de Maestría en Estudios Políticos de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, el pasado 15 de agosto de 2002. Sobra decir que la manera como utilizo estos datos y conceptos es de mi entera responsabilidad.

¹⁶ Sobre esta relación entre crimen internacional e ingobernabilidad desde 1991, véase Patiño (2002). Por su parte, Rosero (2002) caracteriza la situación como de integración tardía y dramática de los afrocolombianos a la nación, a través de la guerra.

la Atención de la Población Desplazada (Red de Solidaridad Social, 2001), que técnicamente controla los subsistemas que están en operación, otro de la CODHES (2002) y diferentes denuncias de líderes étnicos afrocolombianos y periodistas, y trabajos de analistas y académicos, trataremos de establecer una relación entre lo que muestran las cifras y algunas tendencias previsibles de mediano y largo plazo.¹⁷

El documento de la Red de Solidaridad Social sostiene lo siguiente sobre la disparidad de las cifras del desplazamiento forzado en el país:

Se ha vuelto un lugar común hablar sobre las diferencias en las cifras sobre desplazamiento forzado. Mientras que la Conferencia Episcopal de Colombia estima que en el periodo comprendido entre enero de 1998 y septiembre de 2000 cerca de 47 mil personas se encontraron en situación de desplazamiento, en ocho jurisdicciones eclesiásticas del país, la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento estima en más de dos millones el número de personas desplazadas durante el periodo 1995-2000. Entre tanto el Conpes 3057 de 1999 estimó que, entre septiembre de 1995 y noviembre de 1999, 400 mil personas se vieron obligadas a desplazarse por hechos vinculados al conflicto armado (Red de solidaridad Social 2001:5).

Sintetizando los datos de la Red de Solidaridad Social, tenemos que para el 2000 se presentaron 1.351 eventos de desplazamiento en los cuales tuvieron que migrar 128.843 personas, pertenecientes a 26.107 hogares. Esta cifra indica que ese año en Colombia, en promedio, se presentaron cuatro desplazamientos al día y que cada día, 352 personas se vieron obligadas a migrar, lo que equivale a quince personas cada hora. Al discriminarse entre eventos masivos¹⁸ e individuales de desplazamiento, resulta que 254 fueron eventos masivos (19%) y 1.097 fueron eventos de desplazamiento individual y familiar (81%), pero los efectos de los eventos masivos fueron mucho más letales porque pro-

¹⁷ El Sistema Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada (SNAIPD) fue creado por la Ley 387 de 1997, como respuesta del Estado colombiano a la problemática del desplazamiento y su prevención. El Sistema está “constituido por el conjunto de las entidades públicas, privadas y comunitarias que realizan planes, programas, proyectos y acciones específicas, tendientes a la atención integral de la población desplazada”. Véase el Artículo 5 de la precitada Ley.

¹⁸ El Decreto Reglamentario 2569 de 2000 define como desplazamiento masivo al que involucra a diez o más hogares y/o a cincuenta o más personas. Véase documento Red de Solidaridad Social (2001:12).

dujeron 115.328 personas desplazadas, es decir, el 93% del total nacional. Por otra parte, 322 municipios expulsaron población y 322 municipios fueron lugares de llegada. En total hay 480 municipios que se vieron afectados por el desplazamiento, de los cuales 158 son sólo de expulsión, 158 sólo de llegada y 164 presentan la doble condición. Además, se sabe que en 159 municipios se ha presentado más de un evento de desplazamiento al año.

De acuerdo con los datos de CODHES para el 2001, las personas desplazadas fueron 341.925, cifra que corresponde a 68.385 familias aproximadamente, lo que equivale a 39 personas por hora o 937 personas por día. En total, 586 municipios ubicados en 32 departamentos del país (94% exceptuando a Vaupés y San Andrés y Providencia) recibieron a estas personas forzadas a migrar (CODHES 2002).

No es el propósito de esta comunicación establecer todas las posibles conexiones e implicaciones de estas cifras, pero sí hacer énfasis en algunos elementos tendenciales.

Por ejemplo, algunos datos muestran inequívocamente la dinámica de desplazamiento del conflicto hacia el Pacífico en su conjunto, en sus dos regiones, Chocó y Sur. En efecto, entre los 37 municipios que expulsaron el 75% de la población en el 2000, se encuentran 8 ubicados en el Pacífico biogeográfico. Del Chocó: Medio Atrato (3.289), Ríosucio (3.155), Quibdó (2.792), El Carmen de Atrato (1.616) y Juradó (1.287); Antioquia: San Juan de Urabá (2.740), Mutatá (1.596); Valle del Cauca: Buenaventura (3.800).¹⁹ Si se suman sus porcentajes individuales, se obtiene una cifra que representa el 16,30% del total de dicho cuadro.

Por otro lado, 31 municipios recibieron el 75% de la población desplazada en el 2000²⁰ y entre ellos se encuentran los siguientes del Pacífico: Quibdó (5.335) y el Carmen de Atrato (1.447) en el Chocó y Buenaventura (1.907) en el Valle del Cauca. Entre los tres hacen el 6,74% del total de dicho cuadro, pero sólo Quibdó recibe el 4,14%, contándose entre los cuatro municipios que más reciben desplazados en el país.

Otras cifras que consideramos relevantes son las de la composición étnica y por sexo de las personas desplazadas en el 2000. De las 60.341 personas de las que se conoce su edad, el 46% es menor de 18 años. "En resumen, y extrapolando las cifras de menores de 18 años y el porcentaje de mujeres al universo de la estimación, 128.843 personas,

¹⁹ Véase Cuadro 5, Red de Solidaridad Social (2001:14).

²⁰ Véase Cuadro 6, Red de Solidaridad Social (2001:15).

se estima que el 71 % de la población desplazada (91.968 personas) corresponde a mujeres y menores de 18 años” (Red de Solidaridad Social 2001:17-18).²¹

Estas cifras se relacionan directamente con el tema de las modalidades de la violencia y de las características de sus víctimas o personas que son objeto de las acciones de fuerza. Su examen detenido, que aquí sólo podemos esbozar, debe apuntar a reconocer la lógica interna que subyace a la acción violenta, como lo sugieren los estudios sobre guerras y conflictos recientes en distintos lugares del mundo. Especialmente el caso de la ex Yugoslavia, muestra que los actos de violencia apuntaban directamente a la filiación étnica y al sexo de las víctimas, como una manera de redoblar su “[...] coeficiente de eficacia ideológica, si puede decirse, que permite apuntar al enemigo colectivo en tanto que colectividad capaz de reproducirse” (Nahum-Grappe 2002:70). En el caso del Pacífico, cabe preguntarse si con variables esta modalidad de violencia también se está dando, como lo indicaría el hecho de que los sujetos mayoritarios del desplazamiento sean los jóvenes y las mujeres, sectores en los que precisamente se cifran buena parte de las esperanzas y expectativas de reproducción étnica y social de las comunidades.

Las cifras más confiables en cuanto a la composición étnica de los desplazados en el 2000 indican que, de las 53.280 personas sobre las que se conoce su etnia, el 19% (10.100) corresponde a la población afrocolombiana y el 3% (1.542) a población indígena.²² Sin embargo, la tendencia es que estas cifra se incrementen, como lo subrayan los editores de un libro colectivo que, con base en los datos de la Red de Solidaridad Social para el segundo semestre del 2000, estiman que el 30% de los desplazados nacionales eran afrocolombianos (Mosquera, Pardo y Hoffmann 2002: 39).

En la actualidad no es suficiente con reconocer la impresionante eficacia de estas tecnologías de guerra, que la información morbosa de los medios se regodea en relevar, se hacen necesarios esfuerzos serios de análisis que permitan evidenciar que los actos de fuerza son portadores de lógicas internas, que no pertenecen al ámbito de lo demencial y que es precisamente por sus modalidades y efectos de mediano y largo plazo desde donde pueden ser develados, por su capacidad de destrucción del capital social y simbólico de comunidades enteras.

Esta capacidad desestructurante es posible por el evento en sí mismo, por sus consecuencias letales y, sobre todo, por las lógicas en que se basa

²¹ Véase Cuadros 10 y 11, sobre composición por género y etárea, Red de Solidaridad Social (2001:17-18).

²² Véase los Cuadros 12 y 13, Red de Solidaridad Social (2001:19-20).

y que luego se desarrollan con autonomía e independientemente del acto de fuerza. Después de un acto de violencia, por lo general inédito en esas proporciones y modalidad, en el ambiente colectivo se instalan el rumor, la inseguridad, el dolor, el desconcierto, el miedo, la sensación de indefensión, que se vuelven casi totales e irrecusables. Pero como si esto fuera poca cosa, lo más grave consiste en que el proceso de *alienación colectiva* que estas acciones de guerra desatan requiere de otros componentes que completen el efecto de realidad-irrealidad, para lo cual es necesario modificar drásticamente la situación social preexistente en dos dimensiones fundamentales. De una parte, por la *deshumanización* que provocan, a través de la producción de nuevos sujetos sociales, de otros rostros, 'voces' e interlocutores, necesariamente fantasmagóricos e irreconocibles para los pobladores originales. De otra, por la *desterritorialización* que generan, con el diseño de una nueva geografía política sin antecedentes en estos territorios, es decir, mediante la configuración de un nuevo paisaje, otros circuitos de circulación y su diferente representación. En suma, por su capacidad de producir *gente desterritorializada y territorios sin gente*, que les garantice a las máquinas de guerra operar sin obstáculos.

Por eso el fenómeno que mejor describe este desolador panorama es el de la necesidad de desalojar los territorios de población, literalmente de vaciarlos por la fuerza, el llamado *desplazamiento forzoso* y sus sujetos sociales correspondientes, *los desplazados*, o, en su defecto, el sometimiento a estas lógicas de aquellos que se quedan, que para los efectos es exactamente lo mismo, porque los que por una u otra razón optan por quedarse o retornar en condiciones de indefensión, ya no son los mismos ni volverán a ser lo que eran antes del evento de fuerza.

En plena construcción de la Unión Europea, los crímenes de guerra en la ex Yugoslavia obligaron a instituir un Tribunal Penal Internacional para juzgarlos, lo que no resuelve el problema ético y político de fondo, pero al menos permite discutirlo con seriedad. Los crímenes recientes cometidos en el Pacífico colombiano y otros territorios étnicos, como el Cauca indígena, ¿no ameritan acaso la pertinencia de este mecanismo para juzgar los etnocidios, genocidios y masacres? *Tribunal Penal Internacional inmediato para juzgar los crímenes contra la población civil y los grupos étnicos en el Pacífico y otros territorios étnicos*, puede ser una consigna viable en las actuales circunstancias?²³

²³ Soy consciente de que esta posibilidad tiene dos implicaciones fundamentales: en lo interno, puede afectar cualquier perspectiva de nueva negociación política entre el Estado y las fuerzas irregulares implicadas en la guerra interna; en lo externo, la presión de Estados Unidos para que Colombia se comprometa a abstenerse de acusar y juzgar a personal norteamericano ante los tribunales internacionales.

El Pacífico: de región de refugio a espacio de inseguridad

El cambio radical que presentan los territorios del Pacífico respecto de la seguridad de sus pobladores negros, indígenas y mestizos merece una cuidadosa atención por parte del Estado, sus instituciones, de la academia y la comunidad internacional.

Un estudio, que se plantea la relación entre el espacio geoestratégico contemporáneo de América Latina y el ambiente, concluye que desde 1930 se asiste a un fin de la ilusión colectiva de preservar a la región “[...] como un conjunto territorial con extensos espacios virtualmente vírgenes y recursos naturales ilimitados” (Cunill 1996:9). Al analizar el proceso que conduce al paisaje latinoamericano actual, el autor llama la atención acerca de cómo éste contrasta con aquellas imágenes que nos dejaron las miradas de viajeros y estudiosos de las primeras décadas del siglo XX, que se aventuraron por fronteras naturales consideradas hasta hace poco como inexpugnables. De tal forma, que ha llegado el fin de los espacios latinoamericanos ilimitados e inextinguibles y existen suficientes evidencias de que incluso ya ellos han dejado de actuar como las imbatibles barreras naturales que tuvieron el poder de poner a raya a los depredadores modernos de los recursos naturales (Cunill 1996:15 y ss).

Esta tendencia se constata en el Pacífico colombiano como lo confirma un rápido ejercicio de comparación entre las primeras representaciones sobre la región Pacífica a principios del siglo XX, las que nos dejaron Triana, Merizalde, Yacup y West, y la patética situación actual de la región. No hay duda de que los paisajes naturales han *retrocedido* en esta región y que la explotación maderera ha sido en tiempos contemporáneos, con seguridad, la principal razón de este retroceso del paisaje natural (Cunill 1996, Leal y Restrepo 2003). Para uno de estos investigadores, la deforestación y los problemas ambientales y portuarios flagelan la región entera y calculaba para 1992 en 160.000 las hectáreas deforestadas por año en el Pacífico colombiano (Cunill 1996:37), promedio que no sólo no se ha detenido, sino que se ha profundizado hasta la fecha y año tras año.

La cordillera Occidental, la selva húmeda tropical del Pacífico y la escasa vocación hacia las actividades y asentamientos en este océano, impusieron condiciones para que históricamente su acceso fuera difícil desde el interior andino, por lo cual fue a duras penas asequible por trochas y caminos informales, terrestres o acuáticos, trasegadas sólo por conocedores y aventureros. De esta forma su territorio se mantuvo en general incólume hasta las primeras décadas del siglo XX, cuando fue horadado por las vías modernas de acceso hasta los puertos de

Buenaventura y Tumaco. No obstante que sus recursos naturales fueron explotados históricamente mediante el modelo extractivo y que este dio origen a sucesivos, intensivos pero efímeros ciclos productivos (oro, tagua, caucho, carey, pieles) durante la colonia y a lo largo del siglo XIX, su paisaje permaneció esencialmente inalterado. Estas circunstancias permitieron las exitosas estrategias de adaptación de la gente negra en libertad tanto a los ecosistemas diversos del bosque, el río y el manglar como a la tenue modernización, a través de la construcción de territorios e identidades que se soportaron en las sociedades locales. Incluso, aunque los más contemporáneos y agresivos ciclos del oro, la pesca, el mangle, la madera y el palmito, trastocaron más drásticamente los ambientes y las sociedades locales, las gentes negras e indígenas siempre encontraron formas para sobrevivir y reproducir sus sociedades y comunidades (Arocha 1999, Del Valle y Restrepo 1996, Leal y Restrepo 2003, Villa 1998).

Como lo demuestra el estudio de Leal y Restrepo (2003) sobre la explotación maderera en el Pacífico colombiano en el siglo XX (al igual que los anteriores en la colonia y el siglo XIX), sus ciclos extractivos, no obstante lo impactantes que resultaron para la sociedad regional, pudieron ser asimilados como experiencias colectivas por la gente negra, básicamente por las características particulares de dicho modelo y las peculiaridades de la sociedad regional. En efecto, considerando que la economía extractiva ha sido la constante histórica de estos sucesivos y febriles ciclos de explotación de los recursos vegetales y minerales de la región, es necesario desentrañar su dependencia de condiciones ambientales y sociales. Por un lado, el modelo ha dependido desde siempre y por definición del aprovechamiento de la oferta ambiental diversa de los productos respectivos hasta su agotamiento. Por el otro, depende del uso de una mano de obra barata, disponible y conocedora de los entornos y tecnologías correspondientes, por lo cual las sociedades locales pudieron mantener a raya potenciales competidores externos como fuerza laboral y los concomitantes fenómenos migratorios significativos. De acuerdo con estos autores, se puede concluir entonces que, entre la lógica del modelo económico extractivo y las lógicas de las sociedades locales, se estableció un equilibrio de fuerzas que permitió la viabilidad del primero pero sin implicar un alto costo de desestructuración social para las segundas. Este es otro de los tantos rostros de la versatilidad de estas sociedades negras, que adaptaron los ritmos cotidianos de sus sociedades locales a las demandas del modelo extractivo, sin que ellas se desestructuraran significativamente, reteniendo partes esenciales de su distinción y singularidad histórica y su proyección hacia el presente.

La vitalidad de los paisajes naturales latinoamericanos contribuyó incluso a forjar parte del imaginario y mitología revolucionarios, bajo el

supuesto de que la revolución fluía desde los ‘paisajes de refugio’ hacia los centros del poder (Sierra Maestra en Cuba, regiones de los Andes peruanos para Sendero Luminoso, ciertas zonas del interior andino de Colombia para las FARC, el ELN, el EPL y otros grupos), en los que se asociaban paisajes naturales con paisajes culturales desde una matriz romántica, que exaltaba a los grupos humanos en ‘estado de naturaleza’. Con el retroceso de los lugares de refugio también se han derrumbado los imaginarios románticos.

Tal vez las siguientes anécdotas ilustren esta idea de la radical transformación de los espacios de refugio en espacios de inseguridad en el Pacífico. Porque algo va, sin duda, de lo que evoca la propia tradición popular en Tumaco sobre un mítico guerrillero refugiado allí y la situación actual de desplazamiento forzoso de los afrodescendientes hacia el interior del país. En efecto, la gente cuenta que cuando Jaime Bateman Cayón era uno de los hombres más buscados del país, él acostumbraba solazarse con los hermosos atardeceres tumaqueños, mientras caminaba para recibir el viento marino o contemplaba el majestuoso ficus que preside el Parque Colón. Algo va también de la aventura épica del *Karina* y las acciones militares del M-19 con sus ‘entradas’ por el Pacífico en la década del ochenta, recreadas por los relatos de Germán Castro Caycedo, a la situación actual.

La paradoja es que ahora, son los pobladores ancestrales de estos territorios los que deben buscar refugio en el interior del país, con la consiguiente y brutal degradación de sus condiciones de vida, dignidad e identidad. En resumen, hasta hace poco se concebía al Pacífico como un espacio para realizar incursiones de paso de proyectos revolucionarios o delincuenciales, mientras que las evidencias recientes constatan la instalación en la región de la impresionante y sincronizada maquinaria de guerra que masacra, desplaza y desterritorializa a los grupos étnicos, negros e indígenas, del Pacífico colombiano. Pero estos cambios también ponen de presente que del imaginario romántico y revolucionario del ‘buen salvaje’ con el que fueron vistos campesinos, indígenas y negros que habitaban los lugares de refugio, ya no queda nada o muy poco.²⁴

²⁴ Los datos consolidados de los autores de los desplazamientos indican algunas diferencias todavía importantes, ya que: “[...] muestran que el 58% de los desplazamientos es causado por los grupos de autodefensas, el 11,26% por las guerrillas, el 0,13% por agentes armados del estado y el 30,51% por más de uno de los actores armados. Estas cifras muestran que la acción de las autodefensas causa más de la mitad de los desplazamientos” (Red de Solidaridad Social 2001: 22). Al contrastar estos datos con la información por eventos de desplazamiento (Cuadro 15 y Gráfica 3) se concluye que: “[...] si bien los grupos guerrilleros acuden con más frecuencia al desplazamiento de población no armada

En el caso colombiano, los 'espacios de refugio' se han trocado en 'espacios de inseguridad' donde campean el genocidio, el etnocidio y todas las modalidades de la violencia. Los Farallones de Cali sirven actualmente de base para incursiones de paramilitares sobre las poblaciones de afrodescendientes e indígenas en el Pacífico y para acciones de la guerrilla sobre la población civil en Cali. La geográfica e histórica diferenciación y relación entre *sierra, piedemonte y llanura aluvial* en el extremo sur del Pacífico, que señaló tanto las fronteras étnicas, culturales y geográficas como las variables de los intercambios; en el contexto actual se erige en desventaja, al facilitar la movilidad de la guerra por el control de los enclaves fundamentales: Barbacoas en el piedemonte, la carretera Pasto-Tumaco y sus asentamientos más modernos en la llanura aluvial, el sistema hidrográfico con sus pobladores ribereños ancestrales y la línea costera y sus poblaciones pesqueras, comerciales y portuarias. Algo similar se deriva de la singular configuración de Buenaventura, en tanto su tardío acceso desde el interior (primero por vía ferrea y después carretera) lo definieron como el puerto de los cafeteros y azucareros y el sifón de esas economías, no obstante responder a unas condiciones históricas, sintetizar la formación regional y estar emplazado en medio de una geografía inhóspita. Las mismas condiciones que actualmente explican su amplia zona rural, la vitalidad geoecológica y étnicosocial y de refugio de los ríos localizados al sur del puerto y que, paradójicamente, también facilitan las acciones de guerra contra sus pobladores ancestrales, negros e indígenas. Estas acciones de guerra buscan el control de la carretera de acceso desde el interior en el tramo Loboguerrero-Buenaventura, de la carretera vieja que unía a Buenaventura con Cali por el camino de Anchicayá y contar con rutas expeditas para las incursiones impunes de paramilitares y guerrillas, que ocurren desde 1996 ante la inactividad estatal para impedir las.

De esta manera, territorios étnicos, parques nacionales y ecosistemas frágiles, han dejado de ser paisajes de refugio de la gente que los habita de antiguo, para convertirse en espacios de inseguridad y violencia. Como lo confirma el desplazamiento de las comunidades afrocolombianas e indígenas y la despoblación de sus consejos comunitarios y resguar-

como estrategia para desocupar poblaciones y avanzar en el control territorial, las acciones de los grupos de autodefensa parecen tener un nivel de incidencia más alto en tanto desplazan mayor número de personas mientras en las acciones de la guerrilla se desplazan, en promedio, 24 personas, en las acciones de grupos de autodefensa se desplazan 154 personas" (Red de Solidaridad Social 2001: 22). No obstante, acciones como las que condujeron al etnocidio-genocidio de Bojayá, que apuntan a la responsabilidad de las FARC, muestran que en la dinámica actual estas diferencias pueden tornarse irrelevantes.

dos²⁵, el control de los parques nacionales por las máquinas de guerra²⁶ y la introducción de cultivos ilícitos en los ecosistemas del Pacífico.

La colisión de intereses en el Pacífico: espacio estratégico versus territorio étnico

Vistas así las cosas, las lógicas que subyacen a las acciones de unos y otros de los protagonistas de la guerra, no parecen responder a argumentos como la toma del poder o el impedirla, sino a una justificación de la guerra por su propia dinámica. En relación con el punto tratado antes, el objetivo militar de ampliar los paisajes de inseguridad lo que buscaría ahora, es asegurar que ese cambio espacial sea una garantía de eficacia para las tecnologías financieras y logísticas de la guerra, por lo cual se hace imprescindible el control del territorio para el discurrir de todas las operaciones posibles.

La '*limpieza étnica*' que de hecho se está llevando a cabo en el Pacífico, se hace incomprensible con el uso de conceptos como *desplazamiento forzoso*, *desplazados* y *poblaciones desplazadas*, porque se generaliza con ellos una situación específica que, no obstante sus orígenes comunes, consecuencias compartidas y drama humano que implican, no es reducible. La cuestión tiene, en mi opinión, implicaciones conceptuales y sobre todo ético-políticas. Porque lo cierto es que los desplazados del Pacífico son *afrodescendientes* e *indígenas* que sus territorios son *territorios étnicos*.

Una de las peculiaridades del actual desplazamiento de la guerra al Pacífico colombiano consiste, en lo que a su dimensión económica se refiere, en la superposición y competencia de modelos contrastivos y sus respectivos agentes: el modelo extractivo clásico de los agentes externos (nacionales y extranjeros), que se apalancó siempre en el paradigma etnocéntrico; el modelo alternativo de la gente negra, en el pasado de hecho y baja conciencia, en la actualidad en una fase de transición y con la esperanza del control territorial y desarrollo autónomo y el *modelo de nueva economía* que, aunque precede a la situación actual de guerra se ha acelerado con ella y en el que se entremezclan elementos del extractivismo clásico más 'salvaje', los ilícitos, delincuenciales y paraestatales con las expectativas del capital transnacional y el contexto global.

De estos tres modelos, el de *nueva economía* representa un cambio cualitativo en las condiciones económico sociales de la región, en tanto

²⁵ Para el 2001 se estimaba que los desplazados en el Pacífico colombiano ascendían a 40.000 personas (Rúa 2002:570).

²⁶ Según Cunill (1996:56-57), para 1992 el 48% de los parques nacionales de Colombia se encontraba tomado por las máquinas de guerra.

ya no se sustenta en el modelo histórico extractivo sino en uno nuevo y transformativo, con lo cual se anuncia el total trastrocamiento de las relaciones sociales en su conjunto y de las étnicas y culturales en particular. Por ejemplo, las madereras, pesqueras, camarónicas y palmicheras que aún funcionan en Tumaco, Guapi o Buenaventura o sus áreas de influencia, anunciaron hace unas décadas atrás este cambio, porque no se basan exclusivamente en el modelo de explotar los recursos naturales disponibles hasta agotarlos, sino que realizan ciertas transformaciones para asegurar la reproducción del capital, tales como la destrucción de bosques primarios de manglares para establecer sus complejos de siembra y producción, compra o apropiación de tierras, que suponen inversiones de mediano y largo plazo, entre otras.

Según pensamos, a la misma tipología de las industrias de transformación pertenece, aunque desde lo 'ilegal', el desplazamiento a la región del Pacífico sur del negocio de cultivo de coca, producción, procesamiento y distribución de cocaína y otros productos ilícitos. Las racionalidades en que se soportan estas iniciativas 'empresariales' son muy complejas en lo económico, político e ideológico. Por una parte, introducen un cultivo exógeno que no hace parte de la tradición agrícola de los negros ni de los indígenas, que altera profundamente los ecosistemas por la manipulación de químicos y fumigaciones o imponen ritmos de trabajo y valores sociales individualizantes y competitivos que, por otra parte, terminan por fracturar memorias y tejidos sociales basados en la solidaridad, la reciprocidad y los lazos de parentesco.

Estas prácticas, que se revisten en veces de iniciativas empresariales e inversiones, realmente hay que considerarlas como tecnologías sociales para provocar cambios súbitos y bruscos en las sociedades locales, en tanto inducen a los pobladores al cultivo de coca, aportan el 'plante' para 'arrancar' (semilla, insumos y dinero en efectivo para pago de jornales) y garantizan los compradores y los circuitos complementarios de distribución. En otros casos, con base en esta modalidad, se establecen verdaderos *complejos agro-productivos*, que están en capacidad de transformar la coca producida tanto en las tierras del Pacífico, que se han incrementado a pesar de la no tradición de la gente negra hacia este cultivo y las barreras edáficas que presenta el entorno, como la que llega a la región proveniente desde regiones muy lejanas, como el Putumayo, el Caquetá e inclusive el Ecuador. Pero es frecuente y en casos hasta generalizado, que estas prácticas se entrecruzan con otras dinámicas, como las de los grupos guerrilleros o paramilitares, que las asumen como parte de sus estrategias política, militares y logísticas.²⁷

²⁷ Mientras redactaba la versión final de esta comunicación, agosto 25 de 2002, distintos medios informaban sobre la destrucción de uno de estos complejos productivos, dentro de una operación del Ejército Na-

Puertos, carreteras y vías de acceso, los poblados y sus circuitos comerciales y de comunicación, los entornos todos, son espacios disputados palmo a palmo y a muerte con fines de procesamiento de cocaína, aprovisionamiento y camuflaje, caletas para armas, municiones e insumos, rutas expeditas para la movilización de drogas, armas y dólares. Hasta la más mínima de las acciones es considerada estratégica, porque de su éxito dependen la seguridad y estabilidad futura de los respectivos proyectos de dominio y control territorial. Y en estas lógicas, la gente no cuenta... o mejor dicho, cuenta como obstáculo o como facilitadora.

Pero sobre todo, con este modelo, exacerbado por la guerra, en la que todos sus componentes se retroalimentan unos a otros con base en la violencia, por primera vez se cierne una amenaza sobre la región que deja estrechos márgenes a la resistencia de sus pobladores, entre otras razones por el complejo contexto en que están inscritas estas dinámicas.

Desde las condiciones nacionales, porque se trata de una 'limpieza étnica' que vacía sus territorios ancestrales de comunidades reales y que políticamente tiene el efecto de golpear muy duramente el proceso de construcción autónoma de sus territorios y hacer retroceder a todos (movimiento étnico negro, Estado y sociedad) en los pasos que se habían dado hacia una salida inédita para resolver la secular cuestión de las relaciones entre etnias, Estado y nación en Colombia. Desde el contexto globalizado, porque por cuenta de la guerra y sus consecuencias, ahora es más fácil para el gran capital, los intereses transnacionales y el propio Estado y la sociedad colombianos, que se han reclamado siempre como los únicos interlocutores válidos frente a los primeros desconociendo a los grupos étnicos, imponer sus modelos de desarrollo en la región.

En poco más de una década, entre 1991 y el 2002, los afrocolombianos o afrodescendientes llevaron a cabo una tarea social de dimensiones colosales y de la cual no es plenamente consciente el país nacional, incluida la academia y, por extensión, tampoco la comunidad internacional. Dicha tarea se puede resumir en que se trata de una portentosa 'reforma agraria, étnica y social' en el Pacífico, en la medida que se legitimó con la Ley 70 de 1993 su control sobre los territorios ancestrales, lo que al tiempo en-

cional denominada Alto Mira, por el río de su nombre que desagua al sur de la ensenada de Tumaco. Según los militares, el complejo destruido se caracterizaba por las múltiples actividades que reunía, estaba situado en área donde opera el Frente 29 de las FARC, se presume que era propiedad de carteles del Valle del Cauca, contaba con 40 hectáreas cultivadas en coca y sus 'sofisticadas' instalaciones estaban en condiciones de procesar, almacenar y distribuir entre 6 y 10 toneladas de cocaína al mes.

traña un profundo sentido de ingeniería e imaginación social para construir un territorio propio, que sirve de soporte simbólico y material a su identidad étnica resignificada, primero como 'comunidades negras' y más recientemente como 'afrocolombianos' y 'afrodescendientes' (Restrepo 1997, 2001). El éxito de la estrategia política que condujo a su nueva representación colectiva, se basó en gran medida en que supo aprovechar las fisuras y ambigüedades discursivas de la tradición política nacional de corte integracionista en lo étnico, que se vio doblemente presionada al empezar la década del noventa: de un lado, por las nuevas tendencias globalizadoras, ecologistas y multiculturalistas y su necesaria expresión constitucional y normativa y, del otro, por la aguda crisis política e institucional colombiana. Pero hay que ser plenamente conscientes también de que este impresionante esfuerzo social se ha llevado a cabo, justamente, durante la década más violenta de la historia de Colombia, sin que fuera necesario recurrir a ella por parte de la gente negra e indígena, porque si por algo se caracterizan ambos procesos es por su dignidad y condición pacífica (Arocha 1992, Pardo 1997, Villa 1994, Wade 1996b).

En efecto, lo que no lograron prácticamente doscientos años de construcción de Estado-nación, democracia política e institucionalidad republicana, ni el Estado ni sus partidos históricos, pero tampoco los distintos proyectos de izquierda, incluidos los armados, todos ellos integracionistas en sus políticas hacia lo étnico y lo cultural; lo lograron las comunidades negras a lo largo y ancho del país y especialmente en el Pacífico en relativamente corto tiempo y sin violencia como quedó dicho. Hablamos de una década aproximadamente, si nos atenemos a los hitos demarcados por la aprobación de la Constitución Política de 1991 y los espacios ganados a partir de entonces por los grupos étnicos, pero ya sabemos que esto fue posible por su trasfondo histórico y cultural que se remonta a la aciaga historia de los transferrados como cautivos del África a América, para continuar aquí con su proceso de etnogénesis endógeno y su resistencia a la dominación, la opresión y la exclusión. Todo ello se plasma en la titulación colectiva para los afrodescendientes, la ampliación de las tierras de resguardo indígenas, la conciencia sobre los parques nacionales y los ecosistemas frágiles como los manglares, reclamados como territorios étnicos o de su influencia y en los procesos organizativos de tipo local, regional y nacional. La titulación colectiva tiene previstas 5 millones de hectáreas en todo el Pacífico colombiano para agrupar cerca de 300.000 personas y la dinámica actual y potencial de la aspiración de su control y manejo autónomo se soporta en 160 consejos comunitarios organizados y en el futuro del movimiento étnico afrocolombiano en su conjunto (Rúa 2002:570-571). Si a los 5 millones de hectáreas bajo potencial control comunitario de los 'afrodescendientes', le sumamos los 5 millones de hectáreas de los resguardos indígenas y los parques nacionales, que están bajo la influencia

de estos grupos étnicos, estamos hablando de aproximadamente 10 millones de hectárea en todo el Pacífico colombiano. Un espacio significativo por sus dimensiones, el entorno en el que se inscriben, es decir, en una de las grandes últimas selvas húmedas tropicales del planeta, precisamente en un momento en que la discusión sobre el desarrollo sostenible y la pobreza a escala mundial se agudiza.²⁸

Después de este esfuerzo colectivo, promisorio para superar las condiciones de abandono y miseria seculares de la región, que tiene además el doble potencial de darles poder a ellos y de dotar al Estado y la sociedad de una política inédita para superar el integracionismo tradicional, se configura un drama y una paradoja para los afrodescendientes.

En tanto la lógica de la guerra que libran guerrillas y paramilitares contra el Estado depende fundamentalmente de tecnologías de guerra y provisión de recursos, al desplazarse al Pacífico, ha producido un golpe incalculable a las iniciativas de negros, indígenas y mestizos que allí conviven y a sus organizaciones y procesos específicos. En efecto, el capital social y simbólico invertido por estas comunidades en sus territorios y organizaciones desde tiempos ancestrales y sobre todo en la última década, está siendo sistemáticamente destruido y desestructurado por las acciones de guerra. Los territorios étnicos son irrespetados, sus organizaciones destruidas, sus activistas y voceros amedrentados o asesinados, comunidades enteras intimidadas, corrompidas, masacradas y desplazadas.

No obstante el acumulado histórico y actualizado de resistencias, adaptaciones e hibridaciones de afrodescendientes e indígenas para seguir siendo y reproducirse en el territorio, ha tenido que ceder terreno frente a una modalidad inédita de estos ataques contra ellos, que ha resultado ser la más agresiva de todas las conocidas hasta ahora: la guerra.

Por cuenta de la guerra se están transformando a diario los *afrodescendientes e indígenas en desplazados*, sus sociedades locales y comunidades en *poblaciones desplazadas* y lugares de espanto, sus territorios ancestrales trocados en espacios sin gente y esta en gente sin territorio. Las condiciones de su lucha étnica se han visto súbita y radicalmente modificadas, porque en lugar de dedicarse a fortalecer y ampliar los espacios ganados en la última década y su proceso organizativo, deben ahora responder a varios y desproporcionados retos, como son conti-

²⁸ Ese es el clima que preside las sesiones de la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible, reunida en Johannesburgo, Sudáfrica, entre el 26 de agosto y el 4 de septiembre de 2002, para evaluar los avances alcanzados desde la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro, en 1992.

nuar la lucha por su reconocimiento y autonomía, convertir el multiculturalismo declarativo en horizonte efectivo para un consenso con el resto de la sociedad nacional y sobrevivir al etnocidio-genocidio que ataca sin tregua en el corazón simbólico y material de su identidad, los territorios ancestrales y las comunidades.

Con razón Carlos Rosero (2002), uno de sus voceros nacionales, reflexiona sobre 'la desgracia de la buena suerte' que representa para los afrodescendientes el que su territorio ancestral sea un espacio estratégico para la guerra, para el Estado, para el gran capital trasnacional. Porque lo cierto es que con los desplazamientos de negros e indígenas en el Pacífico, la guerra ha devuelto las cosas a donde estaban antes de la Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993, es decir, de nuevo a los 'baldíos nacionales'. En efecto, del control étnico territorial que se venía ejerciendo progresivamente a través de los consejos comunitarios y resguardos, se ha pasado a cada vez más territorios vacíos para que en un primer momento las máquinas de guerra hagan expeditas las dinámicas funcionales al conflicto. Pero es previsible que después, con el advenimiento de una eventual 'paz', las multinacionales, los megaproyectos y las conexiones modernas previstas con el interior y exterior y sus agentes, ocupen el lugar que antes ocupaba la guerra, pero entonces los 'afrodescendientes' ya no tendrán el control real de sus territorios y tampoco la capacidad de negociación con el gran capital, el Estado y las multinacionales.

De las tendencias generales a la microescala del drama actual y a la esperanza de la resistencia

Un panorama general muestra sobre este particular cómo el Pacífico devinó de zona de frontera y esporádico lugar de paso y retaguardia en espacio estratégico para la confrontación armada del país. Una reciente síntesis al respecto es suficientemente dicente:

Con la intensificación del conflicto, las selvas del Pacífico, con sus salidas hacia el mar, hacia Panamá y hacia el Ecuador, se convirtieron en territorios estratégicos para el contrabando de armas y drogas. Desde 1997, los paramilitares iniciaron una ofensiva tratando de bloquear el acceso de la guerrilla a los puertos de Turbo, Buenaventura y Tumaco, y a las zonas limítrofes aledañas. Primero trataron de desalojar a la guerrilla del río Atrato, y más tarde de las zonas aledañas a Buenaventura y Tumaco. Estas acciones implicaron el asesinato o el destierro de pobladores acusados de colaborar con la guerrilla y la retaliación aduciendo similares razones, de esta última contra otros civiles.

Así se produjeron las primeras oleadas de desplazados, que ocasionaron una tragedia social de inmensas proporciones y obstaculizaron el incipiente proceso organizativo del campesinado negro del Pacífico para la legalización y administración de los territorios colectivos aprobados por la ley 70. Recientemente estos sucesos han culminado con la horrorosa matanza de más un centenar de civiles afrocolombianos que trataban de refugiarse en la iglesia de Bojayá en el Atrato medio (Mosquera, Pardo y Hoffmann 2002:38-39).

En el Pacífico sur concretamente, esta dinámica general se presentó con los siguientes ritmos: inicialmente, la lucha se entabló por el control de las vías de acceso a los puertos de Buenaventura y Tumaco y sus zonas inmediatas de influencia, en el norte y sur respectivamente y posteriormente, la tenaza se cerró al extenderse la lucha hasta la costa caucana y sus ríos.

Pero la tendencia reciente de acontecimientos, eventos y acciones de diverso tipo, alertan sobre la relación entre el trasfondo de esta situación específica y los distintos matices de su evolución y formas de presentarse, al tiempo que sobre las maneras como se encadenan distintas dinámicas e intereses contrastados para alimentarse unas con otras, como lo constatan variadas evidencias en el Pacífico sur.

Durante varias décadas la intención de los narcotraficantes por establecerse y controlar lugares estratégicos del Pacífico precedió a la situación actual. En efecto, desde la época de esplendor del llamado cartel de Cali, se puso de presente la importancia creciente de la región y dichos grupos realizaron inversiones (desde los clásicos productos del modelo extractivo hasta renglones nuevos, como el turismo, la industria y el comercio) e hicieron uso de la corrupción política, para lo cual aprovecharon la tradicional estructura política local, como parte de su proceso de implantación en Buenaventura y Tumaco, principalmente. Todos estos movimientos, seguramente partieron de los cálculos acerca del futuro del negocio y posibilidades de sus operaciones, pero de cualquier manera, se asociaban más con la dinámica de la economía de ilícitos que con movimientos pautados por una dinámica de guerra, como es el caso al que asistimos actualmente.

Desplazada la antigua estructura centralizada y autoritaria del Cartel de Cali por los resultados de la acción represiva gubernamental contra ellos, el interés por el Pacífico de parte del narcotráfico en su fase de nuevos y fragmentados carteles no sólo continuó sino que se acrecentó, pero con la novedad de que la lucha por el control de corredores

claves y rutas de tráfico se hizo más despiadada y agresiva, lo que conllevó a una suerte de 'interiorización' de los principales centros poblados del Pacífico, en los cuales se impuso una lógica de conquista y competencia similar a la que ya imperaba en el interior del país. Se pasó así a la formación de bandas criminales organizadas, la proliferación de la piratería fluvial, marítima y terrestre, modalidades de 'negocios' mercenarios y al sicariato, que delatan una relación muy estrecha entre la región y los centros del interior andino, una especie de integración cultural vía la criminalidad, que también implica la promoción de un modelo de vida exógeno y agresivo, que ha venido influyendo en cambios en las formas de expresión e identidad de los jóvenes.²⁹

Lo que importa ahora para los efectos de esta comunicación, es discutir la forma en que este modelo de nueva economía promovió modalidades socio-culturales inéditas en la región, que van desde el fomento de los cultivos ilícitos que aprovechan las condiciones de empobrecimiento de la gente, pasan por la formación de grupos delincuenciales y llegan hasta la formación de los complejos agro-productivos y el control de las rutas del tráfico internacional de ilícitos.

Desde 1997 y durante varias estadias en la región, he podido recoger evidencias que ilustran en parte este proceso y sobre cómo ha operado en varias zonas y ríos del Pacífico nariñense lo que llamo el engranaje o encadenamiento entre los diferentes proyectos en competencia y que más recientemente se asocia y redefine con el desplazamiento de la guerra al Pacífico. Según testimonios, en varias de estas zonas fue la guerrilla la que primero llevó la semilla de coca y ofreció el 'plante' económico para que los pobladores iniciaran el proceso productivo y ella garantiza también la cadena con los compradores. Estos traslapamientos y complementos entre proyectos diferentes, son propios de la última década. Desde entonces los dirigentes étnicos evaluaban esta realidad, más que la presencia de los grupos armados en sí misma, como un peligro inminente para el proceso social de sus organizaciones en los ríos. Porque supusieron que con la interferencia de dichos grupos se perdería la autonomía de sus territorios, se produciría la de-

²⁹ La interacción entre fenómenos demográficos y culturales está siendo considerada últimamente por los investigadores, véase el estudio de Restrepo sobre los 'aletosos' en Tumaco (1999) y el trabajo colectivo de investigación realizado entre ORSTOM-Universidad del Valle acerca de las dinámicas migratorias desde la costa Pacífica hacia Cali y otros centros urbanos del país, que cuenta con una serie de investigaciones y particularmente con la de Urrea, Ramírez y Viáfara (2000). Para Bogotá, se ha realizado el primer estudio socioeconómico y cultural de los afrodescendientes que residen en la capital del país (Arocha 2002).

gradación del medio ambiente y la rápida monetarización de la economía regional, lo que, como si fuera poco, conlleva a fenómenos de competencia voraz, degradación moral y ruptura de los lazos de solidaridad que han prevalecido por centurias. Incluso, esta situación condujo a que cuando se iniciaron las fumigaciones aéreas de las tierras cultivadas de coca en la región y previstas como acciones del Plan Colombia, que no hicieron más que agudizar en lo ambiental el drama social, las comunidades y sus voceros se encontraron divididos acerca de qué era lo más conveniente para ellas, aunque buena parte de esto quedara detrás de un silencio elocuente.

Según las previsiones de muchos dirigentes étnicos, los cultivos de coca y la implantación de esta economía traería muchas consecuencias negativas al proceso étnico y organizativo: las comunidades se irían detrás del espejismo de la monetarización descuidando la dinámica organizativa y se desatarían enfrentamientos entre los que optaran por esa vía y los que la rechazaban; vendría el deterioro del medio ambiente por una doble presión, la de las fumigaciones 'desde abajo' (las de los nuevos cultivadores) y las fumigaciones 'desde arriba' (por las operaciones por parte de los planes del gobierno concertados con la DEÁ) y el riesgo permanente de quedar en medio del fuego cruzado de intereses en torno a este negocio y las acciones gubernamentales y de los Estados Unidos.

Lo que vino después y hasta el presente es la constatación de estos temores: la lucha se hizo encarnizada por el control de las carreteras de acceso a los puertos de Buenaventura y Tumaco, entre guerrilleros y paramilitares y aún entre los mismos grupos guerrilleros, como la competencia que se entabló entre el ELN y las FARC por el control del piedemonte y la carretera Pasto-Tumaco; empezaron las tomas de pueblos o los cercos militares a los mismos, como en Barbacoas, Satinga, Mosquera, López de Micay, Timbiquí; se produjeron las masacres y desplazamientos en Naya, Yurumangüi, Anchicayá, zona de la carrera vieja en Buenaventura, Puerto Saija, Timbiquí; en el extremo sur, Tumaco se convirtió en centro de operaciones de todos los guerreros y sus asesores, incluidos los externos, flotillas de aeronaves de fumigación, de helicópteros artillados, de motonaves de control e interdicción se mueven constantemente, de día y de noche, por cielo y tierra, por el mar y los ríos.

Las acciones de guerra se acompañan de otras acciones tácticas y de movimientos, de tipo persuasivo o disuasivo, como las 'visitas' de los actores armados a las poblaciones y asentamientos ribereños o de los frentes de playa para anunciar su 'presencia', su 'vigilancia' o 'protección' sobre la población y efectuar las amenazas y advertencias del caso sobre eventuales auxiliadores o colaboradores del bando contrario, con lo cual

la vida comunitaria está siendo intervenida y sus decisiones autónomas afectadas con argumentos como la previsión de posibles fortalezas o ventajas del enemigo. Desde otra modalidad, se realizan labores de contrainformación y de sicariato en los núcleos más concentrados, como en Buenaventura y Tumaco. En este último, después de anunciarse por varios años y casi a la luz del día, finalmente los paramilitares pasaron del hostigamiento a la eliminación de dirigentes étnicos y personas y entidades solidarias con sus luchas, como lo testimonia el asesinato el 19 de septiembre de 2001 de Yolanda Cerón, directora de la Pastoral Social y una de las personas más comprometidas con el proceso de titulación colectiva de la región en general y de ACAPA en particular.

Otras de estas acciones —como el reciente secuestro masivo de varias decenas de empleados públicos de Cali de bajo rango y sindicalizados, que hacían turismo ecológico en la ensenada de Utria en Bahía Solano, Chocó— parecen enviar el mensaje de la capacidad operativa de estos grupos y buscan reforzar el sentimiento de indefensión en quienes se aventuren por el territorio en disputa.

Ahora bien, instalados en el siglo XXI, se imponen las preguntas y vaticinios sobre el futuro de la cuenca del Pacífico en general y de Colombia en particular, las cuales presentan rasgos notorios que es necesario subrayar, aunque en forma muy sucinta. Los expertos internacionales no parecen tener dudas acerca de que, con sobresaltos y azares condicionados por la inestabilidad del orden mundial, éste será 'El siglo del Pacífico' (Bell 1995) y, por lo general, en esa corriente se dejan ir los expertos económicos nacionales (Garay, Ramírez y Lombaerde 2000).

Sin embargo, en el caso del Pacífico que nos ocupa, no ha resultado fácil pasar del optimismo institucional (estatal y empresarial) sobre estas perspectivas a sus realizaciones. Buenaventura, el lugar clave para iniciar estos procesos, constituye el talón de Aquiles para el despegue de los mismos, erigiéndose en una auténtica ironía histórica. Los megaproyectos diseñados actualmente por los expertos con base en todas las previsiones de la economía mundial, se estrellan a la hora de su ejecución contra una densa realidad social de postración de la ciudad y del conjunto de sus actividades y de una miseria generalizada³⁰, que resume todas las consecuencias históricas de la integración de la región a los modelos extractivos y el diseño moderno del puerto como parte del modelo nacional de integración de la región, esto es, como un enclave de la economía nacional, con el subyacente desprecio por su población y cultura específica y por su biodiversidad.

³⁰ La tasa de desempleo hace rato sobrepasó el 80%.

La debacle tuvo su punto crucial en el pasado reciente cuando sobrevino el cambio de las reglas del juego social en torno al papel del puerto en la ciudad, la región y el país, en el marco de las tendencias de globalización e internacionalización de la economía. En efecto, como lo plantea con seriedad un analista:

En la práctica lo que ocurrió fue que el Estado reemplazó su intervención redistributiva en la ciudad, la cual se lograba a través de Colpuertos, por otro tipo de intervención económica en el puerto basada en la estructuración e implantación de los grandes macroproyectos que se requieren para modernizar el puerto, y orientados a lograr una eficiente imbricación de este con el interior del país y con el mundo.

De esta manera, todo el esfuerzo del gobierno central se concentra en el puerto, en desmedro de la comunidad, que se siente dramáticamente excluida del proceso, ante la ausencia de mecanismos adecuados para irrigen en la ciudad los beneficios de la apertura económica y de la modernización de la infraestructura portuaria (Garrido 2000:216-217).

En un marco similar por su enfoque, habría que analizar la decisión de hace varias décadas atrás de establecer una moderna base militar en bahía de Málaga y la construcción de este complejo portuario-militar situado al norte de la bahía de Buenaventura, proyecto que estuvo inspirado en dos objetivos básicos: en lo interno, en que su acceso era más fácil desde el interior y una vez se completaran los proyectos al respecto, y en lo externo, en el supuesto de asegurar militarmente el litoral. Sin embargo, este proyecto no produjo ninguna ventaja cualitativa para el desarrollo regional y tampoco ha impedido el incremento de las actividades ilícitas (narcotráfico y contrabando) o el desplazamiento de la guerra interna hacia esta región.

Volviendo a la temática expuesta por el analista precitado, que dicho sea, confía en un ideal de modernización democrática, este se atreve a plantear una conclusión interesante y audaz, aunque incompleta por carecer de una perspectiva étnica en el asunto, como se desprende de su idea de 'comunidad', reducida a la 'sociedad civil de Buenaventura': "Por ese motivo es necesario y urgente la reconstrucción del destruido tejido social a partir de un nuevo acuerdo que, operando sobre nuevas bases, redefina y encauce las relaciones entre el Estado y la sociedad civil de Buenaventura" (Garrido 2000:237).

Los megaproyectos propuestos se pueden resumir en los siguientes: creación de la Zona Económica Especial de Exportación de Buenaventura y el complementario Proyecto Portuario de Aguadulce, con los cuales el puerto se colocaría en condiciones de atender las exigencias mundiales en esa materia, integrando una oferta de servicios portuarios, industriales, comerciales y ecoturísticos con una alta vocación exportadora; los otros proyectos se asocian básicamente con la llamada Malla Vial del Valle, que aspira a acercar toda región al resto del país e inclusive a Venezuela y Brasil, mediante una malla de carreteras y vías modernas y rápidas, que incluye la construcción de otro corredor hasta el puerto de Buenaventura, a través de Mulaló-Dagua-Loboguerrero.³¹

No obstante el optimismo ciego de la mayoría y el sentido crítico de unos pocos, no hay duda de que se trata del viejo modelo de desarrollo formulado ahora bajo nuevos moldes. Todos los modelos de desarrollo propuestos para Buenaventura desde que este puerto cobró importancia entre finales del siglo XIX y principios del XX y hasta la fecha en que en medio de su crisis sigue siendo el principal en movimiento portuario del país, han insistido en el eje de sus actividades portuarias, olvidando que esta sociedad y puerto son un precipitado de condiciones históricas que involucran los ecosistemas circundantes, el manglar, los ríos y el bosque, la adaptación a esos entornos de la gente negra e indígena, la formación de la región del Pacífico en su conjunto y su localización geoestratégica y cercana al Canal de Panamá.

Dos tendencias se entrecruzan entonces en relación con el futuro de la región y de su gente, porque mientras el Estado, el país nacional y las fuerzas desarrollistas decididamente globalizadoras insisten en un modelo para el Pacífico que concibe la región como tributaria de la economía mundial, el proceso étnico en su esencial dimensión política supone el manejo autónomico del desarrollo que se soporta en el territorio propio.³²

En este contexto cobran pleno sentido los acontecimientos recientes ocurridos en los ríos localizados al sur del puerto de Buenaventura —que se cuentan entre los más bellos del planeta y que hasta hace poco

³¹ Para un conocimiento más amplio de estos megaproyectos, pueden consultarse los estudios de la Fundación Planeta Valle, creada en el 2000 por iniciativa gubernamental, privada y académica, para promover las ventajas comparativas de la región en el contexto mundial. (www.planetavalle.org)

³² Sobre estos temas que relacionan lo local y lo global, téngase en cuenta los trabajos de Escobar (1997,1999), Escobar y Pedrosa (1996), Pardo (1997, 2001).

eran lugares de refugio para afrodescendientes e indígenas— y en donde las acciones de guerra contra sus pobladores parecen recordar la pesadilla del pasado y sustraernos de su consideración como fenómeno de la contemporaneidad, en la que perfectamente se pueden combinar las dinámicas propias de la guerra interna con aquellas que responden a la competencia global por espacios estratégicos.

En el pasado colonial, atraídos por las riquezas de los depósitos auríferos de estos ríos y después de sucesivos fracasos para someter a los indígenas, finalmente las iniciativas mineras de los poderosos clanes familiares de payaneses, caleños y bugueños se trasladaron a esta zona en la segunda mitad del siglo XVIII, dando origen al distrito minero del Raposo, cuyos ríos y placeres fueron laborados con base en mano de obra esclavizada.

La historia de los africanos esclavizados y de sus descendientes es todavía una historia desconocida, que en parte están haciendo visible los propios afrodescendientes con su proceso de afirmación étnica y con la recuperación de la tradición oral. Por ellos sabemos, por ejemplo, de la resistencia constante de los esclavizados del río Yurumangüí a las condiciones de dominio impuestas por esclavistas como los Valencia, los Mosquera, los Arroyo y los Castro; de sus prácticas libertarias como el cimarronaje y la formación de un palenque llamado el Desparramado. De la frustración que representó para ellos la guerra de Independencia y la continuidad de la esclavización, así como de los disensos entre ellos mismos en torno a las relaciones con los poderes centrales y sus agentes. De allí su resistencia a ser incluidos en las guerras civiles que tipificaron el siglo XIX y la construcción temprana de la república de Colombia, su marginalidad de un país extraño que no los consideraba parte de él y la necesaria afirmación en lo propio, en su dignidad, en el río, la familia y la comunidad.³³ Hasta que, en tiempos contemporáneos, toda esta tradición de resistencia se entroncó con la resignificación étnica, para hacer realidad, el 23 de mayo de 2000, mediante la resolución número 01131, emitida por el gobierno nacional, el título colectivo para el Consejo Comunitario del río Yurumangüí por 54.000 hectáreas.³⁴

Pero casi de inmediato empezaron las incursiones de centenares de paramilitares (AUC) provenientes de los municipios del norte del Cauca que colindan con el alto Naya, amenazando con efectuar masacres en el Naya y el Yurumangüí si sus pobladores no los abandonaban. El 10 de

³³ Véase los trabajos de Mario Diego Romero, especialmente (1997a, 1997b, 1998, 2001a, 2001b).

³⁴ Con base en el mensaje de Naka Mandinga.

abril de 2001, en Semana Santa, se produjo la masacre del Alto Naya, donde fueron asesinados más de 100 indígenas, afrocolombianos y pobladores campesinos y se generó el virtual vaciamiento de su curso alto, medio y bajo. Dos semanas después y a pesar de las denuncias de las comunidades y entidades de apoyo sobre el peligro inminente, las cuales fueron desatendidas por las autoridades locales y nacionales, los paramilitares incursionaron de nuevo en la vereda El Firme, un caserío de pescadores ubicado en las bocas del Yurumangüí, donde descuartizaron con hacha a 7 miembros del Consejo Comunitario y provocaron el desplazamiento total de la comunidad, 450 personas hacia Buenaventura y otras 600 por el Yurumangüí. En agosto de 2001, una delegación canadiense visitó tanto el río Naya como el Yurumangüí y recogió los testimonios de los sobrevivientes de ambas tragedias.³⁵

Los afrodescendientes desplazados y su situación en los lugares de destino, en una escala local, es el último escenario que queremos observar, con el fin de registrar cómo en medio del drama se reproduce la esperanza y se apela a distintas formas de la resistencia y la dignidad. Lo de la escala local es porque esta mirada únicamente se refiere a Buenaventura, como uno de los lugares importantes de destino de los desplazados y porque sobre esa experiencia disponemos de información pertinente.³⁶

Aunque la situación socioeconómica de Buenaventura es crítica, como ya se dijo, funciona el Comité de Apoyo a Desplazados, compuesto por la Red de Solidaridad Social, la Pastoral Social, la Cruz Roja y la Alcaldía, que desde lo institucional, se enlaza con las asociaciones de desplazados

³⁵ Comunicado de sectores académicos sobre los reiterativos actos de violencia en el Pacífico colombiano, dirigido en mayo del 2002 al presidente y vicepresidente de la República; Mensaje de Naka Mandinga y Declaraciones del XI Encuentro de Pastoral Afrocolombiana. Buenaventura, 18-22 de mayo de 2002.

³⁶ Con base en los informes mensuales de gestión, diferentes documentos de trabajo y reflexión y discusiones con funcionarios de CECAN, que ejecuta en Buenaventura un proyecto de desplazados de la Organización Internacional para las Migraciones-OIM: Proyecto de atención integral a personas desplazadas por la violencia en Buenaventura. Este proyecto, que se ejecuta desde septiembre de 2001 y ha llegado a más de 1.000 personas, cifra su impacto esperado en 200 personas capacitadas laboralmente, 200 familias vinculadas a actividades económicas, financiar iniciativas de empleo, autoempleo y generación de ingresos familiares y asociativos, acompañamiento y asesoría a estas iniciativas, nivelación escolar en lectoescritura y matemáticas, acceso a los servicios básicos de salud, recreación y jurídicos, a través de mediación con diversas entidades entre otros componentes.

(Asociación de Desplazados del Pacífico-ODP, por los desplazamientos ocurridos en la Carretera Nueva, Asodesplaz, Afrodes y Productores de San Marcos-Anchicayá) y entidades ejecutoras de proyectos. Por parte de la población, son visibles y actúan las redes naturales de solidaridad y familias enteras han acogido a sus familiares desplazados; es frecuente encontrar hogares comunitarios donde se alimentan y cobijan dos y hasta tres familias, en condiciones de miseria y hacinamiento, que ponen a prueba los límites de la solidaridad. Inclusive, campañas de motivación realizadas entre los vecinos de desplazados por este programa, confirman la disposición de apoyo y solidaridad que existe en la población para con ellos. No sobra decir, que Buenaventura representa históricamente un polo de atracción para la gente del Pacífico, porque se la identifica como 'parecida' a sus sitios de orígenes, al tiempo que progresista y cercana a Cali. Aparte de que en ella encuentran también las redes familiares extendidas, que prestan siempre un primer refugio y apoyo básico.

Aunque no existe un censo confiable del acumulado de desplazados en los últimos años, extraoficialmente se habla de unas 5.000 o 6.000 personas desplazadas en Buenaventura, que estarían en proceso de asentamiento permanente. Pero la ciudad constituye un reto adicional para los desplazados afrocolombianos, porque ha cambiado mucho por la fuerte inmigración desde el interior y por la crisis estructural que la ha empobrecido.

Los datos sobre los sitios de desplazamiento de las personas vinculadas o relacionadas con el programa de CECAN (unas 1000, aproximadamente), no dejan lugar a dudas sobre esta geografía del horror. La gente viene de los ríos y zonas cercanos a Buenaventura y algunos de sus porcentajes pueden ser ilustrativos: Anchicayá (32%), Carretera Nueva (16%), Naya (4%), Raposo (5%), Sabaletas (9%), Yurumangüí (1%), Puerto Merizalde, Aguaclara, Cisneros, Zaragoza, Punta Soldado (1%) y San Marcos de Anchicayá. Otros provienen de sitios más lejanos: López de Micay (10%), Iscuandé, Satinga (1%), Juradó (7%), Urabá antioqueño (1%) y Tulúa (1%). El 12% restante pertenece a personas provenientes de pequeños caseríos de distintos ríos.

Los datos de que el 1% de los desplazados son del Yurumangüí y el 4% del Naya son reveladores y su baja proporción en el conjunto se explica porque, no obstante que en esos ríos las atrocidades han sido agudas, reiteradas y que la amenaza de nuevos actos violentos no ha pasado, como quedó dicho, la gente y sus organizaciones se las han ingeniado para retornar y mantener el contacto con el territorio. Asumirse en Buenaventura como desplazados y al tiempo mantener vigente la memoria sobre el territorio y la comunidad, es decir, sobre su identidad, es una manera de resistirse al acto violento de que fueron objeto y es la experiencia más dolorosa por las que pasan estas personas.

Escindidos entre su identidad golpeada y la adaptación a las nuevas condiciones, estas personas logran finalmente un equilibrio que conmueve. Entre lo ofrecido por el proyecto de CECAN y las fases que la gente se ha dado parece existir un trasfondo. En efecto, en un principio, los usuarios optaron por los pequeños créditos y por preferir las ventas individuales sobre los proyectos asociativos y es apenas recientemente que empiezan a hacer uso de créditos más altos y a buscar la asociación productiva entre ellos. Aquí la cuestión del tiempo disponible para ellos y la asimilación de la experiencia dolorosa del desplazamiento marca algo muy interesante en relación con su identidad. Un ejemplo es el de las gentes del Anchicayá, que realizan actividades de autoempleo en lo que conocen, como la venta de frutas, pescado y chontaduro en Buenaventura, pero que al tiempo les dan libertad de movimiento para 'ir y volver', entre el territorio y Buenaventura. Esas idas y venidas (que son cortas, de 2 o 3 días) no tienen sólo una lógica económica, como visitar sus 'fincas' y 'terrenos' para recoger las cosechas de chontaduro o plátano para venderlas en la ciudad, sino también simbólica, al mantener un lazo con el territorio, con la memoria colectiva y con los lugares de pertenencia. En otros casos, estos movimientos son más largos y también más esporádicos (de por lo menos una semana y no continuos), como los que se hacen hacia el Raposo, Naya y Yurumangüí, a donde llevan pescado y de regreso traen chontaduro.

La utilización de sus saberes y pericias en las condiciones de Buenaventura tampoco resultan fáciles, porque las lógicas del mercado, de lo laboral y de la alternación de los ciclos productivos naturales y su beneficio, son más críticos y menos controlados por ellos. En efecto, un porcentaje de los desplazados se dedica a las actividades de pesca en Buenaventura, pero la veda que prohíbe la pesca con trasmallos y anzuelos entre el 20 de enero y el 20 de marzo, agudizó su sobrevivencia en esos meses, sin que tuvieran a la mano las alternativas que sus entornos de origen sí les permiten.

En medio de estas paradojas del desgarramiento de tejidos sociales y su reconstitución, el fenómeno de los desplazados afrocolombianos en Buenaventura constituye un reto adicional para la institucionalidad y la sociedad toda. Superado el nivel de la asistencia humanitaria, en lo que falta mucho por hacer todavía, se debe llegar a las cuestiones de fondo y a su viabilidad. El puerto, diseñado, usado y saqueado desde siempre, forjó una conciencia colectiva utilitarista, que han reforzado la política nacional y local, pero todas tienen en común el desprecio y la incompreensión del entorno y de las comunidades rurales que lo habitan de antiguo. La reconstrucción de las sociedades ribereñas es inseparable de la cuestión del futuro de Buenaventura y del puerto, ambos problemas se pueden y deben encarar haciendo un esfuerzo colectivo que convierta el dra-

ma actual de unos y otros, en una oportunidad para repensar el desarrollo de Buenaventura de manera integral, participativo e inclusivo.

A modo de conclusiones

En medio de la celeridad de los acontecimientos y la complejidad de la situación que se ha configurado en el Pacífico en los últimos años, tanto los académicos como los dirigentes étnicos realizan, a su modo y de acuerdo a sus respectivas pautas de trabajo y necesidades, esfuerzos notables por comprender su dinámica y características.

Restrepo, que parte de evaluar las posiciones de los investigadores en esta materia, señala cuál es el asunto de fondo en la actualidad y el cambio sustancial que se ha operado en la realidad: “Sólo hace diez años, los analistas consideraban al Pacífico colombiano un ejemplar paradigma de paz en un país desgarrado por la guerra y violencia (Agudelo 2000, Arocha 1998, Escobar en este volumen, Losonczy 1997, Wouters 2001)” (Restrepo 2002:1). Para este investigador, el hecho de que la región se mantuviera al margen del conflicto nacional y de su violencia generalizada, avalaba que pudiera ser considerada como un ‘remanso de paz’, según la expresión de Arocha (1993).

Lo que por otra parte reforzaba los argumentos de que esta situación se explicaba por la condición y calidad de sus pobladores ancestrales y sus dispositivos culturales, que garantizaban la vigencia de la tradicional manera como negros e indígenas han manejado la resolución de sus conflictos, como lo analiza Losonczy (Restrepo 2002:1).

Como es sabido, en el ínterin, el proceso étnico de los afrocolombianos logró avances significativos, pero las tendencias más recientes y la dinámica de la guerra, como hemos visto, evidencian que esa situación cambió drásticamente. Recientemente, reflejando en lo conceptual este cambio, los investigadores se cuestionan, entre otras cosas, las siguientes: porqué la relación entre etnia y violencia ha estado ausente de los análisis (Arocha 2000); someten a examen ese impresionante laboratorio social que es el Pacífico y donde se entrecruzan acciones y actores diversos (Pardo 2001); evalúan críticamente cómo la ‘celebración’ de los 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia coincidió con la generalización de los eventos violentos contra los afrodescendientes y sus territorios (Mosquera, Pardo y Hoffmann 2002:13-42); y postulan que el Estado multicultural responde a un contexto global que aspira al control de territorios y recursos estratégicos, por lo cual constituye un nuevo modelo de subordinación, cuyos intereses van en contravía de los grupos étnicos

que intentan dibujar una nueva geografía política y otros términos en sus relaciones con el Estado y la Nación (Villa 2002:89-101).

Mientras tanto, los afrodescendientes, sus voceros, organizaciones y comunidades, en medio del dolor, la incertidumbre y la rabia, han proclamado de nuevo que es la hora de la resistencia:

La defensa de los territorios y las comunidades de paz, las retornantes y las resistentes al desplazamiento, son una responsabilidad que debe cumplir el conjunto de las organizaciones afrodescendientes. Esta responsabilidad acarrea costos que deben asumirse abandonando la comodidad persistente de este 'silencio parecido a la estupidez', las pasadas de agache que muchos han mantenido hasta hoy y la subordinación de los intereses del conjunto a los intereses individuales y grupales. No asumir hoy la responsabilidad con el pasado y el futuro sólo contribuirá a hacer más difícil y doloroso el camino para las comunidades renacientes (Rosero 2002:558-559).

Falta que, convocados por su dignidad y coraje, todos aquellos que apoyamos las luchas de los afrodescendientes, hagamos también algo.

Bibliografía

Agudelo, Carlos

- 2000 "El Pacífico Colombiano: de 'remanso de paz' a escenario estratégico del conflicto armado". Ponencia. Conferencia internacional *La société prise en otage, stratégies individuelles et collectives face à la violence – Autour du cas colombien*. Marsella, Francia.

Almario, Oscar

- 2001 Anotaciones sobre las Provincias del Pacífico sur durante la construcción temprana de la República de la Nueva Granada, 1823-1857. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. 6: 115-161.

Arocha, Jaime (coord.)

- 2002 "Mi gente en Bogotá. Estudio socioeconómico y cultural de los afrodescendientes que residen en Bogotá". Alcaldía Mayor de Bogotá-CES. Bogotá.

Arocha, Jaime

- 2000 "Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas" En: Jairo Tocancipá (ed.), *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- 1999 *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CES.
- 1992 Los negros ante la nueva Constitución colombiana de 1991. *América Negra*. (3): 39-54.

Bell, Daniel

- 1995 El Siglo del Pacífico. *Letra Internacional*. (41): 42-47.

Bonilla, Víctor Daniel

- 1969 *Siervos de Dios y amos de Indios*. Bogotá: 2a edición, Editado por el Autor.

CODHES

- 2002 "Desplazados en la encrucijada". Informe. Bogotá.

Colmenares, Germán

- 1979 *Popayán: una sociedad esclavista. 1680-1800. Historia económica y social de Colombia*, Tomo II. Bogotá: La Carreta.

Cunill, Pedro

- 1996 *Las transformaciones del espacio geohistórico latinoamericano, 1930-1990*. México: Fondo de Cultura Económica.

Del Valle, Jorge Ignacio y Eduardo Restrepo (eds.)

- 1996 *Renacentes del Guandal. "Grupos Negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional de Colombia.

Domínguez, Camilo

- 1985 *Amazonia colombiana*. Bogotá: Banco Popular.

Domínguez, Camilo y Augusto Gómez

- 1994 *Nación y Etnias. Los conflictos territoriales en la Amazonia. 1750-1933*. Bogotá: Coama-Gaia-Fundación Puerto Rastrojo-Disloque.

- 1990 *La economía extractiva en la Amazonía colombiana, 1850-1930*. Bogotá: Corporación Colombiana para la Amazonía-Araraçura.

Escobar, Arturo

- 2004 "Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. pp 51-70. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Colección Políticas de la alteridad.
- 1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC-ICAN.
- 1997 "Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*. pp. 173-206. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa (eds.)

- 1996 *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC.

Fajardo, Darío

- 1996 "Fronteras, Colonizaciones y Construcción Social del Espacio". En: Chantal Caillavet y Ximena Pachón (comps.), *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*. pp. 237-282. Bogotá: IFEA-Universidad de los Andes.

Garay, Luis Jorge; Doris Ramírez, Philippe Lombaerde (comps.)

- 2000 *El futuro de Colombia en la Cuenca del Pacífico*. Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.

Garrido, Armando

- 2000 "Perspectivas del puerto de Buenaventura para el siglo XXI". En: Luis Jorge Garay Salamanca, Doris Ramírez, Philippe de Lombaerde (comps.), *El futuro de Colombia en la Cuenca del Pacífico*. Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.

Guzmán, Germán; Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña

- 1963 *La Violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*, Tomo I, Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

Leal, Claudia y Eduardo Restrepo

- 2003 *Unos bosques sembrados de aserríos. Historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano*. Medellín: Editorial de la Universidad de Antioquia.

Losonczy, Anne-Marie

- 1997 “Hacia una antropología de lo inter-étnico: una perspectiva negro-americana e indígena”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*. pp. 253-277. Bogotá: ICANH.

Luna, Pablo

- 2001 Itinerario de un historiador. *Fronteras de la Historia*. (6):203-216.

Mandinga, Naka

- 2001 “Mensaje de Internet”. Diciembre 2.

Moreno, Isidoro

- 1994 “¿Violencia étnica o violencia de Estado?: nacionalismos estatistas, etnonacionalismos y minorías étnicas”. En: José Fernández de Rota (ed.), *Etnicidad y violencia*. Coruña: Universidade da Coruña-Servicio de Publicacións.

Mosquera, Claudia; Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.)

- 2002 *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. (150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS.

Nahoum-Grappe, Véronique

- 2002 Cultura de la guerra y contemporaneidad: ¿La ‘purificación étnica’ es una práctica ‘de otros tiempos’? *Nómadas* (16): 64-74.

Palacio, Germán

- 2001 *Naturaleza en disputa. Ensayos de historia ambiental de Colombia, 1850-1995*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-COLCIENCIAS.

Pardo, Mauricio

- 1997 “Movimientos sociales y actores no gubernamentales”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la Modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. pp. 207-251. Bogotá: ICANH.

Pardo, Mauricio (ed.)

- 2001 *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá: ICANH-COLCIENCIAS.

Patino, Carlos Alberto

- 2002 “Crimen internacional e ingobernabilidad” *El Mundo*, 24 de agosto de 2002, Medellín. pág. A/2.

Pratt, Mary Louise

- 2001 *Imperial Eyes. Travel writing and transculturation*, London-New York: Routledge.

Red de Solidaridad Social

- 2001 *Avances en la creación de la Red Nacional de Información para la atención de la Población Desplazada. Avances, componentes, metodología y cifras*. Bogotá: RSS.

Restrepo, Eduardo

- 2002 “Documental. Implicaciones del desplazamiento forzado y del conflicto armado en el proyecto étnico-territorial de las comunidades negras e indígenas del Pacífico colombiano”. Proyecto. Chapell Hill.
- 2001 “Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano”. En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad*. pp. 41-70. Bogotá: COLCIENCIAS-ICANH.
- 1999 “Territorios e identidades híbridas”. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 221-244. Bogotá: Fundación Natura-Ecofondo-ICANH.
- 1997 “Afrocolombianos. antropología y proyecto de modernidad en Colombia”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. pp. 279-319. Bogotá: ICANH.

Romero, Mario Diego

- 2001a “Resistencias y construcción de libertad entre los afrocolombianos”. Ponencia. II Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio folclórico de los países andinos. Influencias Africanas en las culturas tradicionales andinas. Santa Ana de Coro, Venezuela, noviembre 4 al 10.
- 2001b “Familias, economías y reconstrucción social en el Pacífico”. Ponencia. VI Cátedra Anual de Historia ‘Ernesto Restrepo Tirado’: Desde la marginalidad a la construcción de la nación. 150 años de abolición de la esclavización en Colombia. Museo Nacional de Colombia. Bogotá, 28-30 de noviembre.
- 1998 “Familia afrocolombiana y construcción territorial en el Pacífico Sur, Siglo XVIII”. En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, Tomo VI. pp. 103-140. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- 1997a *Historia y etnohistoria de las comunidades afrocolombianas del río Naya*. Cali: Imprenta Departamental.
- 1997b *Sociedades negras en la costa Pacífica del valle del Cauca durante los siglos XIX y XX*. Cali: COLCIENCIAS-Universidad del Valle.

Rosero, Carlos

- 2002 “Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa”. En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. (150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia)*. pp. 547-559. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ICANH-IRD-ILAS.

Rúa, Carlos

- 2002 “Territorialidad ancestral y conflicto armado”. En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. (150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia)*. pp. 561-572. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS.

Said, Edward

1996 *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Taussig, Michael

2002 *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Urrea, Fernando; Héctor Fabio Ramírez y Carlos Viáfara López

2000 *Perfiles Socioeconómicos de la Población Afrocolombiana en Contextos Urbano-Regional del País, a Comienzos del Siglo XX*. Cali: CIDSE.

Villa, William

2002 “El Estado multicultural y el nuevo modelo de subordinación”. En: Jesús Aníbal Suárez (ed.), *El debate a la Constitución*. pp. 89-101. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ILAS.

1998 “Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región”. En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, Tomo VI. pp. 431-48. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

1994 “Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano”. En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Bogotá: PNR-ICANH.

Wade Peter

1997 *Gente negra. Nación mestiza*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

1996a El movimiento negro en Colombia. *Revista América* 5 (93): 173-191.

1996b “Identidad y etnicidad”. En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 283-298. Bogotá: Ecofondo-CEREC.

Wallerstein, Immanuel

1998 *El moderno sistema mundial*. (Tres volúmenes). México: Siglo XXI.

Wouters, Mike

- 2001 "Derechos étnicos bajo el fuego: el movimiento campesino negro frente a la presión de grupos armados en el Chocó". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. pp. 259-285. Bogotá: ICANH-Colciencias.

XI Encuentro de Pastoral Afrocolombiana. Buenaventura.

- 2002 "Manifiesto de la Pastoral Afrocolombiana en los 151 años de la abolición de la esclavitud y la situación de violencia que se vive en las tierras de comunidades negras" Buenaventura 21 de mayo.

Yip, Abraham

- 1993 *Buenaventura en la nueva era del cambio*. Cali: Imprenta Departamental del Valle del Cauca.

Zarate, Carlos

- 2001 *Extracción de Quina. La configuración del espacio andino-amazónico de fines del siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia-Instituto Amazónico de Investigaciones.

Negándose a ser desplazados: afrocolombianos en Buenaventura

Santiago Arboleda

“Estamos ‘enrollados’ como culebra asustada, como pequeño animal de monte cuando lo apalean, nos sentimos acorralados, pero por asustada que esté la culebra toma fuerza y sale a picar y por acorralado que esté, el animal siempre salta llevándose lo que sea por delante para salvarse. Nosotros nos estamos enrollando, no sé para qué, pero no hemos perdido las esperanzas”.

A sí respondió doña Lucrecia cuando le pregunté sobre la situación por la que estaban atravesando en su reciente condición de desplazados. La había conocido hace varios años como cantora de jugas, currulaos, bundes, y alabaos; minera, agricultora y curandera en un río del Pacífico Vallecacano.

Las notas que se esbozan a continuación, que no son más que apuntes exploratorios sobre la situación de los afrocolombianos desplazados, se enmarcan en la visión testimonial ‘esperanzadora’ de doña Lucrecia. Me orientó de manera central a perfilar algunas estrategias puestas en funcionamiento por las comunidades afrocolombianas, en conjunto con otros actores, en el contexto del conflicto armado; esto es, cómo están tratando de vivir en medio de la guerra, en condiciones de desplazamiento y de secuestro en sus propios territorios, bajo la fuerte presión ejercida por los grupos armados.

Para encuadrar brevemente la situación, en primera instancia mostraré algunos rasgos contextuales de Buenaventura desde la década de

los setenta. A continuación presentaré los principales acontecimientos causales de desplazamiento hacia el área urbana; luego puntualizaré algunos tópicos de la incidencia del conflicto armado en la vida cotidiana. Por último trataré de destacar algunas salidas o sus visualizaciones elaboradas por las comunidades, tanto rurales como urbanas, frente a los actores en conflicto.

La eterna frustración de la Buenaventura

La década de los setenta es para Buenaventura un periodo caracterizado por la constante protesta social. Aunque el puerto marítimo en ese momento era el principal del país y avanzaba en su proceso de consolidación infraestructural, altos índices de desempleo y déficit de servicios sociales inundaban la vida cotidiana de la ciudad. De alguna manera, distintas modalidades de contrabando morigeraban la situación; algunas de ellas en conexión directa con el muelle de carga y descarga. Estos movimientos de contrabando sostenían un grueso sector de la economía informal y, desde luego, alimentaban los senderos pseudoclandestinos de la ilegalidad.

En dicho contexto y ante las pretensiones de la aduana por controlar los flujos de mercancía 'clandestina', los días 3 y 4 de junio de 1970 se desató un movimiento popular cuyo saldo fueron cuatro muertos, entre ellos dos estudiantes de bachillerato y un importante número de heridos de gravedad, debido a la represión de la fuerza pública. Esta situación hizo necesaria la presencia de las autoridades gubernamentales de orden nacional, de la que se derivó un conjunto de promesas, entre las cuales la más importante fue el aceleramiento de la zona franca.

Ahora dice el viceministro, si Buenaventura colabora será mucho lo que se podrá concretar. Acaba de dictarse el decreto sobre la creación de la zona franca industrial y comercial de occidente, que tiene la doble sede de Palmaseca en Cali y el Puerto. Esa sede significa para Buenaventura la posibilidad de un gran parque industrial, que como conjunto de empresas, ofrece numerosas oportunidades de empleo (*El Espectador*, junio 9 de 1970).

Adicionalmente prometieron la creación de empresas cooperativas ligadas al sector pesquero y el estudio de obras de infraestructura públicas urgentes en Buenaventura; todo apuntando a generar algunos empleos como paleativos ante la crítica situación.

El Espectador cierra la noticia planteando una metáfora bastante ajustada al entorno, que conecta las condiciones naturales marítimas de

Buenaventura y que en últimas constituyen el aspecto de mayor interés foráneo: la de la producción económica que significa para la nación colombiana esta oferta ambiental. Hasta cierto punto esta situación revela la precariedad infraestructural y en general del desarrollo en la ciudad, ligada desde luego a la fuerte dependencia del Estado central que le ha asignado su papel en la vida económica del país, de una manera tan rígida y determinada, que pendula en su discurrir el peso de esta inercia. “La marea ya bajó en Buenaventura y nuevamente esa ciudad que necesita convertirse en un centro metropolitano, según el concepto del viceministro, entra en órbita de producción de más y de más divisas para el país” (*El Espectador*, junio 9 de 1970).

Llama la atención que la realidad que se quiere velar resulta transparente; la marea alta, en tanto cúspide representando la protesta social que amenaza con romper lo establecido, salirse de la órbita, de los límites, resulta censurada de trasfondo, pero revelada por antonomasia. Efectivamente, Buenaventura en marea baja, manejable, constatando la imagen externa del diario vivir con su promesa de desarrollo a cuestas, siguió y sigue produciendo más y más divisas para el país, mientras sus frustraciones se agolpan de manera exuberante como sus lluvias.

Dos años después de este acontecimiento, el célebre poeta y político Helcias Martán Góngora, quien desempeñó importantes cargos públicos en el puerto, escribió un artículo periodístico muy deciente y esclarecedor sobre la postración económica y social en que continuaba sumida Buenaventura. Observemos lo registrado por Helcias:

Las ‘siete plagas’ afectan al puerto, S.O.S por Buenaventura

Las siete plagas de Buenaventura son: la malaria, la tuberculosis, el desempleo masivo, la miseria fiscal o falta de justicia distributiva, la inseguridad general y la prostitución.

A los siete flagelos egipcios hay que agregar [...] el de la disminución de los aportes decretados para el funcionamiento de la zona franca. La única salida del subdesarrollo en que subsiste, desde hace varias centurias la muy hospitalaria ciudad que fundó —para perpetua memoria de su nombre— el licenciado Pascual de Andagoya.

Lógicamente los recortes presupuestales en el proyecto de las zonas francas de Palmaseca y Buenaventura repercuten en el fenómeno de la falta de trabajo en el puerto al cual confluyen gentes desplazadas por la violencia económica de todo el litoral Pacífico.

Castigada injustamente dentro de un plan de reajuste financiero, Buenaventura requiere un tratamiento especial, ya que su aduana ocupa sitio singular por su contribución al erario común, a través de los derechos de importación y exportación que genera el primer puerto del Pacífico Sur.

No se trata de una inversión a título gratuito, sino de una erogación que, como en el caso de Barrancabermeja, debería traducirse en regalías aduaneras (*El País*, agosto 4 de 1972).

Cabe reconocer el tono de denuncia, protesta y a la vez reclamo que atraviesa al artículo de Martán. La aduana como entidad de control que había desatado el nudo de incorformidades expresadas en la revuelta social antes indicada —debido a su eficacia en la desarticulación de algunos nichos de economías clandestinas— no representaba ni reportaba al municipio los ingresos que le permitieran avanzar en sus proyectos y, en la práctica, había estimulado un problema social casi imposible de resolver. De forma complementaria se evidencia el limitado impacto positivo que tuvo la zona franca, presentada a la comunidad como la salvación ante el desempleo. Es decir, estos dos entes estatales orientados a optimizar el rendimiento portuario, que para ese momento, representaba el principal centro de movimiento de mercancías en el país, superando en su orden a los puertos de Barranquilla y Tumaco,¹ no habrían cumplido con el cometido. Así dieron al traste nuevamente con las expectativas de los grupos de poder local y de la población en general. Esto también se observó con el paulatino desmonte de la zona franca a lo largo de la década de los ochenta. Los efectos con el transcurso del tiempo son obvios: Buenaventura lejos de la justicia distributiva que solicitaba Helcias Martán, aparece castigada en forma múltiple.

De otro lado, el puerto ha sido la zona de intersección y confluencia de los pobladores del Pacífico, por ello receptáculo de los desplazados por la violencia económica. En el mismo sentido, el sacerdote Gerardo Valencia Cano mostró de qué manera las invasiones de los terrenos de bajar y de otras zonas periféricas eran el envés del agresivo y acelerado saqueo de recursos naturales que estaba viviendo el Pacífico a nombre del progreso y la modernización (Jaramillo 1972). En otros términos, ante la desarticulación de sus economías, los campesinos se desplazaban a la ciudad en grandes contingentes para reiniciar sus vidas como asalariados o vendedores ambulantes. En este marco, la situación crítica del puerto se agudiza a lo largo de los setenta y las décadas siguientes.

¹ En este momento Buenaventura movía el 59,5% de las exportaciones y el 44,1% de las importaciones. Para mayor amplitud comparativa, véase Valdivia (1994:111).

A lo anterior se sumó el cierre definitivo de Colpuertos en 1993, el cual, después de 35 años de funcionamiento, dejó 2.500 trabajadores sin empleo. Al respecto no me detendré, debido a que lo estrepitoso del caso —por los niveles de corrupción encontrados en esta empresa— lo hizo ampliamente conocido en el país.

Esta rápida retrospectiva, puntualizando lo sucedido con las dos principales empresas estatales generadoras de empleo, quiere ilustrar que a Buenaventura el siglo XX le dejó como saldo general, el desmantelamiento de las empresas privadas y estatales, lo cual contrasta con una fuerte migración no sólo del Pacífico, sino además del centro del Valle del Cauca y otros departamentos como Caldas, Antioquia y Quindío.

En las últimas décadas se amplió y profundizó el conflicto social, dejando como huellas espaciales las invasiones de territorios urbanos, a tal punto que cerca el 60% de la ciudad ha sido poblada mediante esta modalidad. No es necesario ahondar en las implicaciones que lo anterior tiene en términos de oportunidades sociales adecuadas. El cuadro actual, tal como se presenta en muchas fuentes oficiales (por ejemplo, POT Buenaventura, 2000), muestra a Buenaventura aún como el puerto más importante con el que cuenta el país, en la medida en que mueve entre el 60 y 65% de la carga que entra y sale del territorio nacional. Cuenta con una población que oscila entre 350 y 400 mil habitantes. El desempleo rebasa el 65%, mientras que el 60% de la población urbana se encuentra en estratos 1 y 2, y sus índices de violencia son alarmantes, se trata en su mayoría de homicidios a jóvenes en el casco urbano.

Al observar la institucionalidad estatal se aprecia una significativa incidencia en la desestructuración económica de la población tanto urbana como rural, dados los estrechos nexos existentes entre las economías públicas y privadas, como se ha señalado. En esta dirección quiero insistir en la idea trabajada por Alfredo Molano (2001) acerca de que la acumulación de problemas en amplios periodos aporta decisivamente a una explicación estructural de la violencia en Colombia. A pesar de las diferencias entre la pasada violencia y la actual, subyacen los problemas sociales no resueltos, expresados como conflictos latentes. Buenaventura, al menos desde los años cuarenta, tipifica un buen ejemplo de esta situación. Pese a las diversas críticas a este planteamiento, por su supuesto determinismo económico, me resulta central y en consecuencia de mucha utilidad en el análisis.

“Y me dijo tres palabras que no entendí”

“Que eran guerrillos fariseos y en la jugada con los paras; me dijo el muchacho sobre la gente que había llegado y que por eso de pronto no

volvían a darnos las capacitaciones sobre nuestros derechos”, recordaba don Juancho lanzando su memoria hacia el año 96. *“Desde ahí en el río ha sido un solo correr y llover de lagrimas y sangre”*

La dimensión en que nos instala don Juancho, la novedad de un discurso que se va apoderando de la cotidianidad y que disputa lugares o se yuxtapone a otros que venían incorporando las comunidades acerca de sus derechos, en el marco de la difusión de la Ley 70 de 1993 y la concientización sobre la importancia y defensa de la biodiversidad, amerita detenernos. Los planteamientos sobre los derechos étnicos territoriales, frente a los introducidos por las prácticas de la guerra, ambos movilizándolo vocabularios de relativa novedad en la región, deben llamarnos la atención, en la perspectiva de comprender una mentalidad que se reestructura para contextualizarse ante los embates cada vez más rápidos, agenciados por nuevos actores, que configuran contextos sin precedentes y desde luego dinámicas inéditas.

En esta dirección me parece, como hipótesis, que del reconocimiento, aprehensión, comprensión e interpretación de los nuevos términos, conceptos y discursos que se imponen y cruzan en los imaginarios de los sujetos y organizaciones comunitarias, depende en gran medida la eficacia en la estructuración e implementación de nuevas estrategias de resistencia. Estrategias que, apoyadas en las experiencias propias o similares, contextualicen y den sentido a los nuevos conceptos que se introducen y que se seguirán vehiculando en la región. En otras palabras, de este hecho en relación con el tiempo en que sucede la apropiación, depende la posibilidad de comunicación horizontal y efectiva con diferentes actores internos y externos en la región, como potenciales aliados para resistir.

No se habían comprendido aún muy bien los paradigmas sobre los derechos étnicos-territoriales y el desarrollo equilibrado, cuando se estaba en pleno proceso de discusión entre las comunidades tanto rurales como urbanas, sobre éstos y otros temas relacionados. Aparece entonces la coercitiva avalancha discursiva, en la cual confundir el nombre de los actores cuesta la vida. Así, de un lado, aparecen nuevos agentes que irrumpen imponiendo y exigiendo nuevas prácticas; de otro, se encuentran las comunidades que para albergar algunas posibilidades de defensa frente al genocidio, se enfrentan a la ingente necesidad de incorporar presurosamente los derechos humanos, el derecho internacional humanitario y sus implicaciones para la pervivencia comunitaria, entre otros ‘puentes discursivos’ contruidos de emergencia. No deja de sorprender tanta novedad en tan corto tiempo.

Surgen entonces algunos interrogantes: ¿Cómo se reestructuran estas mentalidades en la óptica del ejercicio de sus derechos étnico-territoriales, en el continuo rural-urbano y viceversa?, ¿Qué nuevas lógicas se originarán en el proceso de transformación social radical que significa este conflicto para la región? ¿Qué sentido tendrán las resignificaciones con-

ceptuales en la ruta de las autoafirmaciones políticas?² Desde luego las apropiaciones diferenciadas que sugiere este proceso según las generaciones, localizaciones y trayectorias vitales, nos abren un campo de indagación en el cual nuevamente está en juego la capacidad de respuesta, las adaptaciones, las construcciones e innovaciones que caracterizan a las comunidades afrocolombianas en el arrinconamiento sistemático que han soportado y que fingen desconocer vastos sectores del país.

Para tratar de mostrar la incidencia del conflicto armado, observemos en la Tabla 1 una síntesis de los principales acontecimientos causantes de desplazamiento.

Tabla 1. Eventos violentos generadores de desplazamiento masivo hacia Buenaventura.

Eventos	Lugar y fecha	Desplazados	
		No. Familia	No. Personas
Incursión de la fuerza pública en la vereda de San José de Anchicayá.	San José de Anchicayá, marzo de 1996	8	85
Llegada paulatina y progresiva de familias, procedentes de Antioquia, Córdoba, Choco, Risaralda.	Antioquia, Córdoba, Chocó, Risaralda. 1997	25	140
Presencia inesperada hostigante y temporal de la fuerza pública en comunidades del río Raposo.	Río Raposo 1998	17	92
Enfrentamiento entre el ejército y la guerrilla.	Río Anchicayá 1999	215	1290
Presencia de familias chocoanas repartidas desde Panamá.	Panamá Junio de 1999	5	31
Enfrentamiento entre el ejército y grupo armado	Sabaletas Octubre de 1999	205	1230
Toma guerrillera a la cabecera municipal.	Juradó - Chocó 16 de diciembre 1999	82	492
Presencia de autodefensas.	Campo Hermoso 7 de abril de 2000	48	288
Incursión de las autodefensas al río Anchicayá, zona carretable.	Sabaletas, Aguacalara, Llano Bajo, etc. 11 de mayo de 2000	452	2712
Incursión de las AUC en la carretera Cabal Pombo.	Los Tubos, Katanga, Bendiciones. 13 de julio de 2000	27	162
Enfrentamiento entre el ejército y la guerrilla	Bellavista Río Anchicayá 12 de agosto de 2000	4	20
Presencia de las AUC en la carretera Cabal Pombo.	Triana, Zaragoza 26 de agosto de 2000	8	45

Fuente: Comité de atención a la población desplazada

² En otro trabajo he aludido a este proceso de apropiación lingüística y experiencial, bajo el concepto de 'tiempo de aprehensión'; sintéticamente, lapso en el cual se han adquirido los conocimientos básicos indispensables para comunicarse con cierta coherencia en un nuevo contexto de relaciones (Arboleda 2002).

Los acontecimientos registrados nos permiten sugerir dos momentos diferenciados por la intensidad de los desplazamientos, en la medida en que el conflicto armado se va arraigando paulatinamente, enrollando a las comunidades. El primer momento va desde 1996 a 1999, caracterizado por la presencia de la guerrilla —no interesa precisar grupos— y el ejército nacional. El segundo momento va desde abril de 2000 en adelante, marcado por la presencia de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). En total se contabilizan como desplazados registrados 6.200 personas hasta el 2001, según el Comité de Atención a la Población Desplazada y la Comisión de Verificación (mayo 5, 6 y 7 de 2001). Sin embargo, este estimativo se considera poco confiable para visualizar en sus reales dimensiones el fenómeno, teniendo en cuenta los subregistros y las trayectorias distintas que adoptan muchos desplazados.

Con cierta sorpresa escuchamos a través de los medios de comunicación en mayo de 2000, ante el silencio cómplice generalizado de las élites políticas y económicas locales, de los labios del único jefe de las Autodefensas hasta ese momento, el señor Carlos Castaño, el anuncio de su llegada al casco urbano de Buenaventura por solicitud de los comerciantes. Su presencia coincide curiosamente con los anuncios masivos de preparación y posterior implementación de la Zona Económica Especial para la exportación, en la cual importantes sectores económicos del país, la región y sus representantes en la localidad, han centrado su atención.³

“Nos sentimos acorralados”

Las obras de infraestructura, adecuando las condiciones para la puesta en marcha de los proyectos anunciados, avanzan en medio del terror, ante los ojos atónitos y las bocas sin palabras de los individuos y las comunidades que son reubicadas con sus ventas o mueven sus viviendas para dar paso a las paralelas del tren, a la ampliación de las vías, y/o a las redes de teléfonos, a nombre de la modernización urbana y el mejoramiento del ornato ciudadano. Todo envuelto en una tensa tranquilidad cotidiana. Las tractomulas entran y salen como parte de una inercia pasmosa que encubre la inconfesa atmósfera social, densa y constreñida, en que transcurren los días arriados por las manos del ángel insensible de la Buenaventura, que con su frente en alto va poblando las calles y pasajes con sus pisadas sangrantes.

³ Este proyecto debe considerarse en conjunto con los otros macroyectos de construcción y adecuación portuaria, que profundizan la inserción de la costa Pacífica como puerta del país, en la cuenca internacional del Pacífico y, en general, en el concierto de la globalización económica.

Cada esquina se torna en testimonio de un sueño mutilado, del sentimiento amordazado que corre, se arrastra o se revuelca sin saber por qué esperpentos, acelerando la llegada de la noche que se quiere depositar por siempre calurosa, sólo sofocada por las lluvias que como en antaño prueban, aunque ya en el olvido, que la tunda está pariendo. A juzgar por la soberbia del agua es un parto difícil, o quizás en estos tiempos no pueda dar a luz. Para un líder comunitario,

Ahora discurrimos sobre la desconfianza, el silencio total, ya no conversamos en los colectivos y taxis como antes, no miramos a nadie más de dos veces, menos si es extraño, de los cuales hay bastantes, uno no sabe si el vecino es para, guerrillero, informante; ya no sabemos quién es quién.

Este confinamiento del tejido social, de los sentidos de comunidad y de vida colectiva, fundador de una zozobra que impide relaciones interpersonales fluidas, está fundamentado en la vinculación de mucha población joven de las comunidades a los distintos grupos “Se van, trabajan con nosotros, o se mueren”, fue la consigna con la cual los paramilitares reclutaron gran parte de la delincuencia común en la ciudad. En esta situación, los sectores están fragmentados y controlados de hecho.

Agrega el líder:

En los barrios y sitios donde antes estuvo la guerrilla, allí fue donde se dieron las matanzas y ahora son territorios paramilitares. En su mayoría son los de bajamar, los que rodean la isla y la comuna 12 a la entrada de la ciudad, son los sectores más pobres: El Cristal, Los Pinos, El Pailón, Antonio Nariño, El Piñal, R9, Pueblo Nuevo, Viento Libre, El Embarcadero. Mejor dicho, estamos rodeados. Ellos controlan las salidas y entradas por agua. Ellos dicen que ahora no hay ladrones, pero el miedo nos está robando la alegría, la vida.

La disputa por el control del territorio, tanto en el casco urbano como en las zonas rurales es diaria. Los grupos armados se rotan delineando una geoestrategia en la cual un grupo suplanta a otro por la fuerza, mientras el vecindario soporta las consecuencias de las masacres sin poder hacer ningún pronunciamiento, dado que constatan también la indiferencia y la complicidad de las autoridades competentes. Como ejemplo, en un forcejeo territorial, los vecinos testimoniaron que fueron reunidos por un escuadrón paramilitar en una caseta comunal para

informar sobre su hegemonía en adelante y las reglas de convivencia que debía observar el vecindario. Transcurrido un tiempo de la reunión se acercó una camioneta de la policía, por lo cual los asistentes echaron a correr presintiendo algún tipo de enfrentamiento armado. Tal fue la sorpresa cuando los paramilitares le hablaron en tono alto y enfático a los policías recordándoles que previamente les habían informado de la celebración de esta reunión que acababan de dañar y que ojalá no se volviera a presentar este incidente.

Este trashumar de los grupos armados en los barrios, restringe la movilidad de los habitantes en determinados sectores de la ciudad, fija horarios y define fronteras en los vecindarios en la medida que sólo pueden ser transitados en la práctica por sus habitantes. Los foráneos quedan excluidos al no tener referentes parentales, vecinales o de amistad que faciliten su movilidad o ingreso a ciertos espacios y en determinadas horas, especialmente nocturnas. De tal forma, la espacialidad cercenada a los ciudadanos, contrae la ciudad y reduce notoriamente la vivencia del espacio público; es decir, en últimas se avasalla el ejercicio de la ciudadanía.

Esta rápida imposición de otros códigos de convivencia es registrada también por el profesor Jorge García (2002:3) para el caso de Tumaco, quien destaca la desarticulación de las solidaridades amplias que operaban en las redes sociales de apoyo y el reclutamiento de sujetos de la comunidad por parte de los grupos armados. En esta dirección se revela también lo estudiado por Agier y Hoffmann (1999:115), para el caso de Cali en el barrio Sardí del Distrito de Aguablanca. En éste encontraron cómo una de las estrategias de inserción de los desplazados es camuflarse, ocultar su condición de desplazados para sobrevivir y no padecer la estigmatización propia que esto implica frente al resto de los habitantes del barrio, por lo que algunos desplazados se movilizan entre varios barrios periféricos o cambian de ciudad retornando periódicamente en un tiempo relativamente corto, para evitar además ser objetos de las redadas de limpieza social.

Por su parte Mosquera y Bello (1999: 466), para el caso de los desplazados en el municipio de Soacha, coinciden con los anteriores autores en cuanto a las exclusiones que sufren y la posición de tensión a la que se enfrentan. Ellas encontraron que una parte de los habitantes expresa solidaridad parcial, mientras la otra expresa por momentos rechazo directo, debido sobre todo a los temores de no saber con claridad si están vinculados a algún grupo armado. Es decir, por la inseguridad que potencialmente llegan a representar los desplazados en el barrio. Estos trabajos coinciden en que, en esta circunstancia, el desplazado asume una 'nueva identidad' que le permite vivir en una situación de

refugio. Justamente en este sentido las ciudades se imaginan como ‘zonas refugios’ o ‘escondites’ cada vez más inseguros, a medida que se amplía el conflicto armado a nuevas regiones.

Lo anterior se puede constatar muy bien en Buenaventura con el traslado del enfrentamiento de la zona rural a la ciudad. Es así como después de que las AUC asesinaran en el barrio las Américas del casco urbano a Tulio García Murillo de 25 años y a Modesto Hurtado de 32 años en barrio la Unión de Vivienda, acusados de ser colaboradores de la guerrilla (*El País*, mayo 23 de 2002), quienes habían salido en el grupo de desplazados de Zabaletas hacía dos semanas, después de la masacre de doce personas por parte de las AUC. La población urbana evitó establecer algún tipo de contacto directo con los desplazados, mientras estos deambulaban solos o en pequeños grupos como parte del paisaje decrepito de la ciudad.

“Nosotros nos estamos enrollando, no sé para qué”

Doña Lucrecia en su reflexión sobre la situación de la comunidad ‘adivina’ o imagina que en esta turbulencia de los acontecimientos, enrollarse guarda sentidos profundos de organización. Según su metáfora rural aplicada a la nueva experiencia urbana que están viviendo, enrollados riñe con la visión de fraccionamiento que evidentemente muestra este proceso. Precisando más la indagación, vale la pena preguntarse al interior de estas comunidades quiénes se sienten enrollados y a qué núcleo estructurante remite esta imagen. Más cuando su mirada enfatiza en el futuro, no sé para qué el enrollamiento. En esta orientación trataré de mostrar algunos elementos indicativos de inestables, flexibles y urgentes estrategias que se acarician para ‘vivir en medio del conflicto’, pero ante todo que fijan una óptica postconflicto armado.

Hablemos entonces de los esbozos estratégicos, enfocando tanto a las instituciones como a las comunidades. En este orden de ideas resulta revelador el silencio de la Federación de Municipios de la Costa Pacífica Colombiana,⁴ en su Plan estratégico 2001–2003, sobre el tema del conflicto armado y el desplazamiento como tópicos específicos en la actualidad de la región. Se debe reconocer que pese a su fragilidad y

⁴ Esta Federación, cuyo objeto central apunta al fortalecimiento institucional de la región del Pacífico, fue constituida en junio de 1998, bajo el esquema corporativo de una asociación por cada subregión, así: Atrato, San Juan, Pacífico Chocoano, Urabá Chocoano, Pacífico Centro, Pie de monte Caucaño, Nariño.

dificultades de funcionamiento, a la precariedad económica de la mayoría de los municipios y/o a la importancia relativa que le otorgan muchos alcaldes en cuanto a su efectividad en el acompañamiento de las gestiones de desarrollo regional ante el Estado central, esta federación se debe dimensionar como órgano interlocutor entre la región y ciertos sectores políticos e instancias del Estado central. La Federación, por tanto, tiene incidencia en la imagen política gubernamental de la región ante el resto del país. Sin embargo, en su plan que aboca varias temáticas, desde la financiera de los municipios, pasando por el fortalecimiento de la representación política, hasta la gestión educativa, en particular de la educación superior con el apoyo a la puesta en marcha de la Universidad del Pacífico, no queda nada claro sobre la manera como “se va a construir región desde la región”, según su lema, sino se aborda de una manera seria este problema, en relación con el Estado colombiano.

En su propuesta estratégica de retorno de desplazados y de prevención del desplazamiento forzoso en los ríos de Buenaventura, el Comité Municipal de Atención Integral a la Población Desplazada, en el cual la Iglesia católica ha jugado un papel muy importante⁵, traza entre sus objetivos:

- Fortalecer el nivel de conciencia colectiva de las comunidades sobre el derecho al territorio ancestral y sobre las necesidades del retorno a los territorios de origen como alternativa propia y sustancial de vida.
- Desarrollar procesos de formación y capacitación comunitaria y líderes sobre deberes y derechos étnicos-territoriales y culturales en relación con los derechos humanos y el derecho internacional humanitario.
- Comprometer a las entidades oficiales y privadas del nivel local, departamental y nacional.

Para el logro de estos objetivos se señala un conjunto de actividades, desde talleres hasta intercambios de experiencias entre comunidades; en suma, todas orientadas a la necesidad de ‘reactualizar’ dispositivos mentales y organizativos, reconociendo que las comunidades solas no van a poder conseguir el propósito de reconstruir sus vidas y rehacer sus posibilidades de convivencia comunitaria en condiciones dignas, reconociendo esta coyuntura de tanta incertidumbre frente al territorio.

⁵ Debe destacarse, igualmente, la labor desempeñada por la trabajadora social Leila Arroyo, como funcionaria de la Red de Solidaridad Social en esta región.

La respuesta institucional en Buenaventura ha sido de diversa índole. Las evidentes trabas y dificultades que presenta la Red de Solidaridad para brindar atención adecuada y oportuna a los desplazados, son identificadas con cierta desesperanza por parte de las víctimas de esta catástrofe y del resto de los habitantes, quienes ante la precaria ayuda institucional, manifiestan niveles de solidaridad comunitaria en colectas de alimentos y ropas, elementos fundamentales⁶, teniendo en cuenta las críticas condiciones de desarraigo y desamparo en que ingresan estas comunidades campesinas a la ciudad. Paralela a las respuestas institucionales gubernamentales, tienen presencia las ONGs que, sectorizando por grupos poblacionales o bajo otros criterios de cobertura, vienen acompañando a las comunidades en su difícil instalación en la ciudad y en los procesos de retorno a sus territorios de origen, una vez las condiciones se han modificado. También debemos destacar el papel jugado por la organización Opción Legal, entidad que trabaja en escuelas, colegios y hogares comunitarios con niños víctimas del desplazamiento, formando además de los padres de familia y sus niños, a los maestros para facilitar la adaptación y la convivencia en la situación de emergencia que se presenta en el ambiente escolar; es decir, busca incidir en la adecuación y transformación de las prácticas pedagógicas apuntando a morigerar el impacto del desplazamiento en la población infantil. Infortunadamente su cobertura resulta reducida frente a la magnitud del problema. Por su parte, CECAN, una corporación de gran trayectoria de trabajo en el Valle del Cauca con sectores populares y comunidades marginadas en general, viene desempeñando, a través del acompañamiento comunitario y la capacitación en oficios, un importante papel con una visión de intervención integral, desde el ámbito de la reorganización económica de los individuos y las comunidades.

En este horizonte, las comunidades han desplegado algunas estrategias, tanto en el proceso de inserción urbana como en los esfuerzos para continuar en sus poblados resistiendo los embates de la guerra. Señalemos al menos tres formas de respuesta sobre las cuales tenemos algún conocimiento:

1. Ante los rumores de la llegada de los grupos armados a las poblaciones, la rotación entre las veredas y los caseríos de las quebradas, generalmente practicadas por pequeños grupos de po-

⁶ Se debe aclarar que este tipo de recolectas se realiza a través de las juntas de acción comunal o grupos comunitarios que entregan a los desplazados las donaciones. Se trata entonces de no establecer relaciones personales y directas con los desplazados por el 'peligro' que representan y el temor a las represalias de los grupos armados, a menos que se trate de familiares o amigos.

bladores, se convierte en la alternativa preventiva más viable para evitar el desplazamiento fuera de su hábitat y permanecer dentro del territorio, aunque en una espacialidad restringida. Es decir, acudir a zonas de refugio ampliamente conocidas en la tradición y dejar los poblados vacíos y deshabitados, ante la presencia de la guerrilla o los paramilitares, les permite a las comunidades ejercer algunas actividades productivas del 'monte', actualizar o abrir caminos como soportes para las amplias redes de parentesco que le otorgan cohesión al territorio, así como nuevas posibilidades para la conservación y defensa de la vida.

2. Entre el grueso de los pobladores que se desplazan hacia las cabeceras municipales, unos se reportan como desplazados ante la Red de Solidaridad Social, mientras otros optan por camuflarse y eluden cualquier tipo de relación con esta entidad. Haciendo uso de sus redes de paisanaje y parentesco, y en general de su referencia a redes sociales presentes en la ciudad, evitan entonces ser calificados como desplazados. Tal condición aparece doblemente problemática, por un lado vergonzosa y por otro peligrosa, por las razones arriba expuestas. De tal forma que los espacios individuales en las casas de parientes y amigos se contraen por un tiempo, no sin conflictos internos, hasta tanto la familia logra algunos niveles de inserción económica en la ciudad, generalmente en las ventas ambulantes o estacionarias o en oficios varios. Lo destacable aquí es cómo aún en situaciones tan extremas, se insiste en una mentalidad de autonomía, tratando de resolver los problemas por sus propios medios, hecho que desde luego es cada vez más difícil y descarga al Estado de la responsabilidad que le corresponde.
3. Otros se quedan cumpliendo, con su presencia temerosa pero decidida, la función de vigías del territorio directamente en las veredas. Estos, como lo señala Jorge García para el caso de la costa Nariñense, se ven enfrentados al encierro: “[...] la gente tiene prohibido salir de sus caseríos so pena de ser considerada informante y por lo mismo merecedora de la muerte, bien pudiésemos decir que en medio de esta situación absurda, el secuestro colectivo es el verdadero estado de nuestros pueblos” (2002:6).

Estas estrategias complementarias entre sí, combinan la concentración y la dispersión en tanto mecanismos conscientes para sobrevivir en medio del conflicto, recreando canales del tejido social-organizativo que permiten, aunque ahora de manera más restringida, darle continuidad a la circulación de los escasos recursos de que disponen; es decir, a la solidaridad y a la reciprocidad como claves para resistir. A las formas de

retorno no me referiré porque merecen una mirada muy detenida, dados los reacomodamientos que implican.

Justamente en este contexto emergen iniciativas como la del sacerdote Eloy, quien mojado y sudoroso por la travesía que venía haciendo en lancha desde la costa nariñense, con el ceño fruncido iluminó el día gris son su amplia sonrisa habitual diciéndome: “Vine a formalizar lo de la fundación acá en Buenaventura, porque allá las intenciones es de acabar a nuestra gente, la gente me está esperando para que nos reparáramos funciones”.

Paralelo a las respuestas que las comunidades han dado con base en sus saberes tradicionales y construcciones sociales, en relación con las alternativas planteadas por el Estado y las organizaciones no gubernamentales, aparecen también iniciativas organizativas agenciadas por individuos o grupos reducidos con experiencias en la gestión de ONGs. En otras palabras, apoyados en el conocimiento de las comunidades, se perfila una ‘modernización de la organización’, visualizada como requisito indispensable para enfrentar la situación con niveles de legalidad, facilitar la captación de recursos —tanto nacionales como internacionales— y posibilitar un diálogo más horizontal con la institucionalidad implicada en esta problemática. En este sentido se puede plantear que en algunos contextos de la región se está reestructurando el andamiaje organizativo construido hace algún tiempo, en función de esta nueva situación; se están reensamblando diferentes sujetos y experiencias, entre los cuales la Iglesia católica cumple un papel fundamental como una de las instituciones de trabajo social más fuerte y continuado en la región.

A pesar de esta condición de exilio que tienen muchos líderes del proceso organizativo y de los consejos comunitarios y de los asesinatos sufridos, estos han ganado legitimidad en forma acelerada, tanto entre sus comunidades como entre los agentes externos. En el seno del terror resultan ser los interlocutores organizados más válidos para codiseñar orientaciones. En sus propuestas a las diferentes comisiones de verificación, han dejado explícita la visión que correlaciona autonomía y control territorial con el derecho a la vida, o sea el ejercicio pleno de la autodeterminación.⁷

De manera similar los líderes del proceso se movilizan estructurándose en el exilio, ganando nuevas visiones organizativas que vinculan en líneas

⁷ Vale la pena destacar la función de los consejeros comunitarios en el apoyo a la experiencia de la granja agrícola de los desplazados llegados a Buenaventura en 1997, conformados como organización bajo el nombre de ASODEPAZ.

más definitivas las solidaridades transnacionales; es decir, que pese a los obstáculos, los mecanismos de resistencia y respuesta desde la comunidad afrocolombiana se están decantando. Por lo demás no debemos olvidar el papel de los exilios en muchos procesos de resistencia, que por decir lo menos, testimonian además de la creatividad un sentimiento de terquedad. Es claro para todos mi visión optimista en esta encrucijada, inspirada en la exhortación de doña Lucrecia.

Entonces subrayemos dos aspectos antes esbozados. Por un lado, los consejos comunitarios que, a pesar de su marco legal de constitución, seguían padeciendo de poca aceptación e incompreensión. Me refiero desde luego a sus directivos, cuyo reconocimiento se aceleró en medio de la guerra. De esta manera el consejo se situó como institución cohesiva y ganó profundidad en muchas zonas, superando en gran medida los escollos anteriores, con lo cual podemos plantear que aún en esta crítica situación de desarticulación comunitaria y social, la Ley 70 de 1993 ha brindado un soporte institucional y organizativo fundamental, que se reconoce fuertemente amenazado, pero actuante pese a las limitaciones que impone la coyuntura. Por otro lado, las relaciones muchas veces difíciles entre los directivos de los consejos comunitarios y los líderes políticos del proceso organizativo, de una manera paradójica en esta situación de crisis se han transformado tras el mismo propósito. Por diferentes senderos y vías las redes organizativas se ordenan y fortalecen a nivel nacional, ubicando nuevos cauces de diálogo y/o ahondando los existentes.

Finalmente, reflexionemos lo planteado por Ernesto Sábato en su libro *La resistencia*, que se ajusta bastante bien a nuestra circunstancia, incitándonos por caminos que auguran persistentes señales vitales:

Si cambia la mentalidad del hombre, el peligro que vivimos es paradójicamente una esperanza. Podremos recuperar esta casa que nos fue míticamente entregada. La historia siempre es novedosa. Por eso a pesar de las desilusiones y frustraciones acumuladas, no hay motivo para descreer del valor de las gestas cotidianas. Aunque simples y modestas, son las que están generando un nuevo curso al torrente de la vida (2000:89).

Bibliografía

- Agier, Michel; Manuela Álvarez, Odile Hoffmann y Eduardo Restrepo
1999 *Tumaco: haciendo ciudad*. Cali: ICAN-IRD-Universidad del Valle.
- Arboleda, Santiago
1998 *Le Dije que me esperara Carmela no me esperó -el Pacífico en Cali*. Cali: Universidad del Valle.
- Comité Municipal de Atención Integral a la Población Desplazada del Municipio de Buenaventura
2000 "Lineamientos para el diseño y puesta en marcha de una estrategia de retorno de desplazados y de prevención del desplazamiento forzoso en los ríos del municipio de Buenaventura". Buenaventura.
- Departamento Nacional de Planeación
2001 "Documento Conpes 3115". Mayo, Bogotá.
- Red De Solidaridad Social
2000 "Documento Misión de observación de la situación humanitaria en los municipios de Buenaventura y Dagua del departamento del Valle del Cauca, Colombia". Cali.
- Federación de Municipios de la Costa Pacífica Colombiana
s.f. "Plan estratégico 2001-2003". Mimeo.
- García, Jorge
2002 "Etnia y conflicto en el Pacífico sur colombiano". Mimeo, Tumaco.
- Informe Comisión Humanitaria
2001 "Región del río Naya y Yurumagüi (Buenaventura- Valle) y Timba (Buenos Aires- Cauca)".
- Jaramillo, Gerardo
1972 "Monseñor Valencia. Vicariato Apostólico de Buenaventura". Bogotá.

Molano, Alfredo

2001 *Desterrados. Crónicas del desarraigo*. Bogotá: El Áncora.

Sábato, Ernesto

2000 *La resistencia*. Buenos Aires: Seix Barral.

Valdivia, Luis

1994 *Buenaventura un desarrollo frustrado. Evolución económica y social del puerto*. Cali: Universidad del Valle.

A handwritten signature or set of initials in black ink, consisting of a stylized 'P' and 'A' intertwined.

Subalternización e (in)visibilidad

De la esclavitud al multiculturalismo: el antropólogo entre identidad rechazada e identidad instrumentalizada¹

Elisabeth Cunin

Los territorios más accesibles no son siempre aquellos que uno supone: mientras que las puertas de los barrios marginales de Cartagena me fueron ampliamente abiertas en el curso de trabajo de terreno de mi tesis (entre 1997 y 2000), aquellas del Club Cartagena, lugar de encuentro de la élite ciudadina, no se abrieron sino a duras penas, cuando yo traté de entrar, en 2003, a pesar de un estatus académico más 'reconocido' y del apoyo de las instituciones de investigación locales. ¿O fue precisamente este estatus que me precedió, el hecho de haber trabajado y escrito sobre los temas de las poblaciones 'negras' en la ciudad, que me impedían el acceso a un lugar considerado el símbolo del mantenimiento de la barrera del color y el último bastión de la 'pureza racial blanca'? Si Cartagena en la costa Caribe colombiana, en otros tiempos piedra angular del sistema esclavista trasatlántico, hoy patrimonio mundial de la humanidad, constituye, en todo concepto, un testimonio vivo de un orden socio-racial fuertemente jerarquizado heredado de la época colonial, el discurso del antropólogo que trabaja sobre las pertenencias raciales y étnicas se convierte inevitablemente en un juego social. Puesto que no sólo los actores tienen acceso a los escritos de los antropólogos, sino que les adaptan y utilizan como tantos argumentos que vienen a justificar su posición social o el estatus asignado al otro. Espe-

¹ Traducido al castellano por William Jurado Soto. Docente de tiempo completo, Programa de Formación en Inglés, Vicerrectoría Académica, Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

cialmente cuando la antropóloga, de inmediato acreditada con el título de 'doctora', símbolo de respeto atribuido a quien se supone posee el conocimiento y, más allá, de toda forma de poder, es 'blanca' y extranjera —signos de prestigio y de autoridad que vienen sin embargo a compensar mi sexo femenino y mi torpeza, al menos al principio, por respetar el lenguaje y las normas de la ciudad—.

No se trata entonces solamente de afirmar la subjetividad de todo trabajo antropológico, sino más bien de interrogarse acerca de los efectos del conocimiento producidos por la reflexión sobre la situación de investigación misma. En otras palabras, contextualizar y enmarcar históricamente la investigación, como lo reclaman con razón los estudios subalternos, tan bien implantados en América Latina, sino también con la esperanza de mejorar la comprensión de los fenómenos sociales estudiados y no con la idea de relativizar al infinito el alcance del discurso científico. ¿De qué manera la presencia del investigador, en situaciones de fuerte jerarquización social, contribuye a aclarar estas relaciones, transformándose directamente en productora de conocimientos? ¿Cuáles son los efectos asociados a la posición de dominación propia al estatus de investigador? ¿Acaso otros elementos de identificación vienen a acentuarlos o, por el contrario, a neutralizarlos? ¿No son estos efectos utilizados por los actores mismos, quienes los reinterpretan a su favor?

En primer lugar me detendré en el contexto específico de Cartagena y en la condiciones de una investigación llevada sobre las categorías raciales y étnicas, en un momento en donde los registros de pertenencia se sobreponen y reenvían, de manera contradictoria, al recuerdo doloroso de la esclavitud y al nuevo discurso del multiculturalismo. Distinguiré luego tres situaciones de investigación: primero, la relación con los palenqueros, descendientes de 'cimarrones' inscritos en la lógica de la identificación étnica cuyo discurso corresponde perfectamente con las expectativas del antropólogo; luego, el trabajo con los champetúos, cantantes de música afrocaribeña, que rechazan a la vez la asociación con lo 'negro' puesto que corresponde a una asignación racial marginalizante, y lo 'afrocolombiano', expresión de una revalorización étnica sin sentido local; por último, franqueando la barrera del color, volveré al experimento etnográfico pendiente del Club Cartagena, club social tan elitista como influyente. En todo momento, me interesaré por la posición del investigador en su terreno, y por las preguntas que resulten, sin proporcionar necesariamente respuestas, más bien considerando que esta reflexión es el origen de un saber, no exclusivamente concerniente a la práctica antropológica misma, sino también a propósito de los mecanismos sociales que la presencia del antropólogo viene a perturbar.

Multiculturalismo y estudios afrocolombianos

Las distinciones raciales en Colombia fueron oficialmente suprimidas con la afirmación de una ciudadanía común después de la instauración de una república independiente; no obstante, será necesario esperar hasta 1851 para que la categoría 'esclavo', generalmente asociada a aquella de 'negro' —incluso si la equivalencia no es sistemática—, desaparezca como estatuto jurídico con la abolición de la esclavitud.² En principio, el 'negro' es integrado a la nación colombiana, sin que los términos de raza, etnicidad o color sean utilizados para calificarlo. No es éste el caso del indio, que encarna la alteridad política, simbólica y, a veces, legalmente. De hecho, la ley de 1890, hoy movilizada por numerosas asociaciones indígenas, confiere, por primera vez, un estatus particular a los indios y da un marco legal a las asambleas indígenas. En 1942, un grupo de intelectuales funda el Instituto Indígena de Colombia, que favorecerá el desarrollo de una literatura, notablemente antropológica, centrada en los temas indígenas. En 1971 se crea, en el departamento del Cauca, el primer Consejo Regional Indígena, punta de lanza del movimiento indio. Hoy en día la población se beneficia de los programas educativos bilingües y biculturales. Los resguardos, consistentes en más de 25 millones de hectáreas, son las propiedades colectivas inalienables de las comunidades indígenas, sobre las que ellos ejercen su propio gobierno electo (el cabildo) y mantienen autonomía jurídica. Oficialmente un número de 500.000, o sea, menos del 2% de la población gobierna hoy casi un cuarto del territorio colombiano.

Contrariamente al indio, el 'negro' se diluye oficialmente en la modernidad republicana; no obstante, permanece presente como categoría de uso popular, dotado de una fuerte carga negativa e inmediatamente asociada al salvajismo, a la primacía de los instintos naturales. Así, Francisco José de Caldas, miembro de la Expedición Botánica, director del Observatorio Astronómico de Bogotá, propone demostrar, a partir de la cuestión del clima, que existe una relación de dependencia entre lo biológico y lo social. Caldas introduce una ley general que va del clima al color de la piel y del color a la cultura. Un clima caliente y la proximidad del mar permiten el desarrollo de una 'raza negra' que posee ciertos rasgos físicos visibles, asociados a particularidades socio-culturales. Sus propósitos dan cuenta de los estereotipos asociados al 'negro' mientras los presenta como tantos rasgos objetivos y naturales, científicamente observables. El 'negro' es

² Sin embargo, con cierta ambigüedad puesto que el censo de 1912 reintroduce la categoría 'negro' o en la cédula de ciudadanía se hizo referencia durante mucho tiempo al color de la piel, junto con la edad o el sexo.

[...] simple, sin talentos, sólo se ocupa con los objetos de la naturaleza conseguidos sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de la mujer. Éstas, tal vez más licenciosas, hacen de camareras sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida [...] Aquí, idólatras; allí, con una mezcla confusa de prácticas supersticiosas, paganas, del Alcorán, y algunas veces también del Evangelio, pasa sus días en el seno de la pereza y de la ignorancia (Caldas 1966:87).

La constitución de 1991 introduce una ruptura radical instaurando una lógica de afirmación y de valorización de la diferencia y implementando políticas multiculturales. El 'negro', o más bien, el 'afrocolombiano' como es designado en lo sucesivo, existe legalmente, es necesario definirle y cuantificarle (censos étnicos) para atribuirle derechos específicos —lo que debe permitir, en el espíritu del legislador, revertir el aún presente prejuicio racial en la significación que atribuye el sentido común al término 'negro'—. Estos trastornos, que se encuentran en toda América Latina, han sido objeto de numerosos trabajos³ que insisten en la redefinición de los Estados-naciones, la emergencia de nuevos movimientos étnicos, los procesos de recomposición de identidad, etc. No retendré sino dos elementos que vienen a alimentar la reflexión general. Por una parte, el multiculturalismo es pensado a partir de un modelo estático, esencialista y culturalista de la etnicidad, él mismo basado en una concepción idealizada del indio, encarnación de la 'verdadera' alteridad. Cuando se aplica a las poblaciones 'negras', el multiculturalismo constituye a las comunidades rurales del Pacífico en las únicas portadoras de la nueva pluralidad de identidad. El Caribe se encuentra así en una situación intermedia ambigua: ya no en la lógica del mestizaje, equiparada en adelante a una ideología y a un proceso de asimilación homogeneizante, pero que todavía no corresponde a los nuevos criterios del multiculturalismo, porque la trilogía 'identidad-comunidad-territorio' no tiene sentido, histórico y social, en la región. Ahora bien, el nuevo discurso multicultural —tanto de parte de las políticas como la de los investigadores o de los militantes étnicos— funda en parte su legitimidad sobre la negación del lugar de los 'negros' en la historia colombiana. Estos no aparecerían finalmente si no en los años noventa, en el momento en que son exclusivamente definidos en términos étnicos: el concepto de 'invisibilidad', utilizado para calificar el estatus de las poblaciones 'negras' antes de 1991, da cuenta de esta negación del pasado que permite evacuar la cuestión de la esclavitud. La lógica de inversión facilita así la emergencia de identidades radicalmente diferentes (se pasa del 'negro' al 'afrocolombiano', del color a la cultura, de la raza a la etnicidad) y la ausencia o la casi ausencia de toda memoria racial étnica de antes de 1991. Finalmente, lo que se hizo 'invisible' es más

³ Para Colombia, remitirse, en particular, a Camacho y Restrepo (1999), Wade (1997), Pardo (2001), Agudelo (2002).

bien la permanencia de las prácticas racistas o racializantes, las categorías raciales que se quedan por fuera de la agenda política e intelectual.

Una situación de investigación paradójica

A mediados de los años noventa, la mayor parte de los investigadores que contribuirán en el nacimiento de una corriente de estudios afrocolombianos —evidentemente lejos de ser homogénea— trabajaron en la región del Pacífico, en la que apareció una convergencia entre reivindicaciones étnicas y políticas multiculturales. De ahí en adelante y en contraste, cualquier encuesta llevada a cabo en el Caribe sobre temas reservados a priori para el Pacífico, estaría inmediatamente marcada de una frágil legitimidad científica y política. De hecho, en Cartagena, la revalorización étnica ligada a la afirmación del multiculturalismo no ha reemplazado las antiguas identificaciones, que tienden a movilizar categorías y modos de gestión de la alteridad que remiten a una memoria vergonzosa y encubierta por el silencio. Así se puede hablar de una verdadera ‘convención de evitamiento’ (Cunin 2003) de la dimensión racial que, lejos de impedir el mantenimiento de un orden socio-racial, le permite más bien establecerse. Lo que está en juego es el hacer ‘como si’ las categorías raciales no fueran aplicables a la identificación del otro, mientras uno se apoya en la activación de los ajustes necesarios para sustraerse del enfrentamiento, evitar las situaciones de vergüenza de las que habla Goffman (1973).

Para el tiempo de mi primer terreno en Cartagena, en 1997, que correspondía también al aprendizaje del trabajo de investigación, me encontré así sin objeto, enfrentando individuos que yo creía poder identificar como ‘negros’ (sobre una base fenotípica o en relación con la historia local) que me decían que me había equivocado de terreno, que los ‘negros’ vivían en el Pacífico pero no en Cartagena. Mis preguntas eran consideradas fastidiosas, o incluso ofensivas, puesto que trataba de reintroducir distinciones raciales que habían sido sepultadas bajo el mito compartido de una identidad común, definida como ciudadana, mestiza o caribeña. Me fue necesario entonces realizar un desplazamiento del problema de la investigación. El objetivo ya no era saber cómo emergía una nueva élite étnica afrocolombiana o cuál era el impacto de las políticas multiculturales sobre la población ‘negra’, temas de investigación predominantes en la época, sino más bien responder las preguntas: ¿Quién habla de ‘negro’? ¿Quién se identifica o identifica al otro como ‘negro’? ¿En qué situación? ¿Con qué significación? En resumen, ¿cómo son construidas y utilizadas las categorías raciales en Cartagena?

Al mismo tiempo, esta redefinición de la orientación de la investigación puso en el centro del análisis un doble problema: La imposición de nuevas categorías étnicas, por las políticas, por los militantes afrocolombianos, por los investigadores; la ocultación de viejas categorías raciales heredadas de la época colonial ¿Al llevar a Cartagena un discurso construido por otros, no me arriesgué a introducir categorías exógenas, legitimando de esta manera la aparición de nuevas prácticas que se apoyarían en parte en la instrumentalización del discurso científico? ¿Cómo estudiar entonces un objeto que yo mismo ayudaba a producir?⁴ ¿Cómo controlar los efectos de esta interacción entre investigador y actores, o más aún entre el investigador y una pequeña minoría de actores ya entrados en la lógica étnica? Por otra parte, ¿el hecho de aceptar el foco multicultural no me llevaba a aminorar la permanencia de las prácticas que no se inscribían en los nuevos paradigmas científicos y políticos? ¿No había entonces un riesgo de sobre imposición de categorías científicas y políticas en una realidad que obedecía a otras lógicas? Y al contrario, ¿cómo dar cuenta del uso de categorías doblemente deslegitimadas y estigmatizantes, por la conjunción del pasado colonial y la introducción del multiculturalismo?

Los palenqueros o el discurso de la etnicidad

En Colombia, los palenques son aldeas de cimarrones fugados de la esclavitud en la época colonial. Los estudios históricos testifican la existencia de numerosos palenques en los alrededores de Cartagena, aunque sólo uno ha quedado en la memoria colectiva, el Palenque de San Basilio⁵ —lo que significa el paso de un término genérico a su asociación con un pueblo particular—, situado a 70 kilómetros al sur de Cartagena. Estudiar a los palenqueros ofrece una situación de investigación bastante estimable para el investigador: significa enfrentarse a una población que corresponde a los criterios etnicistas de los nacientes estudios afrocolombianos. Varios trabajos se han interesado en la lengua palenquera considerada la única lengua española criolla de América Latina (Friedemann y Patiño 1983, Schwegler 1996, Moñino 1998), al papel de Benkos Biohó, rey africano, amo de los esclavos en fuga, a la organización social por edad (los cuagros), a las prácticas funerarias, a la música, al boxeo, etc. (Arrázola 1970, Escalante 1979, Friedemann y Patiño 1983, Simarra y Douglas 1986, Cassiani 2003).

⁴ Al insistir en los conceptos de 'invisibilidad', de 'huellas de africanía', al favorecer la trilogía 'identidad-territorio-comunidad', una parte de la investigación afrocolombiana produce así el objeto o algunas características del objeto que estudiará luego.

⁵ En adelante escrito en mayúscula.

Al mismo tiempo, la inmediatez y la transparencia de la investigación no dejan de interrogar sobre la superposición entre los discursos científicos y sociales. Es posible preguntarse entonces si la lógica de la investigación no está invertida. ¿Son los investigadores los que estudian un proceso de etnización inscribiéndose en el contexto del reconocimiento del multiculturalismo o son los palenqueros quienes saben valorar los nuevos criterios de la identificación étnica de tal manera que aparezcan como la vanguardia multicultural de la costa Caribe? En otros términos, ¿el investigador en su campo encuentra lo que busca o produce lo que encuentra? En efecto, la aldea se ha convertido, para sus habitantes y para los colombianos en general, en el 'primer pueblo libre de América' luego de que el historiador Roberto Arrázola (1970) le consagró una obra así intitulada. Al transformar un acuerdo limitado y circunstancial (promesa de no agresión mutua entre el arzobispo de Cartagena y la población de Palenque de San Basilio, en 1713), el historiador español abrió la vía a una mitificación del pueblo, la cual ha sido retomada desde entonces por el conjunto de los palenqueros. Hoy el eslogan 'Palenque, primer pueblo libre de las Américas' no remite más al título de la obra de Arrázola, generalmente olvidada, sino que constituye un elemento clave del repertorio étnico de los palenqueros, que otros investigadores estudian como prueba de especificidad cultural o étnica.

Con los palenqueros, se asiste a una situación de inversión de jerarquías, tanto en relación con la población local como con el campo académico. Los palenqueros pasan del abismo de la jerarquía racial a la cima de la jerarquía étnica, convierten un estigma en símbolo de multiculturalismo, escapan al estatus de 'negros' para ocupar el de 'afrocolombianos'. Esta transformación pasa por una monopolización del discurso y de la identificación étnicos, que significa a su vez una ocultación del resto de la población, doblemente discriminada: una primera vez por ser 'negra' (en la lógica heredada de la época colonial), una segunda vez por no ser suficientemente 'negra' (en el lenguaje del multiculturalismo). De ahí en adelante, la situación es ambigua para el antropólogo: si él acepta esta monopolización de la fuente de toda identificación étnica, se quedará ciego para los otros procesos de identidad apropiando el discurso de la minoría por el de la mayoría; si produce un discurso que no corresponda con las expectativas de aquellos que controlan su propia puesta en escena de la identidad, verá en parte cerradas las puertas de su terreno.

Puesto que esta inversión se efectúa igualmente con relación al investigador, que no es más el único portador de un discurso legítimo e institucional. La relación con el universo científico se inscribe entonces en una serie de etapas: primero que todo, solicitud de validación por investigadores externos (notablemente lingüistas y antropólogos), luego acceso a una posición de intermediarios inevitables entre investigadores y población (orientación de temáticas, control de entradas y de trabajo de campo en Palenque), por último, sustitución de los investigadores (con o

sin formación académica) y producción de un saber propio. Al enfrentarse a los actores que reclaman un control del discurso científico e incluso una participación en su elaboración, ¿cómo conciliar los objetivos de la investigación y el acceso a los datos y a los informadores?

Así es como los líderes étnicos vienen a invertir la situación de investigación formulando un cierto número de preguntas cuyas respuestas condicionan la realización de una entrevista o la participación en una reunión. Preguntas que invitan muy frecuentemente a tomar posición en el movimiento afrocolombiano o en las medidas adoptadas por el Estado. No solamente se convierte la lógica científica en la tributaria del proyecto político, sino que también el investigador es interrogado sobre las intenciones reales de sus trabajos, en un discurso moral de acusación y de culpabilidad en frente de la marginalización de la población 'negra'. ¿Es necesario adoptar el discurso esperado para obtener un derecho de acceso al terreno? ¿Cuáles son las consecuencias en términos éticos y de credibilidad científica? Y por otro lado, ¿es posible ignorar las repercusiones y los usos políticos de un conocimiento que tendría la ilusión de encerrarse en su torre de marfil? De hecho, estas interrogaciones nos envían a la pregunta más general sobre la función de 'sepulturero de identidades' (Bayart 1996) que desempeña actualmente el antropólogo cuando el se da a la tarea de la deconstrucción de identidades que los actores tienden a presentar como auténticas y 'naturales'. Mientras que los investigadores comienzan a ponerse en guardia contra ciertas imperfecciones del multiculturalismo (notablemente sobre el tema de la reificación de las identidades y los territorios), los líderes afrocolombianos perciben estos análisis como un ataque directo llevado a su movilización evocando sus logros: titularización de tierras, instauración de programas de etnoeducación, representantes en las administraciones.

Champetúos y situaciones ordinarias: rechazo de la asignación identitaria

Si el investigador, frente a los palenqueros, se encuentra en una situación de investigación ideal —al menos en una primera etapa— ya que muchos actores se prestan para la práctica étnica a estudiarse, no ocurre lo mismo en todos los casos. El champetúo, aficionado a una música afrocaribeña estigmatizada y marginada, la champeta, aparece como la antítesis del palenquero puesto que rechaza la posibilidad de ser tomado como objeto de estudio. La champeta es una música a base de soukous originaria del Congo y de la República Democrática del Congo, muy popular en los barrios pobres, en su mayoría 'negros' de Cartagena, asociada en sus comienzos a la música africana y presentada hoy como la nueva música afrocaribeña de Colombia, capaz de competir con el

reggae, el zouk o el calipso (Pacini Hernández 1993, Mosquera y Provansal 2000). Sin embargo, sería un vano intento tratar de distinguir en los textos de las canciones o en los discursos de los cantantes cualquier rasgo de reconocimiento de identidad, de denuncia de racismo o valorización del 'negro'. Generalmente los champetúos mismos se sorprenden u ofenden cuando se abordan estos temas con ellos. Mi estatus de mujer, 'blanca' y extranjera no hace sino ampliar esta incompreensión. Si los palenqueros buscan en el antropólogo la legitimación aportada por un discurso erudito y autorizado, los champetúos en cuanto a ellos se encuentran en desfase en relación con el antropólogo, quien encarna una alteridad que hace obstáculo a la comunicación y recuerda una relegación social. Más aún, esta situación de investigación es reveladora de un modo de gestión generalizado de la alteridad en Cartagena: al del silencio y la ignorancia. Este proceso ha sido bien descrito por Aline Helg (2000) cuando se pregunta acerca del lugar que ocupa el 'negro' en la historia del Caribe colombiano en donde, a diferencia de lo que pasó en varias sociedades americanas, la raza no se volvió una categoría organizacional a pesar de que fue fundamental durante el periodo colonial. La ausencia de movilización racial colectiva se analiza como el resultado de la existencia de categorías raciales del mestizaje (negro, zambo, pardo, cuarterón, etc.) que auxiliarían las estrategias de promoción individual más que la defensa de intereses colectivos. Tomar partido por una causa común que reuniera todas las castas equivalía también a reconocerse a sí mismo como miembro de esas castas. La búsqueda de la igualdad, en el tiempo de las luchas por la independencia, no nos envía a la paridad política, sino a la equivalencia con el 'blanco': se trata de progresar en el sistema de castas más que de ponerlo en cuestión. La referencia a la raza fue de esta manera evacuada de los discursos y de las prácticas de aquellos que fueron las principales víctimas de las clasificaciones raciales en el momento mismo en que trataban de escapar de la lógica de la designación racial. Hoy en día, la asociación al 'negro' —o al 'más negro'— es signo de falta de integración, de marginalidad, de estatus inferior, y cada uno trata de acercarse, socialmente, culturalmente y, a veces, físicamente, al 'más blanco'; sin embargo, el discurso racial queda extrañamente ausente.⁶ La esclavitud no aparece prácticamente en la representación —histórica, turística, patrimonial— de la ciudad y, cuando se le nombra, se asocia frecuentemente al personaje de San Pedro Claver, 'el esclavo de los esclavos', padre jesuita santificado por su labor con

⁶ Tanto que las organizaciones étnicas afrocolombianas nacionales, originadas en el movimiento de reconocimiento del multiculturalismo al final de los años ochenta y a principios de los años noventa, no encuentran prácticamente ningún eco en Cartagena y en la costa Caribe en general (a la notable excepción de los palenqueros mencionados anteriormente).

los esclavos que desembarcaron en Cartagena en el siglo XVII. Este eclipse, en las narraciones, de las categorizaciones raciales es menos la expresión de la armonía racial (que se supone caracterizaría a la ciudad) que el signo de una interiorización vergonzosa de las jerarquías raciales. Denominarse 'negro', es aceptar el hecho de encontrarse en el último peldaño de la escala social y racial.

En estas condiciones, se comprende fácilmente que los habitantes de Cartagena desearían escapar a la mirada del antropólogo, que viene precisamente a perturbar una eficiente mecánica social para el ocultamiento de las denominaciones raciales. No existe ninguna voluntad de mostrar, en particular al antropólogo, una situación de relegación. Tal contexto jerárquico, tanto a nivel de estatus asignado al investigador — generalmente 'blanco', frecuentemente extranjero— como por el hecho del monopolio del conocimiento del que éste se beneficia, nos remite a dos tipos de interrogaciones: Por una parte, ¿existen límites en un plano ético —y cuáles son— para las perturbaciones sociales provocadas por la actividad del investigador? El hecho de levantar el velo que sobre la esclavitud yace, acerca de estrategias más o menos concientes de ocultación o sobre procesos de dominación interiorizados, es tanto más problemático que el antropólogo, ya de regreso a su país natal o tal vez de vuelta a otro terreno, no se preocupe más por las consecuencias locales de su práctica a largo plazo. Por otra parte, desde un punto de vista metodológico, ¿cómo se puede evocar lo que está callado, cómo estudiar lo que se hace ambiguo y se esquivo? ¿Cómo evaluar las formas tomadas por los prejuicios raciales cuando los actores utilizan estrategias de ocultación de las categorizaciones raciales? Hablar de 'raza', 'racismo', 'negro', 'afrocolombiano' a los champetúos no tiene sentido y no dará lugar sino a una conversación confusa, vacilante y corta; se trata más bien de intentar un largo trabajo etnográfico, de entrar en la lógica de los discursos y de las prácticas de los champetúos. No obstante, al tomar prestado su lenguaje indirecto que remplaza el 'negro' por el 'moreno', la discriminación racial por la pobreza, existe el riesgo de mantener el velo sobre la dominación que esas estrategias tienden precisamente a ocultar y esquivar. El equilibrio debe entonces encontrarse entre la imposición de un registro racial venido de otra parte y la aceptación ingenua de una convención de evitamiento construida localmente. Es también uno de los límites en la evolución de la antropología hacia una textología crítica que considera la cultura como un conjunto de discursos sobre sí y sobre los otros, olvidando las lógicas sociales a su fuente: "Nuestro trabajo no es simplemente restituir los discursos de los otros, escucharlos. Es también analizar las relaciones que existen entre los individuos confrontándolos a los discursos que ellos tienen sobre sí mismos y sobre los otros" (Godelier 2002:196).

El otro lado de la barrera racial: el Club Cartagena

Fundado en 1891, el Club Cartagena es aún hoy el club más importante y el más tradicional de la ciudad. Cuando los fundamentos económicos y políticos de su elitismo están ampliamente debilitados, el Club tiende a replegarse hacia una autenticidad cultural reinventada, única portadora de una especificidad en vías de desaparición, a través de la cual deseé analizar la referencia, implícita o explícita, a la 'pureza racial'. La primera pregunta que me hice, al empezar este nuevo terreno, fue reveladora de las expectativas asociadas a mi posición de antropóloga, pero también de las prácticas que yo esperaba encontrar allá. ¿Cómo presentarme? ¿Qué decir y qué no de mis investigaciones anteriores? Evocarlas ciertamente daría más fuerza a mi estatus de 'doctora'. Pero sería también arriesgarme al descrédito con un grupo que no veía en este tema una reflexión científica y, sobre todo, que se encontraba así asimilada, bajo la denominación común de 'objeto de investigación', al resto de la población de la ciudad del que trataba de distinguirse. Esta transparencia asentó igualmente mis conversaciones con los miembros del Club Cartagena bajo el emblema de la identificación racial, que era lo que justamente deseaba evitar. Es exactamente lo que pasó con el gerente del club, con quien había solicitado una cita con el fin de presentarle — de la forma más matizada y general posible — mi proyecto de investigación y así obtener su autorización para asistir a ciertas manifestaciones del club y hacer algunas entrevistas con sus miembros.⁷ Mi solicitud fue transmitida al gerente del Club de manera muy formal, por el intermediario de las instituciones de investigación de Cartagena. El gerente me recibió también en términos muy formales, pocos minutos, entre dos otras citas, indicándome los nombres de tres personas, regalándome un libro editado sobre el centenario del Club e invitándome a volver en noviembre (estábamos en agosto), para las fiestas de la ciudad, con la posibilidad de abordar uno de los barcos del espectáculo naval o aproximarme a una de las candidatas del concurso de belleza nacional. A lo largo de esta entrevista, mi interlocutor afirmó repetidamente que el Club había cambiado, que era más accesible que en otro tiempo, que una 'clase emergente' tenía acceso, 'independientemente de su color'. Tal apresuramiento, que parecía una tentativa de neutralizar de antema-

⁷ Me era posible entrar directamente en contacto con algunos miembros del Club Cartagena (lo que hice más tarde, ya que cada entrevista me permitía obtener nuevos contactos), pero deseaba comenzar por la vía jerárquica y formal: por una parte, porque sospechaba de que podía ser fuente de información preciosa en cuanto a la posición de los responsables del club frente a mí y, por otra parte, porque pensaba que iba a permitirme tener acceso a los documentos oficiales del club y a las manifestaciones internas.

no las preguntas embarazosas que él me atribuía, no dejó de avivar aún más mi curiosidad sobre las estrategias de adaptación de un prejuicio racial que, al no poder nombrarse, tomaba la forma de la defensa de las 'buenas maneras', de la 'buena educación', de las 'personas de bien', de la 'conservación de los valores y de las tradiciones'.

Para las entrevistas siguientes, opté por no decir nada sobre mis trabajos anteriores, lo que me costó algunas veces ser 'descubierta',⁸ aunque generó sobre todo un malestar creciente a lo largo de la investigación. Presenté mi investigación de manera bastante superficial como un proyecto sobre la imagen de Cartagena, sobre la identidad de y en la ciudad, sobre los lugares y los actores representativos, etc. Volver sobre la dimensión racial que me interesaba se tornó entonces extremadamente difícil, una vez que el tema había sido evacuado en los preámbulos. En cierta manera, adoptando el lenguaje del eufemismo de mis interlocutores, me convertí yo mismo en la prisionera de esta convención de evitamiento de la que deseaba estudiar los mecanismos. Si se me precisaba bien, con abundancia de detalles sobre las personas y las fechas, que el Club Cartagena fue concebido al estilo de los clubes europeos, en particular Ingleses, la evocación de este 'espíritu elitista y exclusivo' se quedó corta, debido a un diligente 'entiendes lo que quiero decir' remitiendo a normas presentadas como suficientemente comunes y conocidas, haciendo inútil cualquier explicación adicional. Se estableció así un tipo de relación de complicidad entre 'personas respetables' (se me invitaba a comer en el apartamento o la casa de familia), que se supone comparten una historia y valores comunes (inevitablemente, los mismos temas, volvían: el árbol genealógico familiar y la evocación de los abuelos venidos de Francia, Italia, Alemania o de España en el siglo XIX, la música clásica, la literatura y la cocina europeas, etc.). Complicidad que debía sellar la continuidad entre Europa y América Latina, o más bien, entre una Europa imaginada⁹ y un pedacito de América que había resistido a los mestizajes. Más allá, me convertí en el

⁸ Así pues, ante esta persona ocupando importantes funciones de conservación del patrimonio de la ciudad, antropóloga de formación, miembro del consejo de dirección del Club Cartagena, que me acogió con mi libro a la mano. Desempeñó entonces un papel de 'cómplice científico' colocando la conversación sobre el tema de la permanencia del racismo en Cartagena y sobre el papel desempeñado por la élite en el mantenimiento del prejuicio de color.

⁹ De la misma forma que Jean-Loup Amselle habla de África como un 'significado a vocación planetaria', un 'universal particularizable' (Amselle 2001:49-50), sería necesario analizar esta Europa inventada por los que pretenden ser los descendientes directos. Ver para las Antillas, Kováts Beaudoux (2002).

actor —o cómplice— de este orden socio-racial presentado como natural, pero que las prácticas de mis interlocutores apuntaban mantener y justificar. Por una parte, abordar directamente la cuestión racial provocó una actitud de retiro y fue percibida como una acusación que era necesario responder por la evocación de la ‘modernización’ y de la ‘democratización’ del Club Cartagena; por otra parte, trabajar ‘enmascarada’ —mientras que aprendía sobre esas estrategias de ocultación que yo deseaba estudiar— me daba la impresión de ser instrumentalizada para servir a una dominación que yo además repudiaba.

Surgió una dificultad suplementaria: ¿Debía informar de este nuevo terreno a las personas con las que trabajaba habitualmente? Personas que veían en el Club Cartagena el símbolo de un mundo inaccesible, de una dominación llena de silencios, del mantenimiento de una jerarquía socio-racial de otra época. Si el hecho de salir de un apartamento de 300 metros cuadrados, con una vasta terraza con mirada al mar, antigüedades y lienzos de maestros en abundancia, en el barrio más encopetado de la ciudad, para entrar en una minúscula cabaña hecha de tablas, sin agua potable ni electricidad, en un barrio de invasión, provoca varios problemas de adaptación para el antropólogo, suscitaba también la desconfianza de algunos de mis interlocutores. La cuestión no es solamente sobre el paso de un grupo a otro, sino también sobre la aceptabilidad en este proceso. El poder penetrar este universo prohibido no hizo sino reforzar la distancia entre ellos y yo y recordarles su propia posición subalterna. Sin embargo, este malestar —que se transformaba frecuentemente en curiosidad— mostraba también hasta que punto las normas raciales son interiorizadas, cada quien ocupando un lugar bien definido. Mi estatus de extranjera y de antropóloga me daba así una cierta libertad en este orden socio-racial, libertad que venía a perturbar las jerarquías cristalizadas y a iluminar sus mecanismos sociales de ocultación y de naturalización. Finalmente, mi verdadero objeto podría estar en este ir y venir: más que en el Club Cartagena, era necesario interesarse en las calificaciones recíprocas, en la mirada de los habitantes de los barrios marginales de la ciudad sobre este lugar prohibido, en los discursos de los miembros del club sobre una población de la cual querían a todo precio distinguirse.

Conclusión

Los terrenos más accesibles no son siempre aquellos que uno supone... pero su grado de apertura o de cierre, así como las transformaciones del lugar que el antropólogo ocupa, nos informan, a través del análisis de las interacciones suscitadas por la investigación, sobre los procesos de identificación que son el objeto de la investigación. En parti-

cular, la presencia del antropólogo, perturbando las situaciones dominadas por las reglas de evitamiento, movilizadas para esconder la permanencia de una dominación racial, permite arrojar luz a los mecanismos sociales que las normas ordinarias vuelven opacos.

La práctica científica (la producción de un saber y también las interacciones en el terreno) se convierte en un elemento de reproducción o de contestación de las relaciones de poder: más que negarla o ignorarla, esta dimensión política y social del antropólogo debe permitir la producción de conocimientos. Sin embargo, la instrumentalización y la utilización del discurso científico no son aceptadas de igual forma por el investigador, en cada uno de sus terrenos. Cuando los palenqueros interpretan y transforman las producciones de los antropólogos, cuando controlan el acceso al terreno, se reapropian finalmente de una historia y un lugar en una sociedad que hasta entonces los ha interiorizado. Al contrario, con los miembros del Club Cartagena, el discurso científico se vuelve un instrumento de legitimación de una jerarquía socio-racial cuyo mantenimiento no hace sino poner problema, políticamente y moralmente, al investigador. Aparece aquí la dimensión ciudadana de las ciencias sociales que interviene no solamente en el momento de escogencia y de construcción del objeto, o durante la restitución de los resultados, sino en el corazón mismo del trabajo de campo, en esta relación con los actores que genera un saber, y participa también en el reforzamiento o en la transformación de las jerarquías socio-raciales.

Bibliografía

Agudelo, Carlos Efrén

- 2002 "Populations noires et politique dans le Pacifique colombien: paradoxes d'une inclusion ambiguë". Tesis de doctorado en sociología, IHEAL-Université. París.

Amselle Jean-Loup

- 2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. París: Flammarion.

Arrázola, Roberto

- 1970 *Palenque, primer pueblo libre de América*. Cartagena: Editorial Hernández.

Bayart Jean Francois

1996 *L'illusion identitaire*. París: Fayard.

Caldas Francisco José de

1966 [1808] *Del influjo del clima sobre los seres organizados*. Obras completas. Bogotá: Imprenta Nacional.

Camacho, Juana y Eduardo Restrepo

1999 *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Fundación Natura-Ecofondo- ICANH.

Cassiani, Alfonso

2003 "San Basilio de Palenque: historia de la resistencia (1599-1713)". En: Ernesto Restrepo Tirado (ed.), *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la Nación*. pp. 70-91. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Cunin, Elisabeth

2003 *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: IFEA-ICANH-Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano.

Escalante, Aquiles

1979 *Palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*. Barranquilla: Ediciones Editorial Mejoras.

Friedemann, Nina S. de y Rosselli Patiño

1983 *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Godelier, Maurice

2002 "Briser le miroir du soi". En: Ch, Ghasarian (ed.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. pp 193-212. París: Armand Colin.

Goffman, Erving

1973 *La mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public*. París: Les Editions de Minuit.

Helg, Aline

- 2000 "Raíces de la invisibilidad del afrocaribe en la imagen de la nación colombiana: independencia y sociedad, 1800-1821". En: G. Sánchez y M.E Wills (comp.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, pp. 221-251. Bogotá: Ministerio de Cultura-Museo Nacional de Colombia-PNUD-IEPRI-ICANH.

Kovats, Beaudoux

- 2002 *Les Blancs créoles de la Martinique. une minorité dominante*. París: L'Harmattan.

Mosquera, Claudia y Marion Provansal

- 2000 Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta. *Aguaita*. (3): 98-114.

Pacini, Deborah

- 1993 The Pico Phenomenon in Cartagena, Colombia. *América Negra*. (6): 69-115.

Pardo, Mauricio (ed.)

- 2001 *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá: ICANH-COLCIENCIAS.

Schwegler, Armin

- 1996 "*Chi ma nkongo*": lengua y rito ancestrales en el Palenque de San Basilio. Frankfurt: Vervuert.

Simarra, Julia y Sara Douglas

- 1986 "El cuagro como forma de organización social y su relación con la familia palenquera". Tesis de grado para obtener el título de trabajadoras sociales. Universidad de Cartagena, Facultad de Trabajo Social. Cartagena.

Wade, Peter

- 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales

Axel Rojas

Los imaginarios teóricos y sociales contemporáneos se encuentran cada vez más permeados por lo que se ha dado en llamar la multiculturalidad. La multiplicidad de acepciones del término permite suponer la ausencia de un consenso acerca de los fenómenos a los que se refiere, aunque pareciera que las llamadas identificaciones étnicas tienden a ser asumidas de manera generalizada como parte de este 'nuevo' discurso comprensivo de la 'realidad' social. Aunque la 'diversidad cultural' ha sido un rasgo característico de las sociedades a lo largo de la historia, el lugar de centralidad que ahora se le asigna en los imaginarios sociales y académicos parece ser constitutivo de un nuevo sentido global. Un nuevo sentido en el que los referentes identitarios alrededor del Estado-nación tienden a rearticularse, dando lugar a las identificaciones particulares de corte étnico, generacional, religioso o de género. Una de las características de gran parte de estas 'nuevas' formas de identificación, y en particular de aquellas que cobran una mayor visibilidad en los escenarios de confrontación política, es la de su carácter subalterno.

Los indios, los negros y las mujeres, entre otros, han hecho parte de los sectores de población dominados o minorizados desde el poder hegemónico. El poder político dominante los ha representado como minorías y el saber académico los ha asumido como tales. En el mismo sentido, los imaginarios sociales son reflejo y re-producen a la vez, formas de relación marcadas por la condición subalterna de estos sectores de la población.

Simultáneamente, la globalización, al menos en tanto fenómeno cultural, contiene en sí misma una gran paradoja: por un lado promueve la circulación planetaria de modelos y pautas de comportamiento que se suponen universales y, por otro, enfrenta los procesos de visibilización de las diferencias y los particularismos, que parecieran contradecir su carácter englobante.

Es en este contexto en el que nos interesa proponer un análisis acerca de las formas en que 'lo negro' o las poblaciones negras han sido representadas en los imaginarios teóricos y sociales, particularmente en las últimas décadas, signadas por el trabajo político de activistas e intelectuales comprometidos con la visibilización de la diferencia. Este análisis, apunta también a poner en discusión el carácter homogeneizante de ciertas categorías de uso político y académico con pretendido compromiso democratizante y a plantear la paradójica circunstancia de invisibilización que pueden suponer algunas prácticas y representaciones de visibilización. Intento hacer una reflexión general sobre la base de una experiencia particular¹, buscando contribuir a la comprensión de algunos de los complejos entramados presentes en la relación entre la producción de saber institucional y académico sobre los fenómenos sociales (las poblaciones negras, los sectores subalternos) y su relación con los procesos de re-producción de lógicas de poder-dominación.

De lo negro (invisibilidad) a lo afrocolombiano (visibilización)

Algunos autores han llamado ya la atención sobre el proceso de construcción social y académica de lo afrocolombiano en tanto producción histórica social, y acerca del lugar de la academia y los académicos en dicha construcción (Wade 1996, 1997, 2002; Restrepo 1997, 1999; Cunin 2003, 2004). Aunque no me ocupare aquí de una descripción o análisis de este proceso, quiero llamar la atención sobre dos aspectos del mismo que considero de interés en esta exposición. Por un lado, la difícil y compleja 'inclusión' de lo negro en los márgenes del campo disciplinar de la antropología (de Friedemann 1984, 1992; Restrepo 1997) y, por otro, el proceso de politización de la identidad *étnica* y el reconocimiento político y jurídico de la misma, asociado en parte a la promulgación de la Constitución nacional de 1991.

¹ Esta reflexión se basa en el trabajo de investigación realizado con las poblaciones negras de la región de Tierradentro, al oriente del departamento del Cauca, con quienes se adelantó un proyecto sobre memoria colectiva, lo que en parte define sus alcances y limitaciones. Para un estudio más amplio sobre la población negra de Tierradentro véase Rojas (2004).

Sobre el primer asunto, Restrepo ha señalado cómo la invisibilidad del negro, de la que nos habla Nina de Friedemann, no es tanto un reflejo de la discriminación sociorracial, como de “[...] las pugnas de sentido y los consensos de una comunidad académica por establecer los criterios de pertinencia y la legitimidad de su práctica” (1997:282). A mi manera de entender, lo que el autor resalta es que la ausencia o presencia del objeto de estudio en la disciplina, tiene que ver más con los imaginarios propiamente académicos y las luchas de poder por la constitución del campo particular, que con el reflejo mecánico de una determinada dinámica social de exclusión. Esto es, que la antropología no incluyó al negro como objeto de su práctica disciplinar, no porque fuera discriminado socialmente, sino porque no correspondía al imaginario teórico que ésta consideraba propio de su campo. Dicha ausencia se relaciona con las concepciones y prácticas propias de la antropología que se ocupaba del estudio de los Otros, de la alteridad, a la cual las poblaciones negras no correspondían con facilidad. Las poblaciones negras han sido vistas, social y académicamente, como parte de la población ‘mestizada’, o sea, como grupos que han ‘perdido’ su tradición, o la han ‘mezclado’ (Wade 1996:284-285). En este sentido, los indígenas han ocupado un lugar distinto, pues corresponden con mayor facilidad a la imagen de la alteridad, en tanto pueden mostrar rasgos diferenciadores más evidentes como la lengua, las formas de autoridad ‘tradicional’ o una adscripción territorial de límites más fácilmente identificables.

El segundo asunto mencionado está estrechamente ligado al anterior. El reconocimiento jurídico de la condición étnica de las poblaciones negras que consagra la Constitución de 1991, se realiza sobre la base de un imaginario particular que hace necesario resaltar atributos visibles, que se supone definen la condición de grupo étnico. Al respecto, las definiciones constitucionales y posteriores textos de ley son ilustrativos. Se considera como grupo étnico a aquella población que posee, entre otros rasgos, una cultura, un territorio, una lengua, unas tradiciones y formas de gobierno ‘propias’. Dicho imaginario se ha constituido sobre la base de un referente en el que grupo étnico pareciera ser sinónimo de indígena (Wade 1996:289).

En este proceso histórico, en el que la academia y la institucionalidad política han jugado un papel central, la imagen construida sobre las poblaciones negras han sufrido cambios importantes. Diremos, de manera simplista, que la segunda mitad del siglo XX marcó la transformación de los discursos e imaginarios académicos y sociales, que pasaron de lo ‘negro’ a lo ‘afrocolombiano’. Y diremos también que en dicha transformación discursiva se quiso representar la concreción de una modificación al régimen de dominación que soportaron hasta entonces las poblaciones negras. En otras palabras, la transformación de una

representación discursiva de lo social en otra ha significado un paso fundamental que lleva de la invisibilidad a la visibilización.

La visibilización como forma de invisibilización

Es imposible negar que la producción académica reciente (cinco décadas aproximadamente) y algunas modificaciones en la normatividad institucional, han generado cambios positivos en las posibilidades de reconocimiento, visibilización de la presencia histórica y garantía de defensa de los derechos de las poblaciones hasta ahora minorizadas. La intención de esta presentación no es desconocerlas, sino llamar la atención sobre la manera en que bajo las 'nuevas' formas de representación social y académica de las poblaciones negras, pueden también encubrirse sutiles mecanismos de invisibilización.

Otros autores han analizado el cómo la construcción académica de la categoría de afrocolombiano, supone con frecuencia el desconocimiento de la diversidad de formas de representación local de las identidades negras. Lo *afrocolombiano* parte del reconocimiento político y de la indagación académica centrados en dos procesos históricos vividos por los hombres y mujeres negros/negras que llegaron a América y sus descendientes: la esclavización y el ancestro africano (Losonczy 1997, 1999). Estos dos elementos se consideran constitutivos de su identidad actual. Dicho reconocimiento tiene su correlato académico en un enfoque que busca identificar las huellas de africanía que perviven, o deberían pervivir, en las manifestaciones culturales del presente.

Aunque, evidentemente, no se puede negar la situación histórica concreta de esclavización vivida por los africanos traídos a América, esto no puede darse por supuesto ya que son las formas en que dicho recuerdo está (o no) presente hoy en la memoria de las poblaciones negras y las maneras como esta nueva representación (la de *afrocolombianidad*) opera las que permiten mostrar y comprender la diversidad de representaciones locales que estas poblaciones tienen de sí mismas. Desde el punto de vista político, la construcción de un referente identitario 'propio' como éste, constituye una práctica contrahegemónica de resistencia a la imposición de una memoria excluyente. Sin embargo, es posible que la aceptación y adopción generalizada de nueva representación del pasado (que indudablemente cumple un importante papel en los escenarios de la lucha político-organizativa), termine invisibilizando la multiplicidad de formas en que las poblaciones negras, en su diversidad, representan y conciben su propia historia e identidades. Esta circunstancia se teje en un complejo fenómeno en que las representaciones sociales y políticas se afectan mutuamente con las representaciones académicas.

Categorías de análisis y categorías de uso político en el estudio de las poblaciones negras

El estudio de las categorías de análisis académico, particularmente en el caso de la antropología acerca de los ‘negros’, las ‘comunidades negras’ o ‘comunidades afrocolombianas’,² nos muestra cómo los abordajes propuestos en diferentes momentos y desde distintas perspectivas conceptuales y metodológicas reflejan la ausencia generalizada de “[...] conceptos y metodologías específicas para pensar desde la antropología a los negros en Colombia” (Restrepo 1997:286). Dicha ausencia, según Restrepo, ilustra la “[...] incapacidad conceptual de los antropólogos de pensar desde los cruces e intersticios propios de grupos humanos en contextos de modernidad y globalización”.³ A pesar de ello, algunos estudiosos han roto con esta ‘tradición’ disciplinar, con nuevas propuestas para el análisis y comprensión de la realidad de las poblaciones negras del país y de los viejos y nuevos contextos en que ellas se encuentran.

Dado que el análisis académico de la ‘realidad’ es un ejercicio de ‘nombrar’, en el que configuramos los objetos de estudio, sería ingenuo pensar que el campo de los estudios sobre poblaciones negras en Colombia ha sido ajeno a dicha dinámica. Para el objetivo de este texto retomaré varios conceptos que han estado presentes en la construcción de algunas representaciones académicas sobre las poblaciones negras en el país y que, a mi juicio, han dado forma a las actuales representaciones que de ellas se tienen, con la intención de llamar la atención sobre las múltiples formas de incidencia entre imaginarios sociales, políticos y académicos.

La producción académica en el campo de los estudios sobre las poblaciones negras, ha estado permeada por conceptos propios del quehacer político y académico de reivindicación identitaria, expresados con frecuencia en los discursos reivindicativos y definiciones legales (Ley 70 de 1993), y evidencian la impronta de una tradición antropológica marcada por el esencialismo y la comunitarización. Estas representaciones, en las que se han posicionado referentes identitarios como el de ‘comunidades negras’ y/o las ‘comunidades afrocolombianas’, suponen la existencia de poblaciones caracterizadas por su homogeneidad, alrededor de rasgos como el territorio, las prácticas culturales tradicio-

² Al respecto de los estudios de las ‘colombias negras’, véase el balance elaborado por Restrepo (2004).

³ Lo dicho para la antropología deberá examinarse para también otros campos disciplinares como la historia y la sociología.

nales, la defensa de la biodiversidad, formas de organización y un pasado común africano y de esclavización.

De manera similar, es ilustrativo el empleo del concepto de ‘territorio’, en tanto ha sido considerado como rasgo consustancial a la ‘comunidad’, como categoría genérica, y a las comunidades afrocolombianas o comunidades negras en particular. Al respecto, y aunque la producción académica en ciencias sociales ha avanzado en la reflexión sobre la relación comunidad–territorio, mostrando nuevas dinámicas en la constitución de lo comunitario desterritorializado y a pesar también de que las nuevas realidades de la población negra en el país no se caracterizan por su adscripción a territorios claramente delimitados, es poco el avance en la comprensión de estas otras formas de territorialidad o de identidad desterritorializada.

El uso de estas categorías ha servido de base para la construcción reciente de una *contramemoria* ‘oficial’ de los negros del país (comunidades negras, afrocolombianos), que se enfrenta a la *memoria oficial nacional*, en la que el ancestro africano y la condición de esclavización son vistos como rasgos sustantivos del negro, o bien de aquella que ‘incluye’ al negro presentándolo a través de una imagen de sujeto folclórico. Sin embargo, y a pesar de su demostrada eficacia en la arena política, el uso de los conceptos asociados a esta memoria no cumple el mismo papel de visibilización en el plano social y teórico.

La construcción teórica y política de lo afrocolombiano, o la invisibilización académica y política de sentidos subalternos

En el proceso de constitución de un objeto académico ajustado a la medida del campo disciplinar de la antropología, se ha configurado una representación de lo negro como grupo étnico, en la que los rasgos mencionados anteriormente son considerados como *esenciales*. En los diálogos entre representaciones teóricas y políticas, se han definido las variables pertinentes para su re-presentación (tanto como acto académico, como político). Como resultado de estas interacciones, han emergido los discursos expertos que contienen y dan forma a unos sujetos de la acción política y teórica, que los nombra como afrocolombianos y los define por el arreglo a ciertas condiciones, como las ya mencionadas, u otras como la localización en el Pacífico, los ríos y los sectores rurales (Restrepo 2004). Nuestra pregunta se refiere a la posibilidad que estas representaciones tienen para dar cuenta de los sentidos propios de las poblaciones negras a la hora de pensarse a sí mismas, y en particular de aquellas que no corresponden a los modelos mencionados.

Dicho de otro modo, la pregunta es: si las huellas de africanía, las comunidades negras o afrocolombianas, en tanto representaciones teóricas y políticas de una población subalterna, pretenden visibilizar su presencia histórica, la discriminación sociorracial que han soportado o los rasgos culturales que le son propios, ¿corresponden a representaciones sociales propias de las poblaciones en nombre de las cuales se habla? O ¿son acaso representaciones resultantes del afán de los académicos y políticos expertos que buscan su legitimidad para hablar en nombre de los otros? Si lo que se busca es hacer visibles aquellos aspectos particulares de la historia, culturas e identidades de estas poblaciones, ¿no sería necesario que las representaciones se construyan en los términos en que lo hacen las mismas poblaciones?

Insisto en reconocer el valor de una representación identitaria como la de afrocolombiano en el plano de ciertas luchas por derechos a la tierra o la educación, por ejemplo. Sin embargo, me pregunto si el 70% de la población negra que vive en las ciudades puede reconocerse en la definición de *comunidades negras* que contiene la Ley 70 de 1993 o si en su memoria existe un registro de África o de la esclavización. Así mismo me pregunto si las representaciones académicas de lo negro, constituidas principalmente a partir del estudio de poblaciones ribereñas del Pacífico, son útiles para estudios que se propongan para contextos urbanos o rurales andinos, en nuestro caso.

La ‘visibilización’ institucional de lo étnico y lo cultural: paradojas del ‘reconocimiento’

Para terminar esta primera parte, quiero llamar la atención sobre la emergencia de un nuevo discurso oficial de la alteridad, que contiene modelos oficiales de representación de lo étnico. Modelos frecuentemente contruidos sobre la base de un referente indígena y en las idealizaciones del mismo o sobre la esencialización de lo *cultural*. Según estos, para ser reconocido como grupo étnico, se deben exponer los rasgos identificatorios y/o construir una representación de sí mismo sobre las bases determinadas por los discursos expertos. En estas representaciones se debe dejar claro que se es un Otro en relación con las representaciones sociales dominantes. Esto ha dado lugar a una paradójica forma de reconocimiento, en la que sólo es posible la igualdad de aquel que se asume como diferente; muchas de las veces sobre la base de los criterios que en un principio dieron lugar a su exclusión, o de aquellos definidos por los expertos como lo oficialmente diferente (el modelo de alteridad oficial).

La gente negra de Tierradentro ¿subalternos entre los subalternos?

Los primeros pobladores negros de Tierradentro llegaron durante el período de la Colonia, probablemente en los siglos XVII o XVIII. El padre David Gonzalez (s.f.), quien desempeñó su labor misionera a mediados del siglo XX, ubica el momento en el siglo XVII. Posteriormente algunos investigadores como Sevilla (1976) y Puerta (1992) retoman esta ubicación temporal, al mencionar la presencia de la población negra en la región.

Según los propios pobladores, los grupos negros que habitan actualmente en el municipio de Páez ubicado en el oriente caucano, son descendientes de los 'quince negros', quienes llegaron a la región en el siglo XVII para explotar las fuentes de agua salada del cañón de la quebrada El Salado, que desemboca en el río Páez, muy cerca de la cabecera municipal, Belalcázar. Los 'quince negros', según sus testimonios, fueron siete parejas y un hombre solo (un *nomis*) que al llegar allí se encontraron con un espacio despoblado de gente y habitado por fieras salvajes que bajaban de las montañas a beber aguasal, en pequeñas fuentes naturales llamadas *chupaderos*. Sus primeros oficios estuvieron relacionados con la domesticación del espacio, el establecimiento de la salina y la generación de condiciones de habitabilidad para su asentamiento. En aquel tiempo, el lugar llegó a conocerse como el Pueblito de La Sal y hacía parte del cacicazgo indígena de Togoima, que durante varias generaciones fue gobernado por la dinastía de los Guyumus (Rappaport 2000).

Algunos momentos son claves en la memoria colectiva de la gente negra de tierradentro: el origen común, que se asocia a la llegada de los quince negros; la consecución del territorio que hoy habitan, entregado por la cacica Angelina Guyumus en la segunda mitad del siglo XVIII; la migración de algunas familias hacia el suroriente de la región, a las tierras de Itaibe; y la constitución o formalización de una autoridad local que es la *capitanía*. Recientemente, un nuevo momento se incorpora con fuerza a esta memoria colectiva: el asociado al conflicto con algunas poblaciones indígenas nasa (paeces) con quienes comparten territorio en la región. Este momento tuvo su inicio en la institucionalización de formas de discriminación positiva en favor de los indígenas y en particularmente por la asignación de recursos de transferencia de los ingresos de la nación. Hoy este conflicto se agudiza, luego de la prolongada intervención institucional motivada por el desastre natural ocasionado por un terremoto y la posterior avalancha del río Páez ocurridos en 1994 (Rojas 1996).

Luego de habitar la región por aproximadamente tres siglos, las poblaciones negras de Tierradentro podrían considerarse como un ejemplo de invisibilidad radical. Viviendo en una región andina —la cuenca de El Salado se extiende por un cañón que va de los 1.500 a los 2.800 m.s.n.m aproximadamente— conocida principalmente porque allí habitan indígenas nasa, lejos del mar y de grandes ríos, esta población negra ha sido radicalmente invisible a los ojos de los académicos, las instituciones e incluso de sus propios vecinos.

En el campo académico, Tierradentro no se ha caracterizado por la ausencia de investigaciones. Desde la arqueología (Chaves y Puerta 1985a, 1985b, 1978, 1976), la antropología (Sevilla 1976, Rappaport 2000, Rappaport y Gow 1997, Meneses 2002), la historia (Medina 1999), la etnobotánica (Hernández 1990), entre otras, la región ha sido estudiada básicamente en relación con sus pobladores indígenas. En este caso, nuestra tesis es que el énfasis dado a la población indígena en los estudios sobre la región, refleja los imaginarios sociales y académicos que sobre ella se han constituido históricamente. A pesar de la fuerte presencia de población campesina no indígena o mestiza y de poblaciones negras, Tierradentro es 'oficialmente' una región indígena. En el mismo sentido, cabría pensar que otras poblaciones escapan a los límites disciplinares de los investigadores.

Ahora, no sólo la ausencia de estudios o investigadores es reflejo de la invisibilidad. En nuestro trabajo de campo en la región, nos enfrentamos a la dificultad de querer comprender la realidad desde categorías prefiguradas y prefigurantes. Dada nuestra intención de actuar de manera políticamente correcta, asumimos con frecuencia el uso de los conceptos asociados a la afrocolombianidad. El resultado fue un intento por dar cuenta de la memoria colectiva, en el que recurrimos al discurso experto proveniente de la historia, que nos ofrecía el camino más expedito para llegar a África, ya que en la memoria de la gente éste solo aparecía en la voz de los líderes más jóvenes, vinculados recientemente a procesos organizativos. Dicha tentación nos impidió 'ver' durante bastante tiempo, los regímenes de memoria que configuran las representaciones locales del pasado y el presente de la gente negra de Tierradentro. A medida que avanzamos en la investigación, pudimos apreciar las maneras en que dicha memoria se teje en el recuerdo del contacto.

Los elementos que hoy constituyen la memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro no son el reflejo de una tradición o una herencia cultural única o aislada, definida por sus límites o continuidades. Al contrario, son el producto de un particular proceso histórico en el que el encuentro de diferentes repertorios culturales da lugar a una estrategia particular de reordenamiento de los mismos, cuyo resultado es una

identidad en crisol (Losonczy 1999). De esta forma, encontramos que en la memoria explícita se inscribe una serie de recuerdos que dan cuenta de hechos históricos relacionados con los intercambios de diferente tipo que han tenido con los indígenas y que han generado la incorporación de elementos de esta herencia cultural en su propia tradición (tal es el caso de la apropiación de prácticas de la medicina tradicional indígena). Simultáneamente, dicha memoria parece excluir del recuerdo algunos rasgos de la herencia africana, que se supondría deben estar presentes como evidencia de la estabilidad de su ancestro cultural.

Lo particular de un proceso como éste, en el que la memoria incorpora y entrelaza elementos de diversas tradiciones, es la manera en que el grupo organiza dichos elementos, dando forma a una expresión nueva de la identidad negra, la cual no responde a los modelos con que tradicionalmente se ha abordado el estudio de estas poblaciones en el país. Estamos frente a una identidad que no se estructura sobre la fidelidad a una tradición cultural de origen africano, pero que tampoco es resultante de un proceso de 'pérdida' de la cultura 'propia'.

La ausencia de un registro explícito de hechos como la esclavización vivida por los antepasados, o del origen africano, no son muestra de carencia de cultura o de escasa fidelidad de la memoria con los acontecimientos 'realmente' ocurridos. La memoria de la herencia africana está presente de manera implícita en otro tipo de registros menos evidentes a los ojos del observador y no siempre es reconocida como tal por los miembros del grupo; sin embargo, dicha herencia hace parte de aquellos elementos que dan forma a la memoria colectiva actual y concreta.

En este sentido, es necesario discutir los alcances de aquellos enfoques centrados en la búsqueda de los elementos de origen africano que perviven, o deberían pervivir, en las expresiones culturales de las poblaciones negras en el presente, por lo menos para poblaciones de zonas andinas como la de Tierradentro. Los enfoques señalados han hecho invisible "[...] la flexibilidad en la producción y la deconstrucción sociales y simbólicas de las fronteras identitarias por parte de los grupos estudiados" (Losonczy 1999:15).

Lo que intentamos afirmar es que la construcción social de una representación colectiva del pasado puede, con frecuencia, 'olvidar' algunos rasgos que la vinculan a aspectos de su historia y orígenes con los cuales no se establece relación en la actualidad, dando lugar a una representación de sí mucho más definida en los intercambios y el mestizaje. Es decir, lo que pervive en la memoria de la gente negra de Tierradentro tiene una relación explícita con la manera como se ordenan en el recuerdo las experiencias de contacto e interacción permanente con sus veci-

nos, más que con la persistencia invariable de un pasado o linaje cultural de origen africano. Estos grupos han constituido su identidad y han dado lugar a una expresión concreta de memoria colectiva, en las que su ser actual ha sido configurado a lo largo de un proceso histórico de mestizaje. Un mestizaje que no tiene su concreción más explícita en el plano biológico, sino que es una expresión de las formas en que el intercambio transforma permanentemente los repertorios culturales de las poblaciones en contacto. De hecho, el mestizaje biológico ha sido objeto de regulaciones simbólicas que restringen la alianza matrimonial (aunque ella se presente ocasionalmente), lo que muestra fenómenos complejos y simultáneos de mestizaje y diferenciación.

El otro aspecto que queremos mencionar es el de la invisibilidad institucional. Tierradentro constituye un territorio plural en el que convergen, se producen y reproducen permanentemente múltiples representaciones identitarias de la región, en ocasiones incluyentes y en otras excluyentes.

El empoderamiento del proyecto étnico indígena, revitalizado en el marco de las dinámicas de reetnización vividas en los últimos años en el país, ha tenido en Tierradentro circunstancias especiales. Entre ellas, el desastre natural ocurrido en 1994 y el posterior proceso de reconstrucción, han planteado a las organizaciones sociales y autoridades indígenas nuevos retos en su hacer político y administrativo. Uno es que como parte de los criterios de intervención posdesastre en la región, las instituciones del Estado y las organizaciones no gubernamentales, definieron a las autoridades tradicionales indígenas como principales interlocutoras y mediadoras en su relación con la población.

Desde entonces, éstas han ocupado un lugar protagónico en la concertación de programas y acciones de desarrollo para toda la región. Este criterio de intervención ha incidido en una desigual oferta de recursos y de reconocimiento frente a otros actores sociales, cuya identidad y formas de representación no corresponden al modelo étnico indígena. En otras palabras, “la competencia por los derechos territoriales y privilegios económicos y jurídico-políticos entre los actores que habitan la región frente al Estado adquiere una nueva dimensión política al estar mediada por la mayor intensidad al referente étnico” (Chávez 2002:172).

La oferta de recursos y la presencia de actores institucionales en la región, han contribuido a exaltar los intereses de los diferentes actores sociales (indígenas, campesinos, negros y habitantes de centros ‘urbanos’), que buscan cada uno su lugar en las estructuras del poder local. Ante la necesidad de obtener un mayor reconocimiento de su participación en el proceso histórico de constitución de la región y en sus dinámicas actuales de desarrollo, los sectores de población no indígena ven con

urgencia la necesidad de resaltar aquellos 'atributos' que, consideran, les ofrecen mayores oportunidades para obtener los beneficios de la intervención institucional. En consecuencia, se hacen cada vez más visibles las organizaciones sociales que los representan, se acentúan sus dinámicas de participación electoral, se reclaman con mayor insistencia los proyectos de fortalecimiento organizativo y, en general, se fortalecen las formas de acción colectiva de tipo comunitarista, uno de cuyos referentes más claros es, por supuesto, el de la organización étnica indígena.

A pesar de su condición común de sectores 'subalternos', la memoria de las comunidades indígenas y negras de Tierradentro, e incluso de aquellas en relación con los sectores campesinos y urbanos, enfrentan hoy una fuerte tensión. La memoria regional se encuentra signada por una memoria 'oficial' indígena que actualmente pugna por ser legitimada en la perspectiva de avanzar en su proyecto étnico de ordenamiento territorial. En este sentido, las declaraciones de multiculturalidad e interculturalidad representan formas de inclusión que pueden hacerse excluyentes, en tanto la condición de inclusión sea la negación de otros referentes identitarios o su indigenización.

Para finalizar

El estudio de poblaciones o grupos que han vivido condiciones de minorización ha estado asociado, con bastante frecuencia, al compromiso político de investigadores y corrientes de pensamiento que asumen una postura crítica frente al orden social existente y emprenden la tarea de producir un conocimiento que ponga en evidencia la complejidad de las lógicas presentes en los procesos de exclusión social.

De la producción académica orientada desde estos enfoques, vemos pertinente señalar dos asuntos: el primero tiene que ver con los significados sociales y políticos de dicha producción. Es indudable que el conocimiento generado por los investigadores ha contribuido a la transformación de los imaginarios sociales en relación con grupos de la población que habían mantenido una condición de marginalidad —o habían sido excluidos— de la acción estatal y la producción de los académicos. Dicho conocimiento ha jugado un papel importante en escenarios de negociación política entre estos grupos, el Estado y la 'sociedad nacional'.

El estudio de las poblaciones negras, por ejemplo, ha tenido entre otros propósitos el de 'visibilizar' la presencia de estos grupos en la vida nacional, contribuyendo al cuestionamiento y renovación de los imaginarios teóricos acerca de los 'objetos' de estudio y los enfoques

metodológicos de disciplinas como la antropología, la historia y la sociología. Al mismo tiempo, esta producción teórica ha tenido una fuerte influencia en, a la vez que ha sido influida por, los discursos políticos propios de las organizaciones sociales de reivindicación étnica.

Este hecho guarda una estrecha relación con el segundo asunto que nos parece pertinente mencionar y que se refiere a la necesidad de consolidar nuevos enfoques para el estudio de las realidades que ahora se analizan. Ante su politización y ante la ausencia de enfoques conceptuales renovados, el estudio de lo *étnico* supone frecuentemente el uso acrítico de categorías de uso social y político, cuya efectividad ha sido demostrada en los escenarios de reivindicación, pero que pueden llegar a empobrecer la comprensión de los fenómenos sociales que se estudian.

En el estudio específico de las poblaciones negras de Tierradentro, nos hallamos frente a grupos signados por una radical invisibilidad. Pues tanto los imaginarios sociales locales y nacionales sobre esta región, como la producción académica sobre la misma, muestran una evidente invisibilización de la presencia negra. La información demográfica, los estudios antropológicos y arqueológicos, y las investigaciones históricas que revisamos en nuestro trabajo, son una evidencia del lugar de ausencia que han ocupado y del imaginario teórico imperante para pensar la región. Dichos imaginarios también han estado presentes en las acciones institucionales de diversos actores locales y externos a la región.

Sin embargo, el único asunto problemático en cuanto a la visibilidad o invisibilidad de esta población negra, no obedece sólo a la ausencia cuantitativa de estudios o a su escasa mención en los estudios existentes. El abordaje de la investigación y la definición de un enfoque particular para comprender los fenómenos sociales puede implicar formas menos evidentes de invisibilización, pues asumir la memoria como reconstrucción de los hechos del pasado o reconstruir dicho pasado sólo a través de documentos escritos y legitimados como fuentes 'oficiales', fácilmente conducirían a nuevas versiones colonizadas del proceso histórico vivido por las poblaciones estudiadas. Así mismo, inscribir la memoria colectiva en el orden de un recuerdo ligado a supuestos pasados compartidos, como la ascendencia africana o el pasado de esclavización vivido, pueden conducir al ocultamiento de las formas que adquiere la memoria social concreta, la que con poca frecuencia se rige por la fidelidad al pasado o la permanencia de herencias culturales inmutables, incorporando con flexibilidad elementos de diversas tradiciones. Estas 'sutiles' formas de invisibilización ocultan paradójicamente lo que muchas veces quieren visibilizar e impiden comprender la complejidad de los fenómenos sociales que son estudiados.

Bibliografía

Cháves, Margarita

- 2002 “Conflictos territoriales o la política de la ubicación. Actores étnicos, re-etnizados y no étnicos en disputa por un territorio en el Putumayo”. En: *Territorio y cultura. Territorios de conflicto & cambio sociocultural*. pp. 167-186. Manizales: Universidad de Caldas.

Cháves, Álvaro y Mauricio Puerta

- 1985a *Tierradentro*. Bogotá: El Áncora.
- 1985b *Monumentos arqueológicos de Tierradentro*. Bogotá: Banco Popular.
- 1978 *Entierros primarios en Tierradentro*. Bogotá: Banco de la República.
- 1976 *Tierradentro*. Bogotá: Ediciones Zazacuabi.

Cunin, Elisabeth

- 2004 “Formas de construcción y gestión de la alteridad. Reflexiones sobre ‘raza’ y ‘etnicidad’”. En: Axel Alejandro Rojas (comp.), *Estudios Afrocolombianos. Aportes para un estado del arte* pp. 59-74. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 2003 *Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: categorías sociales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: ICANH-Universidad de los Andes-IFEA- Observatorio del Caribe Colombiano.

González, David

- s.f. *Los paeces o genocidio indígena en Colombia*. Medellín: Editorial Rueda Suelta.

Hernández, Ernesto

- 1990 “Categorías y formas de manejo de las plantas medicinales entre los paeces”. En: Patricia Cerón, Ernesto Hernández y Beatriz Nates (eds.), *Las plantas y el territorio. Clasificaciones, usos y concepciones en los Andes Colombianos*. pp. 57-79 Quito Abya-Yala.

Losonczy, Anne-Marie

- 1997 “Hacia una antropología de lo inter-étnico: una perspectiva negro-americana e indígena”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la Modernidad*. Bogotá: ICANH.
- 1999 “Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó”. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e Identidades de la Gente Negra en Colombia*. pp. 13-24. Bogotá: Fundación Natura-ECOFONDO-ICANH.

Medina, Yolimar

- 1999 *Aspectos históricos del resguardo de Avirama Páez*. Cali: Editado por la autora.

Meneses, Lucía Eugenia

- 2002 La política nasa y el clientelismo en el municipio de Páez. *Revista Colombiana de Antropología* (38): 105-130.

Puerta, Mauricio

- 1992 *Valores culturales de Tierradentro*. Bogotá: ICANH.

Rappaport, Joanne

- 2000 *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rappaport, Joanne y Gow David

- 1997 “Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipos del indio: el Estado colombiano y la reubicación de los Nasa”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*. pp. 361-399. Bogotá: ICANH.

Restrepo, Eduardo

- 2004 “Hacia los estudios de las Colombias negras”. En: Axel Alejandro Rojas (comp.), *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte*. pp. 19-58. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 1999 “Territorios e identidades híbridas”. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territo-*

rios e identidades de la gente negra en Colombia. Bogotá: Ecofondo-Fundación Natura-ICANH.

- 1997 “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Retrepo y (eds.), *Antropología en la modernidad*. pp. 279-319. Bogotá: ICANH.

Rojas, Axel Alejandro

- 2004 *Si no fuera por los Quince Negros. Memoria colectiva de la gente de Tierradentro*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 1996 “Caracterización sociodemográfica de la población de Tierradentro y reflexiones sobre el proceso de reconstrucción posdesastre”. Tesis en sociología. Universidad del Valle. Cali.

Sevilla Casas, Elías.

- 1976 *Estudios antropológicos sobre Tierradentro*. Cali: Fundación para la Educación Superior.

Wade Peter

- 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- 1996b “Identidad y etnicidad”. En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 283-298. Bogotá: Ecofondo-CEREC.

No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia¹

Carlos Efrén Agudelo

El Estado colombiano es considerado en el contexto internacional como un ‘campeón del multiculturalismo’.² Esta afirmación parte de la constatación de los avances normativos en materia de reconocimiento institucional de la diversidad étnica y cultural de la nación. Igualmente podemos decir que la evidencia de la multiculturalidad colombiana surge de la visibilidad en el espacio público lograda por las poblaciones indígenas y negras a través de sus procesos de organización y movilización política, del renovado interés académico por el estudio de las diferentes problemáticas de estas poblaciones³ en el marco de la sociedad nacional, así como por el contexto de la globalización,

¹ Este artículo se presentó en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos, realizado en Popayán entre el 18 y el 20 de marzo de 2004 y en el Primer Seminario Taller de Estudios Afrocolombianos, Grupo de Investigación “Cununo”, Universidad del Valle, Cali, Marzo 16 y 17 del 2004. Las reflexiones aquí esbozadas hacen parte de la investigación en curso “Identidades y movilizaciones: Las sociedades regionales frente a los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre México y Colombia” CIESAS-IRD-ICANH.

² Así lo define Christian Gros en el prólogo de la publicación en francés de nuestro trabajo de tesis doctoral (Agudelo 2004).

³ Esto sin olvidar el desequilibrio que ha existido entre la gran cantidad de estudios desarrollados sobre las poblaciones indígenas frente a los referidos a las poblaciones negras. Sin embargo, a partir de los años noventa el boom de estudios sobre poblaciones negras ha disminuido dicha brecha (Restrepo 2004a).

en el que las identidades étnico-raciales y culturales en general han tomado un protagonismo significativo.

Sin embargo, haciendo un acercamiento al ejercicio práctico de la multiculturalidad en Colombia, buena parte de las investigaciones, así como las reivindicaciones y discursos de las expresiones políticas étnicas, muestran los límites actuales del reconocimiento y del ejercicio de la diversidad étnica y cultural en este país.

A partir de la precisión de algunos elementos generales acerca del multiculturalismo y la identidad que sirven de referencia para la argumentación, nuestro interés se dirige a observar los procesos de construcción de las identidades negras en contextos urbanos⁴, los discursos al respecto de algunos movimientos políticos negros y las interpretaciones que de dichas dinámicas hacen las investigaciones académicas. Se parte de un caso como el colombiano, en el que la visibilidad de la identidad negra se ha construido básicamente en referencia a la afirmación, tanto del Estado como de la academia y de los movimientos negros, al origen rural o en todo caso no urbano de las poblaciones afrodescendientes.⁵

Nuestra hipótesis es que las representaciones de las poblaciones negras urbanas, como básicamente inmigrantes, desplazadas y casi forzosamente apegados a un origen que no está en la ciudad, reducen la alteridad frente a las múltiples facetas que puede constituir la identidad negra o, para mejor decir, las identidades negras. Esta situación tiene implicaciones en términos del ejercicio individual y/o colectivo de la multiculturalidad, de la posibilidad de una mayor comprensión de las problemáticas sociales de estas poblaciones y en la búsqueda de los objetivos explicitados por los movimientos políticos afrocolombianos de lograr la participación de un mayor número de pobladores negros urbanos en los procesos de reivindicaciones sociales y políticas articuladas a su autoreconocimiento identitario.

⁴ Según estudios demográficos, la mayoría de las poblaciones negras colombianas habitan en concentraciones urbanas: un 70% del total. Tanto en las cifras del Departamento Nacional de Planeación (1998) que hablan de los afrocolombianos como el 26% de la población nacional, como en aquellas adelantadas por Urrea *et al.* (2004) y Barbary y Urrea (2004) que señalan un estimativo del 20%, se coincide en términos generales con la apreciación sobre la cantidad de personas afrodescendientes que habitan en las ciudades.

⁵ Balances de este aspecto, entre otros en Hoffmann (2001), Agudelo (2002), Cunin (2003), Restrepo (2004a).

Estas reflexiones surgen de una mirada panorámica, no exhaustiva, a los estudios y los discursos sobre esta problemática en Colombia y de una aproximación a investigaciones desarrolladas en otros países, que pueden darnos pistas sobre nuevas posibilidades de interpretación de los complejos procesos de construcción de las identidades negras en la ciudad. Más que de hipótesis consolidadas o afirmaciones categóricas, se trata de intuiciones y nuevos puntos de partida en nuestro trabajo de investigación.

El multiculturalismo. Entre el individuo y la comunidad⁶

Estudiar las identidades, en este caso étnicas, en el contexto de una sociedad como la colombiana, explícitamente diversa e institucionalmente reivindicada como multicultural, nos exige clarificar nuestro referente acerca de lo que entendemos por el ejercicio del multiculturalismo.

La igualdad de los individuos que plantea el paradigma universalista republicano, es un referente ideal que no existe plenamente en la realidad social, pero que se constituyó en el marco básico del discurso sobre la ciudadanía. En un Estado multicultural, la perspectiva de un equilibrio entre el derecho de un grupo social diferenciado culturalmente a poder expresarse en el espacio público y la salvaguardia de los derechos del individuo ciudadano, puede plantearse en términos de un ideal de referencia que sirve para generar un marco normativo y de comportamiento que permite acercarse a la resolución de los conflictos relativos a las identidades, que en el presente afectan la sociedad. El 'contrato social' de una ciudadanía multicultural⁷ debe darle juego a los intereses no sólo de los grupos, sino también de los individuos dentro y fuera de las identificaciones colectivas. Es allí donde las 'restricciones internas' de que habla Kimlicka (1996) deben operar para que no se presente una opresión de los individuos por sus grupos de pertenencia, pero la protección de los derechos individuales debe ir más allá del ámbito de la participación de

⁶ Véase un desarrollo ampliado sobre este tema en Agudelo (2002, 2004) y Wiewiorka (1998a, 2001).

⁷ El carácter de *multicultural* implica rebasar los límites de las diferenciaciones étnico-raciales e ir hasta los derechos de otros grupos sociales que reivindican su reconocimiento en el espacio público a partir de una particularidad cultural. En este sentido, nos parece más pertinente el concepto de 'ciudadanía multicultural' de Kimlicka (1996) o Castles (2000) que el de 'ciudadanía étnica' que plantea De la Peña (1999). Esto dentro de un marco regulador que si bien parta de la 'presunción' (Taylor 1994) de legitimidad de una reivindicación identitaria, tenga elementos para juzgar el derecho o no de un colectivo a ser reconocido en el espacio público.

los individuos al interior de los grupos. El ciudadano debe tener la opción de realizarse plenamente, bien sea en el marco de su reivindicación identitaria única o múltiple, pero también por fuera de ella, teniendo como referente su participación en la sociedad como persona. Se trata de lograr un equilibrio entre el reconocimiento del individuo ciudadano como agente ideal de interacción política en el espacio público y la presencia de identidades colectivas que reclaman desde sus particularidades culturales el derecho a participar políticamente y a ser objeto de derechos. En la perspectiva de la dimensión flexible que debe posibilitar una sociedad multicultural, Boaventura de Sousa Santos, citado por María Candau (2002) dice “Tenemos derecho a reivindicar la igualdad siempre que la diferencia nos hace inferiores y tenemos el derecho a reivindicar la diferencia siempre que la igualdad nos descaracteriza”.

Esas posibilidades múltiples de reconocimiento y/o autoreconocimiento identitario en un entorno multicultural, se construyen a través de procesos sobre los cuales queremos precisar también un sucinto marco de referencia.

La construcción de las identidades

Hasta los años setenta del siglo pasado, las teorías esencialistas y culturalistas⁸ primaron en la conceptualización de los grupos étnicos (Poutignat 1995). La definición de la etnicidad como una forma de interacción social, hecha por Barth en 1969, representó un corte definitivo con las visiones anteriores.⁹ Para Barth ([1969] 1995), los grupos étnicos son identificables por las fronteras que los separan de los otros grupos y no por el contenido cultural específico del grupo. Estas fronteras son móviles y construidas socialmente. La etnicidad es un proceso de interacciones entre un grupo y su exterior, donde las características simbólicas culturales son movilizadas para generar cohesión interna y diferenciación frente al exterior. Aquí la cultura se define como algo móvil y en proceso de cambio permanente de acuerdo a contextos y condiciones específicas. Se consolida así una visión contextual y relacional de la identidad (Agier 2000). Contextual, pues no es posible concebirla por fuera

⁸ En los que la cultura y la identidad se caracterizan básicamente como rasgos fijos, inmutables y heredados de los individuos y sus grupos de pertenencia.

⁹ Hay que mencionar que desde un enfoque de la antropología política no culturalista, la llamada ‘escuela de Manchester’ utilizó desde los años cincuenta el concepto de identidad en sus estudios sobre África (Agudelo 2002). Sin embargo, son los trabajos de Barth los que se constituyen como referencia de ruptura definitiva con el esencialismo en el estudio de las identidades étnicas.

del juego de intereses en que se debate el grupo que la agencia. Relacional, en tanto que referida a la frontera que se traza frente al 'otro', el diferente. Esta aproximación de Barth al fenómeno identitario es la denominada 'constructivista': "La realidad es 'construida' por la representación de los actores y esta construcción subjetiva hace ella misma, parte de la realidad que la mirada del observador debe tener en consideración" (Barth 1969; citado por Agier 2000: 227) A su vez, este proceso de construcción desemboca en una perspectiva 'situacional' en la medida en que el observador debe trascender las representaciones de los actores y buscar el sentido de la acción en "[...] las interacciones y las situaciones reales en las que se comprometen los actores" (Agier 2000:228).

Al lado de la definición de Barth, surgen otros paradigmas no culturalistas que ubican la etnicidad como expresión de intereses colectivos instrumentalizados (instrumentalistas, movilizacionistas, grupos de interés, escogencia racional, la etnización como reflejo de antagonismos económicos o respuesta a formas de 'colonialismo interno') (Poutignat 1995). Estas teorías ubican la etnicidad en el terreno de la construcción de autoidentificación positiva. Pero no hay que olvidar que la identificación étnica tiene también en muchos casos la forma de adscripción en el sentido de atribución por otros de una calidad étnica. Aun en medio de la movilidad de las interacciones sociales, se presentan ciertos marcadores identitarios impuestos de los cuales es difícil evadirse (Wieviorka 1996, 1998).

Las identidades negras tienen diversas expresiones producto de procesos de construcción y contextos diferenciados. Un aporte mayor en estudios recientes sobre las formas de adscripción identitaria de las poblaciones negras en América lo constituyen los estudios desarrollados por Hall (1996) y Gilroy (2000) en el marco de los llamados *cultural studies* y los *postcolonial studies* (Chivallon 2002).¹⁰ Estos estudios proponen la hipótesis de identidades negras construidas a través de la complementariedad de elementos modernos y tradicionales a la vez, entre continuidades históricas y rupturas, con una capacidad de permanente transformación y de asimilación de elementos culturales diversos y también de producciones originales. Se trata de identidades híbridas e interculturales¹¹ construidas en contextos tanto locales como transnacionales. Según Hall "[...] hay un conjunto de experiencias negras históricamente definidas y distintivas que constituyen un repertorio alternativo

¹⁰ Aunque estos autores han trabajado fundamentalmente sobre poblaciones negras en las Antillas, Estados Unidos y el Reino Unido, sus análisis han sido retomados como referentes teóricos en trabajos sobre poblaciones negras en Brasil (Sansone 1998) y Colombia (Wade 1997).

¹¹ Una reflexión crítica del modelo 'híbrido' en los trabajos de Paul Gilroy se encuentra en Chivallon (2002).

pero ello está hecho desde la diversidad y no desde la homogeneidad” (1992). Aunque políticamente los movimientos negros pueden optar en un momento dado por un ‘esencialismo estratégico’, esto no se puede volver una forma permanente de identificación, pues la esencialización es a la larga negativa porque naturaliza y deshistoriza la diferencia.

Losonczy (1997a, 1997b) plantea su interpretación de las identidades negras en Colombia, a partir de sus estudios de poblaciones negras rurales del Pacífico colombiano. Se trata de identidades en ‘crisol’ en el sentido de procesos de sincretismo cultural y social, producidos en medio de fuertes rupturas históricas, que fusionan los elementos de que se nutren para la producción de un sistema identitario original ‘ni africano, ni indígena, ni español’. Este tipo de construcción identitaria asume el carácter de ‘mediador intercultural’. Es el contexto de mestizaje cultural o de relaciones interétnicas, el sustrato fundamental del espacio social en el que se producen las identidades de estas poblaciones.

Asumida como instrumento movilizador y afirmación positiva del ser, o padecida como estigma inferiorizante, la identidad étnica es una construcción social cambiante que se produce en la interacción de los actores de la sociedad. En nuestro objeto de estudio, la identidad étnica tiene ese carácter ambivalente, entre la imposición y la autoidentificación del ser negro o pertenecer a una comunidad negra. En el caso colombiano, la construcción histórica y social de la ‘raza negra’ estuvo inspirada en las concepciones universales surgidas en el siglo XVIII que en América Latina van a tener una evolución particular con el fenómeno del mestizaje (Wade 1997).

Desde estos referentes, entendemos la viabilidad de procesos diversos de construcción de la identidad negra como parte de las múltiples opciones identitarias con las que los individuos y los grupos pueden o deben coexistir de manera simultánea o secuencial, de acuerdo a contextos y situaciones dadas. Esto es aún más cierto en el marco de las fluidas dinámicas sociales urbanas. Los marcos estrechos que restringen los procesos de construcción identitaria a determinados rasgos, orígenes o pautas de comportamiento en detrimento de otros elementos que confluyen en dichos procesos, impiden acercarse a una mejor comprensión de estos fenómenos.

Las identidades negras urbanas en Colombia y su ‘matriz’ rural

La consideración de las poblaciones negras como un grupo étnico es problemática. El proceso mediante el cual estas poblaciones se han articulado a la sociedad nacional no ha recorrido un solo camino. A pesar

de las argumentaciones sobre un punto de partida inicial constituido por el origen africano común, el trauma de la esclavización y las formas de resistencia pueden registrar diferenciaciones importantes. Son múltiples las variantes de la esclavización (rural, de plantación, minera, urbana, etc.), de los procesos de resistencia y adaptación, de las formas de sociabilidad y participación en las sociedades coloniales y luego republicanas, y de los mecanismos de implantación territorial y movilidad. Si podemos encontrar en los diversos mecanismos de discriminación racial, un aspecto de identificación genérica de este grupo de población inducido desde la estigmatización, esto no ha sido óbice para que se desarrollen formas diversas de participación y de identificación social. Pero tanto el discurso académico como el político han hecho énfasis en una matriz rural-fluvial-Pacífica como paradigma de referencia de la 'identidad negra'.¹² Es cierto que la asociación histórica entre el Pacífico, las poblaciones negras y ciertas prácticas culturales y sociales propias son un hecho relevante cuando se trata de evocar la problemática de estas poblaciones. Pero no es menos cierto que las poblaciones negras habitan prácticamente todo el espacio nacional incluyendo una presencia importante en centros urbanos y desarrollan formas múltiples de mestizaje y participación en la sociedad.

Los afrocolombianos urbanos: ser negro en la ciudad¹³

Tomemos elementos de algunos estudios de caso realizados en ciudades colombianas, que nos permiten observar aspectos sobre la manera como operan las dinámicas de construcción identitaria de los afrodescendientes en contextos urbanos.

¹² Si bien es cierto que han surgido enfoques y estudios que consideran la multiplicidad y diferenciación de las poblaciones negras (referenciados y utilizados en nuestro trabajo), lo que queremos destacar es cómo son los estudios y el discurso político referido a las poblaciones rurales del Pacífico, lo que 'le da sentido' a la institucionalización y legitimación en el espacio público a los derechos de estas poblaciones. Es lo que Restrepo (2004a) llama 'Pacificalización, ruralización y ríocentrismo'.

¹³ Seguramente existen trabajos sobre este aspecto de las poblaciones afrocolombianas que aún no conocemos. Las reflexiones presentadas en este trabajo hacen alusión básicamente a los estudios referenciados en la bibliografía. Para Cali: Agier *et al.* (2000); Agier y Quintín (2003); Arboleda (1998, 2002); Arboleda, Arias y Urrea (1999); Barbary (2001); Barbary *et al.* (1999, 2003); Barbary, Cunin y Hoffmann (2004); Barbary y Urrea (2004); Urrea y Murillo (1999); Urrea y Quintín (2000). Sobre Cartagena: Cassiani (1999); Cunin (2002, 2003a, 2003b); Barbary, Cunin

Los mecanismos de etnización o adquisición de una conciencia de ser negro en Bogotá, según María Díaz (2003), se encuentran concentrados en: a) el medio académico como difusión de publicaciones, convocatorias abiertas a coloquios, seminarios y conferencias, creación de grupos de estudio y de investigación, realización de investigaciones entre sectores de las poblaciones negras en la ciudad; b) el político, esto es, formas de vinculación o aproximación a las organizaciones negras existentes en la ciudad, creación de colonias y asociaciones con objetivos reivindicativos; c) las expresiones folclóricas (música, danza, literatura) ya que incrementan la presencia en la ciudad de estos espacios que asocian las reivindicaciones étnicas a la identificación y participación en dichas prácticas culturales.

Estos medios que pueden ser válidos para otros contextos urbanos con ciertas similitudes —ciudades que al igual que Bogotá son consideradas como mestizas, tipo Medellín, Pereira— también podrían aplicarse a otras donde las poblaciones negras han sido históricamente mucho más visibles —Cali, Cartagena— y aún en aquellas ubicadas claramente como ciudades negras —Quibdó, Buenaventura o Tumaco—. Aquí hay que hacer énfasis en que estamos hablando de lo que podríamos llamar *proceso de etnización conciente*. Es decir, se trata de una dinámica de orden político, así ella no se exprese necesariamente en términos de la militancia en alguna organización o movimiento.

Algunos de los elementos que se encuentran en los discursos agenciados por estas instancias de etnización, están relacionados con la explicitación del pasado y el presente de África como herencia histórica y cultural y como referente actual, acompañada de una alusión a símbolos de lo que han sido las luchas por la libertad, contra el colonialismo y todas las formas de discriminación de los pueblos negros en el mundo. En algunos casos esta asociación a referencias de orden general está relacionada con la emergencia de nuevas expresiones culturales negras difundidas a nivel mundial en el actual contexto de globalización.

Los factores que podríamos llamar nacionales giran alrededor de la memoria de la esclavitud y sobre todo de la resistencia cimarrona y

y Hoffmann (2004); Mosquera y Provencal (2000). Sobre Bogotá: Aguilar (1995), Arocha (2001a, 2001b), Díaz (2003), Díaz y Khittel (2002), Morales (2003), Mosquera (1998). Sobre Medellín: Wade (1997); Galeano (1999). Sobre Tumaco: Agier, Alvarez, Hoffmann y Restrepo (1999); Restrepo (1999); Barbary, Cunin y Hoffmann (2004). Sobre Puerto Tejada: Urrea y Hurtado (1997, 1999); Aprile-Gnisset (1994). Sobre Buenaventura: Hurtado (1996), Riascos (2003), Aprile-Gnisset (1993), Valdivia (1994), Yip (1993).

palenquera a la esclavización. La reivindicación de héroes afrodescendientes que participaron en la gesta de la independencia, es otro elemento que se presenta como parte de los múltiples aportes que han hecho a la construcción de la nación colombiana sus poblaciones negras; entre los que se señalan igualmente su participación en la economía, sus expresiones culturales convertidas en símbolos nacionales, su destacada presencia en el deporte y los liderazgos políticos visibles.

Pero los elementos centrales en este proceso de etnización que se adelanta entre las poblaciones negras urbanas se encuentran en la reivindicación del proceso de reconocimiento constitucional a través del Artículo Transitorio 55 de la Constitución Nacional de 1991, de la Ley 70 de 'comunidades negras' de 1993, de la dinámica de organización étnico-territorial y de la conquista de espacios institucionales de participación e intermediación con el Estado y con otros actores sociales.

Pasando a otra faceta sobre la mirada a cómo se construye la etnicidad en sectores urbanos, retomamos algunos elementos de los resultados de estudios desarrollados en la ciudad de Cali por el CIDSE de la Universidad del Valle y el IRD de Francia (Agier *et al.* 2000).¹⁴ Este proyecto trabajó sobre las dinámicas de movilidad, migración, formas de participación en la sociedad, mecanismos de segregación, de discriminación y construcción de identidades de las poblaciones afrocolombianas. El punto de partida de estas investigaciones fue el estudio de las poblaciones afrocolombianas en Cali, desde su condición mayoritaria de inmigrantes provenientes del Pacífico o del norte del Cauca. Sin embargo, los resultados muestran varios elementos en los que se evidencia la multiplicidad de variantes que se generan, no solamente por el origen exterior a la ciudad de buena parte de sus habitantes negros, sino que también considera otras dinámicas propiamente urbanas en medio de las cuales viven y construyen sus identidades los pobladores afrocolombianos.

Según estas investigaciones, la mayor parte de las poblaciones negras de la ciudad reconocen ser víctimas de formas de discriminación, pero la percepción de ella varía de acuerdo a factores socio-económicos en los que se combinan elementos de origen socio-geográfico, grupo generacional y género. Estos mismos factores inciden en la heterogeneidad de formas de autoidentificación étnico-racial y en las distintas maneras de asumir su presencia y participación en la sociedad urbana, en este

¹⁴ La mayor parte de publicaciones de nuestra bibliografía sobre Cali de Agier, Urrea, Barbary, Quintín, Murillo y Ramírez corresponden a trabajos realizados en el marco de este proyecto o son desarrollos posteriores a él. El artículo de Wade (1999) también corresponde a una investigación relacionada con dicho proyecto.

caso de Cali. En este sentido, es importante no sólo determinar las diferencias entre las culturas negras y los otros grupos sociales, sino también ver las diferencias al interior de las poblaciones negras (Hall 1992).

Estos estudios muestran cómo en términos de pautas de comportamiento frente al consumo y otros referentes de sociabilidad, las poblaciones negras en Cali presentan cada vez menos diferencias con los otros grupos de población en correspondencia con el estrato socio-económico, el nivel de educación, los grupos de edad o el género.¹⁵ Pero al lado de esta tendencia hay dinámicas particulares generadas por diversos factores. Las culturas negras urbanas se construyen en referencia a formas de identificación en un contexto de globalización. Identificación con símbolos de lo negro vehiculados por mecanismos de difusión cultural que transitan a través de las nuevas posibilidades de circulación de información y mensajes. Las imágenes de Nelson Mandela, Malcom X, Martin Luther King, se mezclan con las de Bob Marley, Michael Jordan, Jimy Hendrix y algunos intérpretes de hip hop, de rap, de pop. Estos elementos se articulan con otras expresiones de cultura popular no exclusivamente negra, como la salsa. En algunos casos, estos aspectos de cultura urbana se mezclan con evocaciones del Pacífico, pero en otros éstas no forman parte de los repertorios culturales con los que cotidianamente se crean y recrean las identidades negras en Cali.

Otro elemento que muestran algunos de los estudios señalados es que, a pesar de la existencia en Cali de barrios constituidos con gente del mismo origen en el Pacífico, esto no garantiza la conformación de 'comunidades'. Es muy significativo el peso que toma la dinámica urbana de separación entre lo laboral, lo familiar, lo lúdico y otros procesos sociales. Pero ello no quiere decir que en el plano individual o fuera de los espacios en los que la identidad étnica tiene aparentemente mayores posibilidades de desarrollo, como sería el de la comunidad de origen geográfico (el Pacífico), no se construya también identidad negra. Sansone (2002) llama la atención para el caso de Brasil cuando nos habla de ese proceso de construcción del 'orgullo de ser negro' entre individuos de clases medias.

Estos trabajos nos muestran cómo las culturas y las identidades negras se han construido a través de manifestaciones de contacto y de diferenciación con el otro. Son dinámicas sociales en las cuales están implicadas las diferencias entre individuos y entre grupos que se acercan y se distancian. Si podemos decir que la formación de identidades y de cons-

¹⁵ Este elemento es también el resultado de un estudio sobre perfiles socio-demográficos de poblaciones negras en todo el país (Urrea 2004, Barbary y Urrea 2004).

trucción cultural es propia de todo grupo humano, también podemos afirmar que de acuerdo a procesos históricos y a contextos específicos vividos por diferentes grupos, nos encontraremos con variaciones en las formas que adoptan dichos procesos. Elementos históricos como la esclavización, la construcción de la diáspora afrodescendiente forzada o voluntaria, el contacto con 'el otro', la necesidad de construcción y reconstrucción de cultura, las vivencias de la discriminación. En suma, condiciones como las vividas por las poblaciones negras, generan elementos de una complejidad inmensa, que pueden ser en determinados momentos mucho más intensos que en otros grupos sociales. Esto es lo que nos muestra, por ejemplo, la interpretación sobre culturas e identidades negras y sus expresiones desarrolladas por Hall y Gilroy o en el contexto del Caribe los trabajos sobre la identidad antillana de Glissant (1981) o sobre el Brasil de Sansone (2002).

Miradas a la identidad que lleguen más lejos

Cuando decimos que 'no todos vienen del río' no es sólo para añadir que algunos vienen del mar o de la montaña y que algunos, no pocos, son de las ciudades, bien sea porque allí nacieron, crecieron y han construido su identificación como ciudadanos, sino también porque siendo originarios de los ríos, los mares o los montes, se han insertado y han construido su identidad negra urbanizada y ella se ha convertido en el factor central de su representación como parte de la sociedad. Son esos 'intersticios de ubicuidad' de los que habla Inirida Morales (2003) en su trabajo sobre poblaciones negras en Bogotá, tan necesarios para comprender el proceso de identificación de las poblaciones negras en la ciudad como agentes no exógenos a su construcción.

Esto no niega la importancia de la migración que, a riesgo de *historizarla*, la podremos conectar con un hecho seminal de lo que han sido los procesos múltiples de construcciones culturales negras, es decir el desplazamiento forzado desde África hacia América y los diferentes fenómenos de movilidad territorial vividos por estas poblaciones. Es la diáspora de que habla Gilroy (2003) para estudiar la identidad de los pobladores negros de Gran Bretaña. Pero tengamos en cuenta que la movilidad no es una característica exclusiva de las poblaciones negras. De hecho Gilroy relaciona la diáspora negra con la del pueblo judío. Del mismo modo, en contextos locales y nacionales podemos observar fenómenos de migración y movilidad en otros grupos de población.

Lo que queremos es llamar la atención para abrir un marco de interpretación de los procesos de autoidentificación de parte de las poblaciones negras urbanas, que tome en cuenta el carácter múltiple, híbrido

do¹⁶ y cambiante que puede asumir dicho proceso. Reivindicar una identidad étnica en la que África es el eje de identificación como referente histórico y como realidad fijada y pura, es absolutamente legítimo como herramienta política, aunque ello no le otorgue a esta tesis un monopolio de la verdad en términos de que ella sea la única forma de reconocerse como negro y actuar políticamente en consecuencia. La observación de algunas experiencias permite, por el contrario, dudar de la eficacia política de dicho discurso (Agudelo 2004).

Lo mismo podremos decir de aquellos discursos que fijan la identidad en otros elementos, como el Pacífico y la relación identidad-territorio en algunos casos colombianos. El que haya lecturas desde la academia que refuercen o inspiren esta visión de la identidad es problemático, pero en tanto que lecturas y formas de interpretación pueden ser —y de hecho lo son— confrontadas por otras formas de ver estas problemáticas.

Es cierto que las identidades negras pueden construirse alrededor de símbolos que podríamos llamar ‘tradicionales nacionales’ como el Pacífico, el Palenque de San Basilio, el folclor, la danza o las tradiciones orales, articuladas o no a una visión de África como ‘tierra madre’. También pueden construirse o no en referencia a símbolos más globales de lo negro, como ya lo vimos en el caso de Cali en los que se articulan desde las imágenes de líderes mundiales del movimiento negro, grandes figuras negras del deporte, músicos, el movimiento rap, hip hop hasta ciertas formas de vestir y de peinarse, asumidas fundamentalmente por los jóvenes.

Las identidades negras pueden articular estos dos aspectos y, a su vez, estar ligadas a expresiones culturales y sociales que se compartan con otros sectores no negros con los cuales se coexiste en la ciudad. Pero insistimos en que las identidades negras no se agotan ni en el reconocimiento de la ancestralidad africana vía Pacífico, Palenque, Caribe o norte del Cauca, como tampoco en la globalización contemporánea en la que se cruzan diversos mensajes e historias. Pienso que las identidades negras son eso y más, y seguirán generando nuevas posibilidades y expresiones de ser negro, de ser afrodescendiente.

A pesar de que la mayor parte de interpretaciones académicas sobre las identidades —incluidas las étnicas— coinciden en su carácter de construcción histórica, social, contextual, relacional, etc., y sobre sus

¹⁶ La referencia a la hibridez se hace en el sentido dado por Gilroy a este concepto que no se contrapone con el más conocido en nuestro ámbito de García Canclini (1990).

posibles dinámicas de cambio y transformación, es notable la contradicción que se presenta entre esta visión y cierta tendencia a la reificación de la identidad étnica en el discurso político que supuestamente iría en el sentido de ampliar y cualificar la conciencia de pertenencia. A veces el discurso académico aparece como deslegitimador del discurso político, al mostrar el proceso de construcción y cambio de las dinámicas identitarias (Hoffmann *et al.* 2002, Restrepo 2004b). Consideramos que, por el contrario, el explicitar la multiplicidad de mecanismos en los que se construye y reconstruye la identidad negra, su capacidad de adaptación, cambio, hibridación y la variedad de elementos que la componen puede ser —desde el interés académico con todas sus implicaciones sociales y políticas e igualmente desde el campo de la política— un factor de enriquecimiento y no de deslegitimación.

A la luz de los resultados en términos de movilización política¹⁷ cabría preguntarse si justamente esta tendencia a una esencialización cultural de parte de los núcleos visibles de movimientos y líderes, acompañada a veces por el Estado y por algunos sectores de la academia, no opera como un factor de bloqueo para que el mensaje político logre sensibilizar y movilizar a un mayor número de esa gran cantidad de poblaciones negras urbanas.

Tanto las ciencias sociales como los movimientos políticos negros están lejos de tocar en sus estudios y discursos a las mayorías de población afrodescendiente dispersa en las grandes concentraciones urbanas del país. Por tanto, los estudios sobre las poblaciones negras deben ir más en la búsqueda de la forma como viven su diferencia —auto asumida o determinada por la sociedad— esas mayorías que aún no integran el mundo de asociaciones, organizaciones, colonias y demás instancias de sociabilidad en las que se reproduce la conciencia de ser negro, bajo los criterios que hemos esbozado.

Parafraseando el planteamiento de Roger Bastide (1967), en su trabajo *Las Américas negras* sobre el hecho de que para entender las diferentes formas que puede asumir la identidad negra, no se debe solamente estudiar a los afrodescendientes en sus 'momentos fuertes': las manifestaciones culturales visibles, su carácter de desplazados forzados, sus expresiones políticas o su 'exotismo' frente a lo 'normal'. Es importante tratar de llegar a las manifestaciones cotidianas invisibles de interacción, en los que también se vive la diferencia coexistiendo con la unidad.

¹⁷ Tanto los movimientos políticos como los estudios e investigaciones sobre el tema coinciden en un balance más bien pobre de los resultados de movilización política (Agudelo 2002).

No siempre hay que pensar al poblador negro de la ciudad como un inmigrante, alguien que viene de fuera, un ciudadano en proceso de integración a lo urbano que trae con él un capital cultural de otra parte. ¿Será que es posible encontrar la huella de núcleos sociales, familiares o individuales de los que se habla en algunos estudios sobre la presencia, desde el periodo colonial, de pobladores negros en las ciudades (Díaz 2003, Urrea 1999) ¿Cómo podríamos encasillar a estos en la categoría de emigrantes que engloba prácticamente la totalidad de estudios sobre poblaciones negras en las ciudades? Y aún si hablamos de esas migraciones producidas desde la abolición de la esclavitud hasta las que se presentan en los años cincuenta, creo que el proceso de construcción cultural de esas poblaciones no está ya determinado por su origen en tanto que inmigrantes, sino por las dinámicas sociales y culturales desarrolladas en la ciudad en interacción con los demás actores que la componen, como lo muestran algunos elementos de los trabajos aquí referenciados.

Bibliografía

Agier, Michel; Manuela Alvarez, Odile Hoffmann y Eduardo Restrepo
1999 *Tumaco, haciendo ciudad*. Bogotá: ICANH-IRD-Univalle.

Agier, Michel

2000 *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille: Editions Parenthèse, IRD.

Agier, Michel; Oliver Barbary, Odile Hoffmann, Pedro Quintín, Héctor Ramírez y Fernando Urrea

2000 "Informe final a Colciencias del proyecto CIDSE Univalle-IRD: Mobilité, Identité et urbanisation des populations noires dans le sud-ouest colombien Cali". Cali.

Agier, Michel

2001 Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*. (7):7-33.

Agier, Michel y Pedro Quintín

2003 Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. *Estudios Afro-Asiáticos* Vol 25 (1):23-41.

Agudelo, Carlos

- 2002 “Populations noires et action politique dans le Pacifique colombien. Paradoxes d’une inclusion ambiguë”. Tesis de doctorado en sociología, Institut des Hautes Etudes de l’Amérique latine. Paris :IHEAL–Université Paris III.
- 2004 *Politique et populations noires en Colombie. Enjeux du multiculturalisme*. L’Harmattan, París.

Aguilar, Soledad

- 1995 “Inmigrantes negros: recreación y adaptación cultural en la ciudad de Bogotá”. Tesis antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Aprile-Gnisset, Jacques

- 1993 *Poblamiento, habitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle.
- 1994 *Los pueblos negros caucanos y la fundación de Puerto Tejada*. Cali: Gobernación del Valle del Cauca.

Arboleda, Santiago

- 2002 “Paisanajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano”. En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 399-419. Bogotá: ICANH– UNAL–IRD–ILSA.
- 1998 *Le dije que me esperara, Carmela no me esperó. El Pacífico en Cali*. Cali: Cununo.

Arboleda, Santiago; Javier Arias y Fernando Urrea

- 1999 Redes familiares entre migrantes de la costa Pacífica a Cali. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol 35 ():180-241.

Arocha, Jaime *et al.*

- 2001a *Convivencia interétnica en el sistema educativo de Bogotá*. Bogotá: CES–Secretaría de Educación Alcaldía Mayor Bogotá.
- 2001b *Mi gente en Bogotá*. Bogotá: CES–Secretaría de Educación Alcaldía Mayor Bogotá, Bogotá.

Barbary, Olivier

- 2001 Segmentación socio-racial y percepción de discriminación en Cali: una encuesta sobre la población afrocolombiana. *Desarrollo y Sociedad*. (47). Bogotá: Universidad de los Andes
- 1999 *Afrocolombianos en el área metropolitana de Cali*. Documentos de trabajo N° 38. Cali: CIDSE.

Barbary, Olivier; Fernando Urrea y Hector Ramírez

- 2003 Identidad y ciudadanía afrocolombiana en la región Pacífica y Cali: elementos estadísticos y sociológicos para el debate de la 'cuestión negra' en Colombia. *Estudos Afro-Asiáticos*. Vol. 25 (1): 75-121. Río de Janeiro.

Barbary, Olivier; Elisabeth Cunin y Odile Hoffmann

- 2004 "Cit , ethnicit  Les configurations de l'ethnicit  noire". En: Olivier Barbary, Françoise Dureau et. al. (eds.), *Villes et sociétés en mutation. Lectures crois es sur la Colombie* pp. 128-183. Paris: IRD-GIS-Anthropos.

Barbary, Olivier y Fernando Urrea

- 2004 *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín: Ediciones Cidse/Univalle, IRD, Colciencias, Editorial Lealon.

Barth, Frederick

- 1995 [1969] "Les groupes ethniques et leurs frontières". En: Streiff-Fenart Poutignat (ed.), *Théories de l'ethnicité* pp. 203-249. Paris: PUF.

Bastide, Roger

- 1967 *Les Ameriques Noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris: Payot.

Candau, María

- 2002 Multiculturalismo cuestionado. *Brecha mars* (8):38.

Cassiani, Alfonso

- 1999 "Las comunidades negras afrocolombianas de la Costa Caribe. Africanos, esclavos, palenqueros y comunidades negras en el Caribe colombiano". Informe de investigación. ICANH. Bogotá.

Castles, Stephen

- 2000 *Citizenship and migration. Globalization and the politics of belonging* New York: Routledge.

Chivallon, Christine

- 2002 La diáspora noire des Amériques. Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy. *L'Homme* (161): 51-74.

Cunin, Elisabeth

- 2003 Identificação territorial, identificação étnica en Cartagena, Colombia. *Estudos Afro-Asiáticos*. Vol. 25 (1):123-143. Rio de Janeiro.
- 2003 *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: ICANH-IFEA-Uniandes-Observatorio del Caribe.
- 2002 "Asimilación, multiculturalismo y mestizaje: formas y transformaciones de la relación con el otro en Cartagena". En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann, (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 279-294. Bogotá: ICANH- UNAL-IRD-ILSA.

De la Peña, Guillermo

- 1999 Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Desacatos*. (1):13-27.

Departamento Nacional de Planeación

- 1998 "Plan nacional de desarrollo de la población afrocolombiana. Hacia una nación pluriétnica y multicultural 1998-2002". DNP. Bogotá.

Díaz, Rafael

- 2003 "La esclavitud urbana: el caso de Santa fe de Bogotá". En: *Plusieurs auteurs, 150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. pp. 180-191. Bogotá: Mincultura.

Díaz, María Elvira

- 2003 "Clan y Panteras Negras: reivindicadores de identidad afroamericana en Bogotá a través del hip-hop y el reggae". En: *Plusieurs auteurs, 150 años de la abolición de la esclavización*

en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación. pp. 552-600. Bogotá: Mincultura.

Díaz, María Elvira y Khittel, Stephan

2002 “Poner el guetto en escena: hip-hop y reggae, zonas de combate para conflictos raciales y de clase en Bogotá”. En: *Konak (Kontinental America and Kariik)*. Viena– Berlín: Editorial.

Galeano, Paula

1999 “Sabores ‘negros’ para paladares ‘blancos’”. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 287-296. Bogotá: ICANH-Ecoforndo-Natura.

García Canclini, Néstor

1990 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Gilroy, Paul

2000 *Against race: Imagining political culture beyond the color line*. Cambridge: Harvard University Press.

2003 [1993] *L’Atlantique noir. Modernité et double conscience*. Paris : Kargo.

Glissant, Edouard

1981 *Le discours antillais*. París: Seuil.

Hall, Stuart

1996 “Introduction: Who needs ‘identity’”. En: Stuart Hall y Paul Du Gay (eds.), *Questions of cultural identity*. pp. 1-17 Londres: Sage Publications.

1992 What is this ‘black’ in black popular culture? Gina Dent (ed.), *Black popular culture*. Seattle: Bay Press.

Hoffmann, Odile

2001 “Del territorio étnico a la ciudad: las expresiones de identidad negra en Colombia a principios del siglo XXI” En: *Territorios de conflicto y cambio socio-cultural*. pp. 277-307. Manizales: Universidad de Caldas.

Hoffmann, Odile y Margarita Cháves

- 2002 “Presentación proyecto ‘Identidades y movi- lidades: las sociedades regionales frente a los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre México y Colombia’”. CIESAS-IRD- ICANH.

Hurtado, Teodora

- 1996 “Las migraciones ‘norteñas’ y el impacto sociocultural sobre la población urbana de Buenaventura”. Tesis de sociología, Universidad del Valle. Cali.

Kymlicka, Will

- 1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Losonczy, Anne-Marie

- 1997a “Hacia una antropología de lo inter-étnico: una perspectiva negro-americana e indígena”. En: María Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. pp. 13-24 Bogotá: ICANH.
- 1997b *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Emberá chez les Negro-Colombiens du Chocó*. París: L'Harmattan.

Morales, Inírida

- 2003 “La presencia afrocolombiana en las ciudades. Bogotá, una experiencia multicultural”. En: *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. pp. 622-651. Bogotá: Mincultura.

Mosquera, Claudia

- 1998 *Acá antes no se veían negros. Estrategias de inserción de la población negra en Bogotá*. Cuadernos de investigación. Estudios monográficos. Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana.

Mosquera, Claudia y Marion Provensal

- 2000 Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de la champeta *Aguaita*. (3): 98-114.

Poutignat, Streiff-Fenart

1995 *Théories de l'ethnicité*. Paris:PUF.

Restrepo, Eduardo

2004a “Hacia los estudios de las colombianas negras” En: Axel Alejandro Rojas (comp.), *Estudios afrocolombianos. Aportes para un Estado del Arte* pp. 19-58. Popayán: Universidad del Cauca.

2004b “Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder” En: Olivier Barbary y Fernando Urrea (eds.), *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico* pp. 227-2424. Medellín: Editorial Lealón.

1999 “Territorios e identidades híbridas” En: Juana Camacho, y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 221-240. Bogotá Icanh, Ecofondo.

Riascos, José Fernando

2003 “El dominó está incompleto”. En: *150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. pp. 530-550. Bogotá: Mincultura.

Sansone, Livio

2002 La communauté noire existe-elle ? Identité et culture des Afro-Bahianais. *Cahiers du Brésil contemporain*. (49-50): 135-151.

1998 Negritudes e racismos globais? Uma tentativa de relativizar alguns dos novos paradigmas ‘universais’ nos estudos da etnicidade a partir da realidade brasileira *Horizontes Antropológicos*. (8):227-237

1994 Couleur, classe et modernité à travers deux lieux bahianais. *Cahiers des Amériques latines*. (17): 85-106.

Taylor, Charles

1994 *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris: Aubier.

Urrea, Fernando y Teodora Hurtado

1999 “Imágenes sobre las transformaciones sociales en un ‘pueblo de negros’: El caso de Puerto Tejada” En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo, (eds.), *De montes ríos y ciuda-*

des: territorios e identidades de la gente negra en Colombia. pp. 297-334. Bogotá: ICAN-Ecofondo-Natura.

- 1997 *Puerto Tejada: De núcleo urbano de proletariado agroindustrial a ciudad dormitorio.* Documento de trabajo, ° 11. Cali: Proyecto Cidse-Orstom.

Urrea, Fernando y Fernando Murillo

- 1999 “Dinámicas de poblamiento y algunas de las características de los asentamientos populares con población afrocolombiana en el oriente de Cali”. En: Fernando Cubides y Camilo Domínguez (eds.), *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales.* pp. 337-405. Bogotá: CES.

Urrea, Fernando y Pedro Quintín

- 2000 “Modelos de la masculinidad entre jóvenes negros de sectores populares en la ciudad de Cali”. En: *Relaciones interraciales, sociabilidades masculinas juveniles y segregación laboral de la población afrocolombiana en Cali* Documentos de trabajo, N° 49. pp.38-52. Cidse: Cali.

Urrea, Fernando; Héctor Ramírez y Carlos Viáfara

- 2004 “Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI”. En: Axel Alejandro Rojas (comp.), *Estudios afrocolombianos. Aportes para un Estado del Arte* pp. 97-146. Popayán: Universidad del Cauca.

Valdivia, Luis

- 1994 *Buenaventura, un desarrollo frustrado. Evolución económica y social del puerto.* Cali: Universidad del Valle.

Wade, Peter

- 1999 “Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali”. En: Juana Camacho, y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia.* pp. 263-286. Bogotá: ICANH-Ecofondo-Natura.

- 1997 *Gente negra, nación mestiza.* Bogotá: Ediciones Uniandes.

Wieviorka, Michel

- 2001 *La différence.* París: Balland.

El patriarca imposible: una aproximación a la subjetividad masculina afrocaribeña

**Julia Eva Cogollo
Juliana Flórez-Flórez
Angélica Nájuez**

Introducción

Tal como se propuso en la presentación del Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos, la discusión en torno a lo afro se ha centrado en los aspectos étnicos olvidando otras categorías identitarias como la identidad de género. Más que una discusión excluyente en la que estudiar la identidad negra impida dar cabida a la discusión de género o viceversa, nuestra idea es construir un modo de abordar el tema de la identidad negra abordando también los asuntos de género que inevitablemente la atraviesan, abandonando así la visión universalista que pretende que los problemas y demandas de todas las mujeres (y de todos los hombres) sean iguales y comparables en tanto que individuos de un mismo género. Ser afrodescendiente tiene una carga histórica particular, con el peso de unas determinadas marcas de clase social y una adscripción al orden económico y material; con un origen rural o también un arraigo urbano muchas veces conflictivo, forzado o violento. Marcas de identidad que también deben ser contempladas en una lucha por lo étnico. En este caso, nosotras abordaremos la de identidad de género.

Feminismo y género: más allá de la confrontación hombre-mujer

No es extraño que el sentido común asocie el concepto de 'feminismo' con una actitud retaliadora y radical de enfrentamiento por parte de 'las

mujeres', con ese conjunto humano homogeneizado y representado en el término 'hombres'. Pareciera como si una postura feminista implicase estar enfrentadas y a la defensiva con los hombres y asumirlos como el bando enemigo. De ahí la dificultad de los movimientos afros para abordar el tema de género (Flórez-Flórez, en prensa) y que sus intentos muchas veces rayen con el miedo de los hombres, y de algunas mujeres, a verse enfrentados/as. Tales creencias, especialmente extendidas en sociedades periféricas, tienen cierto asidero en la realidad histórica del movimiento feminista surgido principalmente en las sociedades centrales industrializadas, que efectivamente apoyó gran parte de su senda en una visión del género femenino esencialista, universalista y casi victimista, construyendo a 'los hombres' como su contendor y enemigo a enfrentar (Nãñez 2001).¹

Esta visión esencialista que enfrenta a hombres y mujeres, y que los emplaza en categorías pretendidamente puras como dominador/dominada o explotador/explotada, ha venido sufriendo importantes quiebres, no sólo desde la crisis de los paradigmas y las críticas a la noción de identidad, sino desde el propio feminismo. En el caso de la red de cooperativas de mujeres en el Pacífico colombiano, la feminista Jeannette Rojas comenta que "[...] los logros también les causan angustias [a las mujeres] pues [ellas] deben seguir respondiendo por las actividades de la casa, las organizativas y las comunitarias" (1996:213). Por tanto, la ganancia de espacios de poder y autonomía, también debe estar acompañada por cambios en la subjetividad masculina. En ese sentido, insiste en que algunas mujeres de las cooperativas "[...] están construyendo relaciones con sus compañeros donde él está asumiendo responsabilidades domésticas y encuentran un apoyo para participar en las acciones de capacitación" (Rojas 1996:213).

Como ésta, muchas otras voces del feminismo latinoamericano abogan por un compromiso mutuo entre hombres y mujeres para cambiar las relaciones desiguales de género que causan sufrimiento e insatisfacción. En este mismo sentido, habría que modificar la concepción que las propias mujeres tenemos en relación a los hombres y por la cual los consideramos como fuertes, incansables e insufribles, cuando lo que observamos es un compañero, un padre o un amigo reprimido, incapaz de expresar sus emociones.

¹ Como ya es bien sabido, este tipo de estrategia no es ajena ni desconocida en los movimientos sociales que, en aras de visibilizar sus demandas y fortalecer la construcción de su sujeto político, construyen este último de una manera esencializadora y homogenizadora hacia dentro y de enfrentamiento hacia fuera.

Por su parte, los movimientos sociales, que no se sienten expresados en este tipo de discursos que enfrentan a hombres y mujeres, han mostrado la necesidad de construir una visión propia de género, fundamentada en su cotidianidad, en la que la figura de la mujer vaya más allá de la de víctima o dominada. En esta línea, las activistas de la red de movimientos Proceso de Comunidades Negras (PCN) de Colombia, no sólo han denunciado la falta de igualdad de género en el espacio político y el ámbito familiar (Grueso y Arroyo 2002), sino que han avanzado en la identificación de los roles que tanto hombres como mujeres juegan en la productividad del territorio, y que en última instancia es la que le da poder a las comunidades negras.

En el Caribe colombiano existe la creencia de que los hombres son perezosos; por ejemplo, en San Basilio de Palenque (departamento de Bolívar), donde se reconoce el trabajo de las mujeres vendedoras de frutas y víveres, se tiende a desconocer y subvalorar el trabajo agrícola realizado por los hombres, quienes en la mayoría de los casos cultivan los productos vendidos por las mujeres. Por el contrario, en el Pacífico colombiano el trabajo productivo realizado por las mujeres no es reconocido. Por ejemplo, en el río Yurumanguí, el cultivo de caña realizado básicamente por las mujeres, a pesar de que contribuye de manera importante en la autonomía alimentaria de la comunidad, empezó a ser valorado hace muy poco (Cogollo, en prensa). Los ejemplos anteriores muestran la necesidad urgente de iniciar procesos de reconocimiento y valoración del quehacer cotidiano de hombres y mujeres, lo cual en última instancia constituye sus relaciones de género.

Los esfuerzos que el PCN —y sobretodo sus activistas mujeres— han realizado en esta línea, nos permiten sostener que esta red de movimientos ha transitado por varios momentos respecto al tema del género. De su inicial radicalidad frente a ‘asuntos de mujer’ pasó a una ambivalencia frente al tema del género, y más recientemente está entrando en una etapa que podríamos caracterizar de ‘exploración de sus vivencias en las relaciones de género’; un momento propicio para suspender las certezas con respecto a los modos ‘adecuados’ de ser hombre y mujer, así como para apostar por subjetividades femeninas y masculinas que no produzcan relaciones de malestar al interior del movimiento y en sus vidas en general (Flórez-Flórez, en prensa).

Esfuerzos de este tipo ponen en evidencia la necesidad de desprenderse de la equivalencia entre género y mujer. Un tremendo error del que debemos deshacernos si queremos cambiar las relaciones de género que afectan (de modo distinto) tanto a hombres como a mujeres (Fox-Keller 1985). El hecho de proponer alternativas a los problemas de género no significa de ningún modo, como bien apuntan las activis-

tas del Movimiento de Mujeres Negras de Quito, separarse o excluir a los hombres de su accionar político, ni tampoco provocar la división de las organizaciones negras. Pero una visión relacional del género tampoco implica desconocer la urgente necesidad de fortalecer y nivelar la participación de las mujeres, todavía suprimida por la consolidación de ciertos rasgos del modelo patriarcal en nuestra sociedad periférica. Precisamente en estos intersticios y fuera de visiones esencialistas y confrontadas, se ubica nuestra aproximación a la identidad de género.²

Lejos de una postura de antagonismo con el género masculino —y sin descuidar todos los aportes del feminismo que nos permitieron deconstruir la asociación entre lo masculino y la dominación— creemos en la posibilidad de una responsabilidad mutua respecto a los problemas de género. Y es que asumimos que estos no atañen sólo a las mujeres y que, en la medida en que son identidades en relación, no hay posibilidad de construir unas relaciones de género más justas para el género femenino mientras no entendamos e incorporemos al análisis y las acciones al género masculino (Nãñez 2001).³ Afortunadamente, va creciendo lenta pero firmemente la reflexión del género masculino sobre sí mismo y la reflexividad sobre la masculinidad en los espacios académicos y de producción teórica, así como en los espacios profesionales de acción sobre los problemas de los hombres; más tímidamente también en los propios movimientos sociales. Muchos de estos esfuerzos parten de que la identidad masculina (mas no los hombres) está en crisis, como muchas otras identidades construidas bajo órdenes que implican altos costos en términos de malestar. Tales esfuerzos abren espacios para enriquecer los debates sobre la identidad de género y ampliar la discusión hacia vías interdisciplinarias que se combinen con otros estudios de la identidad, como es el caso de la identidad afrodescendiente.

² Compartimos un concepto de género que lo concibe como elemento constitutivo de las relaciones sociales y una forma primaria de relaciones significantes de poder (Scott 1999), una categoría de análisis inseparable de otras como etnia, clase, edad, orientación sexual o identidades emergentes como tercermundista, hispana o afro-colombiana por nombrar algunas.

³ Por otra parte, no creemos que el malestar femenino sea más genuino o éticamente más valioso o prioritario de atender que el masculino. Primero, porque no creemos que el sufrimiento, el malestar y las dificultades femeninas sean separables de las masculinas. Segundo, porque dentro de lo masculino y lo femenino hay un universo de particularidades. Finalmente, porque no creemos que el sufrimiento humano merezca escalas de comparación, mucho menos en contextos marcados por sufrimientos colectivos históricos como es el caso de los afrodescendientes en el Caribe y en el Pacífico colombiano.

El propósito de esta ponencia es aunarnos a estos esfuerzos de construir herramientas para la comprensión del género masculino para el contexto particular del Caribe con su afro-ascendencia y su herencia en el mestizaje. Una tarea urgente que permite avanzar en la propuesta del venezolano Jesús Chucho García (2002), de construir un sujeto histórico afrodescendiente a partir del autoreconocimiento y las reflexiones de las propias prácticas y sus efectos sobre la subjetividad.

El patriarca imposible

Discutir sobre la subjetividad masculina desde una perspectiva de género relacional, exige reflexionar y actuar sobre los problemas de género a partir de prácticas locales. Partir de un 'conocimiento situado' (Haraway 1995) que permita —como proponen: Buchi Emecheta, Bessie Head, Calixthe Beyala, Mariama Bâ, Werewere Linking (Landry-Wilfrid 2002) y otras muchas escritoras africanas— construir una perspectiva propia de los problemas de género. Desde distintos referentes geopolíticos, experienciales y, en definitiva, subjetivos, las autoras del llamado feminismo postcolonial Mohanty (1991), Spivak (1999) o Trinh Min-Ha (1989), entre otras han denunciado que la *lucha universal* por visibilizar a la mujer está condicionada por una *lucha localizada*. De esta forma, se han distanciado del feminismo eurocéntrico que le asigna a la mujer del (mal llamado) Tercer Mundo, la posición de víctima por excelencia de las culturas patriarcales, que además ignora otras formas de opresión de las mujeres distintas a la de género (como sería en este caso, la discriminación vinculada a la etnia). Así mismo, en el contexto estadounidense, feministas afroamericanas plantean que no se puede concebir una única forma de opresión de género, puesto que las mujeres negras esclavizadas no fueron constituidas como 'mujeres', del mismo modo que las mujeres blancas (Haraway 1995). De acuerdo con sus argumentos, las mujeres negras no se integraban al sistema de parentesco a través del matrimonio (como sí lo hacían las blancas) y, por tanto, no eran 'sujeto' propiedad del patriarca (como sí lo eran sus esposas blancas); su posición era más bien la de 'objeto' de la familia del patriarca. En ese caso, la esposa blanca, aún siendo mujer como la negra, era ama, no sólo de la casa sino también de la gente negra esclavizada. En ese sentido, las denuncias contra el patriarcado no pueden obviar la esclavitud como una institución colonial que convertía, tanto a hombres como a mujeres, en propiedad enajenable de la familia y que superponía otra forma de opresión distinta a la patriarcal.

Ahora bien, si nos situamos en el Caribe ¿qué tenemos? Hablamos de un lugar geopolítico con sus propias marcas simbólicas, sus propias experiencias de explotación colonial y postcolonial, y con una evolu-

ción particular del mestizaje. Un lugar con unas condiciones históricas, sociales y culturales particulares y distintas a las del contexto donde surgió el feminismo euro-occidental; por lo tanto, sus realidades de género deben ser distintas a las predominantes en esos otros contextos. Con esto no queremos decir que nuestras relaciones de género sean mejores, más justas, ni peores o menos evolucionadas. Precisamente la 'colonialidad del saber' (Lander 2000) también se expresa en la imposibilidad de romper con el pensamiento maniqueo de qué es lo bueno y qué es lo malo, y con tendencias prescriptivas sobre lo que es correcto e incorrecto. Nuestro interés es resaltar que las particularidades históricas del Caribe están acompañadas por unas construcciones particulares de la manera de ser hombre y ser mujer, y que por tanto las reivindicaciones de género que la gente del Caribe y más específicamente las comunidades afrocaribeñas, se plantean, cursan por otras vías que no son exclusivamente aquellas de las que habla el feminismo hegemónico. La dificultad estriba en dar cuenta de muchos temas que se escapan bajo ópticas eurocéntricas y poder hacerlo sin considerar cualquier opresión de género como patriarcal, pero tampoco sin caer en la fácil trampa de concluir que en estos contextos no hay asimetrías de género.

En lugares como el Caribe colombiano y venezolano, las diferencias étnicas y de clase (ambas asociadas) han sido y siguen siendo históricamente determinantes, y la exclusión social de amplios grupos de población ha sido una característica de su conformación. En este contexto nos parece inadecuado asumir una visión de los problemas de género según la cual las mujeres conciben que sus problemas son iguales a los de otras mujeres en posiciones económicas, étnicas y geográficas, y a veces hasta de poder, más favorables sólo porque ellas son mujeres; y que conciben además que esos problemas son responsabilidad del grupo antagonico 'hombres'. Es fácil pensar que antes sentirán que sus problemas —y los de 'sus' hombres: maridos, hermanos, hijos, etc.— son un producto complejo de la exclusión y la injusticia histórica (Nãñez 2001). Sin embargo, el ciclo de exclusiones de alguna manera se reproduce en el seno de los mismos grupos desfavorecidos. Un caso, por ejemplo, es el de las comunidades negras donde los hombres no facilitan la participación de las mujeres en los espacios políticos; y si las apoyan no son guiados por el hecho de que ellas consideran importante participar para su realización personal, sino por la propia conveniencia que dicha participación pueda tener para ellos. Así mismo, el ciclo de exclusiones se reproduce cuando son las mujeres quienes les impiden a los hombres participar en los espacios más privados, como el doméstico o el cuidado de los hijos e hijas (Cogollo 2004).

Definitivamente hay que abrirse a la posibilidad de pensar que existen otros contextos en los que no resulta del todo convincente hablar

de un sistema de parentesco en el cual hay un patriarca que, en tanto proveedor del pan, es dueño de la esposa, los hijos y las propiedades. Incluso, siguiendo a Moreno (1993) en sus estudios sobre la familia popular venezolana, podríamos decir que la pareja tradicional (hombre-mujer) como institución, no ha sido producida ni arraigada en estos contextos y que la relación de 'pareja' más permanente es el par madre-hijos.

Por otra parte, si consideramos la vinculación entre el capitalismo y el patriarcado, también resulta harto difícil aplicar este último concepto a contextos como el nuestro. El patriarcado capitalista, en tanto que sistema de parentesco adecuado a las exigencias de la producción capitalista industrial, basado en el par obrero-ganador del pan, dueño de una ama de casa-cuidadora de otros (Izquierdo 1998), debe haberse instalado de maneras particulares en contextos periféricos donde la consolidación del capitalismo no fue tan 'exitosa' (Náñez, en prensa). Sabemos que en el caso de sociedades periféricas el capitalismo nunca se instaló en su forma pura, sino de modo dependiente hacia afuera y en definitiva de manera económicamente 'subdesarrollada'. Es difícil entonces hablar de la instalación pura de un capitalismo patriarcal.

En este sentido, y he aquí nuestra apuesta, nos parece importante explorar otras formas de opresión y dominación de género que no cursan necesaria y exclusivamente por el patriarcado (Náñez 2001), sino que se superponen a ésta, cuyo resultado es la constante y cotidiana producción de identidades de género determinadas, con sus maneras particulares de relacionarse, gozar y sufrir. Nuestro interés es explorar la *inadecuada aplicación de las herramientas conceptuales convencionales* en sociedades periféricas, cuyas estructuras familiares y económico-productivas han cursado por relaciones históricas de dominación, las cuales han dejado marcas en sus maneras actuales de formar pareja y familia.

Si nos centramos en la cultura caribeña, observamos que de manera predominante, ya sea en lo formal o en lo estructural, el hogar y la familia parecen ser un terreno de exclusivo control femenino/materno, donde las figuras masculinas son itinerantes o construidas como prescindibles en la constitución y la permanencia de la unidad familiar. Por esto, no es descabellado suponer que en el Caribe no se ha conseguido la instalación pura de la figura del *hombre patriarca* dueño y custodio de su casa, su hogar, su mujer y sus hijos (sus propiedades en definitiva). Instalación más que 'exitosa' en las sociedades centrales industrializadas. No se trata de negar las desventajas que tal modelo familiar y de relaciones de género puede representar para las mujeres. Al contrario, cuando hablamos de 'el patriarca imposible', estamos diciendo que necesitamos identificar otros modelos de opresión de género que no nos remi-

tan única y exclusivamente al patriarcado, que permitan la consideración de que quizás las desventajas son para ambos (hombres y mujeres), traducidas en cuotas de malestar, sufrimiento, represiones e injusticias cotidianas vinculadas a las identidades de género que de manera opresiva les ‘toca’ representar. Nos interesa poner en duda que en determinados grupos la confirmación de la masculinidad sólo venga dada por la posibilidad de constituirse en un patriarca y que quizás sean suficientes o satisfactorias otras vías para llegar a ser considerado ‘un hombre de verdad’, legitimadas y alimentadas por hombres y mujeres.

Algunas hipótesis sobre la subjetividad masculina afrocaribeña

Siguiendo esta dirección, a continuación apuntamos dos hipótesis sobre la configuración de la subjetividad masculina afrocaribeña y sus relaciones con la subjetividad femenina, las cuales nos permiten observar la compleja trama de las relaciones entre ambos géneros y sus implicaciones en las construcciones particulares de ser hombre y ser mujer en nuestro contexto caribeño.

Más allá de la paternidad irresponsable

El antiguo ‘problema’ de la irresponsabilidad paterna y la supuesta desestructuración familiar que ha constituido el centro de atención de muchos científicos sociales de los países del Caribe es, antes que causa, un efecto y expresión de nuestras maneras particulares de concebir la familia, las relaciones de parentesco y las maneras de ser hombre y mujer. Lejos de padecer ‘la desestructuración familiar’, la cultura del Caribe funciona con un modelo de familia fuertemente estructurado, sólo que con una estructura que no está centrada en el padre —como en la familia romana clásica— ni en el conjunto ‘padre (patriarca)-madre/hijos’ —como en el modelo occidental moderno—. Nuestro modelo, como ya se ha insistido muchas veces, está profundamente marcado por el ‘matricentrismo’. Yendo más lejos, podríamos decir que la pareja como institución no ha sido producida en nuestra cultura (Moreno 1993) en el sentido de que en el sistema de parentesco predomina, como ya dijimos, el par madre-hijos.

Siguiendo a Moreno (1993) podemos decir que la familia afrocaribeña construye un modelo en el que las mujeres ocupan el lugar de ‘madres’ (aunque en realidad sean esposas, hijas, hermanas, primas, abuelas y otros roles femeninos), mientras que los hombres ocupan el lugar de ‘hijos’ (aunque en realidad sean esposos, padres, hermanos, primos, abuelos u otros roles masculinos). ¿Qué sucede entonces, cuándo la masculinidad

está marcada por una relación filial con los sujetos femeninos? O dicho de otra forma, ¿qué sucede cuando los sujetos femeninos establecen una relación maternal con los sujetos masculinos? ¿Qué impacto tiene en las maneras de ser hombre una estructura de parentesco marcada por el matricentrismo, en la que la figura fuerte es la madre? Uno de los primeros impactos es la *borrosidad cultural de la figura paterna* (Ñáñez 2001). No se trata en absoluto de que el padre no tenga significación o que carezcamos de la figura paterna. Hablamos más bien de la ausencia de la figura masculina como vacío no colmado; ausencia que no sólo es real (como lo es muchas veces) sino también simbólica. Se crean las condiciones para la construcción del *hombre como una figura potencialmente abandonante*, ya sea mediante el abandono real o mediante el debilitamiento de su presencia a través de la obligada mediación femenina. Tal mediación reduce sus funciones e influencias en el ámbito familiar y grupal, lo que a su vez sirve para confirmar el abandono, en este caso funcional. Ante unas relaciones filiales que están casi siempre mediadas por la madre, la figura masculina pareciera estar construida desde la permanente traducción femenina; sólo es accesible a través de ella.

Después del macho inútil...

¿Qué sucede con la subjetividad masculina si las mujeres se erigen como autosuficientes y a veces hasta omnipotentes, mostrándolos a ellos como inútiles o prescindibles? ¿Qué sucede con ellas al sobrecargarse con sus responsabilidades y tareas? Muchas veces la negación del poder masculino por parte de las mujeres (que puede incluir la negación de diversas maneras de discriminación), busca conservar ciertos espacios de poder femenino (el doméstico, el de los afectos) que han estado reservados para ellas y que en muchos casos alimentan sus 'anhelos de omnipotencia'. Pero cuidado, sus anhelos de omnipotencia y su tendencia a creerse 'las que todo lo pueden' tienen suficiente asidero cultural e histórico, dado que el abandono masculino es y sigue siendo frecuente y a muchas mujeres les toca afrontar la vida solas.

Nos atrevemos a asegurar que mientras el discurso feminista eurocéntrico trata de mostrar cómo a las mujeres en general les cuesta más lograr las cosas en un mundo masculino, en el sentido común femenino caribeño predomina una idea de que 'me costara menos porque soy mujer'; ya sea porque soy madre, porque soy bonita, porque soy más inteligente, porque sé convencer, porque sé usar la 'mano izquierda', entre otras razones. Pero habría que ver si detrás de esto no permanece la idea de que ellas no tienen otra alternativa que obtener las cosas por sus propios medios sin contar con la mediación masculina (Ñáñez 2001) y, por tanto, perpetuar su soledad.

Al ser la figura materna la fuerte dentro del modelo de parentesco, quedando para la subjetividad masculina el lugar 'filial', tenemos las condiciones que propician una subjetividad femenina *autosuficiente*. Una madre omnipotente que todo lo puede y sabe hacer, que nunca se puede enfermar, que tiene que poner orden en todo y cuyas hijas deben ser las 'superwoman', porque además de todo eso son brillantes, incansables, perfectas, a pesar de que lo que hagan o dejen de hacer es responsabilidad de la madre. Una subjetividad sin duda dolorosa, pues muchas veces las mujeres nos hemos merecido abandonar las constantes sobreexigencias, para evitar no sólo nuestro propio deterioro sino también el de las relaciones con las personas que queremos.

De otra parte, aferrarse de modo absoluto a una figura materna fuerte, propicia la 'inutilización' masculina, el *macho inútil* que sólo saber hacer hijos, tener mujeres y echarse tragos; un hijo más para la esposa, que no sabe ni comprar el mercado sin la intervención femenina; una figura débil y ausente para sus hijos. Todo esto genera a un hombre que, de no comportarse así, 'es raro' o 'se deja manejar por la mujer'.⁴ El macho inútil es otra imagen indudablemente dolorosa que nos deja la borrosidad, debilidad y permanente incertidumbre de la figura masculina.

Tales figuras de la identidad masculina afrocaribeña (el padre irresponsable y el macho inútil) son expresiones de la tendencia a reducir el espacio de afirmación de la masculinidad al campo de la sexualidad y al alarde de la hombría; como si ser hombre consistiera en la constante demostración y revalidación de una masculinidad que está siempre potencialmente amenazada por otro/as.

Al respecto, en sus estudios sobre la masculinidad en Puerto Rico, Ramírez (1997) señala que uno de los espacios privilegiados para la expresión y confirmación de la masculinidad es la sexualidad: el macho debe ser esencialmente sexual o al menos parecerlo, debe alardear de su sexualidad, manifestarla y sobre todo evidenciarla. Incluso, según este autor recurrir a la exageración de otros atributos del macho y en especial a la de la sexualidad, permite que la masculinidad permanezca intacta en aquellos casos en los cuales el hombre no cuenta con otro importante espacio de autoafirmación como es el cumplir con el rol de proveedor de su familia.

En Pacífico colombiano, Mara Viveros (1998) hace una observación semejante cuando habla de los estereotipos masculinos de 'cumplidor' y 'quebrador'. En el primer caso, se refiere al hombre que cum-

⁴ No es extraño, entonces, que el temor invada a un movimiento cuando uno de sus líderes se casa.

ple con el rol de proveer a su familia; en el segundo, al hombre que tiene el poder de conquistar a varias mujeres y de moverse entre una y otra, cambiando continuamente de compañera, desconociendo los deseos, estados emocionales y afectivos de las mujeres.

Es realmente doloroso escuchar a las mujeres relatando (sobre todo en privado) la impotencia y sufrimiento que sienten cuando saben que les toca compartir a su compañero, o cuando tienen que responder sexualmente sin desearlo. Así mismo, es dolorosa la situación de los hombres que por no satisfacer el rol de 'cumplidor' y 'quebrador', son señalados como mantenidos y homosexuales. En ambos casos existe un malestar que no permite el real avance para alcanzar unas relaciones de género más justas (Cogollo, en prensa).

Indudablemente sostener esta manera de ser hombre, implica una alta cuota de malestar y la imposibilidad de abrir espacios para otras subjetividades masculinas que aspiran a ser algo más que 'el macho inútil' y tener posibilidades de ser hermanos, amigos, padres y especialmente compañeros de las mujeres de su entorno. Hombres que a su vez contribuirían a disminuir el sufrimiento femenino que implican las desigualdades y opresiones de género.

Creemos que la forma en que están construidas, tanto material como simbólicamente, las relaciones de género en el contexto caribeño, produce un alto costo en términos de sufrimiento cotidiano evitable (Izquierdo 1998) para ambos géneros. Situación que se complica y complejiza con los sufrimientos propios de contextos en precariedad y subordinación histórica (Ñáñez, en prensa).

Estamos convencidas de que la única manera de entender y abordar esa forma en que están construidas nuestras relaciones de género, es produciendo nuestras propias herramientas teóricas y conceptuales. Herramientas basadas en un conocimiento situado que incorpore la realidad histórica, social, cultural y económica de los grupos étnicos del amplio Caribe hispano parlante. En esta producción de herramientas no debemos olvidar, además de una concepción relacional de la identidad de género —que nos invita a verla como asunto de hombres y mujeres en relación—, una concepción de la identidad que no se circunscribe a una sola dimensión identitaria —la etnia, el género, la clase— sino que al contrario reconozca que cada una de estas dimensiones está vinculada de manera compleja e inseparable con las otras.

Bibliografía

Cogollo, Julia (en prensa)

“Apuntes sobre las relaciones de género en las Comunidades Negras colombianas: Pacífico y Caribe”.

Correa, Nidza y Heidi Figueroa

1994 “Las mujeres son, son, son...Implosión y recomposición de la categoría”. En: Heidi Figueroa (ed.), *Más allá de la bella (in)diferencia. Revisión post-feminista y otras escrituras posibles*. San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas.

Flórez-Flórez, Juliana (en prensa)

“Implosión del género en la red de movimientos ‘Proceso de Comunidades’ Negras de Colombia”.

Fox-Keller, Evelyn

1985 *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons el Magnanim.

García, Jesús ‘Chucho’

2002 “Encuentros y desencuentros de los saberes en torno a la africanía latinoamericana”. En: Daniel Mato (ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Volumen 3. pp. 145-152. Caracas: CLACSO, CÉAP, FACES y Universidad Central de Venezuela.

Grueso, Libia y Leyla Arroyo

2002 Mujeres y defensa del lugar en las luchas del Movimiento Negro colombiano. *Desarrollo. Lugar, política y justicia: Las mujeres frente a la Globalización*. 68-76.

Haraway, Donna

1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Izquierdo, M^a Jesús

1998 *El Malestar en la desigualdad*. Madrid: Cátedra.

Lander, Edgardo

- 2000 "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En: Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoaméricas*. pp. 11-40. Buenos Aires: CLACSO.

Landry-Wilfrid, Miapinka

- 2002 "Auntobiografías ficticias: identidades y subversiones femeninas en el África negra". En: A. Martín, C. Velasco y F. García, (eds.), *Las mujeres en el África subsahariana. Antropología, literatura, arte y medicina*. pp. 162-182. Barcelona: Ediciones del Bronce.

Mohanty, Chandra

- 1991 "Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses". En: Ch. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third World women and the politics of feminism*. pp. 51-80. Bloomington: Indiana University Press.

Moreno, Alejandro

- 2003 "Movimiento de mujeres negras de Quito. Situación de la mujer negra". www.abayala.othenerg/cca/sitimune.html
- 1993 *El Aro y la Trama: episteme, modernidad y pueblo*. Valencia: Centro de Investigaciones Populares.

Ñáñez, Angélica

(en prensa) "Apuntes sobre la subjetividad masculina Caribeña: el caso venezolano".

- 2001 "Reflexión situada sobre la construcción de un objeto de estudio: Un ejercicio de deconstrucción del Yo que investiga". Trabajo grado de maestría en psicología social. Universitat Autònoma de Barcelona.

Scott, Joan

- 1999 "La experiencia como prueba" En: N. Carbonell y M. Torras (eds.), *Feminismos literarios*. Madrid: Arco/Libros.

Ramírez, R.

- 1997 Masculinidad y poder. *Avepsa*. Número especial. Caracas.

Rojas, Jeanette

- 1996 “Las mujeres en movimiento. Crónicas de otras miradas”. En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp 205-219. Bogotá: CEREC.

Spivak, Gayatri

- 1999 “Los estudios subalternos: la deconstrucción de la historiografía”. En: N. Carbonell y M. Torras (eds.), *Feminismos literarios*. pp. 265-290. Madrid: Arco/Libros.

Trinh, Minh-ha

- 1989 *Women native other*. Bloomington: Indiana University Press.

Viveros, Mara

- 1998 “Quebradores y cumplidores: biografías diversas de la masculinidad”. En: Teresa Valdés y José Olavaria (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago: FLACSO.

Presencia negra en la zona bananera del Magdalena: invisibilidad de una permanencia

Cristian Manuel Olivero Pavajeau

Desde la época de la conquista los cronistas dieron cuenta de asentamientos negros en los territorios de la antigua Provincia de Santa Marta como Masinga, La Ramada (actual Dibulla) y Papare. Según las crónicas de Juan de Castellanos y Pedro Julián, o la *Floresta de la Catedral Basílica de Santa Marta* de Nicolás de la Rosa, todos ellos estaban ubicados en las estribaciones de la Sierra Nevada hacia el mar Caribe. Investigadores mucho más recientes como Dolcey Romero (1997) o Aramis Granados (1996) también mencionan la existencia de poblaciones negras en la Provincia y en la Gobernación durante los siglos XVIII y primera mitad del XIX. Sin embargo, parece no haber información historiográfica ni arqueológica que registre la presencia de poblaciones negras, durante esos mismos periodos, en tierras de la Zona Bananera de Santa Marta, hoy del Magdalena. Al indagarse en la propia zona por la existencia actual de poblaciones que posean culturas negra se relata la llegada, durante fines del siglo XIX y principios del XX, de gentes procedentes de las antiguas sabanas de Bolívar, de la Guajira y de otras partes del Caribe colombiano, y que eran movidos principalmente por la explosión del banano como principal renglón de explotación económica en la región. Muchas de estas gentes venían de María la Baja, Malagana, San Onofre y del Palenque de San Basilio. Otros, los llamados *yumecas* por una deformación de la voz inglesa Jamaica, venían desde las Antillas y se dice que estos no eran muy deseados para trabajar por ser menos 'dóciles' que los de Bolívar. Sin embargo, pareciera que esa presencia negra se hubiera diluido hasta hacerse invisible en la

conformación de las culturas de los pobladores de esta región y que no permanecieran como tales los poblados de gentes negras, puesto que pocos zonereros conocen sus nombres o ubicaciones exactas.

San Juan de Palos Prietos es el primer nombre, y quizás el único, que se menciona para identificar un poblado negro dentro de la zona bananera en el que pueda adelantarse un estudio de carácter cultural o social, pero su invisibilidad hace que se le conozca de oídas y que haya diversas versiones de su ubicación y de cómo llegar hasta él: 'que queda más allá de Soplador', 'que es mejor entrar atravesando la montaña', 'que no queda en La Zona sino en Pueblo Viejo', 'que está casi llegando a la Ciénaga Grande'. En lo que coinciden todas las voces es en la inconveniencia de ir hasta ese lugar, por la permanencia allí de alguno de los bandos de la guerra colombiana y porque además aunque 'ese es un verdadero palenque' y 'allí sí hay negros', 'esa es gente que no habla con nadie' 'ellos ni siquiera salen de allá'. Un transporte comercial que llegue hasta esa localidad es inexistente y tanto la gobernación como las fundaciones sociales que operan en la zona, se niegan a apoyar desplazamientos hasta Palos Prietos, por la inconveniencia del 'orden público'. Por ello me vi avocado a desarrollar mi tesis de grado en antropología, interesado en el estudio de la utilización cultural y social de cuerpos y espacios en una comunidad negra de la Zona Bananera, en el barrio Nuevo de Zuluaga, en Guacamayal, que es el centro más poblado de toda la Zona. El barrio, de fundación relativamente reciente, está conformado en su mayoría por familias negras procedentes de diferentes regiones de la misma Zona. Para llegar hasta allí necesité hacer de alguna manera, el mismo recorrido de los pobladores negros de la Zona. Fue el señor Rafael Cassiani, cantante principal del Sexteto Tabalá del Palenque de San Basilio, quien me dijo que en Guacamayal vive su prima María Eduarda Herrera Cassiani a quien él no ve desde hace cerca de cuarenta años y que nació en Palenque.

La invisibilidad de la que se trata en el caso de las comunidades negras de la Zona Bananera del Magdalena no se limita al olvido político-cultural que entraña el concepto manejado por autores como Nina de Friedemann (1984), Peter Wade (1997) o Elizabeth Cunin (2003), sino que va mucho más allá, hasta el punto en que estas poblaciones parecen no ser vistas ni por los mismos habitantes de la Zona. Esta negación de las culturas negras en estos territorios ha resultado ser histórica. Durante las guerras de independencia un documento del rey español Fernando VII reconoce la fidelidad de la 'muy noble, blanca y leal ciudad de Santa Marta' que, por supuesto incluía las tierras de su provincia entre las que está la actual zona bananera, desconociendo que desde la fundación y la conquista misma ocurrieron acontecimientos que señalan la presencia negra en estos lugares, como el incendio de la ciudad hasta sus cimientos en 1529 que, según

relatan los cronistas, fue ocasionado por una rebelión de esclavos africanos, como lo registró James King en su tesis de doctorado. En el archivo eclesiástico de Santa Marta aparecen registrados bautismos y matrimonios de gentes pardas pero casos de gentes negras no aparecen por ninguna parte. En el archivo histórico de la misma ciudad existen documentos en los que consta la compraventa de unos pocos esclavos, lo que hace pensar en un frecuente uso del contrabando para la realización de transacciones de esa naturaleza. Cabe recordar aquí, sin embargo, que el gran puerto comercial y esclavista durante la colonia fue Cartagena de Indias y no Santa Marta.

Mucho más recientemente, incluso después de promulgada la constitución de 1991 que reconoce el multiculturalismo que integra nuestra nación, la sociedad samaria, a través de varios de sus entes político-administrativos, ha negado la existencia de comunidades negras en su territorio. Un documento de 1996 del Departamento Administrativo del Servicio Educativo Distrital DASED, a propósito de la creación de la Junta Distrital de Educación JUDI, que se encargaría de la política educativa de la ciudad, dice: “Que sepamos, no existen grupos raciales con las características negras en la ciudad de Santa Marta [...] pues no existen antecedentes históricos en esta ciudad que hablen de la existencia de comunidades negras”. Esta negación hizo que el presidente de la asociación Cimarrón de Santa Marta acudiera a organismos como la Defensoría del Pueblo, la alcaldía de Santa Marta, la gobernación del Magdalena, la Oficina para los Asuntos de las Comunidades Negras, el Ministerio de Educación y la prensa nacional y local. El Tribunal Superior del Distrito Judicial de Santa Marta rechazó una tutela en este sentido, negando la existencia de dichas comunidades por la ‘ausencia de rasgos culturales específicos’ y la ‘imposibilidad de aislar una comunidad apartándola del resto de la sociedad’. Sólo la Corte Constitucional pudo dejar sin efectos la decisión del Tribunal, afirmando que “[...] la violación al derecho a la igualdad, tiene un carácter colectivo pero afecta de manera particular a los miembros de la raza negra que viven en Santa Marta”, y obligando así a la Alcaldía y al DASED a nombrar a un representante negro ante la JUDI, como ordena la ley 115 de 1994.

Al correrse el velo histórico, político y social que parece tornar invisibles a las comunidades negras que habitan en estos territorios, aparecen poblaciones llenas de vida y de color que, como el Barrio Nuevo de Zuluaga en Guacamayal, corazón mismo de la zona bananera, dan cuenta de una permanencia negra que existe con una riqueza cultural que tiene arraigadas formas particulares de vivir la vida en una especie de libertad social y cultural que identifica no sólo a los propios poblados negros, sino que parece constituirse también en elemento fundacional de la forma de ser de los pobladores de la toda la zona. Así pues, trataré

ahora de mostrar una breve mirada de aspectos muy generales y cotidianos de Barrio Nuevo que aparecen como una ventana que permite ver más allá de la pesada cortina de la invisibilidad política y cultural.

La zona bananera es una llanura ardiente ubicada entre las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta y la Ciénaga Grande del mismo nombre, en la que se siembran principalmente *guineo* (banano) y *corozo* (palma africana). Guacamayal, localidad en la que se desarrolla esta experiencia etnográfica, está ubicada en la orilla sur del río Sevilla, que conduce sus aguas desde la Sierra hasta la Ciénaga. Este río es parte fundamental de la existencia del poblado y de alguna manera es también la columna vertebral de diversas formas culturales de sus habitantes, por cuanto es en él donde acontece en gran medida la vida diaria de las gentes. El aseo de los cuerpos, la ropa y los trastos de cocina es un asunto del río; hasta los amores públicos o furtivos viven allí sus pasiones.

Desde muy temprano, después de que la gran mayoría de los hombres ha partido hacia las fincas a desarrollar sus labores agrarias, las mujeres se toman el pueblo y principalmente el río, para desencadenar allí importantes procesos socializadores que están estrechamente ligados a las actividades cotidianas anteriormente mencionadas. Los niños, por su parte, sobre todo los menores, salen a las calles a darle rienda suelta a juegos, carreras y algarabías, mientras algunos de los mayores, que ya cursan el bachillerato, asisten a las clases matutinas, pues en Guacamayal casi todas las escuelas de educación básica primaria funcionan por la tarde.

En todas estas actividades de la vida diaria en sociedad, se observa el movimiento muy rítmico de los cuerpos de los guacamayeros que caminan por las ardientes y polvorientas calles, desenvolviéndose en maneras culturales que implican grandes voces, colores muy vivos y un contacto permanente entre los cuerpos que, ante una primera percepción, pueden ser considerados como simples golpes innecesarios que ellos se dan entre sí, hasta a manera de saludo.

El Barrio Nuevo de Zuluaga empezó a constituirse como tal a principios de la década de los ochenta, cuando unos pobladores negros, que hasta ese momento estaban asentados en el sector conocido como El Bajo (y otros pocos en el barrio San Juan), empezaron a ocupar las tierras de la finca Potosí, ubicada al occidente del poblado y a orillas del río Sevilla. La denominación de Barrio Nuevo surge precisamente de ser este sitio el nuevo lugar para un asentamiento mayoritariamente negro en Guacamayal y el apellido Zuluaga es heredado de la persona,

un abogado, que defendió los intereses de los 'invasores' y puso todo su empeño hasta lograr la legalización de los predios recientemente urbanizados.

Guacamayal es un poblado de alrededor de 5.000 habitantes, lo que lo constituye en una de las poblaciones más urbanizadas de la zona bananera. Su organización conserva los trazados españoles, con una plaza principal frente a la iglesia, en la que ocurren eventos importantes como ferias, fiestas y festivales, y con numerosas manzanas cuadradas con sucesiones de casas pegada la una a la otra y formadas por calles y carreras que mantienen la tradicional línea recta de oriente a occidente y de norte a sur. Sin embargo, desde la esquina noroccidental de la cancha de fútbol, aunque la línea recta se mantiene hacia el occidente, esa formación de manzanas parece romperse para darle paso a una sola calle que parece interminable. Precisamente es por allí por donde se accede al sitio conocido como Barrio Nuevo, en donde se concentra la mayor cantidad de población negra de Guacamayal.

Al adentrarse por esa calle larga se empiezan a ver los rostros negros de hombres ancianos que, sentados en las puertas de sus casas, siguen al visitante con una mirada que parece escrutadora. También hay muchos cuerpos de niños con pantalones cortos y los torsos desnudos, y de niñas con el pelo rebelde sujeto por estrechos moñitos y trenzas, y vestidas de niñas (en nuestras ciudades solemos ver a los niños y niñas vestidos de adultos, pero con ropa pequeña). Todos están descalzos e inquietos, bien corriendo en grupo detrás de una cometa o en solitario, uno detrás de otro buscando tocarse o golpearse cordialmente, o bien saltando en un pie sobre las peregrinas trazadas en el suelo. El piso es ardiente y está formado por una arenisca ribereña, cuyas partículas más pequeñas se levantan estimuladas por las plantas de los pequeños pies y espolvorean a los niños hasta las rodillas. El calor lo envuelve todo y el brillo del sol hace que los ojos se entrecierren, que las axilas transpiren aceleradamente y pareciera que los movimientos se hicieran mucho más lentos, como si los miembros pesaran más de lo acostumbrado.

Una vez en Barrio Nuevo, se sabe que aquella calle larga no es la única, pues paralela a ella hay otra con características similares, con sus propios niños y ancianos y a la que se accede entrando por alguna de las callecitas que, de tramo en tramo, marcan el comienzo y el fin de las largas cuadras. Los ríos de polvo quemante, cuyo calor atraviesa las suelas de quienes los recorremos calzados, tienen incrustadas en su lecho pequeñas piedras de río que forman una especie de minúsculos archipiélagos de roca.

Al seguir hacia el norte, por el curso de una de las calles que unen las dos largas y principales, nos encontramos con un barranco barroso pero seco, de algo más de dos metros de altura, al final del cual, en el fondo, corre despacio el río Sevilla hacia el occidente, buscando sin afanes la Ciénaga Grande y conteniendo las lavaduras de agroquímicos, fertilizantes y restos vegetales de numerosas fincas que atraviesa en la Sierra Nevada (que acá se conoce como Cerro Azul) y en la propia zona bananera. En él, en sus orillas, aparecen las mujeres sumergidas hasta los muslos lavando sus cuerpos vestidos y transparentados por la humedad, lavando otros vestidos sin cuerpos de hombres, de mujeres y de niños, lavando los chismes de cocina que el día a día va engrasando con manteca animal o con aceite vegetal y con restos de guineo y de arroz, de plátano y de yuca, a veces de carne y de fideo. En sus puertos de lavado, ellas hablan todo el tiempo. Hablan de sus hombres, de sus hijos, de sus cosas cotidianas. Es así como el río se revela como un eje geográfico que hace girar las dinámicas sociales de esta comunidad negra de ritmos lentos y distancias cortas: las casas de Barrio Nuevo más distantes del Sevilla, están a sólo dos cuadras de la corriente de agua que los sostiene.

Ahora se sabe que las dos calles principales del barrio corren paralelas a la fuente vital del río Sevilla. Del otro lado del mismo, hacia el norte, se aprecian desde la ribera misma las incontables ristras de *matas de guineo* que todavía sostienen la economía de la región y que le dan el nombre de zona bananera. De este lado del río, en el propio barrio, hay cerdos y chivos que hurgan en los matorrales, mientras algunos niños saltan desde salientes del barranco para zambullirse de pies o de cabeza en el cauce fresco que los arrastra algunos metros. Dentro del agua, el contacto de los cuerpos también es permanente. Dándole la espalda al río, se aprecian los patios de las casas, cercados por hileras de palos secos, por entre los cuales se ve que esos patios son en realidad pequeñas fincas sembradas de árboles frutales y plantas medicinales y ornamentales, entre los que se destacan por su abundancia, calabazos, mangos, guayaberos, limoneros y naranjos y también la caraña, la sábila y el toronjil. Las casas de habitación se levantan en medio de esos patios, generalmente con sus puertas en el extremo que dan hacia alguna de las calles principales; no se entra a ellas por los costados de los patios que flanquean las callezuelas que conducen hacia el río y en las que sólo se ven las trojas o palenques que cercan los predios. En los patios también hay cocinas sin paredes, amparadas del sol (que permanece inclemente) por escuetos techos de paja seca que están sostenidos por cuatro palos sin desbistar completamente. Desde los fogones de leña y piedra sale humo constantemente desde muy temprano en la mañana. Allí están también los minúsculos cuartitos de la letrina o baño, generalmente consistentes en tres paredes de bloque a la vista, rudimentario tejado de

cinc sujetado por piedras, un bacinete y una cortina hecha con un costal abierto para el caso o un grueso plástico negro de bolsas para la basura.

Por entre las hileras de cercas se divisan mujeres viejas sentadas a la sombra de algún árbol, fumando una calilla o sólo mirando, mujeres maduras pendientes del fogón o barriendo con insistencia las hojas secas que permanentemente se descuelgan de los árboles, mientras aves de corral, gallinas, pavos y las corpulentas chavarriás, se pasean picoteando la tierra y dando breves carreras en cualquier dirección.

A diferencia de las casas ubicadas en el centro de Guacamayal o en barrios muy populosos como el San Juan, en donde aquellas se levantan una inmediatamente detrás de otra, las casas de Barrio Nuevo guardan cierta distancia entre ellas (no los patios, sino las construcciones de los propios lugares de habitación). Las casas son pequeñas, generalmente de bloque (algunas con este material a la vista y otras empañetadas y pintadas) y techadas con láminas de cinc. Aún existen, sin embargo, algunas casas de bahareque y otras de tablas, pero en ambas persiste el cinc, que parece haber desplazado definitivamente al tejado pajizo.

Las casas están situadas sobre las dos calles principales, frente con frente, no sobre los costados o calles laterales, y por lo regular permanecen con las puertas abiertas desde muy temprano en la mañana, hasta bien entrada la noche. Las puertas de acceso a las viviendas son de madera y casi ninguna tiene cerraduras, sino dos argollas de hierro para colocar candados por fuera y dos sostenedores para una tranca por dentro. Cada puerta de entrada conduce a una sala, que generalmente es el lugar más espacioso de la casa, desde allí se accede, por aberturas que podrían tener puertas pero que en realidad poseen cortinas o sábanas, a las habitaciones que suelen ser dos. Estas casas son pequeñas y oscuras, casi siempre sin ventanas; son aireadas por cortas filas de calados y por la entrada misma, cuando en la mañana se anudan las cortinas en las partes altas de la misma. En algunas casas, en donde no se cocina con leña, tienen antes de llegar a la puerta que conduce al patio una pequeña cocina con estufa de mesa, que se alimentan de gasoil o de cilindros de gas propano.

En algunas casas no hay baño ni letrina. El aseo corporal es realizado por todos los pobladores del barrio (y del pueblo) en el río. Los habitantes de barrio Nuevo que viven en casas sin letrinas, orinan en los patios y desocupan los intestinos en los predios de la finca vecina, a la cual se accede saltando por encima de una larga pared de bloques que se construyó para detener las invasiones. Los niños terminan su digestión en los patios, recogen las heces con una pala y las avientan con un

ágil movimiento en bolea por encima del muro de la finca, que también alberga otra clase de desperdicios orgánicos y sintéticos. Los predios de la finca, que tiene varias hectáreas incultas (además de sus grandes extensiones sembradas de palma africana) también son aprovechados por varios habitantes de barrio Nuevo para sembrar algunos cuadros de maíz y de melón que sirven para complementar ocasionalmente la alimentación de quienes los han sembrado o, incluso, de quienes no.

Estas casas son habitadas por el conocimiento de sus pobladores, en la medida en que los objetos dispuestos en ellas reflejan la cultura y los saberes que ellos poseen. Es así como, aunque los mobiliarios son casi siempre escasos, hay muchos objetos atiborrados en mesitas y paredes. Estas últimas están pobladas de imágenes religiosas y fotos familiares y en casi ninguna sala falta un espejo, en cuyo marco se sujetan también imágenes como las mencionadas, así como facturas, boletas de rifas y otros papeles de uso diario.

Uno de los conocimientos que habita las casas esta representado en el hecho de que los árboles sembrados en cada patio se encuentran bastante retirados de la parte construida de las casas, por cuanto ellos son los sitios preferidos de las brujas para posarse. Así mismo, la presencia de imágenes religiosas como la de San Martín de Loba y la de la Virgen del Carmen forman parte de un conocimiento que ha estado presente en estas personas desde hace varias generaciones.

Estas casas, aunque son de carácter privado o particular, de alguna manera adquieren cierto grado de publicidad (carácter público), por cuanto es frecuente ver a los vecinos más cercanos entrar a ellas desde muy temprano hasta bien entrada la noche y hacer uso de sus servicios con la familiaridad que se tiene en la propia casa. Las casas de barrio Nuevo en Guacamayal son el complemento del río y de las calles en los procesos de socialización entre adultos y niños, así como los escenarios predilectos para realizar las actividades cotidianas que entrañan una constante relación con los vecinos más cercanos, hasta el punto en que la vida cotidiana de las familias más próximas, se conoce como si habitaran todos en la misma casa.

Muchos más aspectos de la vida diaria de comunidades negras de la zona bananera del Magdalena como ésta, podrían ilustrar esa presencia viva, esa permanencia cultural del ser negro que va mucho más allá del nombre *guineo* (de Guinea) que se le da a la fruta que constituye el sustento cotidiano de estas gentes y que parece también una invitación cordial a estudiosos de las sociedades y de las culturas a posar sus ojos detrás del velo de invisibilidad que parece cubrir las comunidades ne-

gras del Caribe colombiano que son muchas más que el Palenque de San Basilio y que son tan ricas y variadas como las que pueblan el Pacífico de nuestro país y que de alguna manera han sido desdeñadas por la historia y la academia.

Bibliografía

Cunin, Elisabeth

- 2003 *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: IFEA-ICANH-Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano.

Friedemann, Nina S. de

1984. "Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. pp. 507-572. Bogotá: Etno.

Granados, Aramis

- 1996 "Apuntes para la historia del poblamiento del departamento del Magdalena". Inédito. Santa Marta.

Romero, Dolcey.

- 1997 *La esclavitud en la Provincia de Santa Marta 1791-1851*. Santa Marta: Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena.

Wade Peter

- 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Implosión identitaria y movimientos sociales: desafíos y logros del Proceso de Comunidades Negras ante las relaciones de género¹

Juliana Flórez-Flórez

Llevar una discusión al terreno de las relaciones de género no es una tarea fácil. Y no puede ser de otra manera. Más allá de la simple y frecuente reacción de atribuir la preocupación por este tema a ‘caprichos de histéricas’, problematizar la identidad de género es una labor ardua. Exige suspender una de las certezas que más hondo ha calado en nuestra subjetividad: que existe un modo adecuado de ‘ser mujer’ y de ‘ser hombre’. Y cuán audaces debemos ser en nuestra vida cotidiana para renunciar a lo que somos, a pesar de que no nos reconozcamos en el dolor que ese modo de ser produce.

En las fronteras transdisciplinares y en los límites de un saber que excede al académico, se discute apasionadamente el sentido político otorgado a las diferencias de género y se cuestiona, además, la pertinencia de aquellas categorías con las que nombramos dichas diferencias. Son debates que ponen en tela de juicio el modo cómo las ciencias sociales re/construyen sus objetos de estudio, obviando tanto el racismo como el poder inherente a las relaciones de género. Además, son discusiones que denuncian las tendencias racistas de ciertas corrientes feministas y plantean importantes desafíos a los movimientos sociales.

¹ Agradezco profundamente al PCN y especialmente a la gente del Palenque El Congal por compartir conmigo su saber y experiencia.

Durante los últimos años ha aflorado un sinnúmero de debates sobre el lugar otorgado al género en las agendas políticas de movimientos sociales que reivindican la identidad étnica.² La red de movimientos Proceso de Comunidades Negras (PCN) del Pacífico colombiano no ha escapado a este tipo de discusiones. Se le cuestiona el hecho de dar excesiva centralidad a la identidad étnica, relegando la de género. Se trata de controversias tan polémicas como urgentes que ponen sobre la mesa preguntas sumamente interesantes: ¿de qué manera el vínculo entre la identidad étnica y la de género repercute sobre un movimiento indígena o afro? ¿Qué aspectos del feminismo fortalecerían a dichos movimientos y viceversa? ¿Qué puede aportar el saber producido por un movimiento étnico al feminismo, en tanto que teoría social crítica? Este tipo de preguntas cobran especial relevancia en el caso colombiano, en el que son imprescindibles las apuestas conjuntas por la paz.

Desde esta perspectiva, el *propósito* de este artículo es trazar los cambios del PCN respecto al tema de la identidad de género. Más específicamente, me interesa entender el modo como las relaciones mediadas por la identidad de género han ido constituyendo un desafío para esa red de movimientos. Seguiremos la trayectoria del PCN al respecto, a partir de *tres momentos* que esbozan sucintamente sus cambios frente al tema de género, las condiciones bajo las cuales han sido posibles dichos cambios y los desafíos que estos nos plantean para seguir pensando el tema de la identidad, no sólo desde la academia sino también desde los movimientos sociales —en tanto que productores de prácticas intelectuales (Mato 2001)—.

Esta trayectoria la defino con base en las entrevistas con algunas activistas del PCN, la mayoría del Palenque El Congal de Buenaventura. En ese sentido, el material de esta reflexión y parte de la misma, es producto del Palenque y de las discusiones que mantuvimos. Lo anterior no significa que mi perspectiva sea neutra. Siendo mestiza, no pretendo una mirada afro. Tampoco la de una experta ‘pacifóloga’. Pero la imposibilidad de experimentar a plenitud el Ser negro del Pacífico, no me impide un compromiso por evitar aquellas relaciones de género que producen sufrimiento; mucho menos, un compromiso con la gente. Esta lectura, indudablemente interesada, resulta de afinidades entre activistas e investigadora, pero sobretodo, de afinidades entre las experiencias de mujeres y de mujeres respecto a hombres, que en su vida cotidiana se dejan asaltar por la duda de otras formas posibles de ser y amar; formas que nos alejan del sufrimiento y a la vez apuestan por tender puentes entre lo dicho y lo hecho, entre el discurso y la práctica;

² Es el caso de los movimientos indígenas mexicanos. La revista *Debate Feminista* es una excelente fuente para seguir esta discusión.

un nexo sin el cual es imposible la transformación social. Antes de trazar el recorrido del PCN respecto al tema del género, plantearé algunas precisiones teóricas sobre la identidad y los movimientos sociales.

Algunas precisiones teóricas sobre identidad y movimientos sociales

De hecho, el estudio de los movimientos sociales en América Latina tuvo un importante auge durante esa década, cuando la academia empezó a distinguir entre las movilizaciones que, siguiendo el esquema convencional articulaban su lucha en torno a un sujeto de derecho (como el movimiento obrero o la primera ola del feminismo o feminismo de la igualdad), y aquellas otras que de manera 'novedosa' reivindican sus derechos en torno a un sujeto identitario (como el movimiento homosexual, la segunda ola del feminismo o feminismo de la diferencia, los movimientos étnicos, etc.). Con esta distinción analítica entre *viejos y nuevos movimientos*, se renovaron los análisis de la acción colectiva del continente centrados, durante los sesenta y setenta, en los temas del desarrollo y la revolución. Los análisis funcionalistas y marxistas se quedaban cortos para dar cuenta de las demandas y estrategias planteadas por este nuevo panorama de la acción colectiva. Ya no bastaba con reconocer al proletariado o al 'pobre' (a desarrollarse) como protagonista de la acción social, a su relación con el Estado, el mercado o las empresas, como la articuladora del orden societal, ni a los cambios radicales (revolución o modernización) como la meta final de dicha acción (Mires 1993). Era necesario renovar el análisis de la acción social para poder captar la fuerza política de las movilizaciones del momento y sus desafíos a las maneras autoritarias y jerárquicas de hacer política.

En ese sentido, los movimientos sociales ponían además de manifiesto las limitaciones del sistema político para dirimir los conflictos sociales. Como sostiene Offe (1988), los movimientos sociales inauguraron un 'nuevo paradigma político' cuando empezaron a cuestionar la falta de legitimidad de los mecanismos democráticos del sistema político existente, basado en el fordismo y el estado de bienestar (o la promesa de alcanzarlo) y en las estrechas relaciones que ambos promueven entre partidos políticos y sindicatos. Al cuestionar la dificultad de resolver los conflictos dentro de los parámetros institucionalizados, los movimientos sociales abrieron la posibilidad de desarrollar otras formas de hacer política introduciendo: nuevos temas a dirimir, otros protagonistas y prácticas democráticas alternativas a las convencionales. Con ello, los movimientos apostaron ya no por un proyecto histórico en concreto, sino por una crítica al modelo específico de racionalidad desarrollado por la modernidad.

Para contar con herramientas analíticas que captaran la manera como los movimientos luchaban contra y, al mismo tiempo, evidenciaban las limitaciones del sistema político predominante, fue necesario el giro interpretativo que vivieron las ciencias sociales del continente desde mediados de los ochenta. Este giro animaba a dejar de estudiar los factores del desarrollo para ocuparse más bien, de los *procesos de construcción de sentido de la vida cotidiana*. Una contribución clave al respecto, fue la redefinición de cultura ofrecida por los *estudios culturales*. Este campo interdisciplinario, que empezaba a gozar de gran acogida en algunos círculos académicos, proponía abandonar la concepción humanista de la cultura y sustituirla por una noción estructuralista. Entender la cultura como bienes simbólicos cuya producción, distribución y consumo son puestas en marcha por los dispositivos institucionales, permitía superar las visiones marxistas ortodoxas que reducen la cultura a un correlato de la infraestructura capitalista. Con ello la cultura dejaba de entenderse como un privilegio de las elites o, por el contrario, como el último reducto del *ethos* popular. Específicamente en el estudio de los movimientos sociales, esta redefinición de la cultura incorporó un importante tema de discusión: 'las políticas culturales'.

Una vez abandonado el concepto de cultura como sistema de valores, el término 'políticas culturales' adquirió otros sentidos. Por un lado, fue entendido como un conjunto de 'prácticas sociales' más que de agendas de intervención/inversión en actividades 'tradicionales'. Por otro lado, el término políticas culturales se redefinió como prácticas *no limitadas al ámbito estatal*, es decir, como prácticas que llevan a cabo una multiplicidad de actores sociales. Ambos sentidos redefinieron las políticas culturales como estrategias de apropiación de ciertas prácticas culturales según sus efectos políticos.

Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino definen políticas culturales como: "[...] el proceso por el cual diferentes actores políticos, marcados por, y encarnando prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto con otros actores, al promover prácticas culturales que redefinen lo que cuenta como político" (2001:25-25). Este concepto resalta el *vínculo constitutivo entre la cultura y lo político*, reconfigurando los parámetros que definen lo que es un movimiento social. La 'cultura', entendida como conjunto de significados que integran las prácticas sociales, no puede ser comprendida adecuadamente sin considerar las relaciones de poder relativas a dichas prácticas. Así mismo, la comprensión de la configuración de esas 'relaciones de poder' no es posible sin reconocer su carácter cultural activo, en la medida que expresan, producen y comunican significados (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001). Pero este concepto resalta, además, la 'dimensión identitaria' de los movimientos sociales. El hecho de que ciertas

movilizaciones desde los ochenta, sin dejar de lado la reivindicación de las décadas previas por la igualdad, introducen en el plano político la lucha por la diferencia. Las categorías identitarias adquieren entonces un carácter político. No sólo se lucha por acceder a los mecanismos de poder sino por reivindicar identidades basadas en la diferencia.

Sin embargo, el vínculo entre 'cultura', 'poder' e 'identidad' tejido por el concepto de 'políticas culturales' sigue dejando interesantes interrogantes para seguir repensando los movimientos sociales. La noción de poder de este concepto remite exclusivamente al conflicto entre actores que parten de *distintos* referentes culturales para construir su identidad, pero no considera el conflicto entre actores que *comparten* una misma identidad cultural. Considerar este segundo aspecto es fundamental para analizar a los movimientos sociales; ya se ha insistido reiteradamente en la necesidad de contemplar las heterogeneidades, conflictos, y ambigüedades presentes en sus dinámicas internas (Bendford 1997, Slater 2001). Estos aspectos propios de las crisis de los movimientos, junto a sus logros, trazan su historia y, sin embargo, tienden a ser obviados en los análisis por considerarlos aspectos 'negativos' que no benefician al movimiento, ni al propio análisis.

El *punto de partida* de esta investigación es que *la dinámica por la cual un movimiento abre espacios para las contradicciones y los conflictos, potencia sus políticas culturales frente a otros actores sociales*. Este planteamiento implica que, además de las diferencias con respecto al 'exterior' de un movimiento, pensemos cómo operan las diferencias al interior del mismo. Esto es preguntarnos: ¿cómo se producen exclusiones en el seno del propio movimiento?; ¿de qué manera un colectivo corre el riesgo o no de reificar sus fronteras de inclusión/exclusión?; ¿cómo puede generar diferencias productivas e inclusivas para articular acciones políticamente potentes?; o, por el contrario, ¿cómo puede generar exclusiones que inmovilizan? Son preguntas que vinculan el tema de la diferencia al de la igualdad pero no en el sentido de Mismidad ni de inclusión sin límites, sino en el sentido de conocer las estrategias del movimiento para vincular la igualdad y la diferencia.

Posturas como la del PCN frente a la identidad de género pueden emplazarnos en posiciones muy confrontadas. Por ejemplo, desde una perspectiva cuya aspiración fuera que la mujer alcance el 'supuesto' estatus plenamente libre y autónomo del hombre, se podría pensar que las activistas del PCN no han sido conscientes de la opresión de género porque están sometidas y alienadas bajo el mandato del patriarcado. Por el contrario, si entendemos la cultura como una entidad pura (es decir, un sistema simbólico coherente), se podría considerar que un movimiento identitario como este no tiene por qué problematizar el género y que

hacerlo, significaría imponer a la cultura negra un discurso moderno como el feminista. Así mismo, si se confunde mujer con género, se podría argumentar que un movimiento como el PCN no tiene necesidad de abordar este tema, pues está aventajado con respecto a otros movimientos, ya que algunas de sus líderes mujeres —como es cierto— gozan de respeto en las esferas políticas del país.

Pese a estas cómodas y simples posturas, el PCN y, sobretudo algunas de sus activistas mujeres han venido realizando importantes esfuerzos por cuestionar las relaciones de género. Un sinnúmero de actividades relativas a este tema, en sí mismas, comprenden intervenciones tanto en las comunidades negras como en el propio movimiento. Algunas se han realizado por demanda de agentes externos —incluyendo la academia—. Sin embargo, analizar la presencia del tema de género en el PCN, considerando si la motivación de tratarlo ha sido propia o no, puede ser importante en términos de alianzas políticas. Podemos estar de acuerdo o no con las estrategias de un movimiento, criticar su potencia, etc. Pero hay que tener presentes ciertas precisiones a la hora de analizar las estrategias de los movimientos respecto a la identidad que reivindicán, para que *no demos por sentada la construcción de lo político*, en este caso, de la lucha de género definida de una determinada manera.

Cuando nos sentamos a conversar con los/as activistas de un movimiento o por la experiencia de haber participado en uno cualquiera, resulta bastante confrontador tener que escuchar relatos sobre las dificultades de ser un/a activista o de permanecer en el movimiento. La trayectoria de los movimientos no sólo es de éxitos y alegrías. Esta plagada de conflictos, contradicciones y abismos que se van abriendo y cerrando, que nos llevan más allá de la visión romántica de las movilizaciones armoniosas. En esta línea, es más que pertinente la propuesta de Chantal Mouffe (1993) de dejar de entender la política exclusivamente en términos de consenso. Como ella señala, la política no sólo tiene la raíz de ‘polis’ que alude a vivir conjuntamente sino que, además, tiene la raíz ‘polemos’ que alude a lo polémico, lo conflictivo. A partir de esta doble raíz, propone distinguir entre *la política* entendida como *consenso* y *lo político* entendido como *disenso* y considerar un aspecto central de las prácticas democráticas a la tensión entre el consenso —de los principios de lucha— y el disenso —respecto a su interpretación— (Mouffe 1993). Siguiendo a la autora, considero crucial incorporar la ‘dimensión del disenso’ en el análisis de la identidad construida por los movimientos sociales. En la medida en que un movimiento construye una identidad (consensuada), abriendo espacios de disenso se podrá mantener vivo. Pero, el riesgo de abrir dichos espacios y aventurar salidas, puede resultar un ejercicio tremendamente subversivo.

Hay otra precisión teórica a tener en cuenta para no dar por sentada la construcción de lo político: analizar la presencia del tema de género en un movimiento como el PCN, considerando si la motivación de tratarlo ha sido propia o no, requiere recrear la figura del *actor social libre* que elige o que, por el contrario, permanece *alienado* por no tener conciencia de su opresión. Ambas perspectivas anclan el análisis de los movimientos dentro del marco binario que ubica al poder en un espacio puro y ajeno a las resistencias. Si bien los movimientos sociales pueden ser entendidos como 'lugares de *resistencia*' frente a los aparatos de poder, también es necesario entenderlos como lugares donde se recrean relaciones de *poder*. Ya Deleuze y Guattari (2000), siguiendo la analítica del poder de Foucault, advertían que las asimetrías de poder no sólo tienen un componente macro, sino que también son reproducidas por nuestras acciones a nivel micro. Y más importante todavía, son reproducidas por la propiedad que tiene el poder de circular de un nivel a otro. De ahí que estos autores sostengan que el poder no sólo tiene un *componente molar* (como el poder del Estado) que sobre-codifica y centraliza las múltiples diferencias en categorías binarias y abstractas (etnia, género, clase, etc.); el poder también tiene un *componente molecular* que opera a nivel micro, gracias al cual recreamos y perpetuamos esas macro-categorías en nuestras vidas cotidianas. Asumir esta 'doble dinámica del poder' abriría una puerta para conocer las *prácticas de resistencia* que constantemente despliegan los movimientos para evitar que aquellas relaciones de poder —que inevitablemente existen en su interior— devenguen en relaciones de dominación. Desde mi punto de vista, este tipo de ejercicios son tremendamente subversivos, en la medida en que les permiten a los movimientos conjurar el incesante peligro de in-movilizarse.

Por último, vale la pena recordar con Butler (2001 [1990]) que las prácticas sociales de cualquier actor social, incluyendo a los movimientos (y a los/as investigadores/as), nunca pueden ser performadas del mismo modo, y que justamente la imposibilidad de reproducir exactamente las normas sociales abre la posibilidad de subvertirlas. Una posibilidad que, como bien advierte esta autora, está lejos de ser garantizada, pues toda práctica social por ser alternativa no necesariamente es subversiva. Esta distinción suele olvidarse cuando se analizan los procesos identitarios de los movimientos sociales y terminamos adjudicándoles una imagen heroica a la espera de que siempre la mantengan. Olvidamos, que los/as activistas, al igual que quienes investigan, abrigan esperanzas plenas de deseos contradictorios, pero no por ello ilegítimos.

Estas son algunas precisiones que nos invitan a asumir a los *movimientos como anti-héroes*, para así poder ampliar nuestra visión del ejercicio político y de los procesos de sujeción a través de los cuales construyen identidades. Nada de lo anterior exime al PCN de la necesidad de trabajar más a fondo las relaciones de género. Mucho menos anula el sufrimiento que

pueden producir algunas. Lo importante es entender cómo esa red de movimientos ha trabajado en y sobre las relaciones de género y cómo puede seguir haciéndolo, más allá de cumplir con una agenda política de etnicidad o de género dada de antemano. Interesa más comprender cómo los disensos en torno a este asunto suscitan ciertos efectos a partir de los cuales es posible imaginar futuros cambios, no sólo en las relaciones de género, sino también en el mismo movimiento. Importa ver cómo su lucha no se agota en la defensa de lo negro por lo negro y da cabida a deseos vinculados a otros condicionantes históricos de su acción política.

En este punto resulta útil una propuesta de la epistemología feminista. Con el fin de evitar los esencialismos y universalismos de ciertos análisis de género, se plantea la necesidad de la ‘implosión’ de la categoría ‘mujer’; la intención es hacer emerger las múltiples posiciones de género derivadas de un proceso de sujeción atravesado por relaciones de poder asimétricas, según la etnia, clase, edad, orientación sexual, u otras categorías (Correa y Figueroa 1994). Desde mi punto de vista, la ‘implosión de la identidad’, más que una estrategia, podría tomarse como un *efecto* de las estrategias desarrolladas por un movimiento para dar cabida a los procesos de sujeción que acompañan la construcción de toda identidad; es decir, a los condicionantes vinculados a otras identidades distintas a la que se reivindica, y que también marcan el activismo. Se trata de un proceso nunca certero, pero sí políticamente urgente, en la medida de que evita que merme el potencial del movimiento. En el caso del PCN, hablaríamos de la ‘implosión de la identidad étnica’. Sin dejar de anclar su lucha en la defensa de esta identidad, el PCN —con mayores o menores dificultades— ha ido desarrollando estrategias para dar cabida a las diferencias de género. Son apuestas del movimiento por no reproducir en su interior la opresión de género co-extensiva al conjunto de la sociedad. Por el momento, veamos cuáles son los momentos en la historia del PCN respecto a esta apuesta.³

Avatares de la generización de la etnia negra en el PCN

Con fines analíticos distingo tres ‘momentos’ que han marcado un punto de inflexión en el modo como esta red de movimientos ha trabajado *en y sobre* el tema de la identidad de género: a) radicalidad frente a ‘asuntos de’ mujeres, b) ambigüedad con los problemas de género, y c) apertura a explorar las vivencias en las relaciones de género.

³ Actualmente estoy discutiendo con el PCN las estrategias que, a mi parecer, ha venido desarrollando el movimiento para dar cabida a los disensos de género.

a) Radicalidad frente a “asuntos de” mujeres

Desde 1991 hasta 1994, la estrategia del PCN de articular su lucha alrededor de la identidad étnica, fue imprescindible para consolidar el movimiento. En palabras de una activista, esta primera etapa de construcción de la identidad negra fue:

[...] un periodo eminentemente comunitario. La carga emotiva es mayor en el trabajo que hacemos organizativamente porque es un ejercicio mutuo; de la gente del río de reconocerse en su práctica: ‘un espejo donde gano conciencia de lo que soy’. Y a nosotros, los que tuvimos el privilegio de vivirlo, nos permitió saber de dónde veníamos [...] que al menos, esa historia que uno lee no fuera tan lejana; estaba ahí. ¡Era viva!... Estábamos haciendo un trabajo organizativo, con proyección política, pero al mismo tiempo estábamos llenando vacíos, ausencias”.

Un trabajo de semejante magnitud, dirigido a reinventar la identidad negra del Pacífico, restringió las agendas políticas y los idiomas reivindicativos del movimiento. Durante este primer periodo, el PCN recibió fuertes críticas por radicalizar la visión de lo negro y excluir demandas relativas a otras marcas identitarias. Estas críticas pusieron en evidencia las tensiones entre algunas organizaciones de mujeres y las instancias del PCN, debido a que el movimiento anteponeía la defensa de la identidad negra y obviaba los problemas de género (Asher 1998, Camacho 2004). Ciertamente, en este primer periodo, el movimiento mantuvo una tendencia bastante centrada en las reivindicaciones de lo negro. Una activista del Palenque el Congal, explica:

A nosotros como Proceso de Comunidades Negras siempre nos vieron radicales; aquí [a la oficina] nadie podía llegar con el pelo alisado. Era un momento en que había que ser así pa’hacerse sentir. Que la gente asimilara [...] Son como momentos donde se requiere ser bien fuerte. Ahora ya hay otra forma.

A pesar de la radicalidad del PCN al respecto, se potenciaron actividades específicamente dirigidas a mujeres de zonas rurales. A ello contribuyó el hecho de que a partir de los ochenta empezaron a consolidarse en el Pacífico las ‘prácticas desarrollistas’. Como es sabido, el discurso del desarrollo ha sido una importante arena de debate para el feminismo y viceversa.⁴ Como expli-

⁴ De hecho, una interesante vía para conocer los cambios del modelo de desarrollo desde su nacimiento —a mediados del siglo pasado— hasta hoy, son los debates al interior del feminismo en relación a su vincula-

ca Sonia Álvarez (2001), la adopción cada vez más generalizada de la 'perspectiva' de género en los programas de desarrollo ha facilitado el acceso de las feministas a las instancias gubernamentales, pero también trajo como consecuencia el riesgo de la desmovilización política del feminismo. En el caso de la región del Pacífico, el vínculo entre el desarrollo y el feminismo también ha sido un fructífero terreno de debate. Científicos/as sociales, algunas veces feministas, en calidad de expertos/as, apuestan por incorporar la mujer a los programas de desarrollo. Por el contrario, posturas críticas, muchas veces feministas (Lozano 1996, Rojas 1996, Álvarez 2000), cuestionan a las instituciones desarrollistas —incluida la ciencia— por los efectos perversos que dicho modelo de cambio provoca, no sólo en la vida de las mujeres, sino de comunidades enteras. Por su parte, los movimientos sociales —en tanto impulsores de modelos de desarrollo alternativo— se han apropiado de los discursos de género puestos en circulación por este fructífero debate, y han construido su propia perspectiva al respecto.

En el marco de programas de desarrollo dirigidos a mujeres de las comunidades, el PCN realizó acciones de muy diversa índole: actividades productivas, desarrollo de líneas de crédito, fortalecimiento organizativo, recuperación de plantas medicinales y comestibles, entre otras. Aunque esas actividades no tenían como eje central la identidad de género, fueron aprovechadas —sobre todo por las activistas— para problematizar este ámbito. Como explica una de ellas:

Con la W [WF] estamos cuadrando unos eventos con mujeres piangueras, para mirar cómo es la historia de la piangua, por qué la piangua es un recurso. Todos los días la mujer sale a pianguar. Las mujeres se enferman; se van entre el barro hasta aquí (la cintura), tienen enfermedades vaginales, las pica la culebra porque meten la mano allá en la cueva (arena, barro) pa' buscar la piangua. Les da infecciones en la piel. Se van desde las cuatro de la mañana hasta las dos de la tarde al manglar. Así llegan con dos docenas de piangua, una docena cuesta ahora 300 pesos [10¢ de dólar estadounidense]. Aquí la venden a 500 pesos. No se puede ir todo el día por tres docenas de piangua. En Mallorquí, hicimos la cuenta, de 250 mujeres piangueras, así por encimita. Porque allá todas las

ción con las agencias de desarrollo. Sucintamente, las principales figuras de dichos debates han sido: Comité sobre la Situación de la Mujer de la ONU (años sesenta); Grupo Women In Development (WID) (años setenta); Women And Gender (WAD) (años ochenta); Grupo Women, Develop and Enviroment (WDE) (años noventa); y el Grupo 'Gender And Development' (GAD) y el Grupo "Development Alternatives with Women for New Era" (DAWN) (a partir del 2000).

mujeres son piangüeras, sin contar las niñas, porque ellas también van a piangüar. Entonces organizamos un programa con la W [para que las del] Ecuador compren la piangüa acá con cocha y todo y allá las crien; con las conchas hacen losas. Hay piangüeras del Ecuador, que se vienen a dañar el manglar, porque ellas trabajan con machete, cortando la raíz y dañan el manglar. Al evento no fue ninguna mujer porque el marido no las dejaba. Esto ya se volvió una cosa arraigada, parte de la cultura, por eso digo yo que hay cosas de la cultura, que no reivindico. Así me digan que eso es muy cultural... ¡La cultura se construye y cambia!.

En este caso, a pesar de que la biodiversidad es central en el programa, el género se incorpora como categoría analítica. Podríamos pensar que dicha inclusión es una muestra del sometimiento de las activistas del PCN a aquellos discursos desarrollistas que prometen el 'progreso' de la mujer. Pero las activistas del PCN, al igual que los/as investigadores/as, son sujetos de deseo y sus aspiraciones desbordan los sueños desarrollistas, en el sentido de que vivir en el 'Tercer Mundo' y desear una mejora de las condiciones de vida, cuestionando por ello a los modelos de género que ofrece la propia cultura, no significa necesariamente plegarse al discurso del desarrollo (Flórez-Flórez 2002). El deseo de no cumplir a cabalidad con el modelo occidental de 'mujer liberada', tampoco significa de doblegarse ante la opresión de género. Sin duda, la reapropiación de los discursos del desarrollo involucra procesos más complejos que la polarización, y las activistas del PCN empezaban a dar pasos en esta dirección.

Otra importante condición que posibilitó abordar el tema del género fue la 'doble labor' de activistas negras latinoamericanas, de cuestionar la identidad étnica dentro del feminismo, por un lado, y de resaltar las diferencias de género al interior de los movimientos negros de los que forman parte, por el otro. En el primer caso, se denuncia el racismo y la discriminación al interior del feminismo. Como dice Sergia Galván (1995), los asuntos étnicos siguen siendo un tabú en el movimiento feminista latinoamericano. Su abordaje ha sido crucial en términos de cuotas de participación, del diseño de actividades, de la concesión de ciertos reclamos, pero nunca se ha considerado como un compromiso político frente al racismo en el que se ha sustentado el quehacer feminista. Este tipo de denuncias, afines a las planteadas por ciertas feministas afroamericanas a mediados de los ochenta⁵, se enmarcan dentro las

⁵ En el ámbito de la literatura, Haraway (1995) cita el esquema propuesto por Christian sobre la historia de la conciencia de las mujeres escritoras africanas: autodefinición y atención a las mujeres ordinarias de raza oscura en los cincuenta; búsqueda de la unidad en la negritud compar-

perspectivas del feminismo postcolonialista (Mohanty 1991, Spivak 1999, o Trinh Min-Ha 1989, entre otras) que cuestionan el etnocentrismo universalizante de ciertos feminismos que asignan a la mujer del (mal llamado) Tercer Mundo la posición de la víctima por excelencia de las culturas patriarcales ignorando otras formas de opresión de las mujeres distintas a la de género (como sería en este caso, la discriminación vinculada a la etnia).

En el segundo caso, muchas activistas negras han dedicado un valioso esfuerzo a trabajar los aspectos de género al interior de los movimientos afro en los que participan. En el caso de Colombia, como señala Asher (1998), es cierto que el hecho de que algunas de ellas se destaquen en la arena política no significa que sean sensibles a las preocupaciones de la mujer. Pero, desde mi punto de vista, lo anterior tampoco quita que muchas activistas dedican importantes esfuerzos a visibilizar el valor de las mujeres negras, tanto en las comunidades como en las propias organizaciones de las que forman parte.

Para el PCN ha tenido especial importancia la Red de Mujeres Negras del Pacífico. Dicha red fue creada en 1992, con el objetivo de:

[...] lograr la comunicación y lazos de solidaridad entre las distintas organizaciones de mujeres y mixtas; impulsar el desarrollo de las organizaciones de mujeres a través de la formación y capacitación; reforzar la identidad étnica, estudiar la realidad de las necesidades de las mujeres; sensibilizar a la mujer en el manejo, uso sostenible de los recursos naturales y el medio ambiente (Rojas 1996:213).

Algunas activistas del PCN forman parte de la red en calidad de mujeres (más que de participantes del movimiento). Indiscutiblemente, su participación imprime en la Red el sentido político de la identidad negra, contribuyendo así a combatir el (endo)racismo al interior de las organizaciones de mujeres. Como explica una activista:

Si uno está acá, donde esté, va a tratar el tema [de la identidad negra] pero no como del Proceso [PCN], sino como otro compromiso. Como mujeres del Proceso allí, pero no como Proceso... [El trabajo con la Red de Mujeres Negras del Pacífico] fue un trabajo en Guapi, en Tumaco

tida en los sesenta; exposición al sexismo en la comunidad negra en los setenta; emergencia de una cultura diversa de las mujeres negras comprometidas en encontrarse a sí mismas y en hacer conexiones trascendiendo a la raza y a la clase en los ochenta.

y acá en Buenaventura. Era de fortalecimiento organizativo; [dirigido] a las actividades productivas y todo el trabajo ya de identidad, de desarrollo, de territorio y fortalecimiento de las actividades productivas que tenían las mujeres en cada uno de sus grupos: panaderas, modistas, recicladoras. Entonces se hicieron capacitaciones y se compraron equipos para fortalecer esas actividades [...] Se hacían mesas de trabajo donde venían las mujeres de Guapi y Tumaco, y las de Buenaventura [...] Las mujeres de todas maneras han venido haciendo su trabajo de identidad y de fortalecimiento de sus actividades productivas. Ya con el proyecto se mete todo lo demás de identidad y de fortalecimiento de actividades productivas, y todo lo organizativo. Y como son mujeres negras, que están en varias zonas entonces le colocamos ese nombre. Pero aún el nombre 'Mujeres Negras' está en discusión, porque para algunas era discriminar, así fueran negras. Usted le habla a alguien del proceso [PCN] de mujeres negras y nadie se siente discriminado, pero acá [en la Red de Mujeres Negras] sí. A pesar de que son negras, hay problema de identidad, entonces no son del Proceso. Ahí se marca la diferencia. En Buenaventura, del Consejo de Mujeres —del que yo hago parte— somos más de 22 grupos. Y la cooperativa de Tumaco, la de Guapi, la Red de Mujeres de Bahía Solano y del Valle son otras clases de mujeres; mezcladas, mestizas, negras, todo. En el Valle había un problema de identidad. Por ejemplo, las mujeres no usaban zapatos abiertos porque consideraban que sus pies eran feos. Fue todo un trabajo de identidad. Acá no hay ese problema con la gente del proceso. Entonces son cosas que marcan la diferencia [...] [Pero] ya existían las organizaciones [de mujeres] y empezamos a fortalecer un vínculo de red, más comunicación; qué está pasando en cada sitio; intercambio de experiencias, del conflicto.

A la vez, la participación de las activistas del PCN en la Red de Mujeres Negras, empapaba al primero del sentido político de las diferencias de género. Como explica una de las activistas del PCN que participa en esa Red:

Lo de género aquí adentro, como una línea de trabajo, no ha estado. No es que no quieran; no. Es como la visión porque en todos los talleres se trabaja... Se hace un taller y usted ve la cantidad de mujeres que están metidas en la cocina, y va al taller y [hay] poquitas; de esas [son] menos las que hablan; y uno las ve en la cocina hablando de lo

que se está hablando acá [en el espacio del taller]. Uno siente que cuando se convoca un taller, ellas piensan que es pa' los hombres. De hecho algunas lo han manifestado, y ¡no! el taller es pa' todos. En Yurumanguí, el nivel de participación es alto, pero dicen que si bien ellas participan y proponen, las propuestas de ellas no las tienen en cuenta. En otras partes, no participan en las reuniones, sino que tienen otros roles como pa' los muertos, los enfermos, cosas muy específicas. Ya uno en el trabajo empieza: 'bueno, ¿las mujeres qué piensan?'. En la investigación, por ejemplo de espacios territoriales: qué hacía el hombre y qué hacía la mujer; y la mujer es la que más usa el territorio, lava ropa, recoge el agua, cultiva. En lo del producto, cuando es el hombre el que pesca ¿quién coge la plata?; si es la mujer la que pesca ¿quién coge la plata?, ¿quién manda?, ¿quién obedece?, ¿a quién se le obedece más?; los roles de los niños de acuerdo a la edad, ¿cómo van cambiando a medida que crecen los hombres?, ¿por qué las mujeres sí siguen haciendo lo mismo?.

Además, la participación de algunas activistas del PCN en las luchas reivindicativas de la mujer, ha marcado no sólo el trabajo con las comunidades, sino también la propia vida y la perspectiva del movimiento. Este sentido una activista sostiene:

[...] yo nunca pensé llegar a la libertad que yo tengo y de esa autonomía frente a la relación con [mi pareja] y frente al mismo PCN [...] Creo que si no estuviera en este proceso de reivindicación de libertad de la mujer, de los derechos que tiene como persona, yo no hubiera podido decir eso ni aplicarlo; porque una cosa es decirlo y otra aplicarlo... y lo aplico [para] defender mis espacios como Carmen.

Aunque la participación de estas activistas en las organizaciones de mujeres no significó un cambio inmediato y 'mágico' en la postura radical del PCN respecto al género, sí fue imprescindible como referente para debatir el tema.

b) Ambigüedad con los problemas de género

Ya en 1994 el tema de los 'asuntos de mujeres' empezó a discutirse en el movimiento pero bajo otros términos: 'problemas de género'. Esta perspectiva no estaba exenta de ambigüedades, como queda ilustrado en una entrevista con activistas del Palenque El Congal de Buenaventura

(Escobar y Pedrosa 1996). Por ejemplo, se reconocía la necesidad de una lucha étnica que incluyera las diferencias de género y, sin embargo, en algunos casos reducían la aplicación de la categoría 'género' a la de 'mujer'. Así mismo, a pesar de que aceptaban la falta de iniciativa de los activistas para cambiar las relaciones de género en sus hogares (un espacio cotidiano más allá del activismo), terminaban por atribuir dicha responsabilidad a las mujeres. También aceptaban el gran valor político de las activistas y la necesidad de abordar el tema de la mujer desde una perspectiva propia de las comunidades negras, pero también reconocían su molestia ante la presión de ciertas instituciones para que incorporaran en su agenda el tema del género. Por último, apostaban por levantar un proceso organizativo de mujeres dentro de las comunidades negras, pero desconocían las contribuciones de estas organizaciones. De hecho, hablando del por qué no se aborda el asunto del género al interior del movimiento, respecto a la Red de Mujeres Negras, afirmaron que ésta es: "[...] una dinámica que en términos organizativos aportará mucho al desarrollo de las luchas pero que, pese a que es más o menos análoga a este esfuerzo que se está haciendo, a éste no le aportó nada" (Escobar y Pedrosa 1996:258-259).

Es interesante su reticencia a abordar temas de género por considerar que circunscriben las reivindicaciones a la mujer y excluyen al hombre. Como señala Angélica Nández (2002), en muchos lugares de América Latina, la poca identificación con la concepción antagonista se debe a que la postura 'feminista' implica para el 'sentido común' que las mujeres están enfrentadas y a la defensiva con los hombres y los asuman como bando enemigo. En aquellos contextos, en los que no hay una sobredeterminación del género debido a que las diferencias de clase y etnia (ambas asociadas) han sido constituyentes de la exclusión social, es difícil que las mujeres puedan concebir que sus problemas son iguales y, además, responsabilizar al grupo antagonista 'hombres', antes que sentir que sus problemas (y los de 'sus' hombres: marido, hijos, hermanos, abuelos, etc.) son un producto complejo de la exclusión social. Según la autora, esta tendencia a rechazar el 'feminismo', en tanto que postura 'antagónica con los hombres', además podría estar asociada a la predominancia cultural de lo que Moreno (1993) llama la 'episteme de la relación', como modo de conocer y estar en el mundo que privilegia la relación sobre el individuo y hace que las primeras sean constitutivas del Yo. Por lo tanto, antes que el individuo está la comunidad o la trama de relaciones que se da estructuralmente en una lógica relacional-afectiva (Moreno 1993). En esta dirección, Nández (2002) sugiere que el análisis del poder inherente a la constitución de la identidad de género, antes que partir de un 'Yo individual' que establece relaciones, debería hacerlo desde un 'Yo-relación' que para enfrentarse a la cotidianidad acude a redes de relaciones humanas, que entiende el mundo más en términos

de comunidad que de sociedad y que apela a una razón afectiva antes que a una razón racional. De este modo, el trabajo del género no excluiría a los hombres y se orientaría a las relaciones de género; independientemente de que sea llevado a cabo por mujeres, por hombres o por ambos, las reivindicaciones en este ámbito siempre afectarían la relación. Como afirma el Movimiento de Mujeres Negras de Quito, el hecho de que ellas mismas propongan alternativas a los problemas que las aquejan, no significa de ningún modo separarse o excluir a los hombres de su accionar político, ni tampoco provocar la división de las organizaciones negras.

Pero ese no fue el camino que tomó el PCN en ese momento. Y a pesar de que se mantuvo la equivalencia entre las categorías 'género' y 'mujer', su inicial postura de radicalidad a tratar el tema, pasó a ser ambigua al respecto. A ese cambio contribuyó el hecho de que para entonces ya la identidad negra había cobrado un carácter político en el imaginario social colombiano. Y tras consolidar una importante base del objetivo de la lucha del movimiento, el PCN estaba en condiciones históricas de empezar a abrir espacios de disenso interno. Esta posibilidad histórica surgió, además, porque para entonces empezaron las negociaciones entre el Estado y las organizaciones negras para reglamentar la Ley-70, a raíz de lo cual afloraron graves diferencias entre dichas organizaciones. En el caso del PCN, el intenso ritmo de interlocución con el Estado, también afectó la dinámica interna del movimiento. Como sostiene una activista:

Del 94 al 98 es una cosa más racional. Es una cosa frente al Estado [...] Cuando me encuentro con el otro, es pa' ir contra él, pa' sustentar y corriendo; no hay la posibilidad de recrearse, de reencontrarse. Lo que prima es reglamentar pa' que el gobierno no nos tumbe lo que la ley logró. Nos vinimos por la línea de lo nacional. Empezamos a descuidar lo local. Aparecen responsabilidades personales. Empezamos a abrir puertas internacionales. Empezó la crisis...

Esta crisis significó un punto de inflexión en la trayectoria del movimiento. En ese momento, el PCN inició un debate interno sobre las implicaciones de la etnización de la identidad negra con respecto al mismo movimiento. Especial énfasis se dio a la necesidad de reconocer las 'diferentes expresiones de lo negro' con el fin de poder cuestionar en qué medida las estrategias políticas articulan discurso y acción. Concretamente, un activista plantea que "la resistencia no es sólo para construir la diferencia [sino también] para convivir en la diferencia" (Rosero 1994). Si bien esta revisión interna no llevó directamente a incorporar el tema de género en la agenda del PCN, fue imprescindible para ello,

en la medida que fue un primer intento por replantear cuáles son las fronteras que limitan la in/externalidad del movimiento. Procesos de este tipo, son fundamentales para abrir espacios de disenso, pues como sostiene Melucci (1988) un movimiento no se agota en sus acciones de movilización, y son igual de fundamentales los procesos de negociación de sus fronteras, pues son los que posibilitan la transformación de lo que cuenta como político para el movimiento y evitan por tanto su institucionalización. En ese sentido, el reconocimiento de las diferencias al interior de las comunidades negras, en el marco del proceso de revisión interna del PCN, constituyó un importante ejercicio de disenso que también facilitaba el cuestionamiento del tema de género al interior del movimiento.

Esta apuesta era deseable, pero también difícil. Asumir la hibridez identitaria, en tanto que hecho político, debe negociarse y toda negociación requiere tiempo. Tiempo para los duelos de aquellas formas de ser mujer/hombre que causan sufrimiento, pero además para reconciliarse con otras posibles formas de ser. El PCN, de todos modos, continuó realizando actividades dirigidas a las mujeres. Igualmente, algunas de sus activistas mantuvieron estrechos vínculos con organizaciones feministas, pero en nombre propio y no del proceso. Durante esos años, y a pesar de la ambivalencia del movimiento respecto al género, este tema cada vez fue cobrando más importancia 'casa adentro'.⁶

Específicamente, en el Palenque El Congal de Buenaventura se empezaron a desplegar estrategias reivindicativas al respecto. Muchas eran estrategias formales. Por ejemplo, se acordaron reglas para el funcionamiento doméstico de la oficina:

La cocina es otro [espacio de reivindicación] informal; en que [se pide que] todo mundo lave su plato, que saquemos un día pa' hacer la jornada de aseo entre todos. Aquí sacamos un día y vamos a limpiar esas paredes, limpiar todo. Se divide, cada quien hace lo que le toca. Es como parte también, además de todo el discurso en lo cotidiano.

No faltaron las estrategias informales para problematizar las relaciones de género. Por ejemplo:

[Hay cosas] que hay que ir las cambiando. Cuando estábamos en el transitorio 55, se hizo una novena, con unos temas alusivos a nosotros. Entonces hay un día que se habla

⁶ Expresión que usa el movimiento tanto en Colombia como Ecuador para referirse a los debates que se desarrollan al interior del mismo.

de territorio, un día que se habla de identidad, otro del desarrollo, otro de la mujer. Y nos repartimos los temas, a cada quien le toca un tema; este tema se prepara, hay dramas, hay anécdotas, y se hace una cita bíblica alusiva al tema, donde cada quien da su opinión [...] El día que nos tocaba era el tema de la mujer. Primero, como era el día de la mujer, entonces lo tiene que hacer Libia o Leyla; entonces dije: 'no, el tema de la mujer lo va a hacer un hombre'. Entonces uno ve allí, cómo están las relaciones de ellos con sus mujeres, sus novias, sus hijas. Entonces ahí se discute todo, a veces se patanea, como ese día; a veces nos da rabia (risas), de todo, pero dentro de todo, con seriedad.

[...] Y ya después cuando ya se volvió como moda lo del género, salió lo de equidad. Entonces la gente empezó a confundir lo de equidad con igualdad [...] Entonces empezaron: 'nosotros no estamos pidiendo'. Porque aquí hay un problema y uno le dice al compañero: 'hacéme el favor y me alzas eso allá, que es que yo no alcanzo', y dice... 'pa' eso no es que estaban pidiendo igualdad'. Nosotros estamos pidiendo igualdad de oportunidades, de derecho —yo ahí los molesto; si usted tiene su fuerza bruta, ¡utilícela! Entonces los molestamos: 'vengan todos los de la fuerza bruta'. Pero entonces ellos ahora, como estamos en la igualdad, las mujeres tienen que matarse en todo, yo digo: 'pues yo no estoy en esa condición, porque yo sé que cosa puedo hacer, sé que pueden hacer ustedes pero también sé qué cosas podemos hacer los dos, así de sencillo' [...] Hay cosas que el hombre puede hacer tranquilamente... Aprender a poner un pañal. Aquí cuando son primerizas, como unas compañeras que van a tener hijo, entonces hacemos una lluvia de regalos, y ponemos a los hombres a doblar pañales, usted viera las embarradas: 'tiene que aprender a doblar el pañal, pa' ponérselo al niño'.

El PCN apela al recurso lúdico y a la ironía como una estrategia informal para abordar el modo cómo el activismo está condicionado por la identidad de género. Y no debemos desestimar la ironía como un recurso para expresar y conocer aquellas relaciones de género que nos producen malestar (Izquierdo 1998).⁷ En muchas de esas reivindicaciones (sean formales o informales) es crucial la 'dimensión performativa' de la acción en la que se apoya el movimiento para problematizar una temática dada. En este sentido, una activista sostiene lo siguiente:

⁷ Agradezco a mi compañera Eva Gil este señalamiento.

Yo creo que hay cosas que se cambian en lo cotidiano y eso va cambiando como las pautas de las cosas. Yo digo que no sería feminismo ortodoxo... en el sentido de la bandera y de la declaración feminista en medio de la organización: las mujeres acá y los hombres allá; como al estilo de las feministas en la AGP, que sacaron su declaración y pelearon con todo el mundo para ser ellas, en lugar de articular lo de género en cada una de las discusiones que tenían... Uno construye las relaciones de equidad en las cosas cotidianas, y en la lucha misma; en la práctica, todos los días.

Lo anterior es acorde a la idea de Epsy Campbell (1999) de que las mujeres afro latinas y caribeñas, históricamente excluidas, más que un discurso han desarrollado una *práctica democrática feminista*. Aquí resulta pertinente la audaz propuesta de Judith Butler (2001 [1990]), para quien la identidad de género es *performativa*, en el sentido de que es el efecto de una reiteración de actos que confirman las normas que marcan los modos posibles (y apropiados) de experimentarnos como hombres o mujeres. Es decir, que las suposiciones acerca del género y la sexualidad normativas determinan aquellas vivencias que entran en el campo de lo inteligible, de lo vivible. La posibilidad de cambio, como mencioné, se deriva del hecho de que es imposible la exacta repetición de la norma y, por tanto, es en su reiteración donde podemos subvertir las pautas de género que nos causan sufrimiento. Sin embargo, como advierte la autora, “empeñarse en fijar el criterio de lo subversivo siempre fracasará” (Butler 2001:21). De cara a la construcción de una agenda política, una consecuencia fundamental de esta propuesta es que prescindimos de un sujeto identitario femenino y esencial en el cual apoyarnos a la hora de proponer reivindicaciones políticas (Gil 2002). En ese sentido, no hay una fórmula exacta y ensayos cotidianos —como los del PCN— son apuestas fundamentales para mover las fronteras que limitan la identidad de género.

c) Apertura a explorar las vivencias en las relaciones de género

Posteriormente, el movimiento ha seguido con su proyecto de construir, en términos de Jesús “Chucho” García (2002), un *sujeto histórico afrodescendiente*. Un planteamiento del movimiento al respecto es “visibilizar la contribución de las mujeres a la construcción del territorio, a la conservación, control y manejo del mismo, entendiendo territorio como: recursos, valores y prácticas culturales” (Arroyo 2002). Desde la cosmovisión de comunidades negras en la región el Pacífico el territorio no se posee como propiedad; se posee el derecho ancestral; es decir, al uso de los espacios determinados por las dinámicas de la relación naturaleza-cultura. Las actividades socioproductivas se basan

en la disponibilidad de los recursos naturales (tala, caza, agricultura, pesca y minería) y condicionan los roles generacionales y de género; en este último caso, aquellas tareas vinculadas al rol masculino (comercio, pesca en altamar y extracción maderera en los montes) exigen movilidad a lo largo y ancho del territorio. Por el contrario, aquellas vinculadas al rol femenino (cuidado de niños/as y ancianos/as, recolección de plantas medicinales y comestibles en el perímetro que rodea la casa, participación en ritos de paso: nacimiento y muerte, etc.) exigen la permanencia de las mujeres en los asentamientos ribereños, siendo ellas el referente de pertenencia al lugar para sus descendientes. La construcción del territorio implica la apropiación igual de hombres y mujeres, y se plantea la complementariedad de los roles de género (Grueso y Arroyo 2002). En el marco de este análisis, una apuesta de las activistas es resaltar la necesidad de gestionar las desigualdades y sufrimientos producidos por las relaciones de género considerando que, aún cuando hay complementariedad de género en el *espacio socio-productivo del territorio* (construcción del territorio), no hay igualdad en el *espacio político* ni en el *ámbito familiar* (Grueso y Arroyo 2002). Desde mi punto de vista, esta importante apuesta de las activistas por reflexionar sobre las desigualdades de género al interior de las comunidades negras pasó desapercibida. Posiblemente, debido a que escogieron el desafortunado calificativo 'complementario', para designar la división de roles según el género. Por un lado, es desafortunado porque no considera que no puede haber complementariedad cuando hay una parte de lo supuestamente complementario que sufre y que sueña con otras posibilidades y siente que sus posibilidades de libertad (en el sentido de Foucault) están limitadas, tal y como sostienen las activistas del PCN al denunciar que no hay igualdad en el *espacio político* ni en el *ámbito familiar*.⁸

Por otro lado, en la tradición feminista el uso del calificativo 'complementario' tiene graves inconvenientes por asociarse a la naturalización de la división sexual del trabajo. Un aporte fundamental para historizar dicha división fue hecho, a mediados de los setenta, por Gayle Rubin. Su tesis es que la complementariedad de los sexos se deriva de la constitución de la cultura a partir del sistema de parentescos basado en el intercambio (de mujeres) controlado por hombres (a través del matrimonio). La complementariedad de los roles sexuales no es nada armoniosa, puesto que convierte la heterosexualidad en obligatoria y garantiza la opresión de las mujeres. Tomando en cuenta la tradición feminista derivada de esta tesis, no sorprende que la lectura de la 'complementariedad de roles sexuales', tomada como reivindicación de la mujer, despierte serias incomodidades.

⁸ Agradezco a Angélica Nández este señalamiento.

Pero aquí vale la pena detenerse. Discusiones de este tipo son interesantes porque a la vez que nos ubican en un punto en el que la dicotomía tradicional/moderna resulta problemática, nos invitan a recordar que las teorías (sean antropológicas, feministas o de cualquier tipo) más que ofrecer verdades absolutas, constituyen nudos discursivos en un momento político-histórico disciplinario dado (Haraway 1995). Por ello, hay que buscar salidas al debate. No para negar, como bien señala Mara Viveros (1999), que haya opresión de género en un contexto como el Pacífico, sino para insistir en la necesidad de que sus configuraciones son distintas a las de otros contextos. En ese sentido, un desafío para el feminismo es no perder de vista que la *lucha universal* por visibilizar a la mujer está condicionada por una *lucha localizada*. Queda el reto de producir herramientas conceptuales que den cuenta de las formas de opresión de género específicas para estos contextos.

Siguiendo esta dirección, se cuestiona la aplicación de la citada tesis de Rubin para el caso de las mujeres afroamericanas, debido a que éstas no fueron constituidas 'mujeres' del mismo modo que las mujeres blancas. En específico, Hortense Spillers (1987, citado por Haraway 1991) argumenta que la esclavitud, como institución colonial, convertía tanto a hombres como a mujeres en propiedad enajenable y que, en este sentido, excluía a las mujeres negras esclavizadas de la posibilidad de entrar al orden patriarcal vía el matrimonio.

En esta misma línea, Angélica Nãñez (2002) plantea la inadecuación del 'patriarcado' como herramienta conceptual para abordar la comprensión de relaciones de género en el contexto del caribe venezolano. Basándose en la hipótesis de Moreno (1993) de que la pareja tradicional (hombre-mujer) como institución no ha sido producida ni arraigada en el contexto popular caribeño y que la verdadera relación en 'pareja' es el par madre-hijos, esta autora plantea que en el contexto del caribe venezolano prima un modelo familiar que construye subjetividades masculinas que tienen como profunda marca de identidad la relación filial con los sujetos femeninos y las subjetividades femeninas. Por razones sociales, históricas y culturales, propia de contextos marcados por la colonia, la institucionalización de la familia y el parentesco no ha pasado por la constitución de la figura de un patriarca exactamente del mismo modo que la familia occidental moderna. Por lo tanto, las relaciones de poder y dominación entre géneros, circulan por otros mecanismos distintos a los de la estructura patriarcal, que debemos identificar.

Angélica Nãñez, Julia Cogollo (activista del PCN) y yo (en este volumen), hemos planteado la inadecuación de aplicar absolutamente el concepto de patriarcado para dar cuenta del abuso de poder en las relaciones de género del Pacífico y el Caribe de Colombia. Así mismo, plantea-

mos ciertas relecturas sobre la 'paternidad irresponsable' y la figura del 'macho inútil' comparando las relaciones de género de ambas regiones.

Entiendo que el PCN ha venido apuntando en esta línea de producir una mirada de género localizada. Una apuesta en este sentido es vincular el tema de género con la *defensa del lugar*, como estrategia desplegada por el movimiento ante la llegada del conflicto armado.⁹ Siguiendo el 'principio de retorno' el PCN junto con mujeres desplazadas y con el fin de fortalecer las prácticas culturales de las comunidades negras (debilitadas por los desplazamientos forzados), ha realizado actividades de diversa índole: construcción de semilleros y zoteas, talleres culinarios, recuperación de plantas medicinales y comestibles, talleres de relajación para reelaborar la experiencia de desplazamiento y conectar con aquello que simboliza el territorio para las comunidades negras. Así mismo, ha sido fundamental la creatividad de las mujeres de las comunidades rurales para producir *estrategias dialógicas* frente a la espiral de violencia. Como dice una activista, representante de un consejo comunitario de un río:

La gente sabe que el que tiene este trabajo le toca interlocutar tanto con el uno como con el otro... Así es la cuestión. Toca hablar con uno y decirle: 'no pase por aquí'. Yo siempre resalto el proyecto de vida que nosotros tenemos; nosotros, las comunidades negras, la lucha que nosotros llevamos... Una vez me tocó decir a un señor en una reunión: 'nosotros tenemos un proyecto de vida propio que es el PCN y por tanto hemos decidido no coger las armas; el PCN no coge armas. Lo que hemos decidido es capacitar nuestra gente para reclamar nuestros derechos por la vía legal'. Hablarle [así...] es irse a colocar en riesgo. Y, decirle: '¡No!. La comunidad manifiesta estar neutra ante el conflicto armado, nosotros tenemos un proyecto de vida que queremos defender'. Eso es hacer enemigos... ¡Cuántas veces me ha tocado hacer eso!

Habrà que ver de qué manera el PCN asume la valentía de sus activistas mujeres frente al conflicto armado como un elemento clave de sus estrategias para defender y construir territorio. Más ahora que una de sus activistas —Libia Grueso, en nombre del movimiento— recibió el *Goldman Prize 2004* (premio Nobel de ambientalismo).

⁹ Esta observación la debo a una apasionada y sabrosa discusión sobre el polémico uso de la categoría 'complementario' que tuve el privilegio de tener con Leyla Arroyo.

En los años recientes, en la medida en que el PCN ha dado cabida a la dimensión experiencial del activismo, ha podido también cuestionar aquellas vivencias atravesadas por la identidad de género y, por tanto, ha podido abrir espacios de diseño interno para intentar subvertir aquellas relaciones de género que producen conflicto y sufrimiento. Por ejemplo, en los espacios informales de participación del Palenque El Congal, se vienen practicando estrategias para llevar al ámbito público aquellos problemas derivados del activismo vinculados con la identidad de género. En dichos espacios, muchas activistas comparten su preocupación por no contar con el apoyo de sus parejas para participar en actividades políticas. Así mismo, muchos activistas conversan sobre los conflictos que les producen no cumplir a cabalidad con el rol de proveedor de la familia, debido a su entrega a la organización. Este tipo de estrategias, aunque de modo menos sistemático, también se ha practicado con las parejas de los/as activistas.

Después de más de una década de lucha, las activistas del movimiento siguen vinculadas a redes de organizaciones de mujeres, en calidad de mujeres y no de participantes del PCN. El movimiento, aún cuando es reticente a aceptar que trata el género, se vincula a proyectos que trabajan el tema. Finalmente, en el 2002 constituyó un equipo de género, integrado por mujeres en su mayoría, pero también por hombres. Ya no se habla de reivindicaciones de 'la mujer' sino de 'relaciones de género'. Como bien apunta la epistemóloga feminista Evelyn Fox Keller (1985), la equivalencia entre mujer y género es un tremendo error del que debemos deshacernos si queremos cambiar las relaciones de género que afectan (de modo distinto) tanto a hombres como a mujeres. La *perspectiva relacional del género* pone en evidencia el hecho de que no es suficiente que la mujer gane espacios de poder para producir cambios en la identidad de género. También es necesario transformar la forma de relacionarnos. Al respecto Jeannette Rojas, hablando de las cooperativas de mujeres en el Pacífico, dice: "los logros también les causan angustias pues deben seguir respondiendo por las actividades de la casa, las organizativas y las comunitarias" (1996:213). En ese caso, la ganancia de espacios de poder y autonomía, debe estar acompañada por cambios en la subjetividad masculina. Como prosigue esta feminista, comentando esta experiencia organizativa de mujeres: "algunas de ellas están construyendo relaciones con sus compañeros donde él está asumiendo responsabilidades domésticas y encuentran un apoyo para participar en las acciones de capacitación" (Rojas 1996:213).

Las relaciones de género siguen siendo un fuerte punto de debate al interior del movimiento. Pero hay el consenso de que falta un largo camino por recorrer en este sentido:

Yo siempre he dicho que [...] un proyecto como el nuestro, que trabajamos por el respeto a la diferencia, tiene que ser con respecto a la diferencia de todo; no puede ser sólo el respeto a la diferencia por ser negro, blanco, mestizo, pluriétnico y multicultural. No. Es también la diferencia por el género... es que es ser mujer negra, ser hombre negro y en ese marco tenemos que trabajarlo. A esto le falta... toca hacer un trabajo durísimo para que los compañeros nos reconozcan y ahí vamos. Siempre estoy reivindicando en los espacios en que estoy... que yo no soy negra solamente; además de ser negra soy mujer. Un proyecto como el nuestro no puede ser sólo el respeto a la diferencia por Ser Negro. Es también la diferencia por las relaciones de género.

A lo largo de estos años, el PCN ha tratado la identidad de género pasando por varios 'momentos'. De la *radicalidad* frente a 'asuntos de' mujer pasó a la *ambivalencia* frente al tema del género. Su actual disposición a *explorar las vivencias en las relaciones de género* es un momento propicio para suspender las certezas de género y cuestionar el tipo de subjetividades requeridas para promover cambios en aquellas relaciones de género que producen malestar. Los retos que deberá enfrentar el movimiento también constituyen desafíos para los feminismos, las ciencias sociales y para quienes estamos interesadas/os en encontrar formas más felices de relacionarnos.

Es crucial reinventar nuevas herramientas conceptuales que den cuenta de las formas específicas que cobra la opresión de género en contextos como los del Pacífico. Es fundamental también explorar otros ámbitos para analizar las relaciones de poder que atraviesan la identidad de género; especialmente, el estudio de la constitución de la subjetividad masculina. ¿Cuándo la pérdida de cuotas de poder del hombre y su ganancia por parte de la mujer significa la descalificación del primero como 'macho inútil'? (Ñáñez 2002). ¿Hasta qué punto este elemento de la subjetividad es compensado con el del 'macho omnipotente' como figura proveedora y fuente de placer sexual? (de la que nos habla Mara Viveros en sus estudios). ¿Qué tipo de sufrimientos viven los hombres cuando la normativa social les exige que sean 'quebradores y cumplidores'? Respuestas a estos interrogantes, indudablemente arrojarán luces sobre temas que han sido centrales para el feminismo: ¿Qué otros campos de poder, distintos al sexual, pueden ser creados sin que ello implique el maltrato de las compañeras, las madres, las hijas, etc.? ¿Qué implicaciones tiene para las propias mujeres la subjetividad de la mujer-madre-aguerrida que todo lo puede y todo lo tiene que resistir?. ¿Cuáles son los costos personales de la imposibilidad del autocuidado, cuando

la norma exige ser una cuidadora de los/as demás?. ¿En qué medida ciertos elementos de la subjetividad femenina son coexistentes con formas de la subjetividad masculina que se pretende cambiar?

Preguntas de este tipo son planteadas y respondidas gracias al arduo trabajo de activistas como las del PCN. Aún cuando el movimiento no ha incluido explícitamente en su agenda política el trabajado sobre género, sí ha dado una orientación al tema (ya sea de radicalidad, de ambigüedad o de apertura a tratar las relaciones de género a través de sus experiencias) y ha puesto en práctica, implícitos sobre el mismo. Y era inevitable puesto que el género, además de una categoría relacional, atraviesa nuestra constitución identitaria tanto como la étnica.

Bibliografía

Asher, Kiran

- 1998 "Constructing Afro-Colombia: Ethnicity and territory in the Pacific lowlands" Tesis doctoral. Departamento de ciencias políticas. Universidad de la Florida.

Álvarez, Sonia

- 2001 "Los feminismos latinoamericanos 'se globalizan'. Tendencias de los noventa y retos para el nuevo milenio". En: Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. pp. 345- 380. Bogotá: Taurus-ICANH.

Álvarez, Manuela

- 2000 "Capitalizing 'black women': the politics of power in the engenderment of development". Tesis de maestría. Universidad de Massachusetts-Amherts.

Butler, Judith

- 2001 [1990] *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.

Camacho, Juana

- 2004 "Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana". Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia

Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. pp. 167-212. Bogotá: ICANH-Universidad Nacional de Colombia.

Campbell, Epsy

1999 Feminismo desde las mujeres negras. *Boletín Cimarronas*. 5.

Correa, Nidza y Heidi Figueroa

1994 “Las mujeres son, son, son...Implosión y recomposición de la categoría”. En: Heidi Figueroa (ed.), *Más allá de la bella (in)diferencia. Revisión post-feminista y otras escrituras posibles*. San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari

2000 *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa

1996 *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC.

Foucault, Michael

1994 [1984] *Hermenéutica del Sujeto*. Madrid: La Piqueta.

Fox Keller, Evelyn

1989 *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons el Magnanim.

Flórez-Flórez, Juliana

2002 (Des)encuentros con la Psicología desarrollista. *Revista Heterotopía*. 21(2): 55-87.

Galván, Sergia

1995. www.antroposmoderno.com/word/lamujnegra.doc

García, Jesús ‘Chucho’

2002 “Encuentros y desencuentros de los saberes en torno a la africanía latinoamericana”. En: Daniel Mato (ed.), *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Volumen 3. pp. XX-XX. Buenos Aires: CLACSO.

Gil, Eva

- 2002 ¿Por qué le llaman género cuando quieren decir sexo?: Una aproximación de la teoría de la performatividad de Judith Butler. *Atenea Digital*. (2).

Grueso, Libia y Leyla Arroyo

- 2002 Mujeres y defensa del lugar en las luchas del Movimiento Negro colombiano. *Desarrollo. Lugar, política y justicia: Las mujeres frente a la Globalización*. 68-76.

Haraway, Donna

- 1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Lozano, Betty

- 1996 “Mujer y desarrollo”. En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 176-204. Bogotá: CEREC.

Izquierdo, M^a Jesús

- 1998 *El Malestar en la desigualdad*. Madrid: Cátedra.

Mato, Daniel

- 2001 *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO

Melucci, Alberto

- 1988 *Nomads of the Present: Social Movements and the Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: University Temple press

Mohanty, Chandra

- 1991 “Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses”. En: Ch. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third World women and the politics of feminism*. pp. 51-80. Bloomington: Indiana University Press.

Moreno, Alejandro

- 1993 *El Aro y la Trama: episteme, modernidad y pueblo*. Valencia: Centro de Investigaciones Populares.

Mouffe, Chantal

- 1999 *El Retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

Movimiento de Mujeres Negras de Quito

- 2003 “Situación de la mujer negra”. Documento en Internet <http://www.abayala.othenerg/cca/sitimune.html>

Ñáñez, Angélica

- 2002 Inadecuación del patriarcado y relaciones parentales en la familia venezolano-caribeña. *Revista Heterotopía*.

Rojas, Jeannette

- 1996 “Las mujeres en movimiento. Crónicas de otras miradas”. En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 205-219. Bogotá: CEREC.

Rosero, Carlos

- 1994 “Documento Interno del PCN”.

Spivak, Gayatri

- 1999 “Los estudios subalternos: la deconstrucción de la historiografía”. En: N. Carbonell y M. Torras (eds.), *Feminismos literarios*. pp. 265-290. Madrid: Arco/Libros.

Trinh, Minh-ha

- 1989 *Women native other*. Bloomington: Indiana University Press.

Viveros, Mara

- 1999 “Dionisos negros. Estereotipos sexuales y orden racial en Colombia”. Documento en Internet: <http://www.ub.es/afroamerica/viveros1.pdf>

A stylized, handwritten signature or logo consisting of a large, bold letter 'P' followed by a cursive 'a'.

**Políticas de la representación,
multiculturalismo e interculturalidad**

Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia¹

Peter Wade

En algunos círculos, los indígenas nativos de América son de nominados guardianes del medio ambiente. Quiero examinar las nociones de poder, control, empoderamiento y desempoderamiento que están involucradas en dicha percepción. En Colombia, no solamente los indígenas están involucrados puesto que algunas comunidades negras rurales son construidas de la misma manera. Al mismo tiempo, la multiculturalidad ha sido instituida como una realidad oficial en la nación y es tal que las políticas de cultura y diferencia biótica son entrelazadas en formas interesantes. Las utilidades del poder de la naturaleza y la cultura tienen lugar en un salón de espejos donde las imágenes de la naturaleza se reflejan en la cultura y viceversa. El discurso de los nativos como guardianes o administradores, tiene diferentes significados e implicaciones políticas dependiendo de quién lo use y con qué fines.

¹ Originalmente publicado en *The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*. Editado por Angela Cheater. (Londres: Routledge): 73-87. 1999. Estoy muy agradecido con John Hutnyk y Dick Werbner por sus comentarios hechos sobre una versión anterior del documento original. Traducción al castellano por Pablo Enrique Acosta Acosta, docente de Tiempo Completo adscrito a la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Departamento de Lenguas Extranjeras de la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Los indígenas como guardianes

Hornborg apunta que “[...] a través de todo el mundo, los movimientos ambientalistas e indígenas han estado desarrollando una clase de simbiosis conceptual” (1994:246), pero la idea de indígenas como guardianes es tal vez mucho más elaborada en un cierto primitivismo romántico. Harries-Jones advierte que algunas personas del Cuarto Mundo (*First Nation people*)² en Canadá mantienen un enfrentamiento con ONGs dedicadas al medio ambiente que son dirigidas por blancos de clase media, quienes, ante los ojos de los líderes indígenas, acaparan las preocupaciones de los pueblos indígenas sobre la protección de la tierra y la fauna en una Nueva Era espiritual y el anti-industrialismo que toma el chamanismo indígena como un símbolo icónico de unidad con la naturaleza (Harries-Jones 1993:49).

En un volumen reciente producido por la IUCN acerca de los *Indígenas y la Sostenibilidad*, este tipo de discurso se extiende a un discurso de desarrollo internacional.³ Se afirma que, “las comunidades indígenas poseen una *ética ambiental* desarrollada a partir de su vida en ecosistemas particulares” (IUCN 1997:37). Esta ética se deriva de las características de sus sociedades tales como la cooperación, el establecimiento de lazos afectivos con la familia y la comunicación intergeneracional y el interés por el bienestar de las generaciones futuras, así como también la autosuficiencia y el control de la explotación de los recursos naturales. Es difícil ver cómo el primer grupo de características no aplica a virtualmente cada una de las sociedades humanas, mientras que la noción de ‘control’ presupone un proceso activo de abnegación (auto-negación) que huele a etnocentrismo puritano. Parece probable que los indígenas no se ‘controlan’ a sí mismos sino que viven en formas culturalmente apropiadas que generalmente causan muy poco daño al medio ambiente. El volumen de la IUCN, sin embargo, argumenta que “el concepto de sostenibilidad está incorporado en los sistemas agrícolas indígenas” (IUCN 1997:36) a través de una completa gama de prácticas. Primero, los indígenas conservan y fomentan la diversidad, plantando una amplia variedad de especies. Segundo, tienen una relación espiritual con el medioambiente en la que la tierra es vista como un ser viviente íntimamente ligada a la gente. Generalmente, existen reglas acerca del uso de los recur-

² “First Nation” es un término usado en América del Norte para referirse a lo que a veces se llama Cuarto Mundo. O sea, los pueblos indígenas.

³ La afiliación de la World Conservation Union (Unión para la Conservación del Mundo) —originalmente la International Union for Conservation of Nature and Natural Resources (Unión para la conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales)— en 1996 incluyó 72 estados, 99 agencias gubernamentales y 693 ONGs en 133 países.

sos, basadas en estas relaciones espirituales. Tercero, dichas gentes tienen un conocimiento muy detallado y complejo de la flora y la fauna local. Adicionalmente, los paisajes que aparecen a primera vista como 'naturales' pueden haber sido 'manejados' por los indígenas. Las así llamadas 'islas de selvas' (*apete*) del Kayapo, creadas en la selva mediante la plantación selectiva de ciertos tipos de árboles, se citan como ejemplo de ello. Incluso las prácticas aparentemente destructivas, tales como la práctica amazónica indígena común de talar todo un árbol para alcanzar una colmena o ciertas frutas, pueden ser entendidas como la creación de un espacio en las selvas que después es recuperado con diversas plantaciones (IUCN 1997:cap. 3 y 4). Es por estas razones que la Declaración de Río en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medioambiente y el Desarrollo, establece que "los indígenas y sus comunidades y otras comunidades locales tienen un rol vital en el manejo del medioambiente y el desarrollo, por su conocimiento y prácticas tradicionales" (Principio 22, citado en IUCN 1997:42).

Todo esto puede ser cierto, pero asumir que los indígenas (aparentemente constituidos como una categoría homogénea) se adhieran a una 'ética medioambiental' es llevar este argumento demasiado lejos. Ellen deconstruye el 'mito' de la sabiduría ecológica de los indígenas argumentando que está basado en el presupuesto de que tales gentes están geográficamente aisladas y que son parte de la naturaleza en forma aparentemente de manera similar a como lo hacen los animales; es posible que estas sociedades no degraden su medioambiente (aunque es también posible que lo hagan), pero esto se debe a que son grupos pequeños y sus impactos en la ecología local son diversos (Ellen 1986). La actitud de los *nuaulu* de las Molucas Centrales hacia su medioambiente, sin embargo, es de un 'pragmatismo realista' no conservacionista. Por el contrario, la idea de que la madera y la selva local podrían escasear es 'apenas concebible' para ellos (Ellen 1993:141).

Bebbington critica también los enfoques que glorifican el 'conocimiento técnico de los indígenas'. El fracaso frecuente de las tecnologías de la Revolución Verde ha generado "propuestas persuasivas y poderosas [las cuales] argumentan que las estrategias de desarrollo agrícola viables deben basarse en el conocimiento técnico de los indígenas" (Bebbington 1996:89). Bebbington argumenta que esta visión, en tanto que puede ser útil, tiende a ver el conocimiento de los indígenas como homogéneo y estático, alejándolo del contexto de la economía política en la cual operan los indígenas. Hay un supuesto que determina que los problemas de la degradación ecológica y la pobreza de los indígenas tienen soluciones esencialmente técnicas. En los Andes ecuatorianos, las federaciones indígenas se sienten perfectamente felices de adoptar ciertas tecnologías 'modernas' (fertilizantes químicos, cultivos de alto rendimiento, etc.) para combatir la amenaza de

ingresos cada vez más reducidos, migraciones al exterior y el colapso de la sociedad indígena. La pregunta central para Bebbington es por el control local sobre las tecnologías, los mercados y la tierra, antes que por la protección de los indígenas de la 'modernización' que una vez se pensó que el capitalismo no podía traer y que ahora se piensa es la principal amenaza.

Bebbington anota que el compromiso por las técnicas tradicionales de los nativos evidente entre algunos activistas del desarrollo "no existe con la misma frecuencia, entre las organizaciones indígenas" (1996:87), pero este no es siempre el caso. Indigenous Peoples Earth Charter establece que "El Reconocimiento de las relaciones armoniosas de los indígenas con la naturaleza, las estrategias de desarrollo sostenible de los indígenas y los valores culturales deben ser respetadas como distintivas y vitales fuentes de conocimiento" (citado en IUCN 1997:35). De igual manera, Fisher observa que los kayapo de la Amazonía brasileña proveen una imagen de sí mismos como resistentes a la amenaza de la degradación del medioambiente porque está en su propia 'naturaleza' hacerlo. Fisher argumenta, sin embargo, que este es el esencialismo de la relación estratégica con el Estado, no de 'conciencia medioambiental' como tal (1994:229-30). Este autor rastrea la relación de los kayapo con varios elementos de la sociedad brasileña como los que han impactado en el territorio kayapo desde 1945. A pesar de su posición de relativa falta de poder, los kayapo han sido capaces de manipular administradores de la industria de extracción, agencias de asuntos indígenas gubernamentales y ahora al gobierno federal mismo, con el propósito de promover sus intereses. Conservar la tierra y los bosques es vital para esos intereses, pero el punto no es el de conservarlos per se, sino mantener la continuidad de la sociedad kayapo (Fisher 1994). Sin embargo, cuando el pragmatismo kayapo es re-leído como una ética de la conciencia ecológica por las cruzadas ambientalistas, los kayapos son felices al retroalimentar dichas imágenes (más o menos concientemente) hacia un público ávido. O la gente simplemente es inconsciente de la distancia entre los diferentes contextos discursivos que cambian el significado del comportamiento kayapo del pragmatismo hacia la conciencia ecologista.

En Colombia, se pueden observar los mismos patrones. Muchas organizaciones indígenas dan mucha importancia a las relaciones de reciprocidad entre los indígenas y la tierra. Mientras tanto, el Estado ha puesto el 22% de la superficie del territorio nacional bajo el control indígena (en el papel, por lo menos), incluyendo algunos de las áreas más biotícamente diversas del país y, a decir verdad, del mundo.

El noble salvaje

La raíz de estas ideas descansa en el concepto del noble salvaje que, en la versión Roussoniana, representa la integridad moral inmaculada que el progreso moderno socava. En forma más general, lo que está en cuestión aquí es una ambivalencia fundamental acerca de la modernidad. Mientras que el proyecto civilizador de los países europeos ha sido visto generalmente como un paso positivo hacia adelante, la historia de este proceso también está marcada por las miradas inciertas y a veces retrospectivas que buscan una imagen de la bondad en el mismo salvajismo contra el cual se define la civilización. Este es un elemento en los debates interminables acerca del estatus de los nativos Americanos después de su 'descubrimiento' por los europeos. ¿Eran inocentes del Edén o bárbaros salvajes? Este tipo de preguntas revela una preocupación mayor por la 'civilización' que por los 'primitivos': El 'hombre natural' de Rousseau era una estructura para reflexionar sobre la ley y el gobierno de la Europa contemporánea. La misma ambivalencia acerca de la modernidad estaba presente en el movimiento Romántico con su búsqueda —que empezó no sorpresivamente durante la Ilustración— de una vida interior expresiva y una naturaleza inmaculada, vista como amenazada por el exceso de razón, ciencia y tecnología. Contra estas fuerzas de progreso, el movimiento despliega las sublimidades de la naturaleza salvaje, el quijotesco romance del pasado medieval, lo sobrenatural, la imaginación emotiva —y los indígenas americanos—. El poder de la ambivalencia acerca de la modernidad es mostrado por el hecho llamativo de que el Romanticismo estaba enganchado a tales ideologías de la modernidad como el nacionalismo y el abolicionismo.

Más recientemente, la misma ambivalencia es evidente en los movimientos Primitivistas de la literatura y el arte de comienzos del siglo XX. Jean Franco argumenta que la atención vanguardista de los europeos por el salvajismo, por su supuesta fuerza emotiva y sensual, aceleró el desarrollo de los movimientos indigenistas y del negrismo en los círculos intelectuales de América Latina, glorificando a los indígenas americanos y, en mucho menor grado, a los negros americanos (Franco 1967; véase también Torgovnick 1990). Tales intereses literarios entretejen nacionalismo político con desafíos por las definiciones euro-americanas de pureza racial necesarios para una Estado-nación moderno. Curiosamente, junto con los indígenas y negros, el tercer centro de estos movimientos literarios era, de acuerdo con Franco, la tierra en sí misma, un depositario de integridad, raíces, identidad, sanidad y valor.

El ver hoy a los indígenas como guardianes del medio ambiente encaja con una tradición de hace mucho tiempo de desafiar el 'lado oscuro' de la modernidad y de mirar hacia los espacios que están antes o más allá de la modernidad para sostener dichas dudas.

El poder del Otro

Quiero llevar mucho más allá esta reflexión centrándome en el poder. No es suficiente con observar que la corriente de la modernidad ha tenido siempre su corriente de oposición ni que han estado siempre en una relación de ambivalencia, opuestas y fusionadas al mismo tiempo, imitándose y ridiculizándose la una a la otra. También es necesario observar que cada corriente explota a la otra por los poderes que tiene o que reclama tener: se alimentan la una a la otra, empoderándose y desempoderándose en formas impredecibles. Esto es tal vez lo más evidente en una relación colonial, donde la relación entre la modernidad y su Otro es más clara que entre la modernidad y el primitivismo (Bhabha 1994, Young 1995).

Taussig explora esta ambivalencia interdependiente, tomando ideas de los 'poderes salvajes' de los indígenas y negros y de su relación con la 'civilización'. En Colombia, los indígenas son una minúscula minoría, pero así "la enormidad de la magia atribuida a dichos indígenas es impresionante" (Taussig 1987:171). Mientras más 'salvajes' y más remotos estén los indígenas, más poderosos se cree que son, incluso entre los indígenas mismos. El poder que se dice que controlan es codiciado por su influencia en la resolución de problemas tradicionales de la vida —amor, salud y dinero—. Los indígenas curanderos pueden ser encontrados en pueblos fronterizos y en las principales ciudades. La bebida alucinógena —*yagé*— utilizada en rituales de cura, proviene de la región amazónica, pero también se vende en Bogotá. Taussig argumenta que esta atribución de poder mágico es un "objeto de arte colonial astutamente elaborado": tiene el origen en ideas acerca de los 'hombres salvajes' —salvajes e incluso poderosos— que existieron antes de la conquista de las Américas y que fueron transferidas a los indígenas; es también, sin embargo, "modernismo del Tercer Mundo, una revisión neocolonial del primitivismo" (1987:172) pues con la expansión del capitalismo la gente se siente más distante de la fuente de la fuerza 'primitiva', haciendo parecer a los indígenas como sujetos más poderosos y mágicos.

En un trabajo más reciente, Taussig desarrolla la idea de la interdependencia de la modernidad y el primitivismo. Como otros tantos comentaristas, Taussig afirma que la civilización necesita del primitivismo para establecer diferencias y jerarquía (1993:79). Más que esto, sin embargo, la civilización se vale del primitivismo para rutinizar y naturalizar sus logros. Taussig utiliza el ejemplo del logotipo del perro de His Master's Voice (HMV), una pintura original comprada para ser utilizada como logotipo por la Victor Talking Machine Company. El perro, que aquí representa lo primitivo, los sentidos animales, da testimonio de la

naturalidad del sonido producido con su naturalmente agudo sentido de escucha y discriminación auditiva —aunque es engañado o al menos confundido (de ahí su expresión inquisitiva) porque pone atención a una máquina que habla—. El perro saca a la luz lo natural de la máquina, pero también la magia de la tecnología —Edison decía que nunca se había sentido más sorprendido en su vida que cuando se escuchó a sí mismo cantando *Mary had a little lamb Mary* (Taussig 1993:211). Esta magia, sin embargo, se convierte en una ‘segunda naturaleza’ para las generaciones posteriores. Este es el punto crucial: se convierte en segunda naturaleza. Es decir, es rutinizada y naturalizada.

Taussig también observa que las mujeres indígenas de los kuna de las islas de San Blas de Panamá son bien conocidas por el uso de emblemas tomados de la cultura occidental representados en sus molas o diseños de bordados superpuestos que se pegan a las blusas. Un diseño popular de una mola es el logotipo de HMV. Taussig apunta que los occidentales están fascinados con la aparente fascinación de los indígenas por la tecnología y las comodidades de occidente: cuando los occidentales ven la mola HMV rien con placer. Dice el autor que esto se debe a que pareciera ser que los indígenas representan la tecnología occidental en formas que ‘exteriorizan’ su poder mágico (Taussig 1993: 231). Así, por ejemplo, el fonógrafo fue una importante herramienta en muchas situaciones de ‘primer contacto’ —exploradores, antropólogos y otros científicos quedaron sorprendidos por la facilidad con que se cautivaba a los indígenas con los fonógrafos—. Además, esta cautivación era generalmente grabada en cámaras, con el propósito de demostrar el efecto mágico de la tecnología occidental como era testimoniado por los ‘magos’ mismos. Así, en el filme de Robert Flaherty, *Nanook del Norte* es presentado primero, fascinado con el fonógrafo y luego probando el disco con sus dientes. Como en la lógica del perro del HMV, sus ‘naturalmente’ agudos sentidos testifican la autenticidad de la grabación, pero es engañado de alguna manera por su magia (Taussig 1993:cap. 14).

Detrás de esto está la mimesis. Esta es en un sentido una facultad humana —“la naturaleza que emplea la cultura para crear una segunda naturaleza” (Taussig 1993: xiii)— la facultad simbólica o representacional si se quiere; pero también tiene su historia, particularmente una historia colonial. La mimesis involucra el copiar, pero también incluye el contacto —similitud y contagio en términos de Frazer—. La copia lleva en sí misma algo de sensualidad y tangibilidad del original; comprende copiar pero también llegar a ser el otro, inmersión dentro del otro; de aquí el poder del símbolo (1993:21). En la historia de la mimesis, esta sensualidad ha sido siempre ligada a lo primitivo: para Hegel, proximidad sensual era un estado original de conciencia; para Horkheimer y Adorno, la mimesis espontánea ha sido controlada por la mimesis controlada; para

muchos exploradores y científicos, eran los 'nativos' quienes tenían el misterioso poder del mimetismo (Taussig 1993:cap. 4 y 6). Se le ha atribuido a los primitivos el poder de hacerlo y de esta manera validar la mimesis. El primitivismo está por lo tanto "implícito en los sueños más salvajes de la tecnología" (1993:208), porque hace de la tecnología una segunda naturaleza, también misteriosa.

Todo esto nos lleva a la comprensión de la conexión íntima entre la civilización y el primitivismo, entre modernidad y tradición, entre indígenas (y negros) y el Estado-nación modernizante. ¿Cómo se articula esto con la pregunta de los indígenas (y posiblemente los negros) como guardianes del medioambiente y el desarrollo de la biodiversidad dirigido por el Estado? Mi argumento es que en Colombia, el Estado está empezando a usar a los indígenas (y en un sentido menor a los negros) para naturalizar las futuras tecnologías de síntesis y, a la vez, para legitimar proyectos políticos de democracia basados en ideas de 'unidad en diversidad' (para muchos, la problemática de la antropología en sí misma, pero también el clásico estribillo del nacionalismo). La biodiversidad y la multiculturalidad se entrecruzan en un intento del Estado por controlar y explotar el poder de la diferencia. Esto no es en sí mismo un desarrollo sin precedentes. Lo que es interesante aquí es el despliegue de tales discursos que se entrecruzan y su normalización en diferentes planos: el Estado, desarrollistas alternativos y los propios indígenas. Aún es vital ver los diferentes potenciales involucrados en tales discursos y prácticas. Primero, sin embargo, quiero desarrollar un poco más en detalle las nociones de primitivismo en el centro de la modernidad, distinguiendo entre negros e indígenas en el contexto latinoamericano como potenciales candidatos a ser llamados guardianes de la selva.

Negros e indígenas

Desde el principio, los indígenas americanos tuvieron un estatus bastante diferente al de los africanos en el orden social y racial Latino Americano. Ambas categorías de personas eran consideradas salvajes, bárbaros y paganos, pero existían diferencias. En el siglo XVI, la esclavitud no era considerada como un estatus para los indígenas (aunque ellos continuaran siendo esclavos ilegalmente en algunas áreas). Ellos eran vasallos de la Corona y se duda de si podían ser cautivos de una 'guerra justa' contra los infieles (una causa legítima de sometimiento a la esclavitud en la época), puesto que nunca habían escuchado la palabra de Dios. Los africanos, de otra parte, estaban bien establecidos como infieles bajo la influencia Musulmana, la esclavitud de ellos era ya practicada en Europa y la legitimidad de la esclavitud era una pregunta

distante porque las relaciones con los africanos eran comerciales y no de colonización y asentamiento.

La identidad de los indígenas estaba relativamente institucionalizada comparada con la identidad de los negros (Wade 1993:cap. 2). A pesar del mestizaje físico y cultural, la categoría de 'indio' estaba grabada en el pensamiento y la práctica coloniales. La identidad indígena estaba firmemente establecida en la comunidad indígena dentro de la cual vivían sujetos que tributaban a la Corona y de quienes podía extraerse el trabajo tributario. Esta comunidad en sí misma era en gran parte una creación colonial, pero el punto es que la identidad indígena estaba íntimamente ligada a la tierra. Los negros, en contraste, eran rara vez considerados como tales en la administración colonial. Los esclavos eran contados cuidadosamente pero los negros libres entraban en un rango amorfo de los mestizos — aquellos que oficialmente no eran ni esclavos ni blancos ni indígenas— donde las poderosas distinciones de raza y condición social existían pero eran más indeterminadas y menos institucionalizadas.

Después de la independencia, el dominio del pensamiento liberal trajo un ataque permanente sobre los indígenas como una categoría administrativa y sobre la tierra indígena: un mercado libre de tierras y bienes y ciudadanía política común eran los ideales. Hacia finales del siglo XIX, sin embargo, el fracaso práctico por intentar abolir la indianidad como una realidad legal en las nuevas naciones fue complementada con la aligeración de las políticas que intentaban alcanzar este propósito. Los indígenas continuaron conservando un estatus político y jurídico específico en muchos de los países de Latinoamérica. La orientación hacia el indigenismo en la política y la literatura que se difundió por gran parte del continente en las décadas iniciales del siglo XX reforzaron esta tendencia, glorificando los antiquísimos orígenes indígenas. La comunidad indígena sobrevivió, basada como antes en la posesión de la tierra. Se convirtió en la materia favorita de la investigación antropológica.

En contraste, las 'comunidades negras' existían pero no tenían el estatus administrativo que fuera diferente de cualquier otra comunidad campesina. Por lo tanto, aunque los 'negros' eran una categoría social reconocida y sufrían la discriminación como tal, eran vistos como ciudadanos corrientes (aunque 'inferiores'). No eran Otros en la misma forma que los indígenas, no eran percibidos como ligados a la tierra de la misma manera, rara vez eran encontrados como símbolo de la identidad nacional o como objeto de atención antropológica (Wade 1993).

Mientras tanto, los indígenas eran y aun siguen siendo venerados por sus supuestos poderes curativos, especialmente los indígenas de la selva (Taussig 1987). Los negros eran y son vistos como curanderos —

especialmente en Cuba y Brasil donde la evidente africanidad presente en la cultura religiosa negra favorece tales imaginarios, pero también en el área costera del Pacífico colombiano donde una larga historia de segregación social, pobreza y negritud se combinan para crear un Otro negro que no es tan diferente de las diferencias atribuidas a los indígenas en ese país. Incluso así, los indígenas de la selva son considerados como los más poderosos hechiceros y curanderos. Los negros se consideran con más frecuencia como músicos, bailarines y atletas sexuales —poderes que pueden ser imaginados como muy curativos para los tormentos y alienaciones del alma moderna—.

Los indígenas son, por lo tanto, buenos candidatos para ser rotulados —y para autodenominarse— como guardianes del medio ambiente: ligados a la tierra, defensores de las instituciones que definen sus vínculos con la tierra y controladores de fuerzas místicas, algunas de las cuales por lo menos provienen de la tierra. Hay allí una posibilidad imaginativa de relación mística entre los indígenas y la tierra.

Es menos probable que los negros puedan ser rotulados o autodenominados de esta manera. El área costera del pacífico colombiano es un área interesante para examinar este dominio de la imaginación colonial y neocolonial. Al ser un área con asentamientos mínimos por los españoles, fue explotada con trabajos de esclavos e indígenas para los yacimientos de oro. Después de la abolición, los indígenas y los negros continuaron viviendo allí, con los negros encargados de hacer la mayor parte del trabajo de minería. Aunque la minería era una actividad a menor escala, era aún más perjudicial para el medio ambiente que la agricultura. Con el uso de bombas, mini-draguas y escavadoras mecánicas la destrucción se aceleró notoriamente. A pesar de que esta degradación fue promovida por compañías mineras multinacionales, desde las primeras décadas de este siglo y parte de la destrucción es causada hoy por grandes compañías y capitalistas que llegan, mucho de esto está aún en las manos de operadores negros locales a menor escala. Los negros locales son también utilizados como mano de obra en actividades de trabajo pesado, controladas principalmente por grandes firmas madereras que también están destruyendo grandes extensiones de bosques. En resumen, por lo tanto, los negros locales son menos fáciles de imaginar como guardianes del medio ambiente.

En un intento por reexaminar esta problemática, el antropólogo colombiano Jaime Arocha caracteriza a los negros campesinos y los inmigrantes urbanos que viven en el área de Tumaco en el sureste de la costa Pacífica como aquellos que tienen una cultura altamente flexible y de inventiva que les permite adaptarse a los cambiantes nichos ecológicos y a la inestabilidad de una economía de auge y decadencia (Arocha 1991).

Este autor argumenta que los biólogos del gobierno que trabajan en el área ven a los negros como 'anti-ambientalistas' porque, por ejemplo, pescan con redes de tejido fino que destruyen la diversidad de las especies marinas. Argumenta que, en una economía política de explotación de recursos naturales controlada por extranjeros, los negros locales hacen lo que sea necesario por vivir en un contexto de extrema incertidumbre acerca del futuro. La implicación es que cualquier actividad que pueda ser considerada como poco amigable para el medio ambiente no es la culpa, por así decirlo, de los negros, y también que estos serán de corta duración pues se encontrarán nuevas formas de ganarse la vida. Arocha intenta ligar esta flexibilidad con lo que denomina 'huellas de africanía', por ejemplo, la presencia de elementos culturales africanos u orientaciones cognitivas de la cultura afrocolombiana (1991:93-96). Este es, en mi concepto, un ejercicio discutible en este caso particular, puesto que la inventiva y la flexibilidad son rasgos más humanos que africanos. Es interesante, sin embargo, que Arocha intenta proveer raíces culturales fuertemente arraigadas para legitimar actitudes de los negros frente al medio ambiente, de la misma forma como los indígenas tienen sus tradiciones de vínculo con la tierra para legitimar su rol potencial como guardianes.

En un trabajo más reciente centrado en el valle del río Baudó en la región norte de la costa Pacífica —una zona más rural donde la minería es menos importante— Arocha vuelve a exponer la idea de la 'economía polifónica' que describió para Tumaco y explícitamente ve a ésta como preservadora de la biodiversidad de la región. Desde una perspectiva Batesoniana, elabora la noción de 'sentipensamiento', un modo de ser que integra el pensamiento racional con las emociones y que es opuesto a las eficiencias destructivas del capitalismo. Establece que mucha gente considera que los indígenas tienen este modo de ser, pero sugiere que los grupos negros también tienen un alto grado de 'sentipensamiento' ambiental.⁴

Como Arocha, Restrepo ve la explotación de los campesinos negros de la selva (la mayoría por medio de la tala) de la región del río Satinga, justo al norte de Tumaco, como guiados por las prioridades de un sistema económico controlado externamente. Sin embargo, mientras que él reconoce que, para estos negros, no hay una ruptura aguda entre la persona y el medio ambiente, niega que estas gentes tengan cualquier relación de 'armonía profunda' con su medio ambiente o que

⁴ Esta perspectiva es esbozada en una propuesta de proyecto, "Biodiversidad y sentipensamiento chochoanos" (Jaime Arocha, Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Septiembre 1992)", a la que Arocha gentilmente me permitió acceder.

ellos busquen conservarlo. Para ellos la selva es explotada por medio de la destrucción –y esto no es perjudicial porque, para ellos, la idea de que la selva pueda ‘agotarse’ es absurda; ni su reproducción puede ser promovida puesto que la selva nace espontáneamente del suelo, no a través de la intervención de la gente (Restrepo 1996a:344-246). Términos como diversidad, recursos y naturaleza, como los empleados por los ambientalistas y desarrollistas, no encajan semánticamente en los conceptos de campesinos negros locales (Restrepo 1996b:240).

Biodiversidad y multiculturalidad

Esta re-imaginación de la identidad negra toma lugar en el contexto de la nacionalidad colombiana. En 1991, una nueva Constitución fue aprobada que formalmente reconoce a Colombia como un país multicultural y una nación pluriétnica. Reemplazó la Constitución de 1886 que no reconocía tal diversidad y aseguró un concepto de nación cultural, religiosa, política y legalmente homogénea. Las organizaciones indígenas jugaron un rol significativo en la redacción de la nueva Constitución que contiene artículos que protegen la política cultural de los indígenas y los derechos de sus tierras. Las organizaciones negras eran más jóvenes, menos consolidadas y tenían menos respaldo internacional. Muchos delegados a la Asamblea Nacional Constituyente se oponían a ver a los negros como un ‘grupo étnico’ que tuviera derecho legítimo a reclamar tratamiento especial (Arocha 1992). La Constitución, sin embargo, incluyó un artículo transitorio que más tarde se convirtió en la Ley 70 de 1993. La Ley 70 definía los derechos a la tierra para las comunidades ribereñas afrocolombianas de las áreas rurales en la región de la costa Pacífica y determinaba la influencia de los derechos culturales para las comunidades negras en Colombia como una totalidad. Este hecho inició una convergencia entre la identidad negra y la identidad indígena en la arena nacional de las políticas culturales: ambas identidades eran vistas como aquellas que se basan en la ‘comunidad tradicional’, enraizadas en la tierra y definidas por diferencias culturales (Wade 1995).

La nueva Constitución y la redefinición de la identidad negra también tuvo lugar en el contexto de la apertura de la economía colombiana al mercado libre internacional. La región de la costa Pacífica era vista por el Estado como crucial en el desarrollo de la apertura económica, por cuanto está ubicada dentro de la cuenca del Pacífico, supuestamente el futuro foco de la economía global. De esta manera, se propusieron planes a gran escala para la región, principalmente esbozando inversión en infraestructura para crear el ‘desarrollo’ de un tipo de modernización estándar. No obstante, el nombre dado al último de estos planes incluía las palabras ‘desarrollo sostenible’ (Departamento Nacional de

Planeación 1992). En 1992 el gobierno también empezó el proyecto Biopacífico, fundado por el Banco Mundial y las Naciones Unidas, con el objetivo de catalogar la biodiversidad y encontrar opciones de uso de recursos sostenibles (Barnes 1993, Escobar y Pedrosa 1996).

Lo que se observa aquí es, por lo tanto, la confluencia de tres procesos: multiculturalismo, reestructuración de la economía neo-liberal y ambientalismo. Los vínculos entre las dos últimas son examinados por Escobar (1994) para la región de la costa Pacífica. Siguiendo a O'Connor (1993), sugiere que el capital ha entrado en una 'fase ecológica' en la cual tiene dos tendencias, destructiva y modernizadora de una parte y conservacionista de otra parte. Estas corresponden a dos regímenes sucesivos pero superpuestos para la producción de naturaleza: uno en el que la naturaleza es vista como externa al capital, para ser apropiada y explotada; el otro en el que la naturaleza misma es reconstruida por la ciencia, como permite la tecnología mediante la intervención en la genética y de los organismos al convertirse en ensamblajes cibernéticos de elementos orgánicos y tecnológicos. La 'conservación', entonces, busca en gran parte mantener y crear el medio ambiente biótico como reserva de valor (futuro) para el capital —en una palabra, el bioimperialismo—. Como lo argumenta O'Connor:

El capitalismo, a través de la pretensión de que colabora con la reproducción de las condiciones de producción, intenta inventar una nueva legitimación para sí mismo —*el uso racional y sostenible del medio ambiente*—. Este proceso es auspiciado por la co-optación de individuos y movimientos sociales en el juego de la 'conservación' (1993:9).

Escobar apunta que la gente local de las áreas de selvas tropicales debe tener entonces el papel de guardianes o administradores (véase también O'Connor 1993:11). Aunque Escobar ve la acción política colectiva del negro y la formación de identidad en la región de la costa Pacífica como una reacción en contra del 'desarrollo' que se está presentando allí, yo creo que el cruce entre la multiculturalidad y los otros dos procesos (reestructuración y ambientalismo) merece ser examinado con mayor profundidad.

En el caso colombiano, estoy interesado en el cruce entre el multiculturalismo oficial, el ambientalismo oficial y la reestructuración neoliberal dentro de un proyecto general de control estatal. El ambientalismo y los movimientos de derechos de las minorías pueden estar creciendo en un tipo de simbiosis (Hornborg 1994), pero también las versiones orientadas por el Estado de estas tendencias. La idea es divulgar que "el objetivo de desarrollo sostenible es inseparable del

objetivo de mantener la diversidad cultural” (Gedicks 1996:37), pero el potencial político y las implicaciones de estas ideas necesitan ser evaluadas muy escépticamente cuando se convierten en parte de un discurso de Estado. El vínculo de la biodiversidad con la diversidad cultural puede ser visto como una señal positiva, pero la cooptación o subsunción política y simbólica es un proceso continuo.

La multiculturalidad oficial en Colombia está ligada en gran parte a la atenuación de la protesta de indígenas y negros. Es también un proceso de compensación (al menos simbólicamente) de grupos locales que están localizados en zonas de interés económico estratégico y en un proceso de reestructuración económica e integración en un mercado libre mundial. En este aspecto, Colombia no es diferente a muchas otras instancias: la multiculturalidad oficial es generalmente una forma de atenuación de protestas. Cuando esta multiculturalidad se articula con la protección de la ‘naturaleza’ en Latinoamérica, toda la historia colonial y postcolonial de las imaginaciones de los indígenas y, en menor grado, de los poderes del negro entran en juego. Y, como en el argumento de Taussig, con la construcción de los indígenas y negros como guardianes de la naturaleza, la magia de la tecnología (futura) en la síntesis de químicos y la construcción de genotipos es asegurada como naturaleza —o segunda naturaleza— pero también es mágica. Es naturalizada porque es atestiguado por los indígenas (y negros) cuya naturaleza, de acuerdo con el primitivismo, naturalmente detecta lo natural; es mágica por los poderes maravillosos de los indígenas (y negros) para curar y su participación mística en la naturaleza. No es coincidencia de que la magia más publicitada de Ropni, el líder Kayapo, fue su intento por curar de cáncer a un naturalista brasileño (Fisher 1994:222), mientras una de las maravillas ofrecidas por la promesa de reservas de biodiversidad aún no analizadas de genes y químicos es una cura sintética para el cáncer.

Articular la multiculturalidad con la biodiversidad es también pensar en el control del poder de la diferencia. La diferencia cultural es una fuente de amenaza —la socavación de la unidad nacional, el trastorno del orden—. Pero es necesaria para el establecimiento de la jerarquía y la valorización de la civilización; en Colombia, es necesaria para pensar la posibilidad de un país que trace la unidad desde la diversidad. La diferencia biótica es de la misma forma una amenaza —el salvajismo incontrolable de la naturaleza que debe ser domado para una producción pacífica (Merchant 1996:cap. 2)—. Pero es también necesaria para la invención continuada. El capitalismo trabaja desde la diferencia y reproduce la diferencia —las diferencias sobre las que trabaja incluyen aquellas de género, raza, clase y etnicidad, así como también de localidad—.

La diferencia, así como la mismidad, está en el centro de proyectos de producción y dominación. Como dice Asad;

La demanda que muchos críticos radicales hacen de que el poder hegemónico necesariamente suprime la diferencia a favor de la unidad es completamente equívoco, tanto como lo es su reclamo de que el poder siempre aborrece la ambigüedad. Para asegurar su unidad —para hacer su propia historia— el poder dominante ha trabajado mejor a través de prácticas de diferenciación y clasificación (1993:17).

La diferencia se localiza en todas partes y puede ser reproducida por muchos agentes; el punto es que también es reproducida por el Estado o, de manera más general, por los poderes dominantes (cf. Bhabha 1994:145-147). No es nuevo señalar que el capitalismo trabaja por medio de la explotación de la diferencia; es un lugar común observar que el capitalismo explota las diferencias de lugar, raza y género en la fuerza laboral. Foucault también resaltó la importancia del anormal y diferente para procesos de normalización. Pero énfasis recientes en el poder homogenizador de los discursos del Estado han tendido a oscurecer la forma como el Estado trabaja a través de diferencias *normales*, no-patológicas para alcanzar efectos sutiles de cooptación y dominación.

La multiculturalidad trata del control de las diferencias culturales, intentando darle espacio delimitado y predecible. Legítima proyectos de democratización haciendo referencia a la diferencia humana natural. No estoy hablando aquí de las atribuciones de genética o, más ampliamente, diferencia biológica: la mayoría del discurso estatal no pisa tales terrenos racistas. Por el contrario, las ideas de multiculturalidad tienden a naturalizar las diferencias culturales como arraigadas profundamente; ellas también evocan la diferencia cultural entre los humanos como un hecho netamente de la naturaleza humana —los humanos son diversos por naturaleza, incluso si las formas tomadas por esa diversidad son plásticas—. Por lo tanto, es 'sólo natural' reconocer tal diferencia y esto es desarrollado en ideas de democratización (postmoderna). Entretejiendo la multiculturalidad con la biodiversidad se naturaliza la diferencia humana y utiliza tal naturalización para naturalizar la tecnología que eventualmente hará que la biodiversidad produzca la magia que pronto llegará a ser la segunda naturaleza.

Las organizaciones indígenas y negras de Colombia se movilizan para rebatir e influenciar las versiones oficiales de desarrollo —la mayoría de las cuales aún lo ven como 'negocio normal' (para no mencionar la represión abierta)— y han sido exitosas en desafiar aspectos específicos del cambio (por ejemplo, en la región de la costa Pacífica;

véase Atkins y Rey-Maqueira Palmer 1996). Pero el lenguaje de la diversidad y la multiculturalidad que ellos emplean algunas veces está sujeto a la resignificación por los discursos oficiales en formas que socavan sus objetivos. Este nuevo discurso y acción emergentes de Estado en Colombia, involucra interdependencias profundamente enraizadas entre las ideas de modernidad y primitivismo, construidas alrededor de imágenes de indígenas colonial y post-colonialmente elaboradas y, en una forma diferente pero aparentemente convergente, los poderes del negro. En este proceso, una línea ambigua y difícil es pisada entre, por una parte, el señalar que las personas locales pueden tener modos de utilizar los recursos que son sostenibles y pueden ser útiles en la configuración del cambio social y ambiental en formas que protejan los medios de subsistencia de dichas personas y, de otra parte, el invocar imágenes esenciales y románticas de otredad que trabaja hacia el control y explotación de esas gentes y sus territorios. Como lo muestra Merchant para el caso del ambientalismo y el feminismo —donde muchos de los mismos asuntos surgen— hay muchas posiciones diferentes que pueden ser consideradas al respecto y el ecofeminismo no necesita ser esencialista en este respecto:

Representaciones apropiadas [de la naturaleza como femenino] pueden ser apolíticas, ahistoricas, acontextuales y esencialistas. Pero la mayoría de las imágenes son reinterpretadas, recontextualizadas y con nuevos sentidos por sociedades y movimientos sociales. Pueden ser utilizadas para mostrar cómo nociones esencialistas, como la fusión de la mujer y la naturaleza, son históricamente construidas a través del tiempo y funcionan para conservar a las mujeres en su sitio como vigilantes ‘naturales’ o hacedoras de hogar verde. Pero reclamar y recontextualizar imágenes pasadas no significa que la gente necesariamente esté encadenada al pasado o abogando por un retorno romántico a él, sino que reclaman el poder de cambiarlo (Merchant 1996:xxi).

Aún se le nota cuidadosa cuando dice que, desde su punto de vista, el “bagaje cultural asociado con imágenes de la naturaleza como femenino significa que la asignación de género a la naturaleza es en el presente muy problemática para ser adoptada por movimientos sociales emancipatorios en las sociedades occidentales” (Merchant 1996:xxii). Así mismo, las imágenes de los indígenas y negros como guardianes naturales de la naturaleza, aunque pueden ser útiles como esencialismo estratégico, también están llenos de peligros que operan muy fácil en el tipo de estrategias de control de la diferencia que yo he esbozado en este artículo.

Estos asuntos son de central significación porque llegan a la pregunta del potencial de los movimientos sociales por el cambio real. La pregunta es si *cualquier cosa* que los indígenas y las comunidades negras digan y hagan en Colombia inevitablemente será coptadas por el Estado. Las políticas de Estado en Colombia son una especie de circuito cerrado, autoreferenciado que trata los antagonismos mediante la represión violenta, frecuentemente enmascarados en actividades paramilitares 'incontrolables' y mediante la cooptación. El Estado está generalmente únicamente interesado la mediación cuando puede definir los canales a través de los cuales tal mediación tiene lugar. Por ejemplo, en las negociaciones políticas que guiaron a aprobar una ley que le da derechos legítimos especiales sobre la tierra a las comunidades negras de la región Pacífica, el Estado nombró a las organizaciones negras para que representaran a las comunidades en el proceso de redacción del borrador de la ley. Algunas de estas organizaciones aún no existían en el momento de ser nominadas y fueron, en un sentido parcial pero real, creadas por el Estado (Wade 1995). Sin embargo, estas organizaciones también pueden ir más allá de la mano que los creó.⁵

Tal como el discurso ambientalista de los indígenas puede operar desde diferentes posturas —legitimando la reestructuración neoliberal y fundando estrategias de Estado, pero también la lucha por la autonomía de los grupos indígenas— así estas organizaciones no necesariamente están limitadas al referente original. Continúa una lucha sobre cómo dar forma y dirección al cambio social. No es, por supuesto, una nueva lucha, sino una continuación de la lucha que toma nuevas formas —ahora está cubriéndose del manto de la multiculturalidad y la biodiversidad, ambos términos con diferentes potenciales políticos—. Dado el poder del Estado en Colombia para derribar y cooptar, no me siento optimista por el futuro.

⁵ Hardt y Negri desarrollan la idea marxista de que el capitalismo crea fuerzas que no puede controlar. Cuando el Estado se ocupó del antagonismo involucrado en la explotación del trabajo mediante la cooperación con la fuerza laboral para crear una sociedad civil basada en el bienestar, creó formas de organización del trabajo que posteriormente se convirtieron en "independientes de la capacidad organizacional del capital", y llegaron a ser la base de una nueva subjetividad que es una "figura fundamental de resistencia" (1994:282, 283). Esto es a pesar del hecho de que toda la sociedad se ha convertido en una fábrica, la lógica de la producción capitalista es dominante, guiada a la emergencia del Estado postmoderno en el cual la sociedad civil se marchita, los sindicatos institucionales ceden a las reglas de Estado no tanto a través de la disciplina sino a través del control, y la sociedad civil sólo existe como un tipo de simulacro proyectado por el Estado que circula imágenes dentro de un sistema controlado (1994:257, 261).

Bibliografía

Arocha, Jaime

- 1992 Afro-Colombia denied. *NACLA Report on the Americas*. 25(4): 28-31.
- 1991 La ensenada de Tumaco: invisibilidad, incertidumbre e innovación. *América Negra*. (1): 87-111.

Asad, Talal

- 1993 *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Atkins, Andy y Elena Rey-Maqueira Palmer

- 1996 *Ethno-development: a proposal to save Colombia's Pacific coast*. London: CIIR.

Barnes, Jon

- 1993 *The Colombian Plan Pacífico: sustaining the unsustainable*. London: Catholic Institute for International Relations.

Bebbington, Anthony

- 1996 "Movements, modernizations and markets: indigenous organizations and agrarian strategies in Ecuador". En: R. Peet and M. Watts (eds), *Liberation ecologies: environment, development, social movements*. pp. 86-109. London: Routledge.

Bhabha, Homi

- 1994 *The location of culture*. London: Routledge.

Ellen, Roy

- 1993 "Rhetoric, practice and incentive in the face of the changing times: a case study in Nuauulu attitudes to conservation and deforestation". En: Kay Milton (ed.), *Environmentalism: the view from anthropology*. pp. 126-143. London: Routledge.
- 1986 What Black Elk left unsaid: on the illusory images of Green primitivism. *Anthropology Today*. 2(6): 8-13.

Escobar, Arturo

- 1994 "Cultural politics and biological diversity: state, capital and social movements in the Pacific coast of Colombia". Paper presented at the Guggenheim Foundation Conference on Dissent and Direct Action in the Late Twentieth Century, Otavalo, Ecuador, June 15-19.

Escobar Arturo y Alvaro Pedrosa (eds.)

- 1996 *Paífico ¿Desarrollo o diversidad? estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC-Ecofondo.

Fisher, William H.

- 1994 Megadevelopment, environmentalism, and resistance: the institutional context of Kayapó indigenous politics in central Brazil. *Human Organization*. 53(3): 220-232.

Franco, Jean

- 1967 *The Modern Culture of Latin America: Society and the Artist*. London: Pall Mall Press.

Gedicks, Al

- 1996 "Native people and sustainable development". En: H. Collinson (ed.), *Green guerrillas: environmental conflicts and initiatives in Latin America and the Caribbean*. pp. 34-39. London: Latin America Bureau.

Hardt, Michael y Antonio Negri

- 1994 *Labor of Dionysus: a critique of the state-form*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harries-Jones, Peter

- 1993 "Between science and shamanism: the advocacy of environmentalism in Toronto". En: Kay Milton (ed.), *Environmentalism: the view from anthropology*. pp. 43-58. London: Routledge.

Hornborg, Alf

- 1994 Environmentalism, ethnicity and sacred places: reflections on modernity, discourse and power. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*: 31(3): 245-267.

IUCN

- 1997 *Indigenous peoples and sustainability: cases and actions*. Utrecht: International Books.

Merchant, Carolyn

- 1996 *Earthcare: women and the environment*. London: Routledge.

O'Connor, Martin

- 1993 On the misadventures of capitalist nature. *Capitalism, Nature, Socialism* 4(4): 1-34.

Departamento Nacional de Planeación

1992. "Plan Pacífico: Una Nueva Estrategia de Desarrollo Sostenible para la Costa Pacífica Colombiana". DPN. Bogotá.

Restrepo, Eduardo

- 1996a "Los tuqueros del Pacífico Sur de Colombia". En: Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo (eds.), *Renacientes del Guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. pp. 243-348. Bogotá: Proyecto Biopacífico and Universidad Nacional.
- 1996b "Cultura y biodiversidad". En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds), *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 220-241. Bogotá: CEREC-Ecofondo.

Taussig, Michael

- 1993 *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. London: Routledge.
- 1987 *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing* Chicago: Chicago University Press.

Torgovnick, M.

- 1990 *Gone primitive: savage intellects, modern lives*. Chicago: University of Chicago Press.

Wade, Peter

- 1995 The cultural politics of blackness in Colombia. *American Ethnologist*. 22(2): 342-358.

- 1993 *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Young, Robert

- 1995 *Colonial desire: hybridity in theory, culture and race*. London: Routledge.

Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras

Eduardo Restrepo

El pensamiento crítico es, en última instancia, el de una crítica
sin garantías

Walter Mignolo (2002a:40).

Que la comunidad negra en Colombia sea representada como un grupo étnico no es gratuito. Responde a un proceso del último cuarto del siglo XX que puede ser denominado como 'etnización'.¹ De forma general y esquemática, en este proceso de etnización de la comunidad negra se pueden identificar cuatro fases principales.

La primera se inicia hacia la primera mitad de los años ochenta en el curso medio de uno de los ríos más importantes de la región del Pacífico colombiano.² El río Atrato fue el escenario donde, debido a la con-

¹ Por etnización entiendo, en general, el proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como una comunidad étnica. Este continuo y conflictivo proceso incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad. Igualmente, demanda una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no sólo el campo discursivo y de visibilidades, sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica. Por último, pero no menos relevante, este proceso se asocia a la destilación del conjunto de subjetividades correspondientes.

² Esta región, que cubre la franja más occidental del país desde la frontera norte con Panamá hasta el extremo sur en los límites con el Ecuador, cuenta con una amplia mayoría de población afrodescendiente.

fluencia de unas condiciones específicas, se destiló por primera vez una noción y estrategia organizativa de las poblaciones campesinas negras como grupo étnico. Esta noción y estrategia organizativa respondían a la creciente amenaza de despojo de las tierras habitadas por estas poblaciones durante varias generaciones, a manos de un Estado que desconocía su presencia. Este desconocimiento se daba mediante la declaración de gran parte de la región del Pacífico como 'zonas baldías' (esto es, pertenecientes a la 'nación') y, por tanto, eran otorgadas concesiones o permisos de explotación de sus recursos forestales y mineros a compañías foráneas. También, como consecuencia de un febril y exitoso movimiento organizativo de las comunidades indígenas en el país en su conjunto y en la región en particular, las poblaciones indígenas lograron la titulación de significativas extensiones en el Pacífico bajo la modalidad de resguardo.³ Para principios de los ochenta la situación se hizo insoportable para las poblaciones campesinas negras. Hasta ese entonces habían desarrollado como estrategia el abrir nuevas fronteras de colonización, pero dicha posibilidad se había cerrado debido a que ya estaban copadas las áreas disponibles.

Otro factor que confluyó fue la presencia en esta región del Pacífico de órdenes religiosas foráneas bajo la modalidad de misión, con una clara agenda de propiciar organizaciones de base y con una sensibilidad al discurso etnicista. Desde principios de los años ochenta, estos grupos de misioneros habían apuntalado el proceso de gestación y consolidación de las organizaciones indígenas en el área. Dicha labor misional entre grupos indígenas y campesinos negros, fue en gran parte la que permitió establecer puentes y conexiones entre ambas experiencias en la región. Así, el discurso organizativo de los campesinos negros sigue en mucho los logros y ejemplos de las organizaciones indígenas. En este sentido, los comités cristianos de base del curso medio del Atrato fueron los cimientos sobre los que se originó la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) hacia mediados de los ochenta. La ACIA constituye sin duda la primera organización en Colombia (y quizás en América) que define la comunidad negra como un grupo étnico, esto es, en términos del derecho a la diferencia cultural de una comunidad definida desde su ancestralidad y alteridad.

Por último, pero no menos importante, el discurso que permite pensar a los campesinos negros desde una perspectiva étnica, se alimentó de

³ El resguardo fue una figura administrativa colonial, semejante al ejido en México, que ha sido rescatada y reivindicada por el movimiento indígena en tanto constituye una modalidad de relativa autonomía territorial y política al margen de los imperativos del mercado y del Estado central.

las contribuciones de un sinnúmero de 'expertos' (antropólogos, economos agrícolas, agrónomos, ingenieros, etc.). Estos 'expertos' trabajaron en la zona durante los ochenta en un proyecto de desarrollo rural resultante de la cooperación técnica internacional (entre el gobierno holandés y el colombiano). Este proyecto efectuó un número importante de investigaciones no sólo sobre las condiciones de los suelos y ecosistemas del área, sino también sobre los modelos productivos y dinámicas sociales de los campesinos negros. Es a la luz de estas investigaciones, que la estereotipia social de los campesinos negros como 'atrasados', 'irracionales' y 'perezosos', se problematiza sustancialmente presentándolos más bien como los portadores de complejos modelos productivos que aprovechaban diferencialmente los disímiles nichos del ecosistema, lo cual demandaba un detallado conocimiento del mismo y una exitosa adaptación sin destruirlo. Estas representaciones de unas comunidades campesinas conocedoras de su entorno, con unas prácticas tradicionales de producción y unos sistemas de propiedad y racionalidad económica, como expresiones de su exitosa adaptación a los ecosistemas de la región, fueron fundamentales en la gestación de las narrativas y estrategias organizativas que llevaron a imaginar por vez primera a las comunidades negras como un grupo étnico. Esto llevó a demandar frente al Estado colombiano el reconocimiento de ciertos derechos como la titulación colectiva de los bosques del área del medio Atrato.

La segunda fase del proceso de etnización de la comunidad negra en Colombia se asocia a la Constitución Política de 1991, pasando así de lo local al escenario nacional. La Constitución de 1991 reemplazó la casi centenaria Constitución de 1886, en la cual la nación colombiana era definida por el proyecto decimonónico de una sola lengua, una sola religión y una sola cultura. La élite política eurodescendiente de aquel entonces imaginaba la fundación de la ciudadanía y de la nación en un proyecto que anclado en el ideario de la Ilustración eurocentrado pretendía una homogeneidad cultural que se superponía con el imaginario del progreso y "la civilización", encarnada en el castellano y la religión católica. Desde esta perspectiva, los indígenas que habitaban en el territorio colombiano eran expresiones de estadios atrasados en el proceso civilizatorio y, en consecuencia, constituían una suerte de aún-no-ciudadanos, hasta tanto fueran redimidos de su condición de salvajismo. La alteridad cultural, entonces, no tenía lugar como tal en el proyecto de construcción de nación. Si 'desafortunadamente' existía, se la pensaba como una condición provisional de los sectores más atrasados de la población que les hacía unos aún-no-ciudadanos especiales, a los cuales el Estado debería auxiliar en aras de transformarlos. En esta economía política de la alteridad, indios y negros estaban diferencialmente localizados (Wade 1997). Mientras los primeros encarnaban fácilmente los imaginarios de una irreductible alteridad, los negros estaban comparati-

vamente más cercanos a quienes imaginaban aquel proyecto de nación subyacente en la Constitución de 1886. Obviamente, habían gradientes al interior de estas categorías, estableciéndose una distancia o cercanía en función de aspectos lingüísticos, geográficos, religiosos y culturales.

La Constitución de 1991 es la punta del iceberg de un proceso social y político mucho más general que no se puede circunscribir al plano jurídico ni al institucional. En cuanto a la etnización de comunidad negra, se pueden diferenciar tres momentos en donde la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) ocupa un lugar destacado. El primer momento sería el de la pre-ANC, iniciado y estimulado con la convocatoria a la ANC; durante este momento se dieron discusiones en múltiples lugares del país con la intención de definir no sólo los candidatos negros, sino también cuáles serían los términos de los derechos específicos de la gente negra que deberían ser contemplados en la nueva Constitución. En este momento nace la Coordinadora de Comunidades Negras. El segundo momento comprende el período de las sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente. Dado que ningún candidato negro fue elegido, se realizaron incontables actividades en aras de poder concretar derechos de las comunidades negras en la Constitución, a través de los representantes indígenas que habían sido elegidos. Algunas actividades fueron marchas en Bogotá, campañas de presión como la del 'telegrama negro' o la toma pacífica de entidades públicas en diferentes partes del país, así como el asesoramiento a algunos constituyentes. Con la sanción del Artículo Transitorio 55 (AT 55), casi al cierre de la Asamblea Nacional Constituyente, se culmina este momento abriendo un importante capítulo en el proceso de etnización de la comunidad negra. El tercer momento está ligado al funcionamiento de la Comisión Especial para Comunidades Negras (CECN) que contemplaba el AT 55, la cual debía redactar un texto de ley que desarrolla dicho Artículo. Compuesta por representantes de las comunidades negras, funcionarios de las instituciones gubernamentales involucradas y algunos académicos, en esta CECN se definieron los términos concretos de la etnicidad de comunidad negra y sus derechos territoriales, económicos, políticos y culturales. Después de meses de discusión en la CECN, apuntalado en un intenso trabajo de las organizaciones locales y regionales, fue sancionada la Ley 70 de 1993. Como ha sido señalado (Villa 1998, Wade 1996), en la Ley 70 prevaleció el discurso gestado en la segunda mitad de los ochenta en el medio Atrato.

La tercera fase del proceso de etnización de la comunidad negra está definida por la operativización de los componentes sustantivos de la Ley 70 de 1993, y por la articulación de un proyecto organizativo con pretensiones de alcance nacional basado en los derechos étnicos y en la diferencia cultural de comunidad negra. En términos organizativos, en

esta fase se constituye el Proceso de Comunidades Negras (PCN). El Proceso, como de manera abreviada se habla del PCN, nació como tal en la Tercera Asamblea de Comunidades Negras, en Puerto Tejada (Grueso 1994). El PCN se constituyó en una red de organizaciones que, aunque principalmente ancladas en el Pacífico colombiano, buscaba consolidar una propuesta para la comunidad negra nacional. Antes que argumentar en términos de la igualdad de derechos y en la discriminación sufrida, como lo habían venido planteando organizaciones como el Movimiento Nacional Cimarrón, el PCN encarnaba una agenda de carácter étnica; que cuyo énfasis se realizaba en la alteridad cultural y en el derecho a la diferencia (Grueso, Rosero y Escobar 1998).

No sólo por su etiología, sino también por los procesos de difusión desprendidos de la misma, la Ley 70 de 1993 deviene en el eje desde el cual se despliegan los esfuerzos organizativos existentes. Vista por muchos sectores como una auténtica conquista de las organizaciones de comunidades negras, la Ley 70 de 1993 empezó a ser difundida masivamente, de forma especial, pero no únicamente, en el Pacífico colombiano. Para difundir los contenidos e implicaciones de la Ley, se organizaron cientos de talleres y se diseñó una infinidad de materiales audiovisuales y escritos. Quienes hasta entonces no habían oído de las organizaciones de comunidad negra, de sus líderes, de su territorio, historia, identidad y prácticas tradicionales, pronto se encontraron frente a este novedoso discurso. Donde no habían sido aún articuladas, surgieron múltiples organizaciones étnico-territoriales o étnico-culturales. De ahí que esta fase pueda ser considerada como la de la pedagogía de la alteridad. La etnización de la comunidad negra devino en un hecho social y político sin precedentes, en una verdad de a puño. No es gratuito que el énfasis de este periodo radicó en la reglamentación del capítulo III de la Ley 70, lo que llevó a la consolidación de la figura de los consejos comunitarios y de la posterior titulación de las tierras colectivas de comunidades negras en la región del Pacífico. La urgencia era la titulación, ante la arremetida del capital y la paulatina consolidación del Pacífico como un despiadado escenario de disputa militar entre múltiples actores armados asociados al cultivo, procesamiento y exportación de narcóticos o como espacios claves en la geopolítica de la guerra.

Igualmente, los líderes operativizaron aquellos articulados de la Ley en aras de construir las condiciones de posibilidad del novedoso sujeto político étnico de comunidad negra. Las corporaciones regionales, los programas y proyectos del gobierno o de cooperación técnica internacional (sobre todo aquellos dirigidos al Pacífico colombiano), las ONGs ambientalistas y de trabajo comunitario e instancias estatales (nacionales, regionales o locales), entre otras, encontraron (a veces en contra de su voluntad, otras como sus bienvenidos aliados) en los representantes

de las organizaciones étnicas un interlocutor con asidero jurídico e identidad específica que tenían potestad sobre aspectos relevantes de las comunidades de base. Algunos agentes del capital local y políticos convencionales percibieron este empoderamiento como una amenaza a sus intereses inmediatos y mediatos, sobre todo en la región del Pacífico donde el discurso abiertamente ambientalista y etnicista se oponía con mayor o menor intensidad a los ‘tradicionales’ modelos extractivos y clientelistas, desde los cuales se reproducían unos y otros.

La cuarta y última fase es marcada por una eclosión de lo local, asociada en algunas regiones a la fragmentación o desaparición de estrategias organizativas de carácter regional consolidadas en la fase inmediatamente anterior. Igualmente, la consolidación de las dinámicas de la guerra y el avance de los cultivos, procesamiento y exportación de narcóticos cambió los términos del ejercicio territorial de las organizaciones en la región del Pacífico colombiano. Finalmente, el imaginario político étnico de comunidad negra, anclado en las comunidades rurales ribereñas del Pacífico, empieza a ser sistemáticamente confrontado con unas realidades urbanas, de desplazamiento de poblaciones y de pluralidad de experiencias, que demanda re-inventar en aspectos sustantivos el sujeto político de la etnicidad afrocolombiana.

Con la consolidación de los consejos comunitarios, a partir de la reglamentación del decreto 1745 de 1995 (que desarrolla el capítulo III de la Ley 70 del 93), las organizaciones étnico-territoriales o étnico-culturales federadas y ancladas en los ríos se enfrentaron ante nuevas dinámicas y tensiones. Estas llevan, en algunos casos como el de Palenque de Nariño, a la disolución de esta organización, de carácter regional-departamental, en redes de organizaciones más zonales y restringidas, pero ávidas de asumir los efectos del proceso de empoderamiento desde lo local sin mediaciones de otro nivel que eran percibidas como limitadoras y paralizantes a los ojos de algunos líderes locales. La ‘dirigencia histórica’ que estuvo al frente de las negociaciones de la Constituyente, de la Comisión Especial y reglamentación de la Ley 70 del 93 fue desplazada en ciertos lugares por otros líderes, no siempre con el capital político y la perspectiva más regional o nacional de aquellos. En otras regiones, estas organizaciones federadas de orden regional se mantuvieron con parte considerable de esta “dirigencia histórica”, como en el caso del Valle del Cauca, pero siempre con la emergencia de consejos comunitarios que no respondían a procesos organizativos como los del PCN.⁴

⁴ Cabe anotar que, en mucho como respuesta a este posicionamiento de lo local, en los últimos años ha habido un intento por configurar nuevamente una dinámica organizativa enmarcada en lo nacional como lo es la Primera Asamblea Nacional Afrocolombiana celebrada en el segundo semestre de 2002.

Aunque desde mediados de los noventa las disputas militares y la violencia ya había impactado la parte norte del Pacífico colombiano, es sólo hasta los últimos años de la década del noventa que la región del Pacífico se consolida como escenario del conflicto armado y de posicionamiento del cultivo, procesamiento y tráfico de drogas (Agudelo 2001, Almario 2002, Wouters 2001).⁵ Esto ha estado asociado al flujo de poblaciones del interior del país y al regreso de aquellos que se habían ido a regiones como el Putumayo, atraídos por la bonanza coquera. Así, las condiciones de posibilidad y reproducción del ejercicio territorial, contemplado en instrumentos como la Ley 70, se han quedado cada vez más cortas ante las vías de hecho que los actores armados y los nuevos agentes del narcotráfico han posicionado, implicando no en pocos casos el desplazamiento (o inmovilidad) forzado de poblaciones locales. John Antón Sánchez (2003) denomina a estas transformaciones como una 'contra-revolución étnica', mientras que Arturo Escobar (2004) argumenta que deben ser analizadas con el último y más efectivo envión del proyecto moderno andino-eurocentrado sobre la región y sus poblaciones.

Para abordar las articulaciones entre biopolítica y alteridad en la etnización de la comunidad negra, gruesamente esbozada en los párrafos anteriores, es pertinente empezar por establecer una serie de distinciones entre categorías que tienden a superponerse; tales como las de multiculturalidad, multiculturalismo e interculturalidad.

Multiculturalidad, (meta)cultura, multiculturalismo e interculturalidad

Una distinción analítica inicial es necesaria entre multiculturalidad y multiculturalismo. Multiculturalidad refiere a una condición de hecho de aquellos cuerpos sociales que, de diversas maneras, incluyen en su seno múltiples horizontes culturales. Es una situación en la cual confluyen diferentes entramados culturales en un cuerpo social, independientemente de que exista un reconocimiento jurídico o político de esta multiplicidad cultural. En este sentido, desde sus albores mismos, lo que denominamos 'sociedad colombiana' ha sido multicultural. El multiculturalismo, en cambio, se refiere a la serie de políticas que en el seno de una sociedad determinada se despliegan en el plano del derecho en aras de apuntalar o no determinadas articulaciones de la

⁵ Estos cultivos, procesamiento y tráfico datan, al menos, de los años ochenta (en zonas como los ríos Satinga y Sanquianga), pero las dimensiones y efectos para la región y sus poblaciones se había mantenido marginales.

multiculturalidad. Así, sólo con la Constitución Política de 1991 se da el piso jurídico sistemático para el multiculturalismo como política de Estado. En pocas palabras, la multiculturalidad es un hecho social, mientras que el multiculturalismo es un hecho de orden jurídico y político.

No todas las sociedades y tiempos 'experimentan' la condición de multiculturalidad de la misma forma. Han existido situaciones donde gran variedad de horizontes culturales confluyen en un espacio social determinado de manera abierta y en disímiles planos, hasta aquellas donde sólo unos pocos horizontes confluyen esporádicamente en condiciones explícitamente reguladas por las prácticas sociales. En años más recientes, los antropólogos nos han enseñado que realmente son más bien pocas aquellas sociedades que podríamos caracterizar como estrictamente monoculturales; y muchas de las que los antropólogos convencionales describieron como tales fueron, en gran parte, un efecto de la imaginación antropológica atrincherada en categorías homogeneizantes y exotizantes (Rosaldo 1991).

El concepto de cultura no es tan sencillo como a primera vista parece. El hecho que periodistas, políticos, activistas o académicos lo mencionen reiterativamente no garantiza su transparencia ni trascendencia. Para los antropólogos, por ejemplo, la cultura ha sido siempre un concepto/objeto de disputa (García Canclini 1991, Marcus y Fischer 2000). Incluso, alguna vez alguien burlescamente dijo que habían tantos conceptos antropológicos de cultura, como antropólogos en el mundo. Esta multiplicidad de nociones podría argüirse aún más fácilmente para quienes, no siendo antropólogos, recurren al concepto en su narrativa de un suceso, así como para quienes lo utilizan en la articulación de una normatividad sobre el mundo o en su confrontación. Mi argumento, sin embargo, no es simplemente la trivial constatación de que hay una polisemia inmanente a los usos del concepto de cultura. Menos aún pretendo sustentar que existe un concepto de cultura epistémico o políticamente privilegiado sobre los demás ni que, desde un relativismo ingenuo, se pueda correctamente afirmar que todos son igualmente válidos.

Mi argumento es, más bien, recogiendo la propuesta de Claudia Briones (1998), que debemos pensar la categoría de cultura desde una perspectiva (meta)cultural. Esto es, que lo que en un momento histórico es considerado como 'cultura', constituye una articulación contingente asociada a un régimen de verdad que establece no sólo una distinción entre lo que es cultural de lo que no lo es, sino también de que aparece como diacrítico de la diferencia o la mismidad cultural. Este régimen de verdad se corresponde con relaciones de saber y de poder específicas en una lucha permanente por la hegemonía, entendiendo esta última menos como la dominación crasa y más como el espacio de

articulación que define los términos mismos desde los que se piensa y disputa sobre el mundo. En este sentido, Claudia Briones es clara al argumentar que:

[...] la cultura no se limita a lo que la gente hace y cómo lo hace, ni a la dimensión política de la producción de prácticas y significados alternativos. Antes bien, es un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura [...], su propio «régimen de verdad» acerca de lo que es cultural y no lo es” (1998:6-7).

Esta noción de (meta)cultura permite evitar los riesgos de las naturalizaciones o anacronismos posiblemente ligados a la noción de multiculturalidad propuesta unos párrafos más arriba. Así, la multiculturalidad no puede ser entendida como la co-presencia de entidades culturales existentes de antemano en su irreductible diferencia cuan entes transhistóricos definidos de una vez y para siempre. Más bien, la multiculturalidad debe entenderse como la emergencia de la diferencia y mismidad puntuada de cultural en regímenes de verdad y de experiencia en contextos sociales y situaciones concretos, objeto de disputas y disensos. La cultura y la multiculturalidad deben ser historizadas y eventualizadas; de ahí la relevancia de la categoría de (meta)cultura.

Por su parte, el término de multiculturalismo puede operar en diferentes contextos y articularse de diversas formas. No existe un solo multiculturalismo, sino varios y hasta inconmensurables concepciones y materializaciones del mismo. Identificar los diferentes multiculturalismos y sus inflexiones es una labor tanto intelectual como política. Muchos (falsos) dilemas políticos tienen su origen en confundir conceptualmente en el término multiculturalismo proyectos políticos disímiles y hasta contradictorios. Elaborando la propuesta de Stuart Hall (2000:210), y sin buscar agotar los posibles matices, para los propósitos de este artículo establecería las siguientes distinciones analíticas:

- *Multiculturalismo conservador*. Este pretende fagocitar las diferencias culturales marginalizadas en un horizonte cultural dominante que se asume como el paradigma naturalizado y normalizado de la 'mayoría'. En una expresión extrema de este multiculturalismo conservador se desarrollan políticas que, por acción y omisión, buscan socavar las condiciones de existencia y de posibilidad de la multiculturalidad.
- *Multiculturalismo liberal*. Su estrategia consiste en escindir lo social en un orden de lo público donde operaría el individuo como ciudadano racional, homogéneo y universal, dejando al orden de lo privado las manifestaciones culturales particulturalistas que

son toleradas mientras no interrumpen la esfera de lo público. El multiculturalismo liberal supone un ciudadano abstracto universal y a-cultural en tanto es un individuo racional y 'libre' de las ataduras 'premodernas', culturalistas, etnicistas, religiosas, comunitaristas, etc., como el legítimo sujeto de derecho y fuente elemental constituyente del poder político. Las particularidades culturales no sólo son aislables y expresables en 'lo privado', como otros tantos 'gustos' de los individuos, sino que también son agregados o suplementos que por definición no pertenecen como tales al orden de lo político ni de la ciudadanía.

- *Multiculturalismo neo-liberal.* Anclado en los principios del liberalismo clásico, supone una deificación (de la tiranía) del 'mercado' como principio regulador de lo político y lo social. Así, se correspondería a lo que Stuart Hall denomina multiculturalismo comercial, ya que "[...] supone que si la diversidad del individuo de las diferentes comunidades es reconocida en el mercado, entonces los problemas de la diferencia cultural serán solucionados (*dis-solved*) a través del consumo privado sin ninguna necesidad de la redistribución del poder y los recursos" (2000:210). En el predicamento neo-liberal (aunque no necesariamente en su práctica), el lugar del Estado es cada vez más marginal y circunscrito a garantizar las condiciones de acumulación ampliada del capital. De ahí que la diferencia cultural es agenciada en tanto garante y condición de posibilidad de la mayor movilidad del capital, en aras de una reproducción ampliada del mismo.
- *Multiculturalismo formal comunitarista.* Es aquel que "[...] formalmente asume las diferencias entre grupos en líneas culturales y acuerda derechos-grupales para las diferentes comunidades en un orden político más comunal o comunitarista" (Hall 2000:210).

Como es apenas obvio, en los sistemas políticos concretos lo que existen son diferentes amalgamas de dos o varios de estos tipos de multiculturalismo dependiendo de la correlación de fuerzas de los disímiles actores políticos en un momento determinado. Más aún, mientras que una constitución política de un país puede estar inspirada en un tipo de multiculturalismo pluralista, en la práctica algunas de las instituciones, proyectos y programas de gobierno se pueden inscribir más en un multiculturalismo neoliberal o hasta conservador. Aquí, como en muchas otras esferas de lo humano, las contradicciones e inconsistencias son más la norma que la excepción. Cabe anotar, además, que estas amalgamas no operan de la misma forma en la constelación contemporánea de Estados.

Ahora bien, es importante, teórica y políticamente, diferenciar los multiculturalismos (y sus inscripciones concretas en sistemas políticos dados) de la interculturalidad. Desde autores como Catherine Walsh (2001, 2002) o Walter Dignolo (2002b), la interculturalidad se presenta como un proyecto que cuestiona los diversos multiculturalismos, puesto que considera que se quedan en la búsqueda de una especie de reconocimiento y de celebración banalizante de una diferencia cultural por una entidad o lugar que se imagina por fuera de los particularismos, en tanto se supone como universal. De ahí que:

Más que apelar a una tolerancia del otro, la interculturalidad [...] busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción que reconoce y parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder y de las condiciones institucionales para que el 'otro' pueda ser considerado como sujeto con identidad, diferencia y agencia [...] se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas (Walsh 2002:205).

La interculturalidad no se circunscribe al reconocimiento por parte de un Estado o una sociedad nacional de unos particularismos culturalistas. La interculturalidad se inscribe en otro registro, en uno que "[...] tiene una connotación [...] contra-hegemónica y de transformación tanto de las relaciones sociales entre los diversos sectores que constituyen al país, como de las estructuras e instituciones públicas" (Walsh 2001:134). En el plano epistemológico la interculturalidad apunta a revertir los mecanismos que han subalternizado ciertos conocimientos marcándolos como folclore o étnicos, en nombre de un conocimiento que se asume como universal. Por tanto, "[...] la interculturalidad no es solo el 'estar' juntos sino el aceptar la diversidad del 'ser' en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimiento, perspectiva, etc." (Dignolo 2002a: 25). En este sentido, la interculturalidad busca la pluri-versalidad antes que la uni-versalidad, teniendo en consideración las múltiples relaciones de poder que posicionan globalmente unos particulares naturalizándolos como 'universales'. Una pluri-versalidad que asume seriamente las problemáticas de la diferencia y la historicidad de la misma. "Emerge así un pensamiento en y de la diferencia colonial que postula la diversidad (la diferencia epistémica como proyecto universal) y ya no la búsqueda de nuevos universales abstractos de derecha o izquierda [...]" (Dignolo 2001:18)

Articulaciones de las políticas de la alteridad y estrategias de otrerización

Aunque, como explicaba anteriormente, antes que un multiculturalismo en singular es más acertado pensar en multiculturalismos en plural (en sus antagonismos, en términos de las agendas políticas que los constituyen, y amalgamas en términos de sus concreciones), parece que en las tres últimas décadas hemos asistido a un proceso de consolidación de lo que podríamos denominar el *multiculturalismo como un hecho social global*. Es decir, el imaginario social, teórico y político contemporáneo se encuentra cada vez más interpelado por la constitución de sujetos y subjetividades políticas, así como de novedosos objetos de prácticas gubernamentales, a partir de las luchas por la diferencia cultural puntuadas por la etnicidad. De ahí que este multiculturalismo como hecho social global responde a un régimen de verdad particular, a una (meta)cultura, que imagina la diferencia cultural de una manera muy particular: el otro-étnico. Un otro-étnico constituido en mucho como efecto de la operación de dicho régimen de verdad. El multiculturalismo como hecho social global se encuentra estrechamente ligado a las políticas de la diferencia de lo que Walter Mignolo (2002b) denomina como ‘colonialidad global’ o Arturo Escobar (2004) ha recientemente propuesto como el ‘más allá del Tercer Mundo’. Ahora bien, estas políticas de la diferencia no emergen de la nada, sino que se conectan de múltiples formas con articulaciones de alteridad que las han precedido. En términos analíticos, propongo distinguir tres grandes articulaciones de la alteridad, las cuales se corresponderían con el colonialismo, el desarrollismo y la globalización neoliberal respectivamente.

Para abordar la primera articulación de la alteridad asociada al colonialismo, contamos con las indicaciones ofrecidas por la seminal obra de Edward Said *Orientalismo*. Inspirado en los planteamientos de Michel Foucault, Said argumenta que el orientalismo debe ser analizado como un régimen discursivo.⁶ En tanto régimen discursivo, el orientalismo ha

⁶ Said considera crucial este ‘giro discursivo’ en el análisis, ya que: “[...] sin examinar el orientalismo como discurso posiblemente no logremos entender la disciplina inmensamente sistemática de la cual se valió la cultura europea para manejar —e incluso crear— política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente a oriente durante el período posterior a la Ilustración” (Said 1978:3). Argumentar que el orientalismo debe ser analizado como un régimen discursivo no significa que “[...] Oriente sea *esencialmente* una idea, o una creación sin correspondencia con la realidad” (Said 1978:5). Antes que una separación tajante entre ideas y realidad, el análisis de Said evidencia cómo la realidad es discursivamente constituida y, por tanto, la forma como pensamos el mundo produce efectos sobre el mismo.

constituido a oriente como un objeto de saber estrechamente asociado a la reproducción de determinadas relaciones de poder entre Europa y lo que se denomina como oriente. Así, oriente existe en tanto construcción epistémica, pero también en tanto encarnación de relaciones de dominación, de jerarquía y autoridad, específicamente coloniales.

Con su análisis del orientalismo, Said cuestiona las tendencias que han naturalizado o esencializado a oriente. Esto es, para Said (1978:4) oriente debe ser considerado como un producto histórico asociado a relaciones y discursos específicos que lo han constituido como objeto de la imaginación occidental y de sus prácticas de dominación coloniales. Este énfasis en la dimensión histórica implica una problematización metodológica al 'realismo ingenuo' que asume a oriente como un objeto existente 'afuera en el mundo' que puede ser fácilmente localizado en un lugar y asociado así a unas gentes, instituciones, textos, sociedades y culturas. Desde la perspectiva de Said, el orientalismo es una modalidad de pensamiento que establece una distinción epistémica y ontológica radical entre oriente y occidente. En este sentido, el orientalismo amerita entenderse como una estrategia de otrerización de oriente y lo oriental. Esta estrategia de otrerización supone una alteridad esencial constitutiva de oriente. Ahora bien, esta estrategia de otrerización no sólo se limita a establecer una diferencia esencial, irreductible e insalvable, sino que también establece una jerarquía que pone a occidente en la cúspide. Así, el orientalismo debe ser analizado como una estrategia de otrerización en la cual se produce a oriente en su radical diferencia, homogeneidad e inferioridad en tanto objeto de conocimiento y dominación colonial. En síntesis, el análisis de Said del orientalismo como estrategia de otrerización busca entender cómo ciertas representaciones constituyen a oriente no sólo como objeto del pensamiento occidental, sino también de sus prácticas de dominación. El trabajo de Said nos permite argumentar que el orientalismo es un caso particular de la primera modalidad de articulación de la alteridad radical propia del colonialismo. Los estudios de Timothy Mitchell (2000) para Egipto, de V. Y. Mudimbe (1988) para África, de Aníbal Quijano (2000) para América y de Ann Stoler (1995, 2002) para las colonias holandesas, evidencian cómo la estrategia de otrerización analizada por Said opera también en otros contextos y escalas del colonialismo.

La segunda articulación de la alteridad se produce en el contexto de la invención del (sub)desarrollo y del paulatino desplome del grueso de los regímenes colonialistas en África y Asia. Para comprender esta articulación de la alteridad es iluminador el análisis elaborado por el antropólogo colombiano Arturo Escobar (1998) en su libro *La Invención del Tercer Mundo*. Es importante iniciar anotando que Escobar ha realizado un movimiento analítico similar al de Edward Said con relación al (sub)desarrollo

y al Tercer Mundo. Este paralelo sugiere la existencia de procesos análogos que subyacen en la invención/intervención de oriente por el orientalismo de un lado y, de otro lado, del subdesarrollado Tercer Mundo por el aparato del desarrollo. En ambos casos, una formación discursiva particular produce un marcado otro, en un contraste con una no-marcada y naturalizada mismidad. Ahora bien, la articulación de la alteridad producida en y por el aparato del desarrollo es diferente en múltiples aspectos de la articulación de la alteridad propia del colonialismo.

En primer lugar, en su versión más extendida, la alteridad articulada por el subdesarrollo es conceptualizada más de grado y provisional que como una insalvable cualidad esencial y permanente. Esto es, el subdesarrollo es imaginado básicamente como una situación, desafortunada sin duda, pero no como una irremediable condición. De ahí que, si se toman las 'medidas adecuadas', esta situación puede ser 'superada' en aras de lograr el anhelado desarrollo. En segundo lugar, con el aparato y discurso desarrollista emerge una serie de indicadores de orden económico a partir de la unidad de análisis de 'la economía nacional', con un séquito de expertos que establecen de forma 'objetiva' el 'estadio de desarrollo' en el que se encuentra un determinado país. Así, pues, el régimen discursivo y el aparato desarrollista es diferente en sus supuestos y articulación de la alteridad al del colonialismo basado en nociones como civilización o progreso. Finalmente, se debe tener presente que la alteridad articulada por el aparato del desarrollo, que lleva a la invención del Tercer Mundo de la que nos habla Escobar (1998), se estableció en el contexto de la Guerra Fría. En este contexto el globo fue súbitamente imaginado en una jerarquía de Primer, Segundo y Tercer Mundos en las narrativas autoglorificantes de los estadounidenses y europeos occidentales; mientras que en los discursos configurados desde los países del bloque comunista se jerarquizó como comunistas-socialistas, capitalistas y pre-capitalistas. En síntesis, por cómo se conceptualiza el ser-otro (más como situación que como condición), por el lugar de lo económico y el discurso experto en una suerte de ingeniería social, y por el contexto político de imaginación del Tercer Mundo, esta articulación de alteridad es bien específica.

La tercera y última articulación de la alteridad que quiero resaltar brevemente se constituye en las últimas décadas con las transformaciones del sistema mundo moderno/colonial en lo que Walter Mignolo (2002b) y Arturo Escobar (2004) han propuesto entender como 'colonialidad global'. Los planteamientos de la colonialidad global se ubican en un encuadre que puede ser denominado de la modernidad/colonialidad, que ha venido desarrollando un colectivo de intelectuales latinoamericanos en los Estados Unidos y América Latina.⁷ Para en-

⁷ Para una detenida presentación de las características, alcances y límites de este encuadre, véase el reciente artículo de Arturo Escobar (2003).

tender el concepto de colonialidad global es pertinente presentar, así sea esquemáticamente, tres de las principales líneas argumentativas del encuadre de la modernidad/colonialidad:

1. La distinción teórica entre colonialismo y colonialidad. Desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad, el colonialismo es más puntual y reducido al aparato de dominio político y militar colonialista en aras de garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador. La colonialidad, en cambio, es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder⁸ que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación, las cuales no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Quijano 2000). De ahí que: “[...] la poscolonialidad debemos entenderla como transformaciones de los principios en los que operó la colonialidad hasta hoy. Poscolonialidad quiere decir pues, nuevas formas de colonialidad y no su fin. Esta poscolonialidad, esta colonialidad global (o ‘colonialidad *at large*’ [...])” (Mignolo 2002a:33)
2. No puede haber modernidad sin colonialidad. La colonialidad no es conceptualizada como una contingencia histórica superable por la modernidad, ni como su ‘desafortunada desviación’. Al contrario, la colonialidad es inmanente a la modernidad, es decir, la colonialidad es articulada como la exterioridad constituyente de la modernidad. Ahora bien, “Esta noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que se refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico” (Escobar 2003:63). Así, las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad como su exte-

⁸ Este patrón de poder es articulado por vez primera con la conquista de América. Para ese entonces, de acuerdo con Anibal Quijano, los dos ejes fundamentales de este patrón de poder fueron: “De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad con respecto a los otros [...] De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (Quijano 2000:202).

rioridad constituyente. La colonialidad opera, entonces, como el 'lado oculto' de la modernidad.⁹

3. La geopolítica del conocimiento y diferencia colonial, en tanto crítica a la epistemología moderna hegemónica. Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial son dos conceptos que están estrechamente ligados. El primero se refiere a que el conocimiento está marcado geo-históricamente, esto es, marcado por el locus de enunciación desde el cual es producido. En oposición al discurso de la modernidad, que ha esgrimido ilusoriamente que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado, desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad se argumenta que el conocimiento es necesariamente atravesado por las localizaciones específicas que constituyen las condiciones mismas de existencia y enunciación del sujeto cognoscente (Mignolo 2002a:18-19).¹⁰ La diferencia colonial refiere a lo colonial como al lugar de exterioridad constitutivo de la modernidad, pero también a ese ser-otro de la modernidad producido por la colonialidad del poder, a ese ser-otro marcado y subalternizado en sus modalidades de conocimiento y vida social.¹¹ Esta diferencia colonial constituye un lugar epistémico y político privilegiado ya que, debido a su locus de enunciación, los

⁹ Si la colonialidad no es derivable sino constitutiva e inmanente a la modernidad, esta última debe remontarse mucho más atrás y su análisis demanda una perspectiva planetaria. Así, a diferencia del grueso de relatos sobre la modernidad que tienden a localizar sus orígenes hacia los siglos XVII-XVIII anclados en la Ilustración, la Reforma y la Revolución Industrial, cuyos referentes estarían ligados a Francia, Alemania e Inglaterra respectivamente; desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad se siguen los planteamientos de Enrique Dussel, quien diferencia entre una primera y segunda modernidad (Escobar 2003). La segunda modernidad es la que se acostumbra a indicar como la modernidad a secas, mientras que la primera modernidad es inaugurada con la conquista de América a partir de 1492, con el papel central jugado por España y Portugal.

¹⁰ Cardinal al establecimiento filosófico moderno ha sido el supuesto de un no-lugar, de una no-posicionalidad, desde el cual se produce el conocimiento. No obstante, este supuesto constituye en sí mismo un lugar, una posicionalidad, que no se imagina como tal ya que apela a una supuesta universalidad de un sujeto de conocimiento que no puede dejar de ser un histórico-particular.

¹¹ "La 'diferencia colonial' es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y Estados Unidos" (Mignolo 2002b:221).

teóricos europeos y norteamericanos han sido ciegos a la subalternización de conocimientos y formas de existencia de la condición de ser-otro colonial (Escobar 2003:61).

Para Mignolo (2002b), la 'colonialidad global' es el lado silenciado por las críticas eurocentradas a las transformaciones contemporáneas a escala planetaria encontradas en autores como Wallerstein con su concepto de 'sistema mundo (pos)moderno', en Hardt y Negri con su categoría de 'imperio' y, en menor grado, en Castell con su noción de la 'sociedad red'. De ahí, que Mignolo proponga la categoría de "[...] sistema mundo moderno/colonial o, si se prefiere, posmoderno/poscolonial en la medida en que nuevas formas de la modernidad son al mismo tiempo nuevas formas de colonialidad [...]" (2002b:234). El planteamiento de Mignolo implica problematizar la genealogía universalista y eurocéntrica de la contemporaneidad desde la diferencia colonial, desde el pensamiento de frontera, evidenciando una epistemología otra que cambiaría no sólo los contenidos del planteamiento, sino los términos del mismo. Retomando a Coronil, Mignolo (2002b:238-239) sugiere que con la creciente imposición de los principios y discursos del 'globalocentrismo' asistimos a la reconversión de la alteridad en subalternidad, esto es, la transformación de diferencias geopolíticas en diferencias sociales.

Por su parte, Arturo Escobar (2004) denomina como 'globalidad imperial' al nuevo orden económico-militar-ideológico que se ha consolidado en las últimas dos décadas, con particular intensidad después del 11 septiembre del 2001, liderado por los Estados Unidos y que subordina regiones, pueblos y economías en todo el mundo. Esta 'globalidad imperial' constituye un imperio unipolar "[...] que opera crecientemente a través del manejo de una violencia asimétrica y especializada, del control territorial, de las masacres subcontratadas y de las 'pequeñas guerras crueles', las cuales en conjunto buscan la imposición del proyecto capitalista neoliberal" (Escobar 2004:90). Esta 'globalidad imperial' implica una rearticulación de la colonialidad del poder y el conocimiento, por lo que supone un nuevo 'régimen de colonialidad' que Escobar denomina 'colonialidad global'. Esta globalidad imperial/colonialidad global instaaura emergentes órdenes clasificatorios y formas de alterización diferentes de aquellos nacidos en el contexto de la Guerra Fría y del aparato del desarrollo como los expresados en la categoría de Tercer Mundo (Escobar 2004:93). En este sentido, Escobar anota:

El nuevo régimen de colonialidad es aún difícil de discernir. Raza, clase y etnicidad continuarán siendo importantes, pero nuevas y recientemente prominentes áreas de

articulación se están generando, tales como religión [...] Sin embargo, el más prominente vehículo de la colonialidad hoy parece ser ambiguamente dibujado por la figura del 'terrorista' (2004:93).

En síntesis, siguiendo los planteamientos de Escobar y Mignolo, podemos sugerir que estamos asistiendo a una nueva modalidad de articulación de la alteridad, diferente de las producidas en el contexto del colonialismo y del aparato desarrollista. Una nueva articulación de la alteridad signada por la colonialidad global, donde la diferencia es incardinada en la ambigua figura del 'terrorista' o anudada con diferencias religiosas o sociales subalternizadas en el contexto de una creciente hegemonización del modelo neoliberal capitalista. Ahora bien, es en este momento particular donde se presenta lo que he denominado, al comienzo de este aparte, como la consolidación del multiculturalismo como hecho social global. Cabe preguntarse, entonces, no sólo por cuáles son las relaciones entre este multiculturalismo y la colonialidad global con sus novedosas articulaciones de la alteridad, sino también cómo entender en particular el proceso de etnización arriba descrito con dicha colonialidad. Son estas preguntas las que abordaré después de detenerme en dos categorías necesarias para sugerir algunas tentativas de respuesta: biopolítica y gubernamentalidad.

Biopolítica y gubernamentalidad

'Biopolítica' y 'gubernamentalidad' son nociones indisolublemente anudadas a la obra de Michel Foucault. Como es sabido, a mediados de los setenta y hasta su precipitada muerte en 1984, Foucault sugirió una serie de planteamientos de orden conceptual y metodológico de cómo entender las relaciones de poder en la sociedad presente.¹² Aunque en sus últimas intervenciones Foucault (1989: 254, 2001:242) argumentaba que no se imaginaba a sí mismo como un teórico del poder (sino más bien como uno del sujeto), es un hecho que sus planteamientos sobre las relaciones de poder han producido un impacto sustantivo en

¹² Escuetamente, estos planteamientos comprenden las siguientes proposiciones: (1) El poder no se tiene, sino que se ejerce. (2) Antes que una sustancia, el poder opera como una relación. (3) El poder es inmanente, pero específico, a otros tipos de relaciones. (4) Las relaciones de poder no se encuentran localizadas en una posición superestructural (o infraestructural). (5) No se puede hablar de una posición de externalidad o trascendencia de las relaciones de poder con respecto a otro tipo de relaciones. (6) La especificidad de las relaciones de poder radica en que constituye una relación de fuerzas que seduce, induce, redirecciona, produce. (7) Por tanto, las relaciones de poder *no* son de violencia, *no* de coerción. (8) Antes que represivo y

la teoría social y política contemporánea. Nociones como 'biopolítica' y 'gubernamentalidad' hacen parte del andamiaje argumentativo de un número creciente de académicos en el contexto anglosajón y latinoamericano principalmente.¹³

La biopolítica debe ser entendida como una forma de poder que hacia el siglo XIX se hizo cargo de la vida, de la vida humana en tanto ser viviente, en tanto cuerpo-especie. De ahí que se pueda “[...] hablar de ‘biopolítica’ para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana [...]” (Foucault 1977:173). Esta forma de poder puede ser analizada, entonces, como la “estatalización de lo biológico” (Foucault 1992:247). Antes que el cuerpo-individuo, la biopolítica es una tecnología de poder que tiene por objeto la población, que produce “[...] la población como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder” (Foucault 1992:254).

La biopolítica es una tecnología centrada en la vida, una tecnología de seguridad que, al permitir o inducir determinados comportamien-

desde el modelo jurídico de la ley, el poder debe entenderse en su productividad, como el despliegue de estrategias y tácticas específicas. (9) El poder no sigue una simple división binaria entre dominadores y dominados, sino que el poder es rizomático, constituyendo una densa filigrana que se dispersa a través del cuerpo social transversando cuerpos, produciendo subjetividades, individualizando y normalizando. (10) El poder global es un efecto terminal de las relaciones de fuerza que se extienden reticularmente de manera local por el entramado social. (11) Las relaciones de poder son intencionales en el sentido de que ellas están imbuidas con calculación de individuos concretos, con propósitos definidos, aunque ésto no significa que son subjetivas ni, mucho menos, conocidas sus modalidades por el individuo. (12) Donde hay poder, hay resistencia. Para una ampliación de estos planteamientos véase Foucault (1977, 1992, 2001) y Deleuze (1987).

¹³ Esto no significa que su influencia sea limitada a estos dos contextos. Así, por ejemplo, en un reciente trabajo del filósofo italiano Giorgio Agamben (2000), encontramos una instrumentalización del concepto foucaultiano de biopoder. No obstante, para Agamben las relaciones entre política y vida son mucho más antiguas y constitutivas de la política occidental de lo que Foucault consideró con el concepto de biopolítica que, como veremos a continuación, asoció a la emergencia de una modalidad de poder moderna. Agamben, por el contrario, considera no sólo que la inclusión de la vida pura en el ámbito político constituye el núcleo original del poder soberano, sino que actualmente esta vida coincide cada vez más entrando a una zona de distinción irreductible (2002:6- 9).

tos, trata de regular una serie de acontecimientos aleatorios en aras de mantener el equilibrio y bienestar de la población. El poder de regulación sobre la vida consistente en hacer vivir y dejar morir (opuesto al anterior poder de la soberanía que consistía en hacer morir y dejar vivir). De ahí que la natalidad, la morbilidad, la vivienda, la migración, la mortalidad y la longevidad constituyan algunas de sus problemáticas y ámbitos de intervención. La biopolítica constituiría un polo o una serie, de la cual la disciplina sería el otro: “Tenemos entonces dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado” (Foucault 1992:259). Ambas series o polos, constituyen el ‘bio-poder’ que es característico de la sociedad moderna y condición de posibilidad en el desarrollo del capitalismo (Foucault 1977:169-170).

Para Foucault (1999:195), el concepto de ‘gubernamentalidad’ tiene tres sentidos relacionados entre sí: 1) el ejercicio de una específica forma de poder —constituida por el ensamble de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, así como por los cálculos y tácticas— cuyo objeto es la población, cuya principal forma de conocimiento es la economía política y cuyo instrumento técnico esencial es configurado por los dispositivos de seguridad. 2) Una larga tendencia o línea de fuerza localizada en occidente hacia la preeminencia de esta forma de poder (el ‘gobierno’) sobre otras formas (como la soberanía o la disciplina); lo que ha implicado no sólo la formación de una serie de aparatos específicos de gobierno, sino también el desarrollo de una intrincada configuración de saberes. 3) La creciente gubernamentalización del Estado, que se corresponde a una de las ‘grandes economías de poder’¹⁴ en occidente: el ‘Estado de gobierno’, “[...] que se apoya esencialmente sobre la población, que se refiere a la instrumentalización del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad” (1999:197). El Estado actual como tal existe gracias a las tácticas generales de gubernamentalidad, las cuales definen en cada momento qué es estatal y qué no lo es, qué le con-

¹⁴ Foucault distingue tres grandes economías de poder: “en primer lugar, el Estado de justicia, nacido de una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley —leyes consuetudinarias y leyes escritas—, con todo un juego de compromisos y de litigios; en segundo lugar, el Estado administrativo, nacido en los siglos XV y XVI en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal. El estado administrativo corresponde a una sociedad de reglamentos y de disciplinas; y, por último, un Estado de gobierno que ya no es definido esencialmente por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad, naturalmente con el territorio sobre el que se extiende, pero que no es, en cierto modo, mas que un componente de aquella (1999:196-197).

cierno y qué no. Esto es, al definir la exterioridad del Estado, estas tácticas lo constituyen como tal en su aparente unidad e identidad: “[...] el Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites sólo se debe comprender a partir de las tácticas generales de la gubernamentalidad” (Foucault 1999:196).

Los conceptos de biopolítica y gubernamentalidad han inspirado a diferentes autores para teorizar nuestro presente. Así, por ejemplo, en un polémico libro, Michel Hardt y Antonio Negri (2002) han retomado la noción foucaultiana de biopolítica para caracterizar el régimen global de soberanía que han denominado ‘imperio’.¹⁵ Según estos autores, el imperio está constituido por una modalidad de poder global sobre la producción y regulación de la vida social, con unos alcances y efectos inusitados sobre las subjetividades y las poblaciones contemporáneas. El imperio presenta la forma paradigmática del biopoder que gobierna sobre la ‘naturaleza humana’, constituyendo un orden que se imagina a sí mismo como permanente, eterno y necesario. La ‘soberanía moderna’, anclada a un territorio y aparato de Estado correspondiente, se ha transformado en una ‘soberanía imperial’, profundamente desterritorializada y articulada a un entramado supraestatal e infraestatal que redefine el lugar del Estado. De ahí que Hardt y Negri diferencien tajantemente el imperialismo (que pertenece a una modalidad de soberanía moderna) del imperio (como paradigma de poder desterritorializado). En el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, opera cada vez más centralmente un nuevo paradigma de poder: el de la biopolítica. Esta biopolítica se extiende reticular e ineluctablemente a la totalidad de las relaciones sociales, inscribiéndose en mentes y poblaciones. De ahí que ya no sea posible imaginar una política de la diferencia, de la defensa del ‘lugar’, desde la apelación a una exterioridad primordial, porque ya no hay un afuera del imperio.

Por su parte, Ferguson y Gupta (2002) recientemente han propuesto aplicar la categoría de ‘gubernamentalidad’ más allá de los límites establecidos por Foucault acuñando el concepto de ‘gubernamentalidad transnacional’. Con este concepto, Ferguson y Gupta pretenden dar cuenta de las transformaciones en las modalidades de poder que hasta hace algunas décadas atrás se encontraban básicamente gravitando en torno al Estado-nación, pero que cada vez más y de múltiples formas se encuentran crecientemente articuladas a organismos y redes transnacionales a través de aparatos gubernamentales globales: “Proponemos extender la discusión sobre la gubernamentalidad a modos de gobierno que están siendo establecidos a una escala global” (Ferguson y Gupta 2002:990). No obstante, para

15 Para una crítica de los supuestos eurocentristas del libro de Hardt y Negri, véase Escobar (2003:57) y Mignolo (2002b:227-232).

estos autores se debe tener presente que comprender las emergentes modalidades de 'gubernamentalidad transnacional' no significa simplemente un borramiento o desplazamiento de formas de poder ancladas en el Estado-nación, sino que las rearticula y ordena de nuevas maneras.

Dilemas de la etnización

Existe una tendencia en el análisis académico y político a circunscribir la etnización a dinámicas organizativas internas, ya sea de las mismas poblaciones afrodescendientes o sus líderes, en relación con las condiciones generadas por el contexto político y jurídico del país expresado en la Constitución Política de 1991 y en los avances del movimiento indígena colombiano. Esta tendencia ha sido valiosa, sin duda, al ofrecernos una cartografía de la emergencia y despliegue de dinámicas organizativas e identidades en torno a la reivindicación de derechos étnico-culturales de las comunidades negras en Colombia. Entre los riesgos de esta tendencia han estado, sin embargo, el permitir dos posiciones contradictorias extremas: (1) una celebración incondicional del proceso de etnización, desde la premisa que es la expresión de la más pura resistencia de las 'comunidades' y sus organizaciones, desde una predefinida diferencia étnico-cultural, que mediante su empoderamiento socavaría necesariamente en su favor las perversas relaciones de explotación, dominación y sujeción abiertamente racistas y discriminatorias reproducidas en múltiples planos en la sociedad colombiana. (2) Un encubierto señalamiento del proceso de etnización desde el supuesto de que no es más que la expresión de una cooptación de los líderes y las organizaciones (y de su 'manipulación' de las 'comunidades') por parte de un multiculturalismo de Estado, cuyo propósito no es otro que el de establecer nuevas sujeciones mediante una 'discriminación positiva', en aras de avanzar en una agenda neoliberal en medio de su profunda crisis de legitimidad frente al conjunto de la sociedad colombiana.

Partiendo de los insumos teóricos presentados a lo largo de este texto, es posible plantear un tipo de análisis de la etnización de la comunidad negra que evite los errores de estas dos posiciones extremas. En primer lugar, debe partirse del hecho de que la construcción del sujeto político de la comunidad negra como un grupo étnico es un proceso con múltiples aristas y planos. Las cuatro fases presentadas al comienzo de este texto deben ser entendidas como un modelo de carácter heurístico que no da cuenta de los disímiles 'ritmos' de la etnización de la comunidad negra en toda la geografía del país. Esto es, no son pocos los lugares donde las gentes negras no han sido interpeladas por dicha etnización o no lo han sido de la misma manera que, por ejemplo, en gran parte de la

región del Pacífico colombiano. Más aún, las formas en que las poblaciones locales (incluyendo las del Pacífico) se han apropiado y reinterpretado los supuestos básicos que suponen dicha etnización están todavía por ser estudiadas. En este sentido, los efectos de empoderamiento o sujeción asociados a la etnización de la comunidad negra ameritan ser comprendidos desde una perspectiva etnográfica que tome en serio la densidad y diferencialidad de las múltiples experiencias concretas de las disímiles poblaciones locales y sus contextos de poder y resistencia. Probablemente, lo que encontraremos son variadas, contradictorias y cambiantes amalgamas de empoderamientos y sujeciones, antes que manifestaciones puras de los primeros o de los segundos.

En segundo lugar, la distinción propuesta entre multiculturalidad, multiculturalismo, (meta)cultura e interculturalidad también nos permite plantearnos de otra forma la etnización de comunidad negra en Colombia. Por una parte, la distinción entre multiculturalidad y multiculturalismo/s nos evita la confusión entre la diversidad cultural asociada al hecho de la existencia de las poblaciones negras en los distintos contextos (locales, regionales y nacionales) y cómo ha sido asumida (o no) la diferencia en términos de políticas concretas. De otra parte, el concepto de (meta)cultura nos desnaturaliza la idea de la diferencia cultural de las poblaciones negras, en tanto lo que aparece (o no) como 'diferencia cultural' de dichas poblaciones o cómo 'su cultura' responde a regímenes de verdad históricamente situados. En otras palabras, 'la cultura' o 'diferencia cultural' de las poblaciones negras son 'culturalmente' producidas, generalmente desde posiciones hegemónicas, que no son percibidas como tales ya que hacen parte del sentido común de una época determinada. Así, desde la perspectiva de la (meta) cultura, la producción de la diferencia cultural es precisamente lo que debe ser explicado, y no tomarla por sentada. De ahí que no sólo la relación entre multiculturalidad y multiculturalismo/s no sea mecánica; por eso debemos preguntarnos por los supuestos (culturales) que nos hacen considerar ciertos aspectos (y no otros) como rasgos de la 'diferencia cultural' de las poblaciones negras o constitutivos y específicos de 'su' 'cultura'. Por su parte, pensar la etnización de la comunidad negra desde la interculturalidad es un reto que aún no hemos iniciado, porque gran parte del imaginario político y académico ha estado atrapado en el horizonte de los multiculturalismos.

En tercer lugar, ante el multiculturalismo como hecho social global y las novedosas articulaciones de la globalidad colonial, el análisis de la etnización de la comunidad negra en Colombia amerita preguntarse por sutiles mecanismos de dominación que se inscriben en procesos de empoderamiento del sujeto político-étnico en los términos en los que se ha consolidado en Colombia. Esto es, sacar el análisis de lo estricta-

mente 'nacional', de la unidad de análisis del Estado-nación y de las perspectivas internalistas, para pensar las transformaciones y ajustes en las relaciones de dominación y de hegemonía que se están produciendo a escala global, que impactan diferencialmente entidades políticas como los Estados-nación pero que los trascienden al inscribirse en nuevas subjetividades, corporalidades, experiencias e imaginarios. Para plantearlo en otras palabras: en torno a los términos y contenidos desde los cuales se ha constituido el campo de las políticas de la diferencia étnica de la comunidad negra en Colombia es necesario examinar sus ataduras con los regímenes transnacionales de poder global asociadas al multiculturalismo y las nuevas articulaciones coloniales de la alteridad. Esto no significa renunciar al Estado-nación como un registro del análisis crucial, sino dejar de concebirlo como una unidad natural para entenderlo más como una

[...] formación compleja que, materializándose en y a través de 'formas culturales', apela a un repertorio de tecnologías disciplinantes para gobernar/constituir relaciones sociales e investirse de sentido [...] [Así], multiplicando y articulando distintos tipos de interpelaciones que inscriben subjetividades, su discurso explícito e implícito sobre la norma homogeniza y diversifica a la vez el campo social (Briones 1998:4).

Finalmente, las categorías foucaultianas brevemente presentadas en el último aparte de este artículo, nos llevan a formular otros interrogantes sobre el proceso de etnización de la comunidad negra en Colombia. Foucault (1992) estableció una relación de inmanencia entre la biopolítica y el racismo moderno de Estado; esto es, la definición de otro-exterior-racializado sobre el cual se podrían ejercitar las prácticas de exterminio en nombre del bienestar y seguridad de la población. Los campos de concentración nazis no son más que la expresión aumentada de este principio constituyente de la biopolítica, del poder estado moderno.¹⁶ Retomando los planteamientos de Hardt y Negri (2002), una línea de análisis que se abre es hasta dónde la etnización de la comunidad negra se articula a ese emergente y totalitario aparato de captura de la biopolítica imperial. Para plantearlo de otro modo, ¿hasta dónde las relaciones entre política y vida, que constituyen el régimen de poder moderno, articulan una diferencia que otrora fue racial y exterior al cuerpo social y hoy puede ser étnica e interior a este cuerpo? Si la primera articulación de la diferencia dentro de la biopolítica fue el racismo de Estado ¿cómo entender la más reciente? y, si esta línea de argumentación es correcta,

¹⁶ La relación entre biopolítica y los campos de concentración nazis han sido detalladamente elaboradas por Agamben (2002).

¿cuál es el lugar de la etnización de la comunidad negra? Suponiendo, sin embargo, que esta etnización se asocia estrechamente a una modalidad de biopolítica contemporánea eso no implica que sean obturadas las posibilidades de la subversión y la resistencia del sujeto político así constituido. Esto es, las condiciones de emergencia de un sujeto político determinado no garantizan su (posible) accionar político.

Por su parte, la noción de gubernamentalidad aplicada al análisis del proceso de etnización de la comunidad negra nos induce a pensar en cómo esta etnización deviene en uno de los tantos engranajes que no sólo constituyen al Estado como tal, sino que también lo definen como objeto de las prácticas de gubernamentalidad, esto es, de estatalización de ámbitos, relaciones e imaginarios que se habían mantenido por fuera de la colonización estatal. De ahí que uno puede pensar si esta etnización correspondería o no a la paradoja de ciertas modalidades de resistencia, consistentes en que se reproduce el sistema de dominación al que se opone cuando los términos y los campos de la disputa se mantienen o, peor aún, cuando se afianzan o se extienden hacia ámbitos que hasta ese entonces habían permanecido al margen. Esto se hace aún más complejo cuando introducimos la noción de 'gubernamentalidad transnacional' sugerida por Ferguson y Gupta (2002) debido a que las prácticas de gubernamentalización eventualmente asociadas a la etnización de la comunidad negra no estarían circunscritas al Estado-nación, sino que se articularían con redes y entidades transnacionales.

Bibliografía

Agamben, Giorgio

2002 *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Agudelo, Carlos Efrén

2001 "El Pacífico colombiano: de 'remanso de paz' a escenario estratégico del conflicto armado". Documento Inédito. París.

Almario, Oscar

2002 "Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y 'multiculturalismo' de Estado e indolencia nacional". Ponencia presentada en el Seminario Internacional "Dimensiones Territoriales de la

Guerra y la Paz en Colombia”, Simposio No.8, Procesos de guerra y paz en el litoral Pacífico, convocado por la Universidad Nacional de Colombia y la Red de Estudios de Espacio y Territorio, RET, Bogotá.

Briones, Claudia

- 1998 *(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Re-pensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad*. Serie antropología, 244. Brasilia: Universidad de Brasilia.

Deleuze, Gilles

- 1987 *Foucault*. Barcelona: Paidós.

Escobar, Arturo

- 2004 Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización. *Revista Nómadas*. (20): 86-100.
- 2003 Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericana. *Tabula Rasa*. (1): 51-86.
- 1998 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.

Ferguson, James y Akhil Gupta

- 2002 Spatializing States: Toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist* 29(4): 981-1002.

Foucault, Michel

- 2001 “El sujeto y el poder”. En: Hubert L. Dreyfous y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. pp. 241-259. Buenos Aires: Nueva Visión.
- 1999 “La gubernamentalidad”. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. pp 175-197. Barcelona: Paidós.
- 1992 *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.
- 1989 “How much does it cost for reason to tell the truth” En: *Foucault Live. Interviews, 1966-84*. pp. 233-256. New York: Semiotext(e).

- 1977 *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. Volumen I.* Madrid: Siglo XXI.

García Canclini, Néstor

- 1991 ¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual. *Alteridades*. 1 (1):58-64.

Grueso, Libia

- 1994 Apuntes y comentarios sobre la 3ra Asamblea Nacional de Comunidades Negras. *Revista Esteros*. (3-4): 32-38.

Grueso, Libia; Carlos Rosero y Arturo Escobar

- 1998 “The Process of Black Community Organizing in the southern Pacific Coast Region of Colombia”. En: Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of politics, politics of culture: Re-visioning Latin American social movements*. pp. 196-219. Boulder: Westview Press.

Hall, Stuart

- 2000 “Conclusion: the multi-cultural question”. En: Barnor Hesse (ed.), *Un/settled multiculturalism: diasporas, entanglements, “transruptions”*. pp. 209-241. Londres: Zed Books.

Hardt, Michael y Antonio Negri

- 2002 *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Marcus, George y Michael Fischer

- 2000 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Mignolo, Walter

- 2001 “Introducción” En: Walter Mignolo (ed.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. pp. 9-54. Buenos Aires: Signo-Duke University.
- 2002a “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo por Catherine Walsh”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. pp. 17-44. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.

- 2002b. “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. pp. 215-244. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.
- Mitchell, Timothy
- 2000 “The stage of modernity”. En: Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*. pp. 1-34. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mudimbe, V.Y.
- 1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Indianápolis: Indiana University Press.
- Quijano, Anibal
- 2000 Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*. 6 (2): 342-386.
- Rosaldo, Renato
- 1991 *Cultura y verdad*. México: Gedisa.
- Said, Edward
- 1978 *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Sánchez, Jhon Antón
- 2003 El conflicto está generando una contrarrevolución étnica (entrevista). *Revista Semana*. 10-17 de Marzo.
- Stoler, Ann Laura
- 2002 *Carnal knowledge and imperial power. Race and the intimate in colonial rule*. Berkeley: University of California Press.
- 1995 *Race and the education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press.
- Villa, William
- 1998 “Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región”. En: Adriana Maya (ed.), *Los Afrocolombianos*.

Geografía Humana de Colombia. pp. 431-448. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Wade, Peter

1996 “Identidad y etnicidad”. En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 283-298. Bogotá: CEREC..

1997 *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.

Walsh Catherine

2001 “(De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador”. En: Fuller, Norma (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. pp. 115-142. Lima: Pontificia Universidad del Perú-Universidad del Pacífico-IEP.

2002 “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo Andino*. pp. 175-213. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.

Wouters, Mieke

2001 “Derechos Étnicos bajo Fuego: El Movimiento Campesino Negro frente a la Presión de Grupos Armados en el Chocó”. En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. pp. 259-285. Bogotá: ICANH-Conciencias.

Nuevas encrucijadas, nuevos retos para la construcción de la nación pluriétnica: el caso de Providencia y Santa Catalina¹

Camila Rivera

Cuando a uno le enseñan geografía en el colegio le enseñan que los límites de Colombia son Brasil, Perú, Panamá, Venezuela, Ecuador, y que la Guajira es la frontera norte. Pero a ti no te enseñan que en realidad nosotros somos la punta norte, la frontera con los países de Centroamérica y algunas islas del Caribe. Eso no se enseña. ¡Quién ha dicho que la Guajira es la frontera norte!, nosotros, San Andrés y Providencia somos realmente la frontera, y, ¿quién lo enseña?, nosotros estamos totalmente invisibilizados. Además por ejemplo, busca cualquier libro que hable de las regiones de Colombia, de lo que menos se encuentra, si es que se encuentra, es sobre el departamento de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, y se dice cualquier cosita de la belleza de nuestras playas y ya.²

¹ El presente texto constituye una versión revisada de algunos análisis consignados en mi tesis de grado, para la cual se realizó un trabajo de campo en las Islas de Providencia y Santa Catalina por un periodo de tres meses en el 2001 (Rivera 2002). Agradezco a Catalina Arreaza y a Eduardo Restrepo por su apoyo y comentarios para la redacción de estas líneas.

² Comunicación personal de Jennifer Bowie. Líder joven de la comunidad de Providencia, funcionaria de CORALINA, miembro del Concejo Municipal de Cultura. Providencia, 5 de octubre de 2001.

Introducción

La historia y los procesos identitarios de algunas colectividades que hacen parte de mapas físicos y mentales de nuestro país, han quedado refundidos. Primero, se desvanecieron en el implacable panorama que abrió, por algo más de un siglo, el discurso de nación de la Carta Política de 1886. Aquel que imaginaba un mapa nacional donde sólo era posible la historia oficial llena de héroes como Simón Bolívar, donde la guía era la iglesia católica acompañada por los proyectos de blanqueamiento de los hombres mestizos e hispanoparlantes de nuestro país. En tal escenario, no había cabida para las historias, memorias, culturas y necesidades de otras colectividades que en su calidad estigmatizante de indígenas o negras, eran el dolor de cabeza y el blanco de aculturación para la prosperidad de la nación que por tanto tiempo imaginamos.

Posteriormente, aparece como resultado de un gran pacto democrático la Constitución Política de 1991, que intenta abrir el camino a un nuevo mapa nacional más inclusivo y respetuoso de las diferencias y, con esto, de los procesos históricos y las realidades de algunas comunidades inmersas en la amplitud geográfica colombiana. Sin embargo, como todo proceso, al imaginarnos hoy como una nación que reconoce la pluriethnicidad, con la intención de crear nuevos vínculos más estrechos y consentidos entre los grupos denominados étnicos y el Estado, se han hecho latentes ciertos problemas que es necesario enmendar.

Pero ¿cuáles son esos problemas? Pues bien, si tomamos el caso de la sociedad de Providencia y Santa Catalina que, como resultado del discurso multicultural de nuestra Carta Política actual, queda inscrita en la categoría de grupo étnico negro de Colombia (Ley 70 de 1993), se pueden decir varias cosas.

En primer lugar, aparece como dificultad la fuerte persistencia del discurso hegemónico en las memorias de los providencianos refrendado de la Carta Política de 1886. Las jerarquías marcadas por esta Carta (donde se crea una pirámide social que en su parte más alta ubica al mestizo proyectándose hacia lo blanco, y en su base los indígenas y los negros identificados culturalmente como los inferiores, los incivilizados, gente por naturaleza —esto es raza— incapaz de progresar, salvaje y bruta) siguen recorriendo los imaginarios isleños, haciendo que en muchas ocasiones, se resistan a ser involucrados 'en el brutal e inhóspito' destino de la etnicidad negra.

En segundo lugar, se nos presenta el problema de la forma en que la Carta Constitucional de 1991 ha imaginado y legitimado la etnicidad. Esta etnicidad traza sus fronteras siguiendo un molde indígena, y exige

así a las poblaciones que reciben su bautismo, ancestralidades 'milenarias', 'únicos' orígenes y esencialismos homogeneizantes y armónicos. Al reducir la etnicidad a un refugio ancestral donde sólo tendrían cabida las reivindicaciones tradicionales, los providencianos se encuentran en una encrucijada: o tratan de llenar de contenido este arquetipo indigenista, con la dificultad de que ni la historia singular de colonización de Providencia ni los procesos identitarios tejidos por sus habitantes se prestan fácilmente a ello, o se resisten a la categoría étnica y pierden los beneficios y los derechos a ella asociados.

En tercer lugar, aparece como tropiezo el carácter homogeneizante de la Ley 70 que, a su vez, le da una posición privilegiada a la imagen negra del Pacífico. Por un lado, al fundir en la misma cantera a los 'afros' de otras regiones con los raizales de las islas, la Ley desconoce la historia propia de este territorio y las necesidades particulares de sus habitantes, producto de su condición insular. Por el otro, el énfasis hecho en el Pacífico, hace que aparezca otra forma de resistencia por parte de los providencianos que tiene que ver con la geografía cultural que ha estructurado el Estado. Los mapas mentales que ha creado el discurso hegemónico han sido ordenados bajo pinceladas de raza y clase, donde la región del Pacífico aparece como la más negra, pobre, abandonada, con tierras indómitas y razas inferiores. Estas imágenes resuenan en las mentes de los isleños haciendo que se resistan a ser agrupados con 'tan inferiores' grupos, dado que además ellos se perciben como 'más blancos'.

Básicamente estos tres impasses serán los que recorreremos en estas páginas, enfatizando en algunas de las características históricas e identitarias de la sociedad de Providencia, lo que nos permitirá entender mejor las dificultades enunciadas. Como se verá, este texto está cruzado por el tema de la construcción de la identidad, para este caso étnica, de los providencianos. La razón es muy sencilla: es en esa creación y recreación de la forma como se imaginan, donde está el nuevo lente articulador con el cual el Estado intenta acercarse e integrar este tipo de comunidades. Pues éste necesita un actor étnico claramente definido para poder legitimarlo y así emprender el diálogo, el reconocimiento y la validación de ciertos derechos y beneficios.

Contrariedades en la construcción de identidad de los providencianos para nuestros mapas nacionales: memorias caribes

Providencia y Santa Catalina albergan actualmente una sociedad de no más de 5.000 habitantes que ha vivido a un proceso histórico particular, que enmarca sus memorias y la configuración de su identidad específica. Dicha configuración puede enmarcarse en un plano general —de

acuerdo con su historia—, en los procesos de construcción de las identidades en el Caribe insular. Como lo plantea Hall (1999), debemos pensar la ubicación y reubicación de las identidades caribeñas por lo menos en relación con tres presencias: la africana, la europea y la americana (América entendida como ‘el Nuevo Mundo’), aún cuando es claro que se están dejando de lado otras presencias culturales (Siria, China, Libanesa y otras) y, para el espectro histórico específico de Providencia, una que vale la pena recorrer: la colombiana.

Por un lado está la *presencia africana* de la esclavitud; esa África presente en la vida cotidiana, en las lenguas criollas de las plantaciones, en sus historias para niños, en las creencias de la vida espiritual, en las artes, los oficios y la música. Sin embargo, como lo afirma Hall:

[...] el que el África sea un origen de nuestras identidades, que permanece inmutable tras cuatrocientos años de desplazamiento, desmembramiento, trata, al cual podríamos regresar en un sentido final o literal, puede ponerse en tela de juicio. El ‘África’ original ya no está allí. También ha sido transformada. La historia, en ese sentido, es irreversible. No debemos seguir el mismo ejemplo de occidente que, precisamente, normaliza y se apropia del África, congelándola en una zona sin tiempo que pertenece a un pasado primitivo e inmutable. El África debe ser al final enfrentada por la gente del Caribe, pero no puede ser simplemente recuperada en un sentido genuino. [Es] un retorno a una identidad africana que se hace, necesariamente, por la ruta larga a través de Londres y los Estados Unidos. No ‘culmina’ en Etiopía, sino en la estatua de Garvey que está situada frente a la librería de St. Ann Parish en Jamaica y no con un canto tribal tradicional, sino con la música de Burning Spear y ‘Redemption Song’ de Bob Marley. Está es nuestro largo camino a casa [...], es eso en lo que se ha convertido el África en el nuevo mundo (1999:140-141).

Esta ruta diferente, esculpida por esos viajes simbólicos, es la que pertenece a la ‘comunidad imaginada’ del Caribe, donde para el caso específico de Providencia y Santa Catalina, se constituyó en los recorridos simbólicos que construyeron los esclavos traídos desde las islas Tortuga, Jamaica y otros tantos espacios del gran Caribe insular. Un África cada vez más cerca del Caribe que inscribe a Gran Cayman y Bluefields (gracias a los vínculos y las dinámicas que se han venido generando entre las sociedades de esta región), con las voces del continente africano. Un África estructurada y salpicada de la sal marina caribeña.

Por otro lado está la *presencia europea*, la de los colonizadores que representan el papel de dominadores en la cultura del Caribe. Dicha presencia posicionó al sujeto negro dentro de sus regímenes dominantes de representación, en un lugar subordinado. Aquella presencia es una de las más complejas, en la medida en que al aceptar 'lo europeo', como elemento constitutivo de su identidad, hacen un reconocimiento tácito de 'occidente' en ellos, esos 'otros' de los que quieren diferenciarse cuando intentan construir su 'nosotros' étnico. Sin embargo, como diría Hall "[...] el diálogo de poder y resistencia, de negación y reconocimiento en pro y en contra de la présence europeenne es casi tan complejo como el diálogo con África. En términos de vida cultural popular, no existe ningún lugar donde se pueda encontrar un estado puro y original" (1999:142). Estos diálogos siempre se encuentra fusionado de una forma particular: la creolización.

La presencia Europea en el proceso histórico e identitario de Providencia y Santa Catalina tiene un referente fundamental de representación inglesa y, a una escala casi imperceptible, española. La Corona española autorizó a los ingleses que allí se instalaron para que guiaran, en nombre suyo, el devenir de las islas. Así, la fuerza que atrapa las memorias de los providencianos es la de una colonización inglesa. Unos dominadores que llevaron por lengua el inglés y que en su mayoría llegaban de Jamaica con sus esclavos para instalar sus plantaciones. Unos 'amos' que aunque siguieran como objetivo la organización de cultivos, siempre vieron como fuente principal de lucro el comercio legal e ilegal con toda la zona del Caribe occidental, además de Centro América y Estados Unidos (c.f. Pedraza 1984).

La *presencia inglesa* fue entonces la que fundó en las islas el primer asentamiento amplio y estable, bajo un incipiente esquema de plantación esclavista. Éste se constituyó a una estructura social basada en una sectorización racial: por un lado, estaba la clase alta, asociada a los ingleses, la virtud y el poder que atribuía el color blanco, la riqueza, la propiedad de tierras, la ocupación en actividades comerciales, el inglés 'apropiadamente' hablado, la buena educación establecida bajo las directrices de las iglesias bautista y adventista, y la ubicación en sectores como el centro y el norte de la isla. Por otro lado estaban 'los otros' o la clase baja, aquellos relacionados con el color negro proveniente de un África reconstruida en el Caribe, la pobreza, la esclavitud, las 'malas' costumbres, el uso de un inglés 'degenerado' en el creole, y su ubicación en los sectores de Bottom House y Sur Oeste (c.f. Wilson 1973). Esas estructuras establecidas en razón de la raza fueron reforzadas por el discurso de nación que acompañó por muchos años a lo que podría pensarse como el poder dominante que hasta hoy prevalece en las islas: *la presencia colombiana*.

Desde que se inaugura la República de Colombia, la nueva nación “calca los mapas coloniales para definir los contornos de su territorio” (Anderson, 1983) haciendo que los habitantes de las islas se constituyan como ciudadanos uniformes de un Estado nacional moderno en construcción. Bajo esta forma de dominación, los isleños entran a hacer parte de un proyecto político que perdurará por muchos años y que proponía una orientación muy similar al esquema que hasta entonces estructuraba las islas: el blanqueamiento cultural y físico visto como una virtud, como la mejor manera de ascender en prestigio de acuerdo a la jerarquía nacional; y lo negro como un defecto moral, un sustrato inferior que debía desaparecer (c.f. Wade 1997). Es importante enunciar aquí este ordenamiento sociorracial que se constituye en las islas, dado que, aún cuando la historia no se ha detenido y sigue gestando sus procesos, esta estructuración sigue viva en las memorias y la diferenciada forma en que se piensan algunos grupos sociales en la Providencia de hoy.

Por último, está la presencia de América, la presencia del Tercer Mundo, el ‘Nuevo Mundo’:

[...] que significa mucho en cuanto a suelo, lugar y territorio. Es el punto de encuentro en donde se reúnen muchos tributarios culturales, la tierra ‘vacía’ en donde confluyen extranjeros provenientes de todas las partes del globo. Ninguna de las personas que ocupan las islas hoy en día [...] ‘perteneían’ originalmente a este lugar. Es el espacio donde se negoció la creolización y la asimilación (Hall 1999:143).

Por todo esto, puede decirse que las identidades del Caribe son, como lo anota Hall (1999), las identidades de la diáspora. No la diáspora esencial y pura “de esas tribus esparcidas cuya identidad sólo se puede afianzar con relación a una patria sagrada”, no. La diáspora en términos de la heterogeneidad y la forma particular de hibridación, la creolización, dada principalmente por la presencia europea, africana, americana (y colombiana para el caso de Providencia) donde las diversas identidades afrocaribeñas se construyen “[...] a partir de una dinámica sincrética que se apropia, de manera crítica, de elementos provenientes de códigos maestros de la cultura dominante y los creoliza desarticulando los signos presentes, y rearticulando su significado simbólico” (Hall 1999:144). La creolización entonces, es lo que constituye su especificidad y a la vez su paradoja, su contrariedad: “tratar de representar un pueblo diverso con una historia diversa, a través de una identidad ‘única’ y hegemónica” (1999:143).

A esta dificultad también se enfrenta la sociedad de Providencia al intentar configurar esa identidad imaginada que hoy le pide el Estado para poder articularla a los proyectos nacionales, ya que éste “necesita un actor étnico claramente constituido, reconocido y legitimado, con quien negociar su propia intervención” (Gros 2000:104). La forma en que el Estado ha pensado ese actor étnico hace que, tanto el tipo de configuración identitaria que ellos revelan, como la particularidad que irradia la sociedad de Providencia, no tengan cabida; lo cual resulta en unos intentos, poco funcionales, de diálogo y articulación con la sociedad mayor. Por eso es importante atender a las formas jurídicas en que se encuentra inscrita dicha sociedad, pues es en ese diálogo-confrontación con el nuevo marco constitucional que propone el Estado, que se entiende la conflictividad de estos procesos.

Problemas del discurso étnico en la Carta Política de 1991 y la Ley 70: obstáculos para la construcción de identidad y otras formas no contempladas de invisibilidad

El Estado colombiano se enmarca en los cánones del Estado-Nación moderno. Esta forma de dominación políticamente organizada, se funda en una “obediencia condicionada, no sólo por motivos de miedo y de esperanza muy poderosos” (Weber 1944:11), sino también por razones de consentimiento. Para lograrlo, el Estado necesita crear “un puente afectivo, una comunidad política imaginada —la nación—, esa mediación, inventada pero imprescindible, para garantizar que las leyes se acaten y las instituciones se respeten por algo más que el temor y la costumbre” (Wills 1998:18). Esta función de ‘regulación simbólica’ (Pecaute 1991:265) se cumple en la medida en que el conjunto institucional divulga un discurso oficial sobre la forma específica de imaginarse como comunidad política, con el fin de generar sentidos de pertenencia que posibiliten el consentimiento de los ciudadanos.

Dichas narrativas discursivas acerca de la nación, con las que el Estado busca fundar un ‘nosotros’ distinguible de ‘los otros’ (Lechner 2000), circulan a través de diferentes instancias y mecanismos explícitos de control y regulación social. Es por esto que el Estado no se presenta únicamente como un ‘aparato’ que regula la conducta ciudadana, sino también como un poder ideológico que, mediante diversas ‘prácticas’ discursivas (como la nación), busca constituir un ‘interés común ilusorio’ (Abrams 2000:83) dentro de la sociedad, para que todos los grupos sociales creen sentidos de identificación comunes y, por tal vía, se sientan pertenecientes y se integren a la gran comunidad política.

Una vía fundamental por la cual circula el discurso de nación oficial se encuentra en las Cartas Políticas. Estos textos representan el anda-

miaje jurídico con el cual se ‘ordena’, ‘regula’ e ‘integra’ la sociedad al Estado nacional. Por eso es tan importante atender a los proyectos nacionales que se imaginan en las Constituciones Políticas, pues es allí donde se representa la forma en que el Estado y la sociedad mayor pretenden articularse a sus diversas comunidades.

La Constitución Política de 1991 define a Colombia como una nación pluriétnica y multicultural y al Estado como uno que reconoce y respeta las diferencias. Esta nueva forma en que el Estado imagina su integración con la sociedad, permite inaugurar una serie de espacios de participación y crear unos instrumentos legales para los grupos étnicos minoritarios, con miras a reconocerles sus derechos colectivos. Sin embargo, la configuración y proyección de la etnicidad que el Estado ha propuesto en esta Carta Política, ha generado una serie de dificultades para la construcción de las identidades imaginadas de los grupos inscritos en esta categoría. Por tal razón, hablaremos aquí de esos impasses que se presentan en el discurso étnico de la Constitución Política de 1991 y la Ley 70 que problematizan dicho proceso de articulación, diálogo y negociación.

Imágenes que aún retumban: la latencia de la Constitución Política de 1886

En la Carta Constitucional de 1886, de acuerdo al lema consagrado en aquella época por la Academia Nacional de la Lengua, la concepción de nación es la de “una sola lengua, una sola raza, un sólo Dios” (Arocha, citado en Wade 1997:46). Así, para las élites de turno, el proyecto nacional que adquiere status de política de Estado es el de una nación única e indivisible, de hombres letrados (mestizos) inclinados hacia lo blanco, católicos e hispanoparlantes. Este discurso de nación inserto en el proyecto político de la época, no sólo excluye a los indígenas, a los negros, y a todos aquellos “[...] cuya diferencia dificulta y erosiona la construcción de un sujeto nacional homogéneo” (Martín Barbero 2000:42), sino que, a su vez, ubica a los indígenas y negros en la escala más baja de la jerarquía social, en la medida en que no corresponden a ninguno de los cánones que se quieren establecer en aras del ‘progreso’ y la ‘civilización’.

El hecho de que este discurso se forjara desde los tiempos de la colonia y que, simplemente, se institucionalizara como racismo oficial en la Constitución Política de 1886 —sumado a que sus proyecciones se instauraron formalmente por más de un siglo en Colombia—, muestra la fuerza que puede seguir teniendo, aun cuando los colombianos se encuentran inscritos en una nueva Carta Política que pretende romper radicalmente con la anterior idea de nación. Es así como la Constitución de

1991 se enfrenta con el poder, aún latente, de esa ideología elitista excluyente bajo la cual se han construido unas escalas de valores y jerarquías que todavía persisten en el país y que conforman mapas mentales desde los cuales los colombianos siguen leyendo la realidad nacional y local:

La imagen oficial de Colombia es la de una Democracia Racial, e incluso en la nueva Constitución de 1991, la de una sociedad pluriétnica, pero debajo, o mejor, paralelo e integrado a esta imagen hay un orden social penetrante, aparentemente manifiesto, en el cual Colombia es una nación mestiza que gradualmente esta borrando lo negro (y lo indígena) de su panorama [...] (Wade 1997:25).

Tal situación entorpece los procesos de construcción de identidades imaginadas de corte étnico, en tanto continúa perviviendo una mentalidad que asocia lo étnico con lo indígena desde una valoración despectiva, como ocurre hoy en muchos sectores de la sociedad de Providencia. Veamos una de las expresiones de los providencianos que dan cuenta de tal situación:

Yo no estoy de acuerdo con eso que somos una etnia, pero eso es ya cuestiones de altos mandos, pero yo no estoy de acuerdo con eso de ser indígenas. En primera instancia no tenemos nada de indios. Si hubieran dicho que somos raizales porque tenemos nuestras raíces africanas, hasta de pronto, pero indios no. Los indios son unas personas como ignorantes y nosotros pues no queremos ser ignorantes. O sea, los indios son salvajes, tienen su cultura diferente, mejor dicho, no estoy de acuerdo.³

Indudablemente, una coyuntura como la establecida por el mismo Estado deja huella en la visión negativa que los habitantes tienen de la etnicidad. El estrecho vínculo entre lo étnico y lo indígena provoca que los providencianos se resistan a la categoría 'étnica' por considerarla 'indígena'—y por extensión peyorativa—, a lo salvaje, incivilizado, inferior. No quieren ser marginados de la 'sociedad mayor', no quieren mantener esas fronteras, por el contrario desean diluirlas, porque en su disolución reposa su integración, y en su integración encuentran la promesa de 'progreso'.

Ahora bien, el fuerte orden racial y cultural que se construyó en la sociedad de Providencia desde los tiempos de la colonización inglesa,

³ Entrevista con Rolando Henry, profesor de sociales y sociocultura del Colegio Junín. Providencia, 6 de noviembre de 2001.

reforzado por las imágenes que instauró por tantos años el discurso nacional hegemónico, donde lo negro aparece como lo bestial, servil y bruto, hace que también esté viva y expresa dicha valoración que tienen los providencianos de lo 'blanco' y lo 'negro'. Desde estos mapas mentales es que una buena parte de la comunidad de Providencia sigue leyendo su realidad, resistiéndose a la categoría de comunidad negra de diferentes maneras: desde el rechazo directo a la idea de ser 'negro', pasando por el sentimiento de vergüenza de pertenecer a esta raza, hasta llegar a la disposición de 'mejorar la raza', para ascender en la jerarquía local y nacional de prestigio y estatus inscrita en el discurso de nación mestiza. Atendamos a algunas reveladoras palabras de líderes isleños:

Desafortunadamente en Colombia la palabra indígena se considera como el indio y por eso de una vez la rechazan, es como si usted habla en Providencia de negro, eso allá de una vez lo repelen porque dizque son ingleses y que entonces son blancos [...] Sigue la resistencia, por ejemplo, nos reunimos una vez en Bogotá con unos estudiantes de acá y eso fue la resistencia más grande porque no quieren admitir que son gente negra, no quiere reconocer nada de lo suyo [...] Todavía hay gente que sigue creyendo que hay que casarse con un blanco dizque para mejorar la raza, es una subvaloración por lo que son, como si les diera vergüenza ser lo que son, como si les diera vergüenza aceptar que somos negros y entonces hay que casarse con uno más 'blanquito' para que los hijos salgan dizque mejores, dizque más bonitos.⁴

Creo que nosotros tenemos que fortalecer mucho más en cuanto a nuestra identidad, a lo que somos y sobre todo querernos [...] Y ese es el problema acá en Providencia, como que la gente no quiere aceptar lo que es, no quiere reconocerse, le da vergüenza decir que es negro [...] de nada sirve que uno en un colegio trate de enseñarle a unos niños la importancia que tuvo la raza negra, la raza inglesa, los chinos, toda la gente que contribuyó para que esta comunidad fuera lo que es ahora, y que en la casa le digan que él no es negro porque tiene ojos verdes, cabello liso pero tiene nariz ñata, pero es blanco o moreno o yo qué sé.⁵

⁴ Entrevista con Dulph Mitchell, representante por San Andrés en la Comisión Pedagógica Nacional desde 1995, miembro del Movimiento Raizal. San Andrés, 29 de noviembre de 2001.

⁵ Entrevista con Jennifer Bowie, líder joven de la comunidad, trabajadora de CORALINA, miembro del Concejo Municipal de Cultura. Providencia, 19 de noviembre de 2001.

Este menosprecio por lo negro muestra que, aún cuando hay isleños que se empiezan a mirar bajo los lentes de las propuestas de la Constitución de 1991 con su valoración de la diferencia, sigue un amplio grupo de la sociedad viéndose con el espejo de los estereotipos anteriores y posteriores a la oficialidad del discurso de la Carta Política de 1886 y sus resonancias actuales. Todo lo cual deja ver los destiempos simbólicos que existen.

Así las cosas, ¿cómo reconocerse como grupo étnico y construir una identidad de este tipo, si de entrada se rechaza el término en tanto existe una asociación a lo indígena y una valoración despectiva de esta imagen? ¿cómo crear una identidad de corte étnico negro donde se expresen sus particularidades, si ellos mismos siguen teniendo una imagen negativa de la negritud y la han venido opacando en su búsqueda del blanqueamiento cultural y físico para tener acceso a ciertos beneficios (aunque reducidos) dentro de la sociedad nacional como ciudadanos comunes? He aquí la primera dificultad que hace de la construcción de identidades étnicas imaginadas un proceso de definición confuso y problemático: la latencia de los imaginarios expresados en la Constitución Política de 1886. Aún los subalternos leen su realidad y organizan y reorganizan sus imaginarios, sus valoraciones y jerarquías en torno a los códigos dominantes. No hay escape.

Etnicidad en un molde indígena

En la Carta Política de 1991, la categoría de grupo étnico está establecida dentro de los contornos de un molde indígena. Como lo expresa Wade:

La Constitución tiene varios artículos que hacen referencia a los 'grupos étnicos', pero el término jamás es definido y esencialmente se refiere a los indígenas [...] La ley tiende a empujar a la identidad negra hacia un molde establecido por el movimiento social indígena en su relación con el Estado, en parte como un resultado de la participación de las organizaciones indígenas en el proceso legal. Tal molde presupone que la comunidad está establecida, enraizada ancestralmente en el pasado y según las prácticas de producción tradicionales [...] pero indudablemente esta descripción no es la adecuada para muchas comunidades negras en la región pacífica y menos aún en otras regiones [...] en este caso, especificar 'tradicional' es muy difícil [...] de nuevo, lo enraizado es un punto difícil puesto que la gente es altamente móvil en estas regiones (1997:414-415).

En la Asamblea Nacional Constituyente ninguno de los candidatos negros —provenientes todos de diferentes movimientos del litoral pacífico colombiano— logró siquiera un escaño. Por tal razón, entró en juego un cierto sentido de alianza negro-indígena, representada por Francisco Rojas Birry, indígena emberá del departamento del Chocó, quien se asumió como representante, tanto de los intereses de las comunidades negras como de las indígenas, en especial las de la Costa Pacífica (Wade 1992). A pesar de esto, la lucha por el reconocimiento de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico encontró bastante resistencia entre los miembros de la Asamblea. Como lo señala Arocha, desde las subcomisiones preparatorias de la Asamblea lo que dominaba era:

[...] la visión asimétrica y excluyente de la identidad histórico-cultural diferenciada como una condición tan solo alcanzada por los indios [...] reinaba entonces la tendencia general de considerar el concepto de 'grupo étnico' como apropiado a la gente indígena, que cabe fácilmente en la categoría de Otro, de distinto. En cambio, a la gente negra se le ve como otro ciudadano más, aunque visto por muchos como ciudadanos un poco subdesarrollados, primitivos, inferiores (citado por Wade, 1992:179).

Esta idea se hace aún más reveladora en una de las intervenciones de un constituyente, cuando se discutía en la Comisión Segunda el tema de las comunidades negras:

Es cierto que [las comunidades negras] han sufrido una discriminación tácita y a veces expresa, pero no es la misma situación que la de los indígenas colombianos que eran los dueños de los territorios, los dueños del país y que tenían gran tradición antes de Colón, hace 500 años. Tienen [las comunidades negras] una situación sociológica, humana, cultural distinta, no voy a decir que no la tengan las comunidades negras que han enriquecido nuestro océano Pacífico, pero yo creo que no debemos exagerar en la Constitución [...] (Bolívar 1997:132).

De esta manera se evidencia cómo se continúa con la tendencia a pensar que los 'negros' pueden enmarcarse mejor en la categoría de 'ciudadanos comunes' que en la de 'grupos étnicos'. Como lo señala Wade:

Los indígenas parecen estar culturalmente fuera del orden racial nacional; parte de su identidad como indígenas, atribuida o reclamada, es tener culturas o lenguajes distin-

tos. Su historia precolombina puede ser invocada como una herencia artísticamente compleja y rica, que refuerza una imagen de diferencia y un carácter separado. En consecuencia ellos pueden fácilmente constituir el típico 'otro' antropológico 'exótico'. En contraste, los negros [...] con una historia aparentemente 'perdida' en África y fragmentada por la esclavitud, tienden a ser vistos más fácilmente como ciudadanos colombianos, aunque no los típicos ni los que serían utilizados para representar a Colombia en la mayoría de los discursos acerca de la identidad nacional [...] Más exactamente lo que caracteriza la posición de los negros en el orden nacional y racial colombiano es el movimiento camuflado entre incluir a los negros como ciudadanos comunes y excluirlos del corazón de la nacionalidad (1997:69).

Si bien se logra el reconocimiento étnico de las comunidades negras, de acuerdo con el Artículo Transitorio 55 de la Constitución de 1991, este concepto siempre estuvo inscrito en la esfera de 'lo indígena', reduciéndose la identidad étnica al mundo del pasado. Es importante anotar que en todo este proceso constitucional se revela una incidencia prioritaria indígena y en un segundo renglón algunos aportes de las comunidades negras del Pacífico, lo cual parece mostrar la ausencia e invisibilidad de la comunidad raizal de San Andrés y Providencia en cualquier definición de esa gran 'comunidad imaginada negra'.

Es entonces, una proyección de etnicidad producida de manera privilegiada, por una perspectiva indígena,⁶ donde lo que va a legitimar el estatus de etnia es el 'enraizamiento', el 'primordialismo', la 'ancestralidad' y la 'tradición'.⁷ Este tipo de molde en el que se sigue pensando la nación, crea una proyección esencialista, sobre la cual se va a inscribir el

⁶ Con 'perspectiva indígena' se quiere aludir a las exigencias e implicaciones que puede tener el hecho de entender por 'indígena' lo siguiente: "definirse como indígena significa ciertamente afirmar su pertenencia a una comunidad, es decir a una etnia, en el seno de la sociedad dada, pero supone también que se establezca claramente una inscripción de esta comunidad en la historia. No puede haber allí, por definición, indígenas que no pertenecen a una 'comunidad de sangre' y que no desciendan de un indígena primordial, aquel que nació del 'encuentro'" (Gros 2000:70).

⁷ "Al resaltar la 'tradición' por encima de todo, las comunidades negras se pueden convertir en nada más que un refugio ancestral, un concepto que no capta la constante y crítica participación de las comunidades negras en la modernidad" (Wade 1997:20).

concepto de grupo étnico y comunidad negra. Dicha imputación enfrenta a los providencianos a la tarea confusa y problemática de llenar de contenido ese arquetipo 'puro' y 'tradicional' que implica inventar —entre constantes tensiones— un 'único' origen, *una* ancestralidad:

El problema es el concepto de lo étnico, parece que fuera como lo tradicional, lo de una cultura tradicional; y es que este tipo de culturas como las caribeñas son culturas nuevas, son culturas coloniales que no existían antes, son culturas con muchas tradiciones y descendencias, porque aquí han estado muchas culturas, entonces en el país no tienen el mismo reconocimiento que una comunidad indígena que tiene una tradición ancestral y milenaria y nosotros no somos culturas de ese tipo, entonces eso se vuelve complicado y por eso el Estado nacional de alguna forma no ha permitido que se logre nada, porque nos trata como indios y nosotros tenemos otras expectativas muy diferentes a ellos, nosotros aunque tengamos unas características culturales particulares y seamos diferentes, porque eso sí no te lo voy a negar, también queremos requerimientos como de desarrollo y esas cosas, entonces estamos fregados porque la legislación no tiene en cuenta eso. Es que mira, hasta a nivel internacional los grupos caribeños a nivel jerárquico están muy por debajo que estas culturas milenarias, no son tan protegidas, no son tan queridas, no son tan tomadas en cuenta.⁸

A su vez, la búsqueda de ese 'único' origen que permita constituir una identidad étnica legítima para negociar con el Estado, ha potenciado las luchas internas en la comunidad de Providencia. Lo que muestra, entre otras cosas, que los grupos minoritarios no son homogéneos ni armónicos y que mucho menos tenían una identidad preestablecida en el cajón de su pasado, que solo esperaba a ser abierto por el Estado. No son sociedades igualitarias donde todos se conciben de la misma manera. Muy por el contrario, al interior de la sociedad de providencia hay varios grupos sociales diferenciados que desde sus disímiles posiciones (ya sea en razón de su 'raza', clase, ideología, poder económico o político), resaltan la forma en que cada uno ha construido su memoria y la forma de representarse ante los demás grupos. De esta manera, hay un juego lleno de tensiones donde unos, conforme a su posicionamiento, prefieren aludir en esta construcción identitaria (que les insiste en el molde de los únicos orígenes) a sus 'ancestros' ingleses, mientras otros reclaman su

⁸ Entrevista con Mark Taylor, antropólogo isleño, secretario de Planeación Municipal. Providencia, 31 de octubre de 2001.

‘descendencia’ africana. Recorramos algunas de las voces isleñas que dejan más claro lo que aquí se quiere decir:

Es que aún se ve, pero, anteriormente era muy común que se marcara la diferencia entre la gente de decir ‘yo soy de descendencia africana’ y otros ‘yo soy de descendencia inglesa’. Y hoy también se ve un poco. Mira por ejemplo, alguna gente de Casa Baja y Sur Oeste dice que ellos sí son negros afrocolombianos y que nosotros acá no [los del centro], que nosotros venimos de Inglaterra, cuando no es así. [...] Una vez hablábamos en una reunión de nuestra identidad y nuestra historia, y los que hablaban no hicieron sino decir que nosotros descendíamos más de ingleses y españoles [...] entonces yo les dije: ‘mire, en ningún momento se habló de la influencia de los negros en ese desarrollo, y que yo sepa ellos tuvieron una importante presencia. Está bien que muchos de los que llegaron a estas islas fueron ingleses, pero no todos. Entonces yo creo que tenemos que reconocernos en totalidad, no borrar partes de nuestra herencia histórica y cultural, hay que quererse, respetarse, sentirse orgulloso de lo que uno tiene de negro, porque aquí nadie puede decir que no es negro’. Y cuando terminó la reunión, fue terrible. Se me acercó una profesora y me dijo: ‘yo no fui esclava, los esclavos están en Casa Baja, yo soy de la aristocracia, yo desciendo de ingleses’. ¡¡¡Puedes creer!!!⁹

Todo esto genera una discusión que no sólo agrava las confrontaciones raciales al interior de la comunidad, sino que además distrae los reales objetivos del reconocimiento de la diferencia: la visibilidad de ciertos grupos hasta entonces marginados de las decisiones políticas y la atención a sus particularidades y necesidades culturales, sociales y económicas, mas allá de cumplir con el requisito de una única ancestralidad en la definición de su identidad étnica.

⁹ Casa Baja y Sur Oeste son los dos sectores de la isla donde, se relaciona a sus habitantes con la descendencia negra de la esclavitud. Entrevista con Leonida Bush. Licenciada en básica primaria, representante por Providencia en la Comisión Pedagógica Nacional de comunidades negras, Coordinadora Municipal de Etnoeducación, Secretaria del Concejo Municipal de Planeación, Secretaria de la Red Municipal de Mujeres, miembro del concejo Municipal de Cultura, delegada por la acción comunal municipal a la asociación y Federación de acciones comunales, delegada a la Confederación Nacional de acciones comunales por Providencia, directora de la Escuela Bautista Francisco José de Caldas. Providencia, 20 de noviembre de 2001.

En definitiva, dentro de ese arquetipo esencialista no podría caber la sociedad de Providencia, que expresa 'la fuerza subversiva' de su particularidad en la diversidad implícita en sus orígenes y en la creolización como forma específica de sincretismo e hibridación que se ha venido construyendo. ¿Cómo pedir a la sociedad de Providencia un único origen, un arraigamiento en una 'cultura milenaria y ancestral', cuando ella misma se mueve desde una historia diversa y una cultura colonial? ¿Cómo hacer valer su diferencia en un espacio legal donde la justificación de la etnicidad se fundamenta, en buena medida, en la idea de 'culturas precolombinas' y no abarca la realidad y la historia de Providencia? ¿De qué manera demandar una 'pureza' o 'esencia' a una comunidad que, de acuerdo con su historia, no tiene un único origen, sino que ha sido una sociedad "de relaciones históricamente cambiantes" (Wilson 1973:21), una historia de interrelación entre diversas visiones de mundo (inglesas, holandesas, escocesas, africanas, caribeñas, españolas y colombianas), que en sus encuentros han construido lo que hoy es Providencia? ¿Ante esta encrucijada, cómo, siendo el resultado de la interacción de tantas culturas, marcar su acento originario en África o en Inglaterra? Éste y muchos otros cuestionamientos se encuentran al orden del día en Providencia y no dejan de crear pugnas entre las diferentes visiones de la historia, dificultando la construcción de su identidad imaginada.

No se sugiere aquí que otras comunidades étnicas -indígenas o negras- si tengan un origen esencial objetiva y empíricamente ubicable en el pasado, compartido por todos sus miembros. Como diría Gros, "no todas las comunidades indígenas están seguras de su pasado, de sus orígenes y algunas más que otras se interrogan sobre la consistencia de su identidad cultural" (2000:72), y en este sentido también crean y recrean sus orígenes. Finalmente son todas identidades modernas, abstractas, imaginadas. El problema no es la 'construcción' de la identidad, el problema es 'la vía' por la cual se tiende a pensar esa configuración étnica, la 'ruta' indígena que se le ha dado, donde el 'encauzamiento' que legitima la etnicidad es la narrativa del 'único' origen, de la esencia y lo exótico, excluyendo comunidades con otro tipo de particularidades que también pueden dar cuenta de su singularidad y también necesitan ser atendidas de una forma diferenciada en sus asuntos políticos, sociales, económicos y culturales.

Ésta es entonces la segunda dificultad que se presenta a la hora de intentar articular, de una manera más estrecha y constreñida, algunas comunidades étnicas a la nación: la ruta indígena que se le ha dado a la configuración identitaria étnica de ciertas comunidades con otras expresiones de particularidad. Todo lo que hace que se haga explícita la invisibilidad que resulta aún cuando estamos pensando un nuevo mapa nacional pluriétnico y multicultural que reconoce y respeta las diferencias.

Ley 70: homogeneización de las comunidades negras en la imagen del Pacífico

La tercera dificultad con el nuevo discurso de nación, es la ‘homogeneización’ que se produce al categorizar las diversas culturas étnicas negras que subsisten en Colombia, bajo el emblema de ‘comunidades negras’ como lo presenta la Ley 70. Como bien lo afirma Wade:

No hay una ‘cultura negra’ nacional fácilmente demaricable sino más bien culturas localizadas, con mayor o menor influencia africana, practicadas por personas que son más o menos ‘negras’. Por lo tanto, en sus límites, la cultura negra está en un constante estado de negociación y los mismos colombianos negros y no negros utilizan estas diferencias culturales para ayudar a establecer las distinciones étnicas en contextos específicos. En este sentido, la ‘cultura negra’ es definida contextualmente [...] ‘lo negro’ está lejos de ser homogéneo, siendo establecido correlativa y contextualmente dentro del movedizo marco de la nación colombiana, pero tampoco es completamente heterogéneo, puesto que las poderosas jerarquías tienden a estructurar estas relaciones y estos contextos en direcciones análogas (1997:72).

Basta con aproximarse al análisis de Mauricio Pardo (2001) sobre el movimiento negro en Colombia, en el que muestra la gran dificultad que han tenido las diversas organizaciones negras para articular propuestas y acciones de alcance nacional, dado su carácter fragmentario, desigual y heterogéneo. Esto revela que conceptos como ‘comunidades negras’ o ‘identidad negra’ tienen diversas acepciones y están en constante construcción de acuerdo a los intereses y realidades locales de cada comunidad, haciendo que se presenten varias concepciones sobre lo negro.

La ‘homogeneización’ implícita en la Ley 70, se vuelve más problemática cuando nos detenemos en ella y observamos que su espíritu supone una aplicación a todas las comunidades negras de Colombia, y al mismo tiempo revela un énfasis primordial en la región del Pacífico. En su artículo primero se presenta como objetivo principal “reconocer las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva [...]”. Con esto se construye una imagen de lo negro que tiende a limitarse a la región Pacífica, excluyendo a los negros de muchas otras regiones del país como por ejemplo a la comunidad isleña de Providencia.

Esta imagen de lo negro se encuentra reforzada por la geografía cultural colombiana inscrita en los discursos de nación expuestos por las ideologías hegemónicas del Estado, en las que se definen las regiones —y sus imágenes— bajo valoraciones que encuentran origen en la 'raza' y la 'clase', entre otros. En este sentido, en Colombia, de acuerdo a los largos y diversos procesos históricos en términos económicos, políticos, sociales y demográficos que vienen desde el régimen colonial, se ha estructurado un mapa mental en el cual:

[...] las montañas andinas surgieron como una región blanca-mestiza siendo común la mezcla de indígenas con blanco, la Costa Pacífica se convirtió en una región principalmente negra, la Costa Caribe desarrolló una mezcla triétnica con fuerte herencia negra e indígena de las clases bajas y algunos enclaves de negros e indígenas puros, y la región amazónica permaneció predominantemente indígena (Wade 1997:92).

Tal geografía cultural sigue retumbando en las mentes de muchos colombianos, mapas mentales donde se sigue asociando 'la región del Pacífico' con 'lo negro', lo cual refuerza la imagen que construye la Ley 70. Para encontrar su justificación como grupo étnico. De esta manera, la sociedad de Providencia tiene que construir una narrativa identitaria que se ajuste a la imagen y los mapas mentales en los que se encuentra inserta la idea de lo 'negro' en la sociedad nacional. Una narrativa basada en esa 'africanidad' 'enraizada' básicamente en 'el Pacífico', lo que obstaculiza aún más la definición de la identidad imaginada de los providencianos y la expresión real de sus particularidades y necesidades específicas.

Para el caso de la comunidad de Providencia resulta muy compleja esta construcción identitaria pues, como veíamos en páginas anteriores, hay un fuerte rechazo a 'lo negro'. Además, conforme a sus particularidades históricas, se perciben atravesados por una historia de tipo occidental (inglesa-blanca) de la que tendrían que despojarse para diferenciarse y construir su identidad étnica negra, en donde a su vez tengan en cuenta el perfil 'afro' del Pacífico. Esto último trae una nueva resistencia en buena parte de la sociedad isleña, debido a que tienen un imaginario con fuertes cargas peyorativas sobre el Pacífico, específicamente sobre el Chocó, que impide que quieran ser 'igualados' o si quiera 'comparados' con esta representación de lo negro.

Aquellas imágenes y valoraciones despectivas han sido también el resultado de la introyección de esa geografía cultural estructurada por los discursos de Estado, en la cual los mapas que resultan han sido delineados con lápices de raza y clase, haciendo que los chocoanos sean

vistos como “provenientes de una región negra, pobre, abandonada, que está en el fondo de las escalas sociales de raza, región y poder” (Wade 1997:296). Veamos algunas alusiones a esta concepción despreciativa por parte de los isleños, que los hace rechazar la posibilidad de pensarse como una comunidad negra que comparte su identidad con la gente del Pacífico:

Entre la misma comunidad de Providencia muchos no han querido aceptar que son grupo étnico que porque no los pueden comparar con esos negros marginados del Chocó, y que la Ley 70 los pone al mismo nivel de ellos. Entonces es como si aquí también hubiera racismo frente a la misma comunidad negra, porque como que sienten que los del Pacífico son lo más bajo, o que los de Providencia son como más blancos, un tiz más blancos... Claro que también me sirvió mucho estudiar en Bogotá, porque allí fui sometida a todo el racismo que te puedas imaginar, a que te denigren por ser negra y a que te suban un grado cuando sabe que eres de este territorio y no eres del Chocó.¹⁰

[...] yo una vez dicté una conferencia en la Universidad Santiago de Cali y algunas personas se quedaron un poco molestas, especialmente las personas de color, pero yo decía que no era posible bajo ningún punto de vista que usted pudiese poner en la misma balanza al hombre isleño con el hombre chocoano, y si alguien me pregunta: ‘¿usted se siente mejor que los chocoanos?’, yo le diría, con el perdón de todos, sí, porque es que el hombre chocoano llegó de un lugar arrastrado, donde no había comida, donde la lucha es por la sobrevivencia, donde no hay educación, donde no hay absolutamente nada, eso yo nunca lo conocí cuando era niño... así que ese cuento de estarnos comparando con los chocoanos y metiéndonos con ellos en leyes y cosas, no tiene ninguna razón de ser.¹¹

La restrictiva imagen de lo negro como la ‘población rural de la región del Pacífico’, no sólo plantea dificultades para la construcción del imaginario colectivo de las demás comunidades negras —para este caso la de Providencia—, sino que a su vez conforma limitaciones políticas objetivas para

¹⁰ Entrevista con Jennifer Bowie, 19 de noviembre de 2001.

¹¹ Entrevista con Alexander Henry, abogado penalista, ex alcalde de Providencia (1992-1994), líder del Movimiento político PRORESCATE y del sector de Casa Baja de la isla, ministro de la iglesia bautista. Providencia, 4 de noviembre de 2001.

estas mismas. De los ocho capítulos que estructuran la Ley 70, cinco son dirigidos a la delimitación, constitución, manejo y titulación de territorios colectivos en el Pacífico, con lo que la titulación colectiva de baldíos para esta región se convierte en el principal vínculo de las comunidades negras con el Estado. Así, como lo plantea Ingrid Bolívar, pareciera que la titulación colectiva dejara de ser un medio más para el reconocimiento de este tipo de comunidades y se convirtiera en el fin último, en la única reivindicación de toda una 'gran comunidad negra':

La titulación en sí misma no acaba con los procesos de exclusión social, racismo y desintegración a los que se enfrentan los negros. En este sentido no se debe confundir la titulación colectiva de los territorios como derecho y como medio del Estado para reconocer a las comunidades negras, con el fin de considerar a Colombia como un país pluriétnico y multicultural (Bolívar 1997:137).

El inmenso espectro de reivindicaciones y derechos de las gentes negras de resto todo país, no se puede agotar en la promulgación de unos títulos de propiedad. Tampoco se puede desconocer que los otros tres capítulos de la Ley 70 se dirigen a las comunidades negras en términos más generales en cuanto a derechos culturales, sociales y económicos. Por ejemplo, en las sesiones de las instancias consultivas establecidas por la Ley 70, la discusión sigue estando concentrada en asuntos relacionados con la minería y la titulación colectiva de baldíos, dejando de lado la discusión sobre los problemas de otras comunidades negras, como la de los raizales de Providencia y Santa Catalina. Como bien lo expone Mauricio Pardo:

[...] es sintomático que en la consultiva nacional de 1999 los puntos más álgidos de discusión hayan girado en torno a los territorios colectivos, como los planes de manejo de recursos naturales, el estatus de los manglares dentro de los territorios colectivos y los derechos de los mineros artesanales, mientras que otras temáticas que pudieran reforzar las dimensiones nacionales del movimiento negro —como la población negra desplazada por la guerra, la cátedra afrocolombiana, la facilidad de acceso de los estudiantes negros en la educación superior, la problemática poblacional de los raizales isleños o la situación marginal de la población negra asentada en las grandes ciudades— tienen una figuración muy secundaria (2001:340).

Otro problema mucho más general y profundo que cruza todas las dificultades anteriormente mencionadas, es que la Constitución de 1991

y la Ley 70 están estructuradas dentro de la idea 'del reconocimiento' de una manera casi unidimensional. La politización de las identidades para abogar por el respeto a la diferencia, se reduce a plantear el problema desde el ámbito cultural y, por tanto, a intentar dar solución por medio de esta vía: una política cultural de reconocimiento valorativo a la especificidad. Sin embargo, ésta no deja de ser una vía parcial, pues comunidades como las que se consideran étnicas negras —para este caso las de Providencia— tienen un fuerte componente racial, que las enfrenta no sólo a injusticias culturales y simbólicas, sino también a injusticias y desigualdades económicas, políticas y de clase. No obstante, como lo señala Nancy Fraser:

[...] la distinción entre la injusticia económica y la cultural es una distinción analítica. En la práctica, las dos se entrecruzan. Las instituciones económicas más materiales tienen una dimensión cultural constitutiva, irreducible; están atravesadas por significaciones y normas. Análogamente, las prácticas culturales más discursivas tienen una dimensión político-económica constitutiva, irreducible; están atadas a bases materiales. Lejos de ocupar dos esferas herméticas separadas, la injusticia económica y la cultural se encuentran usualmente entrelazadas de modo que se refuerzan mutuamente de manera dialéctica. Las normas culturales injustamente parcializadas en contra de algunos están institucionalizadas en el Estado y la economía; de otra parte, las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la construcción de la cultura, en las esferas públicas y en la vida diaria. A menudo el resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica (1997:23).

De esta manera, este tipo de colectividades necesitan tanto políticas de redistribución como políticas de reconocimiento, para corregir la desigual distribución económica y el erróneo reconocimiento cultural, sin que pueda entenderse que alguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra; por el contrario, ambas son primarias o co-originarias, ambas están profundamente imbricadas. En este caso, ni las soluciones redistributivas desde una esfera aparte, ni las soluciones de reconocimiento desde su espacio cerrado, son suficientes por sí mismas; estas colectividades necesitan de ambas: una política que vincule ambas esferas para dar soluciones simultáneas a las problemáticas a las que se enfrentan tales comunidades. Sin embargo, he aquí precisamente el problema: enfrentar el dilema que presentan la lógica de la redistribución y la lógica del reconocimiento, que no permiten lograr soluciones simultáneas. La primera, supone para su solución despojar a los grupos sociales de sus diferencias específicas, lo que significa eliminar la diferen-

cia étnica y con esto su componente racial, para lograr la 'igualdad'; y la segunda, supone para su solución, aumentar, resaltar y valorizar la diferencia étnica, la especificidad de los grupos sociales (Fraser 1997).

Así, centrarse en la política cultural del reconocimiento de la diferencia de manera unilateral, disociando los elementos de la economía política para 'solucionar' las injusticias a las que se han visto enfrentados este tipo de grupos sociales, da como resultado un campo político nocivo con poca coherencia programática. Además, desde esta perspectiva unidimensional, el Estado trata la diferencia como si perteneciera exclusivamente a la 'cultura',

[...] y no se interroga acerca de su relación con la desigualdad, como si la sociedad [...] no incluyera divisiones de clase ni otro tipo de injusticias estructurales profundamente arraigadas, como si la economía política fuera básicamente justa, como si sus diversos grupos constitutivos fueran socialmente iguales [...], [dejando como] resultado, [que] se divorcian los problemas relativos a la diferencia de la desigualdad material, las diferencias de poder entre grupos y las relaciones asimétricas de dominación y subordinación (Fraser 1997:46).

Esta situación se hace evidente en la Ley 70, con la homogenización en la que inscribe a todas las comunidades negras de Colombia. Allí se supone una igualdad cuando, por el contrario, nos encontramos con una desigualdad intrínseca expresada en los diferentes intereses y luchas de las diversas comunidades negras. Se hablaba de que precisamente la imagen de las comunidades negras de Colombia tiene énfasis en la región del Pacífico, y con esto, en muchas ocasiones las reivindicaciones de esa comunidad son a las que se les ha dado mayor atención, olvidando que hay otras comunidades con otros problemas igualmente importantes y que requieren de una solución urgente, como los del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Ahí está la desigualdad, en el acceso privilegiado a ciertos beneficios políticos por parte de algunas comunidades negras y no a todas de igual manera.

Adicionalmente, este supuesto de 'igualdad' y 'homogeneidad' no sólo se expresa en el gran concierto nacional de comunidades negras, sino también en las comunidades en sí mismas. En el caso de Providencia, se asume una homogeneidad como si en su interior no hubiera desigualdades materiales y de poder, y con esto, conflictos de raza, clase, ideología, etc. Así, se presume que la identidad étnica que expresa su diferencia para abogar por sus derechos particulares ya estuviera ahí, dada, que la supuesta armonía e igualdad entre sus miembros sólo es-

peraba ser reconocida por el Estado. Por el contrario, la etnicidad tiene que ser construida entre las múltiples tensiones que expresan las desigualdades de la sociedad de Providencia. Además esta tarea —la de construir su identidad imaginada para que el Estado tenga un actor étnico con quien negociar— ha condenado a estas sociedades insulares a la discusión para la definición de ellos mismos, sobre cuál es realmente su territorio (espacial o construido), en cuáles son los rasgos característicos que puedan dar cuenta de su diferencia. De nuevo tratando la diferencia como si perteneciera exclusivamente a la cultura y opacando el problema de sus desigualdades económicas, políticas y sociales, que son las que finalmente le dan sentido a la mayor parte de sus luchas y autodenominaciones. Con esto pareciera que el Estado estuviera dilutando la solución de las desigualdades al interior de estas comunidades y frente a la sociedad nacional, distrayéndolas por la vía de la configuración de su diferencia cultural, cayendo en la simple creación de nuevos estereotipos étnicos con los que el Estado imagina su sociedad.

Teniendo en cuenta todas las impasses que quedaron inscritos en la Constitución Política de 1991 y en la Ley 70 y todo lo que, además, pudo ser silenciado u olvidado en estos textos, se puede entender el proceso conflictivo de construcción de identidad que se está viviendo en Providencia, con miras a establecer una nueva forma de vinculación a la entidad nacional.

Consideraciones Finales

Con el proyecto de nación enunciado en la Carta Política de 1991, el Estado colombiano propone una configuración de tipo étnico para que los grupos ‘minoritarios’, hasta entonces excluidos de los procesos nacionales, tengan un medio por el cual acceder a ciertos derechos y beneficios. Con esto, el conjunto institucional también pretende consolidar ‘soberanía’ en territorios en disputa, construyendo aliados donde antes sólo existían ciudadanos comunes. Sin embargo, como se pudo ver a lo largo de estas páginas, para el caso de Providencia, esos elementos de redención y reparación que se pensaron como ‘remedio’ a la construcción excluyente de nación que pervivió por tantos años (Constitución de 1886), se convirtieron en elementos de tensión entre Providencia y el Estado colombiano para construir un vínculo nacional.

En primer lugar, este conflicto tiene que ver con el lastre del discurso hegemónico del Estado en su Carta Política de 1886. Las cargas peyorativas refrendadas por este discurso de categorías como ‘indígena’ y ‘negro’, se encuentran circulando aún hoy en las mentes de los providencianos, dificultando su aceptación a erigirse como un grupo étnico con el cual el Estado intenta instalar un nuevo vínculo nacional.

En segundo lugar, este conflicto tiene que ver con la forma en que la Constitución Política de 1991 ha pensado y legitimado la etnicidad: desde un molde indígena, cargado de ancestralidades ‘milenarias’, únicos orígenes y esencialismos homogeneizantes y armónicos. Así, los providencianos se ven en la encrucijada de tener que llenar de contenido este arquetipo primordialista en el que no cabe su historia propia (múltiples orígenes en un territorio hasta entonces despoblado) para acceder a ciertos beneficios; y a su vez, temer o resistirse a ser involucrados en tal categoría, dado que sus necesidades de ‘desarrollo’ y ‘progreso’, creadas por la sociedad moderna en la que se inscriben, superan el marco de los beneficios particulares que hoy les ofrece el Estado.

Adicionalmente, la postura mediante la cual el Estado imagina los grupos étnicos —dando por hecha su etnicidad y reduciéndola a un refugio ancestral y armónico—, desconoce que la identidad es una construcción determinada por la heterogeneidad de poderes y luchas asimétricas en el interior de la sociedad de Providencia. Allí están en juego diversas memorias e imágenes de sí-mismos, de acuerdo a los diferentes intereses y a las formas históricas en que han introyectado estereotipos y valoraciones sobre la forma de pensarse, y en donde encuentran una fuerte resonancia de los destiempos simbólicos de los disímiles discursos hegemónicos del Estado (1886-1991).

Con esto también se demuestra que el nuevo discurso hegemónico del Estado expresado en la Carta Política de 1991, no borra sino que se superpone a los anteriores discursos hegemónicos que han sido oficializados en la Carta Política de 1886, haciendo del presente un ‘museo viviente’ de distintas voces que entran en conflicto. ‘El afuera’ (léase discursos oficiales y representaciones socioculturales de la sociedad mayor) y el ‘adentro’ (la sociedad de Providencia y las cargas de su historia) se confunden continuamente: los ‘subalternos’ se siguen viendo desde el espejo que los dominantes crearon para ellos, donde una de las formas en que esto se nos presenta es en que los ‘discriminados’ también discriminan desde las voces de las élites hegemónicas. Esto se relaciona con el hecho de que los providencianos rechacen su inscripción a la categoría de etnia negra y se resistan a ser comparados con los negros del Chocó. Esta última forma de resistencia no sólo tiene que ver con las imágenes peyorativas que se tiene de la región del Pacífico de acuerdo con unas jerarquías nacionales y una geografía cultural construida históricamente por el Estado; también tiene que ver con una situación histórica de-hecho: los providencianos, conforme a su vivencia histórica y su posicionamiento de insularidad, no son los mismos ‘afros’ del Pacífico, ni tampoco los de la Costa Atlántica.

La historia no se acabó con la Constitución Política de 1991, la historia hasta ahora comienza: ¿No será que esta nueva apuesta democrá-

tica, al fijar su atención en el tema del reconocimiento —concentrando la discusión al interior de los grupos étnicos en la definición de sus orígenes y sus particularidades culturales— está distrayendo la solución a los problemas fundamentales que enmarcan este proceso, como lo son la redistribución socioeconómica y a su vez el reconocimiento de los grupos étnicos? ¿No será que el Estado simplemente está creando —mediante la propuesta étnica— nuevos mapas mentales y estereotipos con los cuales imaginar la ‘diversidad’ de su nación y a partir de ellos estar, como nunca antes, presente en las formas de manejo de los asuntos internos de los grupos étnicos? ¿Dónde queda entonces su autonomía? ¿Será que la forma en que el Estado está legitimando la etnicidad, bajo la lente de un arraigamiento en culturas ancestrales y esencialismos homogeneizantes y armónicos, visibiliza a todas las comunidades que hasta la puesta en marcha de la constitución Política de 1991 eran excluidas? ¿Será que realmente se está atendiendo a las particularidades y necesidades del amplio espectro de poblaciones que por sus especificidades también podrían considerarse étnicas?

Ubicándose en el caso concreto de Providencia, quedan flotando muchas preguntas: ¿podrá superarse el conflicto que existe con los raizales frente a su vínculo nacional y consolidar soberanía desde la forma en que el Estado está imaginando los grupos étnicos?, ¿será que al liberar a los providencianos de su ‘incapacidad jurídica’ y encerrarlos inmediatamente en una nueva categoría del derecho, se dejan por fuera algunos derechos comunes, también fundamentales para el desarrollo de su sociedad?, ¿será que inscribir a la sociedad de Providencia en la Ley 70 o ley de comunidades negras es viable?

Lo que sí queda claro es que los habitantes de la sociedad insular de Providencia, así se vistan con ropajes ‘modernos’, así usen un pantalón y una blusita de la moda globalizada, así canten y bailen con un sentimiento infinito un vallenato, mueven su cuerpo con otro sentido de la corporalidad distinto al de los colombianos continentales. No es gratuito que en el uso oral de su lengua criolla no exista ni futuro ni pretérito y que sólo exista un presente constante donde tampoco se usa el *do* como se hace en el inglés estándar. Así también son sus vidas, así manejan su tiempo y su espacio. Todo esto no es una simple antología de particularidades petrificadas, no es una ‘maza’ sin cantera, es un proceso vital que choca, en algunas ocasiones, con el manejo del tiempo y el espacio de los ‘modernos’ de la Colombia continental.

Pero no sólo por estas percepciones y formas de manejar su cuerpo, sus miradas, sus gestos, sus afectos, sus tiempos y espacios. También está esa percepción profundamente política de una Colombia muy lejana en el espacio geográfico y en la conciencia profunda de los habitan-

tes, una conciencia bien distinta a los 'afros' de nuestras dos costas. Por eso, no es nada extraño que los habitantes de estas islas se definan como isleños y secundariamente, como colombianos. Una distancia geográfica y una lejanía afectiva que se siente y que no sólo es construida por ellos mismos sino también por los demás colombianos. Vale la pena presentar un testimonio, un poco dramático, que dice mucho sobre la situación:

Sí, yo estuve en la Modelo por tráfico de drogas... eso fue terrible... Me tocó una de esas guerras que se creaban entre los diferentes patios, entre guerrilleros y paramilitares por apoderarse de todos los espacios de esa prisión... Yo no entendía nada. Mataban y mataban gente, eso eran miles de disparos y gritos... Era como un infierno que yo nunca había vivido en las islas... No sabía qué hacer, corría y corría de un lado para otro y preguntaba y preguntaba qué pasaba. Hasta que un preso me dijo que eran los paramilitares que habían descubierto que entre sus aliados había un infiltrado de la guerrilla y que lo estaban buscando para matarlo... Pero pareciera que no sabían muy bien quién era porque mataban a quien se les atravesaba sin compasión. En esas me cogieron a mí, imagínese yo que no sé nada de Colombia... eran dos manes que me cogieron y me metieron en una celda, me dijeron que pusiera mis manos detrás de la nuca y que me pusiera contra la pared que me iban a matar... Fue terrible, yo sólo pude decir, en lo que pensaba iban a ser mis últimas palabras, que yo no sabía nada, que yo era isleño, que yo era de Providencia... En ese momento parece que se me hubiera aparecido la mismísima Virgen... los manes me dijeron: 'si usted es isleño no sabe nada de lo que pasa aquí, ¿entonces sabe qué hermano? Fresco, no lo vamos a matar, pero ¡quítese ese pelo rasta, pues si lo volvemos a ver por ahí con ese engendro en su cabeza ahí sí que la lleva, no se ponga a pendejar con nosotros!'. ¡Usted puede creer!, ¡¡¡me salvó la vida ser de aquí de la isla y no saber nada de lo que pasa en mi supuesto país!!!

Y es que Colombia, desde allá, es el conflicto armado que no les pertenece, y en ese sentido hace parte de ese país lejano en los mapas físicos, mentales y afectivos de los isleños. En eso se ha convertido la nación colombiana y esa es la percepción mutua que se construye 'de aquí para allá y de allá para acá'. Con la focalización de la mirada en esta guerra, se han construido también sentidos de pertenencia, paralelamente a otras problemáticas como las de las islas, que hoy resultan fundamentales,

pues allí también, si no reflexionamos a tiempo, si no re-creamos las formas en que intentamos vincularnos a ellas, si no atendemos los impasses que quedaron plasmadas en el proyecto étnico de la Constitución de 1991 y la Ley 70, se pueden desencadenar situaciones con tonos separatistas, que perjudicarían aún más los proyectos nacionales.

La intención de este artículo no es la de crear un 'fuerte' blindado de certezas y verdades. Algunas cosas se quieren dejar en 'remojo', a manera de nuevas preguntas, abiertas a la discusión de las formas en que el Estado hoy intenta vincular a los grupos étnicos minoritarios a la entidad nacional. Inquietudes que se hacen fundamentales para el caso de la sociedad de Providencia, dada la problemática que se vive actualmente en el Archipiélago y que precisamente tiene que ver con la puesta en cuestión de sus pobladores a la integración a la Colombia continental.

Bibliografía

Abrams, Philip

2000 Sobre la dificultad de estudiar el Estado. *Revista Virajes*. 2(2): 79-98. Manizales

Anderson, Benedict

1983 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Arocha, Jaime

1992 Los negros y la nueva Constitución colombiana de 1991. *América Negra*. (3): 39-58.

Bolívar, Ingrid

1997 "Ciudadanía multicultural y creación de un espacio público: el caso del Chocó y la Ley 70". En: Elsy Bonilla (ed.), *Formación de Investigadores: estudios sociales y propuestas de futuro*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Fraser, Nancy

1997 *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'post-socialista'*. Bogotá: Siglo de Hombre Editores.

Gros, Christian

2000 *Políticas de la etnicidad*. Bogotá: ICANH.

Hall, Stuart

1999 “Identidad cultural y diáspora”. En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.

Lechner, Norbert

2000 “Orden y memoria”. En: Gonzalo Sánchez y Maria Emma Wills (eds.), *Museo, Memoria y Nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. pp. 65-79. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Martín-Barbero, Jesús

2000 “El futuro que habita la memoria”. En: Gonzalo Sánchez y Maria Emma Wills (eds.), *Museo, Memoria y Nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. pp. 33-63. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Pardo, Mauricio

2001 “Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia”. En: Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds), *Movimientos Sociales, Estado y democracia en Colombia*. pp. 321-347. Bogotá: CES-ICANH.

Pecaut, Daniel

1991 “De las violencias a la Violencia”. En: Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda (eds.), *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. 2da edición. Bogotá: CEREC.

Pedraza, Zandra

1984 “We was one family. Recopilación etnográfica para una antropología de Providencia”. Monografía de pregrado. Departamento de Antropología. Bogotá: Universidad de los Andes.

Rivera, Camila

2002 *Old Providence: minoría no armonía. De la exclusión a la etnicidad*. Monografía de pregrado, departamento de Ciencia Política. Bogotá: Universidad de los Andes.

Wade, Peter

- 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia.* Bogotá: Ediciones Uniandes.
- 1992 El movimiento negro en Colombia. *América Negra.* (5): 173-191.

Weber, Max

- 1944 *Economía y sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica.

Wilson, Peter

- 1973 *Crab Antics. The social Anthropology of English-Speaking Negro societies of the Caribbean.* New Haven-London: Yale University Press.

Wills, Maria Emma

- 1998 En contra de la marea o sobre como las violencias, a veces, producen democracia. *Revista de Estudios Sociales.* (1): 16-21. Bogotá.

Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad¹

Catherine Walsh

En sus varios escritos, Frantz Fanon (1967) pone al intelectual nativo, al pensador comprometido con la justicia, como espejo para nuestras reflexiones. Al argumentar *desde y por* un pensamiento intelectual que confronta el legado y la persistencia del colonialismo, el racismo y la dominación², Fanon intenta romper con el individualismo y el objetivismo que típicamente ha marcado la producción intelectual tradicional-occidental, especialmente a nivel universitario; un intelectualismo que se distancia de la realidad y de la especificidad de luchas y de pueblos, incluyendo los procesos propios de estos pueblos de producir conocimiento.³ Así, y colocando el espejo directa-

¹ Este artículo no sólo refleja mi pensamiento individual, sino también el pensamiento que hemos venido construyendo en forma compartida y colectiva en el Fondo Documental Afro-Andino de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador; un espacio de pensamiento *desde* América Latina y la región andina y *desde y con* los pueblos afros.

² De esta manera Fanon parte de un posicionamiento, al que Jhon Henry Arboleda refiere como la especificidad de un lugar de enunciación (Comentarios en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos, Visualizando nuevas Identidades, Territorios y Conocimientos, Popayán, 18-20 marzo 2004).

³ Este uso de la 'objetividad', típico de las tendencias modernistas de las ciencias sociales, tiene el efecto de dividir el sujeto y el objeto de conocimiento. Es decir, intenta negar, controlar o, mejor dicho, 'disciplinar' la subjetividad del propio investigador (véase Walsh 2002a).

mente al frente de cada uno, Fanon nos hace pensar sobre nuestras propias prácticas intelectuales. Y, simultáneamente, pone el desafío de construir un intelectualismo distinto, a pensar hacia *proyectos intelectuales* que, a la vez, son *políticas y éticas*. Hacia lo que Mato (2001) llama la necesidad de pensar con vocación de intervención acerca de transformaciones sociales, y añadido yo, transformaciones también de carácter político y epistémico.

Este artículo parte de ese desafío. Específicamente, toma en consideración tres preguntas centrales:

- ¿Cuál es la relación entre modernidad, colonialidad y conocimiento, y cómo esta relación se ha fundado en ideologías y prácticas racializadas que niegan e invisibilizan la producción intelectual afro?
- ¿Qué ofrece la noción de interculturalidad epistémica para desafiar la monocultura del saber?
- ¿Por qué y cómo construir espacios dentro de la universidad que confronten la geopolítica dominante del conocimiento y fortalezcan la construcción de un proyecto o proyectos intelectuales, políticos y éticos afros a nivel regional-andino, extendiendo así los procesos etnoeducativos a la universidad?

Modernidad, colonialidad y geopolítica del conocimiento

En los años recientes, resultado de la emergencia y fortalecimiento de procesos afros dentro de los países de la región, existe una atención cada vez más grande sobre la producción de conocimientos propios, especialmente en torno a lo ancestral, incluyendo el énfasis en la importancia de resignificar lo ancestral como estrategia de enseñanza y organización, poniendo en cuestión el discurso oficial (Walsh y García 2002). No obstante, en el mundo académico estos procesos de 'casa adentro', como los llama el intelectual y activista afroesmeraldeño Juan García, no constan

Un ejemplo de este disciplinamiento se encuentra en los argumentos 'académicos' que no permiten a los alumnos hacer investigaciones en sus propias comunidades, por su falta de 'neutralidad' y objetividad frente a ellas. Este supuesto no sólo niega el hecho de que todo investigador tiene una subjetividad, sino también la importancia y necesidad que esta subjetividad y el lugar de enunciación de donde parte, sean claramente declarados y enfrentados.

como producción de 'conocimiento intelectual'. Históricamente, son sólo las prácticas intelectuales que han entrado al circuito académico de publicación y difusión las que tienen reconocimiento; las prácticas intelectuales afros permanecen al margen de lo que la modernidad ha establecido como 'conocimiento' (leer: académico y occidental).

En su libro *Herejes negros, profetas negros. Intelectuales políticos radicales* el caribeño Anthony Bogues (2003) sostiene que las prácticas de los pensadores radicales negros durante los últimos quinientos años han sido, en gran parte, productos de la modernidad. Es de recordar lo que muchas veces es leído: "que el gran marco para la emergencia de la modernidad fue el ascenso de la esclavitud racial, el colonialismo y las nuevas formas de imperios; que las concepciones de 'sujetos racionales auto-interesados' fueron enraizadas en una antropología de eurocentrismo e iluminismo burgués" (Bogues 2003:2). Y es éste el marco que sigue complicando la historia del pensamiento y el estudio de los pensadores afros.

Como argumenta el mismo Bogues, en diálogo con el filósofo jamaicano Lewis Gordon, el problema descansa en que el pensamiento de los intelectuales afros es únicamente considerado como derivado de la 'experiencia negra' de la esclavitud, el colonialismo, el racismo y otros fenómenos sociales y por esta razón, desprovisto de un pensamiento serio, original y global. Obviamente, tal posición no toma en cuenta que la misma 'experiencia negra' tiene sus orígenes en los intersticios de la modernidad, frecuentemente sirviendo como contrapunto a sus reclamos universalistas y progresistas.

En este marco, las ideas de pensadores como Fanon o Du Bois no son consideradas como intelectualmente originales o independientes; existen sólo en relación a y como resultado de un sistema de pensamiento ya aceptado como 'universal'; un sistema que tiene un lugar de origen y un color: la razón blanca de occidente. De hecho, la 'historia' del conocimiento está marcada geo-históricamente, geo-políticamente y geo-culturalmente y, por eso, tiene una relación y forma parte integral de la construcción y organización del 'sistema mundo moderno'. Sistema cuyas raíces empezaron en 1492 con el 'descubrimiento' de las Américas y el inicio de nuevos circuitos comerciales y de humanos, ligados al desarrollo del capital y el orden imperial cristiano. Al formar parte integral de esta construcción, el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder, regiones subalternas y grupos subordinados (Mignolo, en Walsh 2002b). Y es en esta organización, que lugar y raza tienen funciones medulares.

Un ejemplo claro de esto se encuentra en el pensamiento del reconocido filósofo Immanuel Kant. Kant argumentó en los siglos XVIII y XIX, que la única 'raza' capaz de progreso en las artes y las ciencias era

la 'blanca' europea. Al establecer un cuadro jerárquico basado en la relación entre naturaleza humana, conocimiento y color de la piel, de superior a inferior, localizando los 'rojos' y 'negros' en los peldaños más bajos, Kant dio al conocimiento tanto un lugar como un color: el blanco. Además, al hacer una distinción entre la capacidad para ser 'educado' o educarse uno mismo y 'entrenar' a alguien, Kant no sólo estableció y justificó un sistema educativo excluyente, sino que también dio razón a la coerción física y el castigo corporal para los negros. Según Kant, a diferencia de las otras 'razas':

[Los negros] pueden ser educados pero sólo como sirvientes (esclavos), o sea que se permiten ser entrenados [...] [Para eso] aconseja usar una caña de bambú partida en vez de un látigo para que el negro sufra mucho dolor (porque la gruesa piel del negro no recibiría suficiente agonia con un látigo) pero sin morir [...] El africano merece este tipo de 'entrenamiento' porque es 'exclusivamente haragán', vago, y propenso a la duda y los celos. El africano es todo eso porque, debido al clima y las razones antropológicas, carece de 'verdadero' carácter (racional y moral) (citado por Eze 2001:225-226).

Esta ideología racista y racializada también se encuentra en Hegel quien afirma:

Entre los negros el caso es que la conciencia no llegó aún ni la intuición de ninguna clase de objetividad, tal como, por ejemplo, Dios o la Ley, en la cual el hombre está en relación de su voluntad y tiene la intuición de su esencia [...] El negro es el hombre como bestia. (citado en Dussel 2001:63).

Hegel no sólo descartó la conciencia y humanidad de los negros, sino que también negó su subjetividad histórica, argumentando que África no tenía historia como tal.

Consecuentemente abandonamos África, para no mencionarla nunca de nuevo. No es parte del mundo histórico; no evidencia el movimiento o el desarrollo histórico [...] Lo que nosotros propiamente entendemos por África es algo aislado y sin historia, todavía enlodado en el espíritu natural, y por lo tanto puede solamente ser localizado en la puerta de entrada de la Historia Universal (citado en Dussel 2001:63).

Esta perspectiva de Hegel contrasta radicalmente con la realidad que nos cuenta Manuel Zapata Olivella, una realidad en la que África se posicionaba en las escalas más altas de la producción intelectual:

En el año 1492, cuando Colón arribó por vez primera a América, la ciudad de Timbuctú era la capital de Songhai, uno de los estados más florecientes a orillas del río Níger, contaba con una universidad donde las matemáticas las enseñaban sabios y filósofos de Egipto, Arabia y España. Disponía de una biblioteca donde se guardaban valiosos documentos históricos, literarios, geográficos, etc., etc., etc., escritos en diversidad de idiomas que se pagaban con oro puro (Zapata Olivella 2002:48).

Construir la noción de *una* historia y *un* conocimiento ‘universal’ a partir de la particularidad y localidad blanca europea, dejando fuera a África pero también a Latinoamérica, y así a los africanos, y a los latinos y afroamericanos, Kant y Hegel, entre otros, contribuyeron a la clasificación del planeta de acuerdo con el imaginario moderno/colonial (Mignolo 2003:73). Es decir, hicieron que historias y conocimientos ‘locales’ (europeos) se establecieran como ‘globales’.

Pero a la vez, y como parte de estas relaciones de poder (constitutivas de la modernidad misma), usaron la idea de ‘raza’ como sistema de clasificación, como ‘operación epistémica’ de los seres humanos en escala de superior a inferior; una categoría epistémica de control, tanto de conocimientos como de (inter)subjetividades (Mignolo 2003:49). De hecho existe una clara relación entre esta constitución de la epistemología localizada en occidente, la idea y uso de ‘raza’, y la historia del capitalismo (Mignolo 2001).

En América Latina, este pensamiento eurocéntrico y racista encuentra sus bases en lo que el peruano Aníbal Quijano (2000) llama la ‘colonialidad del poder’. Al establecer en la colonia patrones de poder basados en una jerarquía racial y en la formación y distribución de identidades sociales —blancos, mestizos—, borrarón las diferencias históricas de pueblos y nacionalidades, al subsumirlas en las identidades comunes y negativas de ‘indios’ y ‘negros’ y a la vez promovieron una subordinación letrada de estas últimas como gente que no piensa. La colonialidad del poder instaló una diferencia que no es simplemente étnica y racial, sino también colonial y epistémica, diferencia que ha sido constante en los países del área andina.

El mismo Mariátegui, conocido como uno de los pensadores latinoamericanos más importantes y progresistas del siglo XX, fue impulsor de

esta colonialidad que propagó la idea de una jerarquía racial, epistémica y colonial en torno a los pueblos negros, dando razón a su exclusión social, cultural, política y económica, como también a su exclusión dentro de la construcción (teórica, discursiva) de la modernidad:

La contribución del negro que llegó como esclavo pareciera ser menos valiosa y negativa [en comparación con la del indígena]. El negro trajo consigo su sensualidad, su superstición y su naturaleza primitiva. No está en condiciones de contribuir a la creación de cultura alguna, sino de obstruirla por medio de la influencia cruda y viviente de su barbarie (Mariátegui, citado por García 2001:80).

El pensamiento de Mariátegui y de otros, incluyendo por ejemplo a José María Arguedas (Perú), Benjamín Carrión (Ecuador), pero también al cubano Fernando Ortíz⁴, es importante porque evidencia que las construcciones, tanto nacionales como regionales, han sido a espaldas de los pueblos afros. El enaltecimiento de lo Inca y lo indígena-campesino en países como Ecuador, Perú y Bolivia, por ejemplo y desde temprano en la historia de estas repúblicas, el establecimiento de mecanismos para que los indígenas pudieran legitimar sus identidades (por medio de héroes, leyes, etc.), dio un reconocimiento como personas (pero claro es, siempre dentro del esquema de dominación), que los afros como ‘cosas’ del mercado, nunca tuvieron. Por eso, y como argumentó Nina de Friedemann “la invisibilidad que como lastre el negro sufría en su dignidad humana e intelectual desde la colonia quedó así plasmado en el reclamo de un americanismo [y podemos añadir un ‘andinismo’ —es decir, una región o área andina—] sin negros” (1992:138).

La colonialidad es la cara oculta de esta modernidad que mantuvo y mantiene el silencio epistémico sobre los saberes que fueron subalternizados y rebajados a formas de saber no epistémicos o académicos (Mignolo 2003). Juan García, conocido como ‘guardián de la tradición’ y el abuelo de los procesos de las comunidades afroecuatorianas, lo dice claramente: “A mí siempre me han dicho que mi conocimiento no es conocimiento, mi tierra no es de nadie, lo que me lleva pensar que no soy persona”.⁵

⁴ Aunque los escritos del antropólogo Ortiz han hecho mucho por visibilizar las prácticas culturales de los afrocubanos, su trabajo temprano reflejó un pensamiento negativo y estereotipado sobre los pueblos afros: “una raza que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc.” (1917:38).

⁵ Comentarios en el Seminario “Geopolíticas del conocimiento”, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, junio de 2001.

La relación conocimiento-identidad-territorio sigue siendo central en la vida de las comunidades afros como también en sus procesos organizativos.⁶ El mismo Juan García señala: “La tierra es el testigo de lo que sabes, de lo que tienes, de lo que eres. La tierra es algo más que la tradición oral, es el testimonio de que la tradición vive”.⁷ No obstante, el conocimiento producido con relación a la tierra y la territorialidad, no consta en los libros o el currículo escolar, menos en las universidades.

Al asumir que el conocimiento es uno, se descarta la posibilidad de distintas formas culturales de producir conocimiento que, en el caso de los pueblos afros, atraviesa el mismo significado y experiencia tanto de la territorialidad como de la diáspora africana en toda su heterogeneidad, pero no limitada a ellas. De esta manera, la modernidad/colonialidad ha venido contribuyendo a una exclusión, subalternización e invisibilización epistémica. Exclusión, subalternización e invisibilización que son constitutivas de la violencia estructural.

Es así como podemos hablar de la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y también de la colonialidad del ser. Colonialidad que a lo largo de los años, ha promovido silencios cómplices de parte de los productores de discurso en las instituciones oficiales y académicas (Mosquera, Pardo y Hoffman 2002: 3). También ha generado prácticas y órdenes de racialización que, por lo menos en el contexto ecuatoriano, posicionan a los pueblos afros, tanto como colectivo como individuos y en todas las estructuras e instituciones de la sociedad, como los ‘últimos otros’.

José Chalá, conocido intelectual y dirigente afroecuatoriano, dice de esta manera:

Una historia de negación, ocultamiento, minimización, sumado a esto el racismo que por su parte sirve de justificativo al propio colonialismo. [Todo] eso aconteció con el pueblo negro, su historia, su cultura, su esencia de |seres humanos se ha nutrido permanentemente de relaciones violentas de negación al derecho de la diversidad, de la existencia como pueblo (Walsh y García 2002:319).

Esta exclusión y marginalización en términos físicos, territoriales, de derechos, valores y de pensamiento, viene en el caso del Ecuador, no sólo del

⁶ Véase, por ejemplo, Grueso, Rosero y Escobar (2001); Mosquera, Pardo y Hoffman (2002).

⁷ Seminario “Geopolíticas” “Geopolíticas del conocimiento”, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, junio de 2001.

poder blanco-mestizo sino también de algunas tendencias de la hegemonía indígena. Esto muestra el carácter jerárquico de la diferencia colonial y la complejidad de su complicidad racial/racista (Walsh y García 2002).

Frente al protagonismo cada vez más fuerte del movimiento indígena ecuatoriano —tanto en el ámbito social como político—, los pueblos afros, su existencia y su propia agencia, mantienen un escaso reconocimiento y consideración. En este contexto, los procesos de racialización y de racismo subjetivo, institucional y epistémico no son superados sino reconfigurados, llevándonos a pensar en el ‘sentimiento de no-existencia’ del que habló Fanon (1967), y en la enredada relación que sigue construyéndose entre modernidad, colonialidad y conocimiento, en el caso de los pueblos afros de la región.

Desafiando la monocultura del saber: la interculturalidad epistémica

En una ponencia presentada en marzo de 2004 en la Universidad Andina Simón Bolívar,⁸ Boaventura de Sousa Santos se refirió a la ‘monocultura del saber’. Es decir, la ignorancia presente en la noción moderna/colonial de una sola cultura de conocimiento, que lleva a desperdiciar la experiencia social de otros seres y sus conocimientos. Una manera de confrontar o desafiar esta monocultura, podría ser a través de la noción de lo que yo he llamado la ‘interculturalidad epistémica’.

La interculturalidad, en la forma que hemos venido significándola en el Ecuador (y a diferencia con los discursos sobre la interculturalidad en Colombia), no es simplemente una relación *entre* culturas. Tampoco es otra palabra para referirse al multiculturalismo, al ‘crisol de culturas’ y a la suma de ‘otras culturas’ a la nación, sociedad o instituciones establecidas. Es decir, una práctica de incorporación manejada desde arriba que, casi siempre, tiene intereses que van más allá del reconocimiento en sí, intereses ligados a lo que varios autores han llamado la nueva lógica cultural del capitalismo multinacional (Walsh 2002b).

Más bien, la interculturalidad es concebida como un proceso desde la gente, hacia la construcción de un pensamiento, una práctica política y un poder social distinto; pensamientos, prácticas y poderes que podemos denominar ‘otros’, no por ser nuevos o unos más, sino “[...] por ser conectados a una experiencia histórica común: el colonialismo; y por un principio epistémico que ha marcado todas sus historias: el horizonte

⁸ Ponencia en la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 4 de marzo de 2004.

colonial de la modernidad” (Mignolo 2003:23). Esta interculturalidad marca y construye formas distintas de pensar sobre, y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad y la hegemonía geopolítica del conocimiento. Es un paradigma de disrupción, pensado por medio de la praxis política y hacia la construcción de un mundo más justo.

Dentro de los procesos ecuatorianos de la etnoeducación afro (procesos que encuentran sus bases no en una política de Estado sino en las comunidades) la interculturalidad es un concepto emergente que referencia procesos comunitarios; la necesidad de reconocer y visibilizar conflictos racializados entre grupos, incluyendo entre indígenas y negros, así como la necesidad de fortalecer procesos ‘casa adentro’ como precursores de relaciones ‘entre’. El hecho que este fortalecimiento incluya la recuperación y reconstrucción de la memoria y conocimientos colectivos (García 2003, León 2003), revela la operación de una ‘interculturalización’ epistémica que está ligada a procesos políticos y sociales. Añadir la interculturalidad a los procesos etnoeducativos es introducir el desafío, no sólo relacional sino institucional y estructural a ‘lo propio’. Es decir, la necesidad de trabajar ‘casa adentro’, lo que implica según Juan García, “despertar el sentido de pertenencia al ser negro [...] y retomar un poder vital para ponernos como en términos de igualdad”.⁹ En este sentido, lo que hemos llamado ‘pensamiento cimarrón’¹⁰, al igual que lo que Adolfo Albán (2004) llama ‘hábitus cimarrón’, refleja muy bien la necesidad de trabajar ‘casa adentro’, despertando el sentido de pertenencia y construyendo y fortaleciendo prácticas y epistemologías de cuestionamiento, resistencia, reconstrucción y liberación.

Pero también existe la necesidad de trabajar ‘casa afuera’. Esta última como manera de pensar desde la diferencia hacia la descolonialización,

⁹ Comentarios en el Taller sobre Etnoeducación, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 22 de febrero de 2001.

¹⁰ Este concepto de ‘pensamiento cimarrón’ es similar a la noción de Rafael Perechalá de una ‘epistemología cimarrona’ (Comentarios en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos, Popayán, 18-20 de marzo 2004). Nuestro uso de ‘cimarrón’ no hace referencia a algo fugitivo, sino a su sentido vivido; es decir, a la recuperación y reconstrucción de existencia y libertad. Hablar de un ‘pensamiento cimarrón’ es subrayar una esencia, actitud y una conciencia colectiva de pensamiento enfocada en la reconstrucción de existencia y libertad en el presente pero en conversación con los ancestros. Marca un pensamiento social y políticamente subversivo por el hecho de que no solamente confronta con la esclavitud y el colonialismo del pasado, sino también con la colonialidad del presente que sigue negando una existencia y libertad plena de los pueblos de la región. Véase también Walsh y León (2004).

provocando rupturas y cambios institucionales y estructurales que requieren repensar los sistemas de la sociedad, incluyendo los propios sistemas educativos. Además, implica la reformulación de conocimiento — conocimiento en diálogo con otros conocimientos— abriendo así una nueva perspectiva para un orden geopolítico de producción intelectual. Una reformulación que no sólo pone conocimientos en diálogo, sino que los hace posicionar intencional y críticamente (así como a sus lógicas, maneras de pensar y sus pensadores) desde una postura social, política y ética y con la meta o, mejor dicho, con el proyecto de transformación.

¿Qué ofrece esta propuesta en concreto? Y, ¿cómo y en qué ámbito considerar su aplicación?

Penetrando lo académico: el etnoeducar de los estudios afro

Como argumenta el intelectual afrovenezolano Jesús ‘Chucho’ García:

[Existe] la necesidad de que desde la academia se ponga en práctica ‘otras prácticas’ de diálogo hacia los sectores no académicos que a lo largo de sus experiencias van generando otros tipos de conocimientos que será necesario incorporarlos a los contenidos programáticos universitarios en las áreas de ciencias sociales, tal vez como oxígeno ante la crisis que ellas viven (2002:151).

El Taller de Estudios Afroamericanos que Chucho organizó en la Universidad Central de Venezuela (1987-1992) y el Taller Afro que Juan García y yo organizamos en la Universidad Andina en Quito (2001-2003) efectivamente tenían este propósito (c.f. Walsh y García 2002). Estos dos proyectos tenían el propósito de establecer espacios dentro de la universidad, no ligados a la estructura o institucionalidad ‘académica’, sino al margen de ella. Pero a pesar de que estos espacios permitieron construir puentes entre académicos e intelectuales y activistas de los movimientos afros, no lograron penetrar lo académico por su propia ‘exterioridad’ a ello.

Por eso lo que pretendo argumentar aquí no es simplemente por la necesidad de ‘incorporar’ ‘otras prácticas’ dentro de lo establecido (una suerte de multiculturalismo dentro de la academia), sino por la necesidad de construir un pensamiento crítico *desde y con relación* a la producción intelectual afro. Un pensamiento que pone en diálogo y cuestión los contenidos y las perspectivas académicas-intelectuales establecidas. Poner en práctica la necesidad que mencionamos al inicio de este artículo, de pensar con vocación de intervención y transformación, no sólo

a nivel social, sino también a nivel epistémico. Construir dentro de la universidad y entre personas afros y no-afros de la región, proyectos intelectuales que a la vez son políticos y éticos.

Es con este afán que en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) inauguraremos en octubre de 2004 un programa de mención, a nivel de maestría, en 'Estudios de la Diáspora Afro-Andina'; un programa que parte de la experiencia que hemos construido con el Taller Afro y desde 2002 con el Fondo Documental Afro-Andino. Colaboración entre la UASB y la organización Proceso de Comunidades Negras, enfocada en la documentación, reconstrucción, fortalecimiento y visibilización de lo afro en el Ecuador y los países andinos, particularmente su historia oral, saberes y conocimientos, cosmovisiones y legados culturales.¹¹

El propósito del programa de la diáspora afro-andina, en parte, es desestabilizar la noción y discurso hegemónico de lo andino, que encuentra sus bases en lo indígena y mestizo. Además, es problematizar su limitación geográfica y la subalternización territorial que ha hecho pensar la región sólo desde las montañas y desde los pueblos ancestralmente asentados allí. En este sentido, pretende fortalecer los procesos identitarios y organizativos a nivel de la región andina, iniciados varios años atrás y especialmente en las reuniones preparatorias para el Congreso Mundial de Sur África en contra de la discriminación racial.

A partir de una consideración de las identidades, historias y territorios de los pueblos afros, este programa pone en discusión los procesos y prácticas de racialización y exclusión iniciados con la esclavitud y el proyecto colonial mantenidos a lo largo de la historia. Tomando la 'diáspora' como marco y perspectiva, se promueve una consideración crítica sobre lo afro y sus nuevas conceptualizaciones, tanto en las Américas como en la región andina, para estudiar y comprender las nuevas ideologías de pertenencia, los procesos de resistencia, las prácticas de representación y las producciones y disputas del conocimiento. La UASB como institución regional, formada en los años ochenta por el Parlamento Andino como instrumento de integración académica, y con alumnos provenientes de los cinco países, es un espacio ideal para lanzar tal esfuerzo.

Pensar este programa como esfuerzo de construcción de la interculturalidad, pero también de la tarea de etnoeducar, le da un ca-

¹¹ El Fondo Documental Afro-Andino actualmente cuenta con más de 3.000 horas de grabación de testimonios orales de comunidades afroecuatorianas de hace 30 años atrás y más de 8.000 fotografías, muchas de ellas hechas por nuestro hermano y maestro Juan García, quien forma parte del colectivo del Fondo.

rácter distinto. No es promocionar estudios *sobre* lo afro, como una antropología temática o una suerte de 'estudios étnicos'. Tampoco es nombrar otro 'lugar' de estudio (la región andina con su historia, memoria, etc.). Más bien, se trata de crear nuevos *lugares de pensamiento* donde, desde la historia, la memoria, el dolor y los conocimientos diversos, se pueda generar un pensar colectivo.¹² Se busca estimular el pensamiento *desde* lo afro, poniendolo en debate y diálogo con otras lógicas, perspectivas y construcciones de conocimiento. Siguiendo con la línea del pensamiento de Juan García, quien forma parte de este proyecto:

Proponemos la construcción de un modelo educativo que permite en un primer lugar y sobretudo, un reencuentro con nosotros mismos, con lo que somos, y sobre todo con lo mucho que le hemos dado y aportado a la construcción de cada una de las naciones en donde nos tocó vivir. Este es el primer desafío en los que están trabajando en el proceso de etnoeducar. Etnoeducar es tener mucho valor, valor para enseñar sobre lo que por muchos años se nos enseñó que no tenía valor [...] Los conocimientos que nos habían dicho que no eran conocimientos [...] La lucha es volver esta forma de conocimiento, de esta manera de entender la vida, de entender nuestros propios saberes como también insertar en los procesos educativos nuestra visión de la historia y nuestra visión de conocimiento.¹³

A modo de conclusión

Durante los casi 500 años de presencia de la diáspora africana en las Américas, han pasado muchos conocimientos de distinta índole. Entre otros, los conocimientos de los ancestros y abuelos, los conocimientos cimarrones y de los luchadores, históricos y contemporáneos, de la libertad; los conocimientos de intelectuales asociados con el pan-africanismo, los conocimientos contruidos fuera y dentro de la academia, en los intersticios de la modernidad/colonialidad y con visiones de cambio, justicia y, a veces, hasta de revolución.

Esta producción intelectual relegada, invisibilizada y descontada en las escuelas y universidades como parte de la colonialización y opresión sistemática de los pueblos afros, es la que ahora debe organizar y nutrir

¹² Para una discusión más amplia sobre esta distinción ver Mignolo (2003) y Walsh (2003).

¹³ Comentarios ex presados en el Taller sobre etnoeducación. Véase, además, Walsh y García (2002).

los procesos etnoeducativos y orientar, como punto de partida, el proyecto intelectual, político y ético de la interculturalidad. Como hemos argumentado aquí, estos procesos no pueden limitarse a las escuelas; tienen que penetrar los espacios 'académicos' de la universidad más allá de la formación docente, invadiendo así los silencios e ingresando en el diálogo de pensamiento, tanto de las ciencias sociales como de otros campos disciplinares.

En 1952, en un momento crítico en su carrera, Fanon insistió en que lo que su cuerpo siempre debía hacer de él, es un hombre quien cuestiona. Eso es parte de la responsabilidad del intelectual-activista, del pensador comprometido con la justicia. Una responsabilidad que no se define por el color de la piel, sino por el compromiso mismo de construir un mundo diferente. Más que todo y en el contexto de lo discutido en este texto, es hacer resaltar la noción de *trabajar con*, de formar parte de un colectivo de afrodescendientes cuya preocupación céntrica es incidir en lo educativo a nivel de comunidad, pero también de la universidad. Ésta, entendida como trabajo de cuerpo, mente y corazón con vocación de transformación social y política, pero también epistémica.

Bibliografía

Alban, Adolfo

- 2004 "La sociedad afropatiana: ¿Hábitus cimarrón y proyecto hegemónico anti-colonial?". Ponencia presentada en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos: Visualizando nuevas identidades, Territorios y conocimientos. Popayán, 18-20 marzo.

Bogues, Anthony

- 2003 *Black Heretics Black Prophets. Radical Political Intellectuals*. Nueva York: Routledge.

Dussel, Enrique

- 2001 "Eurocentrismo y modernidad". En: Walter D. Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. pp. 57-70. Buenos Aires: Ediciones del signo.

Eze, Emmanuel Chukwudi

- 2001 “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”. En: Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. pp. 201-252. Buenos Aires: Ediciones del signo.

Fanon, Frantz

- 1967 *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove.

Friedemann, Nina S. de

- 1992 “Negros en Colombia: Identidad e invisibilidad”. En: Guillermo Bonfil Batalla (ed.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

García, Jesús

- 2002 “Encuentro y desencuentros de los ‘saberes’. En torno a la africanía latinoamericana”. En: Daniel Mato (ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. pp. 145-152. Caracas: CLACSO-Faces.

García, Juan (comp.)

- 2003 *Papá Roncón. Historia de vida*. Quito: Fondo Documental Afro-Andino- Universidad Andina Simón Bolívar.

Grueso, Libia; Carlos Rosero y Arturo Escobar

- 2001 “El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa Pacífica de Colombia”. En: Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. pp. 235-261. Bogotá: Taurus.

León, Edizon

- 2003 “(Re) presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual”. Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar. Quito.

Mato, Daniel

- 2001 Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*. 7 (3) pp.83-109. Caracas

Mignolo, Walter

- 2003 *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Mignolo, Walter (ed.)

- 2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mosquera, Claudia; Mauricio Pardo y Odile Hoffman

- 2002 “Las trayectorias sociales e identitarias de los afrodescendientes”. En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffman (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 13-42. Bogotá: Universidad Nacional-ICANH_IRD-ILAS.

Ortíz, Fernando

- 1917 *Hampa afro cubana. Los negros brujos*. Madrid: Editorial América.

Quijano, Aníbal

- 2000 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guariola-Rivera, Carmén Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.

Walsh, Catherine

- 2003 “Estudios (inter)culturales, razón crítica y práctica política: Tendiendo puentes desde la colonialidad”. Ponencia presentada en el Simposio “Saberes Fronterizos: La antropología y los ‘estudios’ culturales, subalternos, poscoloniales”. X Congreso de Antropología en Colombia, Manizales.
- 2002a “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. pp. 175-214. Quito: UASB/Abya Yala.
- 2002b “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo” En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. pp. 17-44. Quito: UASB/Abya Yala.

Walsh, Catherine y Juan García

- 2002 “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso”. En: Daniel Mato (ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*: pp. 317-326. Caracas: CLACSO-Faces.

Walsh, Catherine y Edizon León

- 2004 “La ancestralidad diaspórica y el pensamiento afroandino”. Ponenciapresentada en la Reunión de la Asociación de Filosofía Caribeña, Barbados, 20 de mayo.

Zapata Olivella, Manuel

- 2002 *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia*. Cali: Artes Gráficas.

A handwritten signature in black ink, consisting of the letters 'p' and 'a' joined together in a cursive style.

Sobre los autores

Ulrich Oslander: profesor del Departamento de Geografía, Universidad de Glasgow, Escocia. Doctor en geografía de la misma universidad, e investigador en las áreas de geografía política y cultural. Entre sus publicaciones más recientes están: “Fleshing out the geographies of social movements: black communities on the Colombian Pacific coast and the aquatic space” (Political Geography, en prensa, 2004). “Discursos ocultos de resistencia: la tradición oral en comunidades negras de la costa Pacífica colombiana y cultura política”, (Revista Colombiana de Antropología 39, pp.203-236, 2003).

Arturo Escobar: profesor del departamento de antropología de la universidad de carolina del norte en Chapel Hill. Sus áreas de interés comprenden la antropología del desarrollo, los movimientos sociales, ecología política y los estudios de la ciencia y la tecnología. Ha desarrollado su trabajo de campo en el pacífico sur colombiano. Junto con Sonia Álvarez y Evelina Dagnino editó recientemente *Política cultural y cultura política. Una mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (Taurus, Icanh 2004)

Oscar Almarío: profesor asociado, Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Escuela de Historia. Es historiador, Magíster en Historia Andina. Miembro del Grupo de Investigaciones sobre el Estado Nacional en Colombia y del Grupo de Antropología Social del ICANH. Es autor de *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico colombiano* (Colección pensamiento político contemporáneo. Universidad Pontificia Bolivariana, Concejo de Medellín 2003) *La configuración moderna del Valle del Cauca, Colombia, 1850-1940* (1994) y co-autor de la *Historia del Gran Cauca* (1996). Diversos artículos suyos han sido publicados en revistas nacionales y extranjeras en antropología e historia.

Santiago Arboleda Quiñónez: profesor de la Universidad del Valle, Instituto de Educación y Pedagogía. Es historiador y Magíster en historia. Ha sido profesor de Sociología en la Universidad del Pacífico, en Buenaventura y ha desarrollado su trabajo investigativo en la región del Pacífico acerca de la presencia urbana de la población afrocolombiana. Entre sus publicaciones se encuentran: “El Pacífico sur desde la mirada clerical en el siglo XX: apuntes para pensar la religiosidad popular afrocolombiana” (En: *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte*

Axel Alejandro Rojas (comp.), Editorial Universidad del Cauca, 2004). *Le dije que me esperara Carmela no me esperó. El Pacífico en Cali*. (Fonds, 1998)

Elisabeth Cunin: nació en París en 1971. Es diplomada de la Escuela Normal Superior (departamento de ciencias sociales y económicas, París) y recibió su doctorado en sociología de la Universidad de Toulouse Le Mirail, en el año 2000. Fue profesora asistente en el Instituto de Altos Estudios para América Latina (IHEAL) en la Universidad de París III (1999-2001) e investigadora con el Instituto Francés de Estudios Andinos en Bogotá (2002); recientemente fue incorporada al Instituto de Investigaciones para el Desarrollo (Institut de Recherche pour le Développement, IRD UR107 Construcciones identitarias y mundialización) y es investigadora asociada al Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Ha publicado *Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)* (2003) y varios artículos en revistas colombianas y francesas (Aguaita, Virajes, Revista Colombiana de Antropología, Beyond Law, Cahiers des Amériques Latines, Sociétés Contemporaines, Problèmes d'Amérique Latine).

Axel Rojas: profesor de la Licenciatura en Etnoeducación de la Universidad del Cauca. Su trabajo de campo lo ha realizado con poblaciones negras e indígenas del departamento del Cauca. Ha publicado *Si no fuera por los Quince Negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro* (Editorial Universidad del Cauca 2004); *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte* (comp.) (Editorial Universidad del Cauca, 2004) y diversos artículos sobre educación, diversidad cultural e interculturalidad.

Carlos Efrén Agudelo: historiador, profesor de la universidad del Valle, Instituto de Educación y Pedagogía. Sociólogo con doctorado en el IHEAL - Instituto de Altos Estudios de América latina de la Universidad Paris III -Sorbonne Nouvelle. Actualmente es Encargado de cursos en el IHEAL e Investigador asociado del IRD -Institut de Recherche pour le Développement- en Francia y del ICANH y el CIDSE de la Universidad del Valle en Colombia. Ha publicado varios trabajos y participado en proyectos de investigación sobre construcciones de identidad y acción política en poblaciones negras en Colombia y América latina.

Julia Eva Cogollo: Estudiante de último semestre de Psicología Social Comunitaria, en la Universidad Nacional Abierta y a distancia UNAD y activista del PCN. Trabaja el tema de identidad étnica y juventud en contextos urbanos y tiene una amplia experiencia de trabajo con comunidades negras. Su tesis de grado se titula *Efectos Psicosociales de la discriminación racial en Comunidades Negras, experiencia de un grupo de jóvenes del Barrio Marroquín en el Distrito de Agua blanca en Cali*.

Juliana Flórez-Flórez: psicóloga Social, colombo-venezolana. Especialista en Economía del Desarrollo en la Universidad Central de Barcelona, Magíster en Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona. Estudiante del doctorado Psicología Social Crítica de la UAB. Sus intereses giran alrededor de la dimensión del disenso y la subjetividad en el estudio de los movimientos sociales, así como en explorar formas de coproducción de conocimiento con activistas, que trasciendan los límites impuestos por la academia convencional.

Angélica Nãñez: psicóloga social y psicoanalista venezolana. Magíster en Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona y estudiante del doctorado Psicología Social Crítica de la UAB. Sus intereses giran en torno al estudio de la subjetividad masculina caribeña y en una relectura alternativa a la del patriarcado eurocéntrico.

Christian Olivero: antropólogo de la Universidad del Magdalena. Actualmente desarrolla su trabajo de campo entre comunidades negras de la Zona Bananera, concretamente en el Barrio Guacamayal. Sus intereses incluyen la etnografía del caribe colombiano y las teorías sociales contemporáneas.

Peter Wade: hizo un PhD en Antropología Social en la Universidad de Cambridge. Es profesor en el Departamento de Antropología Social en la Universidad de Manchester. Sus publicaciones traducidas al español incluyen: *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (Bogotá, Ediciones Uniandes, Ediciones de la Universidad de Antioquia, Siglo del Hombre Editores, Instituto Colombiano de Antropología, 1997), *Raza y etnicidad en América Latina* (Quito, Editorial Abyayala, 2000), *Música, raza y nación: música tropical en Colombia* (Bogotá, Vicepresidencia de la República, Departamento Nacional de Planeación, 2002), “Repensando el mestizaje” (Revista Colombiana de Antropología 39, 2003), “Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali” (en *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Eduardo Restrepo y Juana Camacho (eds.), Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología, Ecofondo, 1999).

Eduardo Restrepo: es investigador asociado del Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Sus líneas de investigación son la etnografía de la etnicización de las comunidades negras en Colombia, la ecología política en el Pacífico colombiano y la hegemonización/subalternización de las antropologías en el mundo. Entre sus publicaciones más recientes están: *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michael Foucault* (Universidad del Cauca, Jigra de letras 2004); *Unos bosques sembrados de aserrios. Historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano* (Editorial

Universidad de Antioquia 2003), en co-autoría con Claudia Leal. “Entre arácnidas deidades y leones africanos. Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia” (En: *Revista Tabula Rasa. Revista de Humanidades* (1): 87-123, 2003).

Camila Rivera: politóloga de la Universidad de los Andes. Ha desarrollado su trabajo de campo entre comunidades negras del Caribe colombiano, particularmente en las islas de Providencia y Santa Catalina. Sus intereses incluyen el estudio de las políticas de la representación y los procesos de etnización de comunidades negras.

Catherine Walsh: es profesora y coordinadora académica del doctorado en estudios culturales latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, donde también coordina los proyectos del Fondo Documental Afro-Andino y el Taller Intercultural. Sus publicaciones recientes incluyen, entre otros, *Pensamiento crítico y matriz colonial* (editora, Quito, UASB/Abya Yala, 2004), *Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina* (editora, Quito, Abya Yala, 2003), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (editora con F. Schiwy y S. Castro-Gómez, Quito, Abya Yala, 2002), “(De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador” (*Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, N. Fuller, ed., Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2002), “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso” (*Prácticas intelectuales en cultura y poder*, D.Mato (comp.), Buenos Aires, CLACSO, 2002), *Interculturalidad y educación* (Lima, Ministerio de Educación, 2000).

Este libro se diagramó en caracteres Garamond a 11 puntos y se imprimió en papel Propalibro de 70 gramos; el papel de la carátula es Propalcote de 240 gramos. Se terminó de imprimir en septiembre de 2004 en Cali.