

DE MONTES, RÍOS Y CIUDADES:
TERRITORIOS E IDENTIDADES DE LA GENTE
NEGRA EN COLOMBIA

Juana Camacho y Eduardo Restrepo
Editores

FUNDACIÓN NATURA
ECOFONDO
INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA

Contenido

© 1999, Fundación Natura
Calle 61 No. 4-26
Santa Fe de Bogotá

© 1999, Instituto Colombiano de Antropología
Transversal 17 No. 36-74
Santa Fe de Bogotá

© 1999, Ecofondo
Calle 82 No. 19-26
Santa Fe de Bogotá

Primera edición:
Santa Fe de Bogotá, febrero de 1999

ISBN: 958-95712-5-5

Diseño de portada y diagramación
Mauricio Melo González
design@mauriciomelo.com

Impresión
Giro Editores
Cr. 61 No. 73 - 30
Santa Fe de Bogotá, D.C.
Tel.: 2506515

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los autores.

Introducción 7

PACÍFICO RURAL COLOMBIANO

Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó	
<i>Anne-Marie Losonczy</i>	13
Espacio e identidad en el Pacífico colombiano	
<i>Ulrich Oslender</i>	25
Hábitats y espacio productivo y residencial en las aldeas parentales del Pacífico	
<i>Gilma Mosquera</i>	49
Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico	
<i>Odile Hoffmann</i>	75
Modalidades de acceso a la tierra en el Pacífico nariñense: río Mejicano-Tumaco	
<i>Nelly Rivas</i>	95
"Todos tenemos derecho a su parte": derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa Pacífica chocona	
<i>Juana Camacho</i>	107
Titulación colectiva en comunidades negras del Pacífico nariñense	
<i>Hernán Cortés</i>	131

Propuesta metodológica para la investigación participativa de la percepción territorial en el Pacífico
Patricia Vargas 143

Territorio y clientelismo político: el ejemplo del municipio de Quibdó
Stefan Khittel 177

CONTEXTOS URBANOS

Prácticas espaciales y regímenes de construcción de ciudad en Tumaco
Manuela Álvarez 193

Territorios e identidades híbridas
Eduardo Restrepo 221

Memorias y relatos de lugares: a propósito de una migrante de la costa Pacífica en Cali
Pedro Quintín 245

Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali
Peter Wade 263

Sabores "negros" para paladares "blancos"
Paula Galeano 287

Imágenes sobre las transformaciones sociales en un "pueblo de negros": el caso de Puerto Tejada
Fernando Urrea y Teodora Hurtado 297

Etnología y compromiso
Michel Agier 335

Sobre los autores 351

Este libro contiene una variada muestra de los avances y perspectivas de la investigación académica y aplicada sobre territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Múltiples son los motivos por los cuales consideramos pertinente su publicación. De un lado, durante la última década se han producido significativas transformaciones políticas para la comunidad negra en el país. A principios de los años noventa, se aprobó el texto de una nueva Constitución que introdujo la multietnicidad y la pluriculturalidad como principios que definen la nación colombiana y que modifican el modelo de Estado-nación, fundado en un proyecto de homogenización racial y cultural predominante en la anterior Carta Política de 1886. Estos principios tienen implicaciones muy importantes para las poblaciones negras del país, ya que Colombia es el tercer país del continente americano con mayor número de descendientes de la diáspora africana. En el contexto de esta coyuntura de reforma política y social y de democratización, se articula un movimiento organizativo en torno al discurso de la etnicidad y la alteridad cultural de la gente negra para interpelar al Estado por sus derechos políticos, económicos, territoriales y culturales.

De otro lado, los territorios y las identidades de las poblaciones negras se han ido constituyendo en dos de las más fecundas líneas de investigación donde confluyen estudiosos de diferentes disciplinas. Hasta principios de los años ochenta, las investigaciones en las ciencias sociales en estas áreas eran relativamente escasas y aisladas, dado el mayor interés teórico de la antropología por los grupos indígenas, y de las disciplinas afines por otros sectores sociales como los campesinos, los obreros o los migrantes urbanos. En la última década se registra una significativa producción académica sobre diversos aspectos de las culturas negras del país.

En este libro se reúnen los estudios adelantados por investigadores nacionales y extranjeros sobre los territorios y las identidades de la gente negra en Colombia. Geógrafos, sociólogos y antropólogos, entre otros, exponen

en sus artículos los resultados de sus trabajos de campo y las elaboraciones teóricas con las cuales enfrentan sus investigaciones. Así, nos encontramos con una multiplicidad de perspectivas disciplinarias, orientaciones conceptuales y estrategias metodológicas para abordar estos temas en áreas rurales y centros urbanos del país. Más de la mitad de los artículos fueron seleccionados de las ponencias presentadas en el simposio "Territorios e identidades: comunidades negras en Colombia", realizado en el VIII Congreso Nacional de Antropología. Además, se incluyen textos de otros investigadores que aportan elaboraciones relevantes para la comprensión del estado del arte.

Con el título del libro pretendemos indicar disímiles adscripciones territoriales y de identidad: los montes, los ríos y las ciudades aluden a tres ejes de construcción del territorio y la identidad de las poblaciones negras del país. Lo rural ha sido uno de los ámbitos privilegiados para el análisis de estos temas, sin embargo, cada vez es más numerosa la presencia de gente negra en los centros urbanos. Las experiencias ciudadinas consolidan otro importante registro donde se recrean nuevas y heterogéneas formas de apropiación y significación del espacio y construcción de referentes de identidad. Así, desde el título mismo, buscamos enfatizar la multiplicidad de procesos y experiencias de la gente negra en Colombia en estos aspectos.

En este sentido, hemos agrupado los diferentes artículos en dos partes: los trabajos referidos a los contextos rurales del Pacífico colombiano y los textos que tratan sobre las poblaciones negras en contextos urbanos. La primera parte, que denominamos "Pacífico rural colombiano", comienza con un artículo de Anne-Marie Losonczy quien plantea una reflexión sobre las continuidades, rupturas y recomposiciones de la construcción identitaria de los negro-colombianos del Chocó, organizada alrededor de una relación específica con el pasado y de un régimen de memoria singular. Desde un enfoque más cercano a la geografía, Ulrich Oslender examina las interacciones entre espacio e identidad de las comunidades negras de la costa caucana. En especial, desarrolla el concepto de espacio acuático y los significados locales sobre la tierra y sus límites, mostrando cómo los valores prácticos y simbólicos de estos conceptos están necesariamente vinculados a la noción de una identidad étnica negra.

El trabajo de Gilma Mosquera articula los patrones de ocupación del espacio, la organización familiar y los modos de producción para elaborar una tipología regional de los hábitats de la gente negra en el Pacífico. Mosquera ilustra su modelo mediante el detallado análisis de caso de un

poblado en la costa chochoana. Por su parte, Odile Hoffmann describe los procesos de ocupación espacial en tres asentamientos del río Mejicano en el Pacífico sur para evidenciar la multiplicidad de territorialidades. Estos estudios de caso aportan nuevas perspectivas en la discusión de las formas de adscripción, filiación y composición familiar, cuya caracterización como troncos o ramajes se había generalizado, opacando así la diversidad de la organización social entre la gente negra.

También basada en el trabajo de campo en el río Mejicano, Nelly Rivas identifica las diferentes modalidades de acceso a la tierra. Dada la predominancia de la herencia sobre las de compra y trabajo, Rivas establece unas valiosas puntadas sobre las características de la propiedad de las poblaciones negras de esta zona del Pacífico. Esta investigación se complementa con el trabajo de Juana Camacho sobre los derechos de herencia, acceso y control de bienes en relación con la organización social y el género, tomando como base testimonios de hombres y mujeres de la costa chochoana.

La situación actual del proceso de titulación colectiva en el Pacífico sur, es descrita por Hernán Cortés miembro del Palenque de Nariño. Los retos políticos del movimiento social de comunidades negras, las dificultades internas y las tensiones en las relaciones con otros actores sociales e instituciones, ofrecen un interesante panorama de la coyuntura política alrededor de la Ley 70 de 1993. En contraste, el artículo de Patricia Vargas presenta la experiencia institucional del Proyecto de Zonificación Ecológica del Pacífico del IGAC y la metodología desarrollada para la investigación participativa de la percepción territorial en el Pacífico. Esta primera parte del libro se cierra con el artículo de Stefan Khittel que explora, diversas estrategias y actores políticos tomando como base el municipio de Quibdó. Basado en el análisis de las últimas elecciones al concejo municipal y a la alcaldía, examina los mecanismos de las redes clientelares para influir en la construcción del poder local de una organización étnica con reivindicaciones territoriales.

La segunda parte del libro la hemos titulado "Contextos urbanos" porque los artículos reunidos en esta sección exploran la ciudad como escenario de disímiles experiencias territoriales e identitarias de las poblaciones negras urbanas. A partir de la identificación de regímenes de construcción territorial en Tumaco, Manuela Álvarez analiza cómo las lógicas culturales de los barrios denominados lacustres condicionan la puesta en escena de la experiencia urbana moderna, no solamente en cuanto a la morfología de la

ciudad, sino en la re-creación de formas de vida rurales en un contexto que se pretende construir y representar, desde las prácticas discursivas expertas, como urbano y ciudadano. Por su parte, Eduardo Restrepo ilustra con dos ejemplos, tomados de su trabajo de campo en Tumaco, la pertinencia de la introducción de otras categorías y niveles de análisis en la comprensión antropológica de los territorios e identidades de las poblaciones negras en ámbitos urbanos y de modernidad.

El artículo de Fernando Urrea y Teodora Hurtado examina las imágenes sobre las transformaciones sociales en Puerto Tejada. A partir del contraste de textos académicos y entrevistas a los pobladores, los autores muestran las variadas y contradictorias representaciones de la etiología, los actores y las implicaciones de los cambios transcurridos en este poblado del norte del Cauca. Con base en el caso de doña Nicolasa, una antigua migrante negra en Cali, Pedro Quintín analiza en detalle las transformaciones en los registros de memoria familiar entre distintas generaciones en un contexto urbano. El trabajo se sustenta conceptualmente en la noción de espacios y tiempos incoados, y señala los límites metodológicos de la genealogía.

A partir de su investigación sobre los grupos de rap de gente negra en Cali, Peter Wade sustenta cómo la identidad y la cultura deben ser conceptualizadas como un producto material del trabajo de individuos y grupos con intereses y actividades concretas. De esta manera cuestiona aquellas perspectivas antropológicas que consideran la identidad como una representación o un ensamblaje de significados y descuidan otras variables como la clase. En su artículo, Paula Galeano describe los itinerarios de las mujeres negras migrantes en Medellín. Entre las diferentes estrategias de inserción e inscripción en la ciudad de estas mujeres, la preparación y venta de alimentos en las céntricas calles del centro de Medellín, adquiere unas dimensiones económicas y simbólicas que pueden desembocar en interesantes procesos organizativos.

El libro se cierra con el artículo de Michel Agier, quien busca definir una posición, fundada en el contrato y el diálogo, con respecto a una serie de preguntas nacidas de la actual situación de los antropólogos, quienes están marcados por la presencia casi generalizada de movimientos e ideologías que interpelan directamente sus competencias con respecto a la cultura, las tradiciones y las identidades. Aunque el texto se basa en una experiencia de investigación en los medios intelectuales y religiosos afrobrasileños, sus reflexiones son pertinentes para la situación de los académicos interesados en poblaciones negras en Colombia.

Esta compilación busca pues, dar una visión del estado del arte de las investigaciones y trabajos que desde distintas disciplinas se están realizando en los temas del territorio y la identidad de la gente negra en Colombia.

Para terminar, queremos agradecer a todas aquellas instituciones que con su apoyo hicieron posible esta publicación. El Fondo FES y el Instituto Colombiano de Antropología con sus aportes permitieron la realización del simposio en el cual se presentaron muchos de los artículos que ahora publicamos. Los recursos para la edición e impresión del libro fueron posibles en gran parte gracias al Ecofondo y al Instituto Colombiano de Antropología. De particular importancia ha sido el aval incondicional de la Fundación Natura en todo el proceso de publicación.

*Juana Camacho
Eduardo Restrepo
Editores*

Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó

ANNE-MARIE LOSONCZY

Primera parte

PACÍFICO RURAL COLOMBIANO

Dentro del ámbito, múltiple y extenso, de los conjuntos culturales afroamericanos, R. Bastide (1967) designa con el término *nègre*, un tipo particular de identidad y de sociabilidad en el que los modelos lingüísticos, rituales y míticos africanos se han desintegrado y han perdido su poder estructurador en los grupos de los descendientes de esclavos. Dichos grupos integran los elementos africanos dispersos —evidentes sobre todo en los cuentos orales, la música, la danza y los gestos— en un conjunto de creencias y de representaciones que nace en la bisagra del catolicismo hispánico. Lo que caracterizaría, pues, su modo de ser colectivo es una especie de “olvido” de la herencia cultural africana.

“AFRICANOS” Y “NEGROS”: DE LA FIDELIDAD AL CRISOL

Si bien hay testimonios de la existencia de tales grupos “negros” en las zonas costeras e interiores de Venezuela, Panamá, Colombia, Ecuador y Perú, así como también en Centroamérica, la bibliografía etnográfica sobre ellos es más bien escasa hasta una fecha reciente. En efecto, los trabajos más clásicos de la etnología afroamericanista solían privilegiar el estudio de los sistemas religiosos de “africanidad manifiesta”, en detrimento de otras formas de sociabilidad, y a menudo dejaban el examen de las culturas “negras” en manos de sociólogos a la caza de grupos marginados. Si dichos estudios —centrados en el análisis de cultos afro-brasileros, afro-cubanos, afro-haitianos y en el de las sociedades cimarronas de Guyanas— tratan de la irrupción de los santos católicos o de espíritus indios en la escena ritual de las divinidades africanas, ellos estudian estos fenómenos, por regla general, como estrategia de camuflaje por parte del oprimido o como efecto de la violencia del opresor. Como mucho, la consideran como yuxtaposición de ítems diversos, fuente potencial de degradación de estos cultos de los que subrayan la fidelidad fundamental a los modelos africanos. Estos estudios

no conciben pues el sincretismo como conjunto de modificaciones estructurales de varios sistemas en presencia, modificaciones centradas alrededor de un núcleo dinámico reorganizador.¹ Tampoco relacionan el análisis de las formaciones sincréticas —especialmente religiosas— con los modos de construir la memoria colectiva, en la que la disyunción y el olvido son tan importantes como la conjunción y la continuidad para reproducir y producir la tradición.

Por otra parte, las exploraciones etnográficas y las revisiones metodológicas que llevan a cabo los pocos estudios etnológicos que se ocupan de grupos “negros” de la América hispana, sólo recién empiezan a superar el dilema entre la búsqueda de un africanismo de supervivencia o, en su defecto, la constatación de una desestructuración cultural de origen exógeno, unida a una adaptación marginal a la sociedad global; como si un estado de inferioridad en el ámbito cultural y social constituyera la inevitable sanción de una memoria colectiva desfalleciente, manifestada por el olvido de las “tradiciones”.²

El malestar del antropólogo ante semejantes grupos que le parecen casi “vacuos de cultura”, evanescentes e imposibles de asir mediante las herramientas conceptuales clásicas, refleja dos problemas de alcance general en nuestra disciplina. El primero es la tendencia a concebir la totalidad cultural como un conjunto de creencias, necesariamente dotada de una estabilidad constitucional y debiendo suscitar una adhesión general de tipo casi religioso; de allí que se considere un sistema mítico y ritual como su núcleo más significativo y perenne. Así pues:

Pensamos que toda sociedad tiende a perseverar en su ser —y la cultura es la forma reflexiva de este ser— [...] Creemos sobre todo que el ser de una sociedad está en su perseverancia: la memoria, y la tradición son el mármol identitario en el que se talla la imagen de la cultura. Creemos, por último, que, una vez convertidas en otras que ellas mismas, las sociedades que han perdido sus tradiciones las han perdido para siempre;

¹ Esa aprehensión de los procesos sincréticos es la que se desprende de nuestros estudios de los negrocolumbianos del Chocó y de los litorales Atlántico y Pacífico. Ofrecemos una síntesis de nuestras investigaciones en Losonczy (1997).

² Cabe citar unos trabajos valiosos que evitan este escollo. Sin pretender ser exhaustivos, véase por ejemplo Friedemann (1969, 1984), Rahier (1986), Restrepo (1996), Whitten (1974), Whitten y Friedemann (1974).

que no hay marcha atrás posible, que la forma anterior ha quedado herida de muerte; lo mejor que puede ocurrir es que surja un simulacro inauténtico de la memoria, en el que la “etnicidad” y la mala conciencia se disputan el espacio de la cultura perdida (Viveiros de Castro, 1993: 371).

Al igual que muchas culturas amazónicas, para las cuales la apertura a la alteridad constituye la condición de perpetuación de sí, las culturas “negras” que pareciendo haber olvidado las formas lingüísticas, sociales y rituales africanas, son permeadas por materiales culturales de orígenes diversos, ponen en entredicho esta concepción sustancialista y un tanto teológica de la cultura.

Los grupos “negros” someten también la antropología a la tensión de otro interrogante. En efecto, su pasado hecho de esclavitud, destructor de las antiguas estructuras de pertenencia y de una masiva dispersión territorial ulterior, condiciona muchas veces la debilidad o la inexistencia de una representación diferencial negroamericana de sí, en términos étnicos, lingüísticos o territoriales. Ese hecho ha ocultado durante mucho tiempo su especificidad sociológica y cultural a la etnología americanista, uno de cuyos fallos ha sido, durante mucho tiempo, la poca atención prestada a la flexibilidad en la producción y la deconstrucción sociales y simbólicas de las fronteras identitarias por parte de los grupos estudiados. Así, durante mucho tiempo, apenas influenciaron la reflexión las fecundas observaciones de Bastide (1967) sobre el carácter “supraétnico” de las formas, la naturaleza y la frecuentación de los cultos afroamericanos, así como la función mediadora de los grupos de origen bantú entre los rituales africanos de origen cultural diverso y entre estos últimos y los sistemas indígena y católico. Sin embargo, la etnografía afroamericanista atestigua que, tanto en los sistemas rituales de africanidad manifiesta como en los grupos “negros” —culturalmente tan alejados del África de los orígenes como de la cultura criolla dominante—, la acogida y la iniciativa sincréticas frente a otros sistemas culturales se halla en todos los ámbitos sistemáticamente del lado del negroamericano.

Se trataría, pues, de una identidad intersticial, resultado de violentas discontinuidades históricas. Dicha identidad, lejos de centrarse necesariamente en un referente étnico pasado o presente, y reivindicando muy pocas veces la historia común de la esclavitud, se construiría pre-

cisamente —con territorio compartido o sin él— alrededor de una estrategia subyacente sistemática y reorganizadora de materiales culturales exógenos, cuyo resultado son las identidades en crisol con fronteras abiertas y móviles.

Esta estrategia es contraria a la "fidelidad" y al carácter repetitivo, valores-signos que todavía se atribuyen con demasiada frecuencia a los conceptos de "memoria" y de "tradición". Por ende, es lícito pensar que tal estrategia implica unas modalidades particulares de memoria colectiva que la fundamentan y la alimentan.

LOS PASADOS DE UN PRESENTE

El estudio de las comunidades "negras" colombianas urbanas y rurales de la costa del Atlántico y del Pacífico pone de manifiesto una lógica propia de la construcción identitaria que se organiza alrededor de una relación específica con el pasado; un régimen de memoria singular del que este texto quiere explorar sumariamente algunos aspectos.

A primera vista, la memoria negrocolumbiana parece paradójicamente construirse sobre un doble vacío: el del origen africano y el de la esclavitud. En efecto, ningún enunciado subsiste en ellos, ni en el discurso cotidiano ni en la práctica y la exégesis de los rituales. Sin embargo, las ceremonias colectivas en torno a los muertos y a los santos guardan huellas de la herencia africana, nunca reconocidas como tal; ellas a la vez son integradas en un tejido ritual que proviene del catolicismo popular hispánico y está marcado con el sello del sistema chamánico de los vecinos indígenas embera. Los tiempos poscoloniales de fundación de las comunidades ribereñas negrochocoanas, viven en los relatos genealógicos e "históricos" que se transmiten dentro del grupo familiar, mientras que la esclavitud, cubierta por una amnesia colectiva masiva, marca con su huella inversa el término de autodefinición de los habitantes negros de toda la región, en oposición a los "blancos" y a los indígenas: se denominan *libres*...

Pero esta obliteración en la memoria explícita —entendida como integración narrable de un acontecimiento—, de sucesos históricos como el origen africano y la esclavitud, parece abrir un espacio para su inscripción en el registro mítico. En efecto, los relatos etiológicos negrocolumbianos colocan el inicio de la coexistencia y las diferencias entre *libres*, *blancos* e *indígenas*, en la misma temporalidad primordial, inmemorial de la creación, en la que se sitúa el origen de la mortalidad de todos los hombres.

Los relatos de carácter mítico³ giran exclusivamente en torno a dos acontecimientos fundadores, en los que se origina el principio del tiempo social: la aparición de la muerte, y la de las "razas", es decir, de negros, blancos e indios. En esta sociedad ningún relato habla de lo que está codificado por el sistema de clasificación y el sistema ritual, como si la práctica y el pensamiento negrocolumbianos se reforzaran al separar y mantener cuidadosamente diferenciados dos ámbitos conceptuales. Así pues, el relato mítico no dice nada de todo lo que está puesto en forma y en palabra por el campo religioso y ritual, ni de la relación de los humanos con la esfera divina —los santos y los muertos recientes— ni con el universo salvaje de la selva, o el origen y la reparación del infortunio. El único ámbito donde pensamiento mítico y ritual se despliegan ambos, en discursos complementarios que distan sin embargo de ser convergentes, es el campo semántico de la muerte en sus dos facetas distintas pero inseparables: destino universal que inaugura la cultura y destino individual culturalmente ambiguo.

El ritual centrado en torno a la muerte constituye un campo fuertemente unificado en toda la zona negrocolumbiana (Losonczy, 1990). Así, son varios los relatos míticos que cuentan el surgimiento de la muerte en diferentes registros. Sin embargo, todos ellos hacen coincidir la aparición de la mortalidad con la separación entre Dios —el Creador— y los humanos. Pero en estos relatos, los hombres aparecen formando un solo grupo con características unificadas; estas narraciones míticas ignoran, pues, lo que constituye el núcleo central del otro grupo de relatos: las diferencias entre negros, blancos e indios.

He aquí los dos relatos que cuentan el origen de los tres grupos del litoral colombiano denominados *razas* o *naciones*.⁴

3 Esos relatos se distinguen, tanto en su temática como por las condiciones de enunciación, de los cuentos orales con protagonistas humanos o animales humanizados, que los dos sexos evocan con frecuencia en las fiestas profanas y los ritos funerarios para los niños, llamados *gualí*. Los primeros se cuentan muy pocas veces, casi siempre lo hace el padre en el contexto del grupo residencial restringido, sin ningún formalismo, "para abrir el entendimiento de los niños". A veces, durante las veladas de los *días misteriosos* de Semana Santa, uno de los ancianos o el curandero *se acuerda*. Pero, por lo general, se dice que "quien cuenta a la luz del día, miente". Asimismo, "no es bueno" que las mujeres cuenten las "historias de Dios", a excepción de la curandera.

4 Velásquez (1960) ha publicado el primero. El segundo lo hemos recopilado nosotros en 1982, en Bebarama y en Capá, en la versión que ofrecemos.

Cuando Dios hubo terminado de hacer la costa del Pacífico, se detuvo y la vio muy hermosa. Entonces se dijo: "tanta belleza no puede ser sólo para mí". Llamó entonces a unos angelitos que jugaban en su patio. Les dio barro rojo, blanco y negro y les dijo: "Hijos míos, vayan a la costa del Pacífico y hagan figurillas con este barro. Cuando las hayan fabricado, soplen encima de ellas y luego las dejan caer suavemente en la costa para que no se rompan. Allí se convertirán en hombre". Los angelitos obedecieron. Al llegar a la frontera con Panamá, el que era rojo, lo modelaron, soplaron encima y dejaron caer suavemente las figurillas. Así nacieron los indios. A continuación cogieron el segundo barro, el blanco. Hicieron lo mismo: de estas figurillas nacieron los blancos. Cuando ya pensaron que no quedaba nada más por hacer, se lavaron las manos. Pero uno de ellos al ver el barro negro, dijo a los otros: "Hagamos cualquier porquería con este hollín y arrojémoslo a la tierra, a ver en qué se convierte", "¿Dónde lo arrojamos?", preguntó otro. "En los ríos, en los pantanos, en las ciénagas, en las desembocaduras". Arrojaron con fuerza las figurillas modeladas de cualquier modo. Cayeron en las piedras, en las raíces y en los troncos de los árboles, que les aplastaron la nariz y les hincharon los labios, que quedaron así para siempre. Sus cabellos, que eran suaves, empezaron a parecerse a los matorrales en los que quedaron enredados. Así se originó la nación de los negros.

El segundo cuenta el origen de las razas en otro registro:

Dios hizo a los hombres de un solo color oscuro, el mismo para todos. Después los quiso diferentes. Los dividió en tres grupos y les ordenó que se tomaran un baño una mañana que hacía mucho frío. El primer grupo lo hizo sin chistar. Al sumergirse en el agua, esos hombres veían que su piel cambiaba a medida que se frotaban la suciedad. Rápidamente se convirtieron en los blancos. Tras salir del agua, se arrodillaron ante nuestro Señor y le dieron gracias por su bondad. Como recompensa por su humildad, Dios les entregó el gobierno de los demás hombres.

Al ver esto, el segundo grupo se lanzó al agua que desaparecía poco a poco. Ya no les quedaba mucha agua. Tomaron, pues, el color de la caña de azúcar amarilla y cabellos lisos. Se quedaron en el mundo como los segundos. Más tarde, después de hacerse rogar mucho, el tercer grupo ya no encontró agua para bañarse. Sólo tocaron el fondo arenoso con los pies y las manos. Como no se convirtieron ni en blancos ni en amarillos, no dieron las gracias a quien los había creado. He ahí el origen de nuestra raza.

El denominador común de los dos relatos consiste en que la diferenciación de los grupos, metaforizada en términos de color, es la voluntad y la obra de Dios mismo. Además, en el primero, la fabricación de los humanos —las figurillas que los ángeles modelan con barro y soplan— es paralela al procedimiento que describe uno de los mitos etiológicos de los vecinos indígenas embera, para modelar los seres humanos.⁵ En efecto, tras varias tentativas infructuosas, el Creador del mito embera se decide a pedir ayuda a su rival, Tutruica, dueño del Mundo de Abajo. Este último acaba por entregarle el barro del que Caragabí logra modelar al hombre, que se mueve, sonríe y habla; pero tiene que quitarle el peso de la tierra soplando. Cabe recordar que el papel creador del alma humana, del soplo divino constituye igualmente el fundamento de la representación negrocolumbiana de la concepción y de la persona.

Sin embargo, el barro que Dios entrega a los ángeles es de tres colores. Los primeros en ser creados son los indios. Los negros, en cambio, son los últimos, dejados de lado a causa de su color. Los modelaron más toscamente y los arrojaron sin contemplaciones a una tierra ingrata; ese traumatismo corporal inicial explica las particularidades físicas que los distinguen de los otros dos grupos. El segundo relato atribuye aún más claramente la diferencia a la voluntad divina, la cual, tras un primer acto de creación uniforme de hombres oscuros, cambia de idea. Pero también hace intervenir el comportamiento de los hombres frente al orden divino. La humildad sin rebelión ni dudas ante la voluntad divina introduce una jerarquía en la diferencia: los que se muestran más sumisos ante Dios pasarán a ser los dominantes del mundo de los hombres. Aquí el color de los negros es el signo visible de su sumisión diferida y mitigada, a la voluntad divina; a causa de esta reticencia serán los últimos, detrás de los blancos y los indios.

BLANCO, INDIO Y NEGRO: LA MALA ELECCIÓN

El segundo relato parece desplegar, en un sentido católico, el tema de la mala elección. Lévi-Strauss (1964) lo analizó en la mitología amerindígena como relacionado con el tema del origen de la vida breve. Pero si en el universo negrocolumbiano el vínculo entre mala elección y vida breve estructura explícitamente uno de los relatos míticos sobre la aparición de la

⁵ Publicado en Pinto (1978).

mortalidad de los humanos,⁶ el primer tema reaparece aquí, separado del molde mítico de la vida breve, para pensar la diferencia de los negros con respecto a los indios y los blancos, en términos de la superioridad social de los últimos.

Los mitos tupí sobre el origen de los blancos (D'Abberville [1614], 1975), así como también los mitos de muchos otros grupos amerindios, se sirven del motivo de la mala elección para pensar la superioridad material de los europeos (Viveiros de Castro, 1993: 376); pero los relatos insertan ese motivo en el molde mítico de la separación entre los humanos y los demiurgos y la aparición de la mortalidad. Aquí, en cambio, las dos cuestiones aparecen cuidadosamente separadas: el destino de la mortalidad, consecuencia de la mala elección de la primera pareja de humanos, afectará a todos sus descendientes, pensados como un grupo unificado. Es otra mala elección ante la voluntad divina —atribuida ésta a los ángeles desobedientes o bien a los hombres recalcitrantes— la que permitirá pensar la diferencia y la jerarquía de las *razas*, al lado de la semejanza en la mortalidad.

Aunque entre los indios embera, ha resultado imposible recopilar algún relato mítico que hable del origen de las *razas*, existe uno en el grupo waunana, quienes mantienen un antiguo y constante contacto con las comunidades negras. Según este mito,

Ewendama, uno de los dos demiurgos, creador del mundo vegetal, del mundo animal y de varias entidades sobrenaturales, creó a los hombres modelándolos con barro oscuro en Bahía Solano. A continuación hizo surgir un río de leche en el océano y ordenó a los hombres que se bañaran en él. Los primeros en zambullirse fueron los antepasados de los blancos; los segundos en hacerlo se bañaron ya en una leche menos clara y se convirtieron en los primeros indios. Avisados más tarde, los últimos en llegar sólo encontraron unas pocas gotas que únicamente les blanquearon las palmas de las manos y las plantas de los pies; fueron los primeros negros (Pinto, 1971: 121).

Si el motivo de la mala elección también se perfila en ese relato, su faceta intencional y conflictual frente al Creador aparece aquí muy atenuada en comparación con el mito negrocolombiano: por ende, la diferencia aparece aquí como un esbozo de jerarquía pero no como un antagonismo.

⁶ Se ha publicado en Velásquez (1957).

Manifiestamente, el traumatismo colectivo causado por el desarraigo forzado y la esclavitud abre un vacío histórico en la memoria colectiva explícita de los negrocolombianos. Pero dicho vacío se convierte en un lugar hueco para el despliegue de la diferencia, históricamente jerarquizada, de negros, indios y blancos; la cual vuelve a manifestarse en un registro no ya histórico, sino ontológico, y se inscribe en un molde mítico. Dicho molde mítico, variante de un complejo amerindígena, se despliega mediante figuras de un catolicismo popular reinterpretado y sirve de soporte para pensar en términos relacionales de una identidad específicamente "negra". Borrados la africanidad de los orígenes y el desarraigo, se vuelve posible pensar esta identidad como autoctonía sobre el territorio; el discurso etiológico la convierte en ontológica y compartida con los otros.

En cambio, la huella mnésica de la esclavitud se inscribe en un registro discursivo que es intermediario entre lo dicho y lo no dicho: en el de la sugerencia. Así, las huellas de una experiencia de sufrimiento físico, resultado de un tratamiento brutal, evocadas en el primer relato, se convierten en marcadores definitivos de la apariencia corporal, signos diferenciales del ser "negro". En el segundo, el lugar del dominado en la jerarquía es concomitante con un alejamiento de la benevolencia del Creador. Ni callados ni dichos; los signos característicos, corporales y sociales —como los rasgos morfológicos, el color negro y la condición de esclavo, que, en el discurso cotidiano, están encubiertos por el silencio y por una amnesia rigurosa respectivamente—, se hallan presentes aquí en forma de huellas, de pinceladas. Surgen como componentes de una identidad relacional que sólo se define mediante su posición en una tríada.⁷

Sin embargo, más allá del contenido manifiesto de los relatos, el propio modo de entremezclar los tres repertorios culturales —los moldes míticos amerindio y católico, recortados y encajados, se despliegan sobre la experiencia "negra" y son mediatizados por ella— aparece como una expresión negrocolombiana de la memoria del contacto. Pero al mismo tiempo, cons-

⁷ Contrariamente a los embera y a los waunana, vecinos suyos, y a otros grupos amerindios, al parecer los grupos "negros" no poseen ningún relato etiológico que cuente la creación de los humanos y donde estos últimos se identifiquen exclusivamente con los negrocolombianos.

tituye también la puesta en forma y el testimonio de esa identidad de interacción, de crisol, que —a nuestro juicio— constituye la especificidad del ser afroamericano.

LA MEMORIA EN PLURAL

Más generalmente, la identidad “negra” parece apoyarse también en una estrategia subyacente de dispersión de los registros de la memoria y de la tradición. La memoria explícita se despliega sobre el tiempo poscolonial de la fundación de las comunidades ribereñas, mediante relatos “históricos” de una gran precisión. Los rituales colectivos alrededor de los santos y los muertos hacen revivir gestos, prácticas, ítems musicales e iconográficos, separados de los sistemas religiosos africanos olvidados, que modifican una trama ritual arraigada en el catolicismo popular hispánico y marcada igualmente en el chamanismo de los indios embera. Por lo demás, los santos aparecen como portadores de una temporalidad ahistórica exógena que, por otra parte, ningún discurso mítico pone en forma. Además, sus esfinges, vestidos y joyas, dados a la iglesia católica por los miembros vivos o muertos de la comunidad, integran al presente la memoria continua de los linajes de los donadores. En la autodenominación colectiva negrocolumbiana de *libres* —que los interesados comentan evocando la gran movilidad regional *de siempre* de las familias y de los individuos que distinguiría a los *morenos* del litoral— se inscribe paradójicamente la huella de una esclavitud cuyo recuerdo explícito se ha borrado. Y, por último, los relatos etiológicos sobre el origen de las *razas* inscriben, en el hueco del olvido “histórico” del desarraigo, la figura de un origen fundador común de los tres grupos y de su diferencia jerarquizada. Además, se deposita ahí una memoria en huellas de sufrimiento de la esclavitud.

La memoria “negra” se declina, por tanto, en plural: una multiplicidad de temporalidades yuxtapuestas, articuladas en moldes culturales diversos, “disponibles” gracias al contacto. Esos pasados y esos moldes se ponen en forma y se articulan, respectivamente, en registros diferentes, como los ritos, la parafernalia, el relato cronológico, el término autorreferencial y el mito. Mientras que la memoria implícita repetitiva del ritual incorpora huellas de África, la memoria discursiva y fundadora del mito permite decir y pensar la diferencia, la jerarquía y el sufrimiento, y sustituir la obliteración “histórica” de un traumatismo colectivo por su memoria implícita, insertada en un molde de pensamiento.

Esa memoria “negra” plural se halla habitada por el olvido. Precisamente alrededor de este último construyen los grupos negrocolumbianos su temporalidad propia, dominada por las discontinuidades entre varios pasados y los registros culturales de su puesta en forma respectiva. Esta yuxtaposición de diversidades queda articulada fluidamente; así permite el paso de lo explícito a lo implícito y a la huella, y también permite encajar el continuo de la memoria. Si el olvido se presenta como condición necesaria de la memoria, vista ésta como un conjunto de mecanismos de reproducción y de invención de la tradición (Menget y Molinié, 1993: 15), el modo discontinuo de memoria “negra”, que parece constituirse sobre el olvido masivo de acontecimientos y de “tradiciones”, aparece como condición y fundamento de la capacidad de iniciativa sincrética, de la constante reinención intercultural de sí.

LA NEOAFRICANIDAD COMO HISTORICIDAD MODERNA

Frente a los nuevos desafíos de la modernidad y del espacio político nacional, que reformula y amplía su legitimidad sobre bases más democráticas, los intelectuales originarios de las comunidades “negras” participan en la lucha por los derechos y por una parcela de legitimidad colectiva en la escena nacional. De la historicidad de tipo nacional toman prestadas las herramientas simbólicas que, mediadas por el nuevo registro de la escritura, sirven para construir un fundamento que legitime sus derechos y los haga aceptables para el espacio nacional (Losonczy, 1996). La reconstitución de una identidad cultural diferencial, connotada con el término “afro”, se despliega precisamente aquí alrededor de los dos grandes ítems históricos: del África de los orígenes y de la esclavitud, transformando a ambos en emblemas identitarios. Esta reafricanización de la historia y de la memoria “negras” tiende a fijar y a etnizar los límites identitarios, emblematizándolos en el registro de la historia “cultura”.

Tomando la dirección contraria al régimen de memoria disperso y discontinuo de los grupos “negros”, se construye una linealidad identitaria continua, basándose en el modelo cronológico de la historia erudita y en el paso de lo implícito mnemónico a lo explícito histórico. Así pues, según parece, aspira a crear una memoria-pasarela, objeto simbólico transicional y negociable de un nuevo tipo de inserción en la modernidad y en el colectivo nacional. La posibilidad de inscribir esa figura neoafricana de la memoria —de

inspiración en gran medida exógena, y de implantación militante y universitaria— en el régimen mnemónico “negro” resulta por ahora incierta. Pero este último, que se construye tanto sobre la fragmentación del flujo continuo del pasado como sobre la apertura identitaria, al acoger esta memoria neotradicionalista, producirá tal vez una nueva figura de crisol.

BIBLIOGRAFÍA

- BASTIDE, Roger. 1967. *Les Amériques noires*. París: Petite Bibliothèque Payot.
- D'ABBEVILLE, Cl. [1614] 1975. *Historia da missao dos padres capuchinhos na ilha do maranhao o terra circunvirinha*. São Paulo: Editora Itatiaia.
- FERRO, Germán y Patricia VARGAS. 1994. “La construcción de una identidad” En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Bogotá: ICAN-PNR-PNUD.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. 1969. “Contextos religiosos en un área negra de Baracoas (Nariño, Colombia)” En: *Revista colombiana del folklore*. Vol. IV, No 10. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- . 1984 “Estudios de negros en la antropología colombiana” En: Jaime AROCHA y Nina S. DE FRIEDEMANN (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1964. *Le cru et le cuit*. París: Plon.
- LOSONCZY, Anne-Marie. 1990. “Le deuil de soi. Corps, ombre et mort chez les Afro-Colombiens du Chocó” En: *Cahiers de Littérature Orale*. No 27, París: Inalco, pp. 113-136.
- . 1996. “Frontières inter-ethniques au Chocó et espace national colombien: l'enjeu du territoire” En: *Forêts tropicales et développement rural*. Bruxelles: Éditions Université Libre de Bruxelles-Civilisations.
- MENGET, P. y MOLINIÉ. 1993. “Introduction” En: BECQUELIN et MOLINIÉ (eds.), *Mémoire et tradition*. Nanterre: Société d' Ethnographie.
- PINTO, C. 1978. *Los indios katíos. Su cultura y su lengua I y II*. Medellín: Compas.
- RAHIER, J. 1986. *La décima poesía oral negra del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- RESTREPO, Eduardo. 1996. “Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano” En: Jorge Ignacio del VALLE y Eduardo RESTREPO (eds.), *Renacientes del guandál: “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga*. Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional.
- VELÁSQUEZ, Rogerio. 1960. “Leyendas y cuentos de raza negra” En: *Revista colombiana del folklore*. Vol. VI, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- VIVEROS DE CASTRO, E. 1993. “Le marbre et le mythe: de l'inconstance de l'âme sauvage” En: BECQUELIN et MOLINIÉ (eds.), *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d' Ethnographie.
- WHITTEN, Norman. 1974. *Black, Frontiersmen: A South American Case*. New York.
- WHITTEN, Norman y Nina S. de FRIEDEMANN. 1974. “La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica” En: *Revista colombiana de antropología*. Vol. 17. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Espacio e identidad en el Pacífico colombiano¹

ULRICH OSLENDER

INTRODUCCIÓN

Al fin y al cabo, somos lo que hacemos para cambiar lo que somos. La identidad no es una pieza de museo, quietecita en la vitrina, sino la siempre asombrosa síntesis de las contradicciones nuestras de cada día.

Eduardo Galeano (1996)

La disputa por la naturaleza y sus significados y su apropiación ha llegado a tener una importancia central en las políticas culturales. Como Haraway (1991: 1) afirma, la naturaleza es “tal vez el escenario más importante de esperanza, opresión y disputa para la gente del planeta tierra de nuestro tiempo”. Nuestra percepción de la naturaleza ya no puede ser inocente como si se tratara de un concepto de entendimiento común sin contradicciones. En cambio, se trata de una noción que está cultural y socialmente construida bajo condiciones históricas y geográficas específicas (Fitzsimmons, 1989). El concepto Naturaleza ha sido apropiado por distintos actores sociales en un proceso muy complejo de política cultural, y de manera creciente los “discursos ecológicos” han irrumpido y dominado el escenario político. Nociones como desarrollo sostenible y biodiversidad han sido incorporadas a las filosofías del desarrollo capitalista, indicando un cambio sutil en la manera de percibir y referirse a la naturaleza hoy en día, en las prácticas discursivas (Escobar, 1996). Los nuevos discursos dominantes conceptualizan la naturaleza como un depósito que

¹ Quiero agradecer a María Eugenia Arboleda, Aixa Nebreda, Daniel Ortega, Stella Lowder y Arthur Morris por sus comentarios sobre una versión anterior de este texto. Dedico este trabajo a don Agapito Montaña de Guapí y a todos los decimeros del Pacífico colombiano; fuentes vibrantes de las memorias culturales.

debe ser preservado para extraer sus recursos en el futuro, tendencia que tiene como expresión más visible las actividades de las industrias farmacéuticas en las regiones de bosque tropical. Por otro lado, los modelos de naturaleza que poseen las comunidades locales y las diferencias culturales en estos modelos, son frecuentemente ignoradas por los gobiernos nacionales cuando llevan a cabo proyectos para el "desarrollo" de estas regiones. Una de las consecuencias de este proceso es el surgimiento de movimientos sociales que defienden los derechos de las comunidades locales en el sentido material y cultural. La afirmación de las identidades y el respeto por la diferencia han llegado a ser estrategias importantes para los movimientos sociales en su lucha contra el poder dominante de gobiernos nacionales y compañías transnacionales (Escobar y Álvarez, 1992; Radcliffe y Westwood, 1993; Castells, 1997).

En Colombia se han presenciado cambios recientes en la política del gobierno nacional hacia la región del Pacífico colombiano: del abandono tradicional a la "apertura económica" de hoy, que se acompaña de una multitud de intervenciones estatales dirigidas a ordenar y administrar la región y los territorios.² Estas actividades han encontrado resistencia por parte de las comunidades locales que ven en peligro los derechos de autodeterminación de sus estilos de vida y han salido en defensa de sus tierras. Varios movimientos sociales se han creado en la región como consecuencia de las apropiaciones "andino-céntricas" de su entorno natural y de sus tierras. Dentro de este proceso, se considera importante la construcción de identidades negras en el Pacífico colombiano en la formación y consolidación de estos movimientos sociales (Escobar, 1995). Las teorías sobre los movimientos sociales que hacen énfasis en la identidad, han mostrado cómo los actores sociales crean y defienden identidades y solidaridades, a través de las cuales articulan alternativas al proceso político dominante (Assies *et al.*, 1990; Calderón, 1995; Castells, 1983, 1997; Eckstein, 1988; Escobar y Álvarez, 1992; Foweraker, 1995; Laclau y Mouffe, 1993; Melucci, 1989; Pile y Keith, 1997; Radcliffe y Westwood, 1993;

2 El Proyecto Biopacífico que recibe apoyo y financiación internacional del Fondo Mundial para el Medio Ambiente (FMMA) representa el último de estos mecanismos de intervención estatal dirigido a cuatro áreas principales: la primera, conocer la riqueza biótica de la región; la segunda, valorar sus recursos naturales y genéticos; la tercera, movilizar con las organizaciones sociales conciencias y voluntades en favor de la conservación y uso sostenible de la biodiversidad; y por último, formular las bases de una legislación que legitime los objetivos de conservación (Ecológica, 1993: 27).

Routledge, 1993; Slater, 1985; Touraine 1981, 1987, 1988). Los así frecuentemente llamados nuevos movimientos sociales, como se puede conceptualizar por ejemplo al Proceso de Comunidades Negras (PCN) en Colombia, consideran las prácticas vernáculas como manifestaciones simbólicas de luchas culturales relativas a las prácticas y los significados de la vida diaria. Una discusión más detallada de las políticas de los movimientos sociales y las estrategias que desarrollan va claramente más allá de este artículo. Sin embargo, un enfoque sobre las prácticas vernáculas de las comunidades negras en el Pacífico colombiano, como el reflejado en los conceptos de espacio acuático y los significados locales de la tierra y sus límites, tiene relevancia política, puesto que en ellas se evidencia su concepto de naturaleza y la construcción de identidades negras.

Sólo recientemente se han publicado trabajos académicos sobre las comunidades negras de la costa del Pacífico colombiano,³ y éstos son en su mayoría trabajos antropológicos. El único trabajo geográfico en la región que ha adquirido importancia sigue siendo el de Robert West (1957). La geografía puede contribuir con sus análisis al debate de la construcción de identidades, como ha sido expresado recientemente por algunos geógrafos en las nociones de *place-bound identities*, identidades ligadas a un lugar o localidad particular (Harvey, 1989) y *place-specific ideologies*, ideologías específicamente situadas (Jackson y Penrose, 1993). Voy a mostrar en este artículo que ambas nociones tienen un significado importante para el contexto de las comunidades negras en el Pacífico colombiano, y que un análisis geográfico puede contribuir a una mejor comprensión espacial, además de tener relevancia política para los movimientos sociales.

POSTMODERNISMO E IDENTIDADES

Se puede afirmar que el posmodernismo, en su más amplia conceptualización, nació como reacción a un "alto modernismo" y a las filosofías del estructuralismo y el positivismo. Según estas teorías, el concepto de identidad es estático y está arraigado a una forma de identidad esencializada, relacionada con la manera como un grupo percibe su lugar en el mundo. Por otra parte, las teorías posmodernistas exponen los intereses dominantes

3 Véase, por ejemplo, Friedemann y Arocha (1986), Friedemann (1989), Aprile-Gnisset (1993), Leyva (1993), Losonczy (1993), Wade (1993), Romero (1995), del Valle y Restrepo (1996).

y las relaciones de poder que están detrás de estas "suposiciones naturalizadas de las categorías y la tendencia de quienes las privilegian en vez de problematizarlas" (Jackson y Penrose, 1993: 205). Esta "normalización" legitima acciones humanas que dan ventaja a algunas categorías y suprimen otras. Los posmodernistas acusan a estas tendencias del modernismo de ignorar la gran diversidad existente y las características contextuales de categorías como identidad, raza, género y nación. La identidad es social y culturalmente construida como un "producto de fuerzas históricas y geográficas específicas" (Jackson y Penrose, 1993:1), y está sujeta a cambios en el tiempo y en el espacio, afirmando de esta manera su carácter inherentemente dinámico. Las teorías de construcción social contribuyen a desafiar nuestra conformidad con desigualdades que han sido justificadas mediante formas específicas de categorización realizadas por el poder dominante. Estas teorías nos animan a reevaluar dichas categorías, deconstruyéndolas y exponiendo la rica diversidad que existe en su interior.

El juego de la diferencia ha llegado a ser considerado el *leit-motif*—o tema central— del posmodernismo, y muchos de sus seguidores han deconstruido toda clase de conceptos y categorías, desde "naturaleza" hasta la noción de "experiencia", la cual ha sido considerada por algunos como socialmente construida, y no como una "verdad absoluta" (Spivak, 1996). Los llamados a celebrar la diferencia han tratado de reapropiarse del significado de la diferencia, cuyas tradicionales connotaciones negativas en los discursos dominantes de contextos racistas, colonialistas o sexistas, han legitimado acciones e intervenciones contra todo y todos los que pudieran clasificarse como diferentes. Hall afirma esta dicotomía: "Hay una "diferencia" que establece una separación radical; y hay una "diferencia" que está situada, condicionada y coyuntural" (1992: 257). Este análisis nos ayuda a alejarnos de una forma de entender la diferencia potencialmente destructiva, hacia otra potencialmente progresiva, afirmativa y positiva.

Pero la importancia del concepto de la diferencia en los discursos posmodernos es tal, que ha llegado a ser difícil encontrar factores comunes que faciliten la construcción significativa de categorías teóricas, que al mismo tiempo posean relevancia práctica. Para algunos, la crítica posmoderna de la identidad, aunque ha producido importantes resultados a nivel teórico, ha tenido efectos contraproducentes en el trabajo y en las luchas de los grupos de oposición y los movimientos sociales que se han movilizadо alrededor de una construcción particular de "su" diferencia (Gilroy, 1987, 1993; Jackson,

1991; Hall, 1992, 1996). Citando a bell hooks⁴: "¿No deberíamos desconfiar de los críticos posmodernos del "sujeto" si aparecen justo en el momento histórico en que mucha gente oprimida siente por primera vez la posibilidad de alzar su voz?" (1991: 28). Parece irónico que las mismas estructuras de poder que el posmodernismo haya podido derrumbar, continúen reforzándose en la práctica, si no se logra formular estrategias prácticas de resistencia. hooks nos recuerda la "necesidad de tener en cuenta las implicaciones de una crítica de la identidad para los grupos oprimidos", y además plantea que "una teoría posmoderna que no busca simplemente apropiarse de la experiencia de los otros, mejorar el discurso o ser radicalmente *chic*, no debería separar la "política de la diferencia" de la política del racismo" (1991: 26). Afirma además que existe una experiencia colectiva real de los afro-americanos relativa al desplazamiento continuo, la alienación profunda y la desesperación. En el contexto de una academia frecuentemente indiferente a las consecuencias reales de la deconstrucción radical de categorías como la identidad, es preciso abordar estas cuestiones no sólo teóricamente sino también con estrategias prácticas.

Reconociendo el peligro de volverse elitista e irrelevante, se han hecho algunos esfuerzos por conciliar el pensamiento posmodernista radical, y en especial su tendencia a la deconstrucción de discursos dominantes, con el activismo político. Jackson y Penrose (1993: 2) nos recuerdan que básicamente "el pensamiento humano requiere de categorías como instrumento comunicativo fundamental". Además explican que estas categorías no necesitan ser reales o auténticas, considerando que las "experiencias auténticas" son problemáticas. Esto nos abre un espacio para clasificar las categorías de acuerdo con su específico valor estratégico. Este proceso de categorización se conoce como esencialismo estratégico (Spivak, 1996) que se define como "algo escogido, a pesar de sus limitaciones, por el valor político positivo que ofrece" (Jackson y Penrose, 1993: 5). Siguiendo este planteamiento aceptamos momentáneamente una identidad como auténtica, importante y duradera, y nos movilizamos alrededor de esta identidad al mismo tiempo que aceptamos, que en un sentido intelectual más profundo, podemos ver los límites y los problemas asociados con la identidad así afirmada. Este llamado a tomar posición en un asunto político es imprescindible y acaba de una vez por todas con el "mito del investigador

⁴ Cito en minúscula a la afroamericana bell hooks llamando la atención sobre su intención de romper así las normas ortográficas convencionales.

objetivo" (Hall, 1996) que mira desde afuera como si no formara parte del proceso creativo de la representación. En esta investigación reconocemos la necesidad de tomar una posición y aceptar inestabilidades en este proceso, afirmando así otras posibilidades para proyectos políticos.

La contribución de Hall a este debate ha sido muy importante al plantear el concepto de "negro" —en la experiencia británica— "como categoría organizativa de una nueva política de resistencia entre grupos y comunidades [negras] que en realidad tienen historias, tradiciones e identidades étnicas muy diferentes" (1992: 252). Parece adecuado extender el concepto "negro" propuesto por Hall más allá del contexto británico, ya que éste desafía al mismo tiempo "las obsesiones peligrosas de una pureza "racial" que circulan interna y externamente acerca de la política negra" (Gilroy, 1993; énfasis agregado). De esta manera la categoría "negro" es construida de forma mucho más amplia y por eso más poderosa políticamente, de acuerdo con la gran diversidad y las diferencias que existen y se manifiestan dentro de las comunidades negras en contextos históricos y geográficos específicos. hooks (1991) expone la necesidad de reconocer y afirmar las diferencias, respetando al "otro" entre las comunidades negras y otras adscripciones étnicas dentro de estas comunidades. Las "nuevas etnicidades", como Hall (1992) las llama, abren un espacio para una política de la diferencia dinámica, que debe manifestarse como una resistencia y lucha común basada en la solidaridad y en la identificación de intereses comunes, sin suprimir la heterogeneidad de intereses e identidades particulares que constituyen estas "nuevas etnicidades".

En este sentido se debe construir una etnicidad negra en Colombia sustentada en una pluralidad de identidades locales diferenciadas de una forma u otra, pero con unos objetivos comunes que sobrepasen las diferencias que pudieran impedir una política estratégica colectivamente conceptualizada.

LAS COMUNIDADES NEGRAS EN EL PACÍFICO COLOMBIANO

El proceso dinámico de construcción de las identidades está constituido por varios factores y categorías, entre ellos raza, clase, género, y condiciones sociales, económicas y culturales que se articulan con formas geográficas e históricas específicas. Lo que sigue es un sumario de algunos fac-

tores geográficos e históricos importantes para nuestro análisis sobre el proceso de construcción de identidades en el Pacífico colombiano.

La costa del Pacífico colombiano tiene uno de los niveles mundiales más altos de biodiversidad, es decir que posee una de las más altas concentraciones de especies por área. Cubre una área de alrededor de diez millones de hectáreas lo que constituye el 6,2% del territorio colombiano. La región está situada en la Zona de Convergencia Intertropical, caracterizada por altos niveles de precipitación y humedad. También está atravesada por una red extensa de ríos que tienen su origen en las vertientes occidentales de la cordillera Occidental y que serpentean en dirección occidental hasta el océano Pacífico o se convierten en afluentes de otros ríos; la gran excepción es el río Atrato que desemboca en el Atlántico. Esta red extensa ha creado enormes deltas como el del río Patía en el departamento de Nariño que se extiende sobre más de 3.000 kilómetros cuadrados (Del Valle, 1996). El río San Juan en el departamento del Valle del Cauca tiene el volumen de agua más alto de todos los ríos que desembocan en el océano Pacífico de Suramérica.

Estos factores, junto con una densa vegetación tropical y laberintos de manglares en la costa sur del Pacífico, presentaban ya en los tiempos de la colonización obstáculos considerables para el acceso a la región. Fue solamente a comienzos del siglo XVII que los españoles establecieron sus primeros asentamientos. Desde el principio los conquistadores se enfrentaron a la resistencia de los grupos indígenas, al igual que en todo el continente (Galeano, 1988). Los españoles estaban atraídos a la región principalmente por la riqueza en oro de sus tierras. Para su explotación minera, utilizaron primero la mano de obra indígena, y luego la de esclavos negros traídos desde el África, en un proceso que siguió cursos parecidos durante toda la etapa de la conquista y de la colonización de las Américas (West, 1957; Aprile-Gnisset, 1993; Romero, 1995).⁵

La resistencia de los esclavos negros contra el sistema esclavista empezó a construirse incluso antes de su llegada a las plantaciones en las Américas. Muchos de ellos decidían matarse al cruzar el océano, siendo el suicidio tal

⁵ Para un análisis histórico más detallado de esta fase transitoria véase por ejemplo Romero (1995), quien distingue entre factores socio-económicos y factores legales. Por un lado, los indígenas huían a áreas lejanas de los bosques tropicales para evitar el trabajo forzado en las minas de oro, y por el otro, la corona española impuso restricciones sobre el trabajo forzado de los indígenas. También véase Taussig (1987) para una narración de la práctica continuada de trabajo forzado de indios en condiciones de esclavitud en las plantaciones de caucho en el Putumayo a principios de este siglo.

vez la forma más radical de quitarles a los esclavistas el poder sobre el cuerpo esclavo.⁶ Es importante conceptualizar esta resistencia para enfrentarse a los discursos racistas sobre la docilidad naturalizada de los negros; estos discursos fueron utilizados para justificar el sistema esclavista y sus brutales manifestaciones. Jackson señala la continua práctica racista de referirse a la gente negra como víctimas impotentes de prejuicios y discriminación hoy en día, "ignorando las poderosas tradiciones de resistencia negra frente a la explotación y la opresión racista" (1988: 204).

En la costa del Pacífico colombiano la resistencia se manifestaba sobre todo en el fenómeno del cimarronaje, cuando esclavos negros huían de las minas y las plantaciones individualmente o en grupos para formar palenques, sociedades organizadas de cimarrones (Zuluaga, 1993; Romero, 1995). A partir del siglo XVIII surgió otro fenómeno, que era más común en el Pacífico colombiano que en otras regiones de América Latina, la automanumisión. Algunos esclavos lograban ahorrar suficiente oro trabajando en las minas en su "día libre" para comprar su libertad. Sin embargo este proceso podía demorarse varios años y pocos eran capaces de soportar las exigencias de un trabajo físico tan duro y prolongado (Romero, 1995). En ambos casos los negros *libres* se asentaban y dispersaban a lo largo de los ríos bastante lejos de toda actividad minera del sistema colonizador.⁷ Después de la abolición oficial del sistema esclavista en 1852, los propietarios blancos de las minas y las plantaciones de las tierras bajas del Pacífico colombiano emigraron desde estas regiones a los centros urbanos de Pasto, Cali y Popayán, dándose cuenta de que no podían mantener las estructuras de poder y dominación sobre sus anteriores esclavos ahora en libertad.

Hoy la población de la región tiene una composición representada por aproximadamente un 93% de gente negra, 5% de blancos y 2% de indios y constituye así la concentración más alta de población negra en Colombia. La población negra de toda Colombia se estima en un 8% (Streicker, 1995).⁸

La situación socio-política en el Pacífico colombiano está actualmente

6 Véase Foucault (1991) para un análisis de la manifestación física del poder dominante sobre el cuerpo en forma de "huellas" que afirman visiblemente las relaciones de poder.

7 Hasta hoy en día se autodefinen algunas comunidades negras como *libres* en este sentido (Restrepo, 1996: 338-339).

8 Streicker (1995) observa que la clasificación racial no ha formado parte de los censos oficiales desde 1918, lo que él atribuye a la vergüenza que siente el gobierno colombiano teniendo que admitir un porcentaje tan alto de herencia no-europea en su población. Esta actitud se encuentra también en otras sociedades latinoamericanas.

caracterizada por tres actores principales: el Estado y las variadas formas de intervención mediante proyectos de desarrollo y conservación de la biodiversidad; el capital externo, especialmente en el sector de extracción de oro y madera; y los movimientos sociales de las comunidades negras. Las políticas estatales de abandono de la región cambiaron en los años ochenta con la formulación de un plan central de desarrollo (DNP, 1983), basado en la construcción de infraestructura, y en la oferta de algunos servicios sociales y programas de desarrollo agrícola de pequeña escala. Como resultado de los radicales cambios económicos con la política de apertura, se inauguró un plan más ambicioso, el Plan Pacífico en 1992 (DNP, 1992). Más recientemente fue lanzado el Proyecto Biopacífico, que refleja los nuevos intereses del capitalismo global en la conservación de la biodiversidad casi legendaria del Pacífico colombiano (GEF/PNUD, 1993). Estos intereses se pueden expresar en términos de tecnología genética y usos farmacéuticos de la biodiversidad que atraen empresas transnacionales a la región.⁹ Por otra parte, muchos de estos proyectos han producido resistencia entre las comunidades locales, que critican sobre todo el hecho de que han sido excluidas de la administración de estos proyectos, que ignoran realidades locales de la vida tradicional y las formas tradicionales de uso del bosque.

Esta resistencia empezó a organizarse en los años ochenta. Las comunidades negras se movilizaron en defensa de sus territorios para lograr el reconocimiento de sus derechos a vivir de forma diferente a la impuesta por la política capitalista dominante. Se empezaron a formar asociaciones campesinas negras así como organizaciones negras urbanas que representaban y coordinaban esta lucha.¹⁰ La nueva Constitución de 1991 reconoció por primera vez el carácter multicultural y pluriétnico de la sociedad colombiana. De allí se ha llegado a una nueva legislación, la Ley 70 de 1993, que

9 Véase Escobar (1996) para una evaluación de estos planes y su formación discursiva, que permiten al capitalismo global penetrar estas regiones de una forma cada vez más profunda. Un cambio en la actitud del capitalismo y de su actor legislativo y administrativo, el Estado colombiano, frente a las comunidades negras, se puede observar detrás de estas prácticas discursivas sobre biodiversidad y desarrollo sostenible. A las comunidades locales se les considera ahora como "guardias de los capitales" sociales y naturales cuyo manejo sostenible es entonces su responsabilidad y a la vez el interés de la economía global" (O'Connor, 1993).

10 Los grupos negros incluyen la Asociación Campesina del río Atrato, establecida en 1987; la Asociación Campesina del río San Juan, establecida en 1990; la Asociación Campesina del río Patía; la Organización de Barrios Populares del Chocó, Obapo; el Movimiento Cimarrón, establecido en 1982; y el Comité Coordinador de Comunidades Negras de Colombia, ahora llamado Proceso de Comunidades Negras, PCN.

otorga el derecho al título colectivo sobre las tierras que las comunidades negras han ido ocupando en "baldíos" a las orillas de los ríos en las zonas rurales de la cuenca del Pacífico (Diario Oficial, 1993). Sin embargo, la Ley 70 involucra un proceso muy complejo de negociaciones entre el gobierno y las comunidades negras y todavía quedan varios puntos por aclarar, como la negativa del gobierno a otorgar derechos sobre el subsuelo, o los derechos genéticos de la vegetación que también pertenecen a las comunidades.

Parte del proyecto de las comunidades negras incluye un esfuerzo para recuperar la memoria colectiva de las comunidades, proceso que incluye la "re-narración" de la historia negra del Pacífico de nuevas maneras, como por ejemplo, narrar de forma escrita la rica tradición oral que se está perdiendo cada día y con la muerte de cada *decimero*. Si entendemos la historia como una serie de narrativas (Spivak, 1996), entonces otra narrativa, una narrativa propiamente negra, es necesaria. Esta ha sido visible hasta ahora solamente en la constitución de la vida cotidiana dentro de las comunidades negras pero no fuera de ellas. Algunos críticos afirmarían que eso solo reforzaría la hegemonía de conceptos occidentales, como la cultura escrita. Sin embargo, este es el territorio en el cual se sitúa la lucha por el derecho a la diferencia de las comunidades negras. "Escribir la tradición oral" es una herramienta fuerte para hacer visibles estas diferencias. Además se debe tener en cuenta que ya ha empezado el proceso de olvido dentro de las mismas comunidades negras, que por supuesto, han estado expuestas a influencias occidentales. En este proceso la "memoria como lugar de resistencia" (Foucault, 1980) es central, pues el proceso de recordar "transforma la historia desde un análisis del pasado en nombre de una verdad del presente hasta una "contra-memoria" que rechaza nuestras definiciones de verdad y justicia, ayudándonos así a entender y a cambiar el presente al situarlo en una nueva relación con el pasado" (Arac, 1986). Estas nuevas relaciones abren caminos e imaginarios alternativos para las comunidades negras frente a un modelo político, económico y social andinocéntrico.

En este sentido propongo añadir otra "pequeña narrativa", como ha sido planteado por Lyotard (1984), un microanálisis localizado y heterogéneo de una construcción espacial en el Pacífico colombiano. Y en vez de buscar "verdades absolutas" debe entenderse esta narrativa como una contribución al conocimiento de los terrenos locales, subrayando sus características específicas en un contexto histórico y geográfico particular, y al mismo tiempo admitiendo, de forma afirmativa y positiva, su carácter di-

námico y variable en el tiempo y espacio. De esta manera se puede conceptualizar una política de la diferencia, con un fuerte significado práctico, basada en la tolerancia, y en la cual la justicia social se debe afirmar como base de toda clase de interacciones humanas. Si este proyecto requiere un cierto grado de onirismo con respecto a un mundo posmoderno, como algunos seguramente dirían, entonces a lo mejor no estamos tan alejados del pensamiento de algunas de las comunidades negras que "todavía cultivan la tierra pensando en las estrellas" (Chaverra, 1996).

EL RÍO: SUS SIGNIFICADOS GEOGRÁFICOS Y SIMBÓLICOS

*Y el río para nosotros es vida, es salud.
Teófila Betancourt, Guapi*

Como ya lo mencionamos anteriormente, el sistema esclavista, junto con los fenómenos del cimarronaje y de automanipulación, ha contribuido a una distribución dispersa de asentamientos a lo largo de los ríos de la costa Pacífica. Dentro del sistema organizador e identificador, el río juega un papel central en todas las actividades económicas, domésticas y socio-culturales y es a la vez el factor principal de identificación en las zonas rurales. Las casas están construidas a lo largo de los ríos sobre pilotes, toda clase de transporte está basado en el río, mientras que la pesca y la recolección de conchas y otros mariscos contribuyen de forma importante a la alimentación local y constituyen también una fuente de ingresos. Además la gente va al río a lavar la ropa a recoger agua, y los niños a jugar. Estas actividades son de carácter casi ritual y están acompañadas por risas, cuentos y chismes. Esto es todavía más evidente en los días de mercado, cuando la gente va de los asentamientos de los alrededores, no solamente a vender y a comprar productos y mercancía, sino también para charlar e intercambiar información así como los últimos chismes. El mercado es, para muchos habitantes de las comunidades más aisladas, la fuente más importante de información y comunicación. Además de la importancia práctica, el río viene a ser el espacio social de las interacciones humanas cotidianas, y se lo puede conceptualizar entonces como referencia simbólica de identidad de los individuos y de los grupos que viven en sus orillas.

El río es además la referencia geográfica más inmediata para la gente del Pacífico colombiano. En vez de referirse a un asentamiento o pueblo en particular cuando hablan sobre sus orígenes, mencionan al río correspondiente en cuyas orillas viven. Como explica Alfredo Vanín: "Si alguien le pregunta, "¿De dónde eres tú?", dice, "Yo soy del río Chagüi", aquí en Nariño, o "Yo soy del río Saija", en el Cauca; más que hablar de su pueblo, primero es el río".

Referencias a lugares específicos y distancias también están relacionadas con el contexto acuático. Es común escuchar expresiones como *más arriba* y *más abajo* para describir una localidad particular, o hablar de *tres curvas más* al expresar la noción de distancia, otra vez refiriéndose al río. Existe una relación cercana e íntima entre el individuo y su río, lo que se puede observar en expresiones comunes como "No le gusta a la gente salir de su río", o "cuando yo vuelva a mi río". En esta configuración el río representa una noción de *hogar*, un fuerte sentimiento de pertenencia lleno de valores simbólicos.

Más allá de sus funciones de transporte y de comunicación, se puede identificar al río como espacio colectivo de interacciones sociales y relaciones basadas en cooperación y solidaridad. Así debe entenderse en el ritual del lavado de ropa: "Me acuerdo, que de niña nunca fui sola a lavar la ropa en el río; siempre fuimos por lo menos cuatro. O a lavar ollas. Siempre hicimos las cosas juntas".¹¹

Nosotros charlamos muy sabroso cuando veníamos viajando, entonces le decía uno "Ay, amigo, ¿cuándo usted va a viajar?", porque en esos tiempos no había motor, fue todo por canaleta. "Ay, que yo voy a salir a tal hora de la noche, yo voy a salir a las doce de la noche". "Pues me habla, nos vamos juntos". Así es que, el uno iba hablando al otro, el otro al otro y así íbamos esa parvada pues, es decir, saltamos de Guajúí pa' Guapi. Y veníamos charlando, decimeando, conversando, y es decir de la vida, así.¹²

Sin embargo, las referencias al río van más allá de su significado geográfico. Cuando Don Agapito habla de la abundancia de comida en el río Guajúí no se refiere a pescado sino a los conejos que cazaba en la zona que él delimita como río Guajúí:

11 Silveria Rodríguez.

12 Agapito Montaña.

Claro que yo voy a, cuando estaba alentado, allí, mi río no lo olvido. Allí yo iba a sembrar plátano y a buscar la vida también, porque es un río de mucha comida. Yo mataba muchos conejos, allí. Entonces yo iba, cuando estaba alentado, a buscar la vida allí. Muchos conejos, ay! Mataba hasta doce conejos en la noche, allí en Guajúí. Con la escopeta. Por la noche. Bang. El río Guajúí ha sido muy abundante en animales.

El término río es utilizado aquí en su sentido geográfico y simbólico extendido. No es simplemente una confusión por parte de quien habla, sino una expresión lingüística particular de la complejidad con que las comunidades negras se refieren a su mundo, así como de la conceptualización de la naturaleza con la cual conviven.

EL ESPACIO ACUÁTICO

La vida cotidiana ha evolucionado en asociación con la naturaleza y está basada en experiencias auténticas del *espacio acuático*.¹³ El concepto de espacio acuático se entiende como un espacio en el cual se manifiestan una variedad de factores acuáticos, como por ejemplo climáticos, geográficos, marítimos, etc., de tal manera, que tiene un impacto considerable sobre la constitución de la vida cotidiana. Eso no quiere decir que los factores acuáticos determinen las acciones humanas de forma definitiva, y por tanto rechazamos cualquier intento de hablar de un determinismo medioambiental. De hecho, en diferentes partes de la costa Pacífica se han desarrollado distintas formas de convivencia entre sus habitantes y el espacio acuático. Esta convivencia se manifiesta en la adaptación a un medio ambiente, que se distingue por niveles altos de precipitación y de humedad, y por el impacto de las mareas que se sienten hasta veinte kilómetros al interior de la región. La compleja y extensa red de ríos y esteros constituyen otra característica de la región. Estos

13 Cabe mencionar que la noción de experiencias auténticas ha sido criticada por académicos como Spivak (1996) que afirman que la experiencia también es socialmente construida y por consiguiente problemática. Por otro lado hooks (1991) ha desarrollado un debate apasionado afirmando la necesidad de aceptar el valor estratégico del concepto de "experiencia auténtica", sobre el cual se han basado muchas luchas contrahegemónicas y sin el cual, por ejemplo, el proyecto feminista y las luchas antirracistas serían socavadas. En este último sentido, el concepto de experiencia auténtica ha sido aplicado aquí.

ríos se desbordan frecuentemente durante períodos de lluvias fuertes y resultan en extensas inundaciones. Aunque los habitantes de la región han adaptado la construcción de sus casas a este factor acuático con el uso de pilotes, sucede frecuentemente que comunidades enteras son destruidas y arrastradas por el agua. De hecho, muchos territorios poblados son esencialmente considerados como territorios fluviales y los habitantes tienen plena conciencia de que las inundaciones son un hecho con el que deben vivir.

Sin embargo, no se trata simplemente de una naturaleza amenazante. Frecuentemente son las mismas intervenciones humanas en el espacio acuático, siempre con el motivo de calmarlo, controlarlo y adaptarlo, las que tienen efectos desastrosos a corto o largo plazo. Así, por ejemplo, el casco urbano de Bocas de Satinga y su población en el departamento de Nariño se ven amenazados a desaparecer completamente, como resultado de una intervención humana que empezó en 1973. Fue en este año que se construyó un canal de 1.800 metros de longitud que une los ríos Patía Viejo y Sanquianga (Almario y Castillo, 1996). De esta manera se quería hacer más eficiente el transporte de madera desde los lugares de extracción. No obstante, debido a su elevación más alta, el río Patía se trasvasó al Sanquianga, cuyo lecho se ensanchó cincuenta metros en 1979. El Canal Naranjo, como se le llama, ha sido descrito como "obra de la avaricia e irresponsabilidad de los aserradores y comerciantes de maderas asentados en las Bocas de Sanquianga, quienes después de haber arrasado con los bosques del río, buscaron con este canal hacer accesibles los del Patía" (Echeverri, 1979: 12-13).

Como consecuencia, se inunda hoy en día regularmente el asentamiento de Bocas de Sanquianga. La última inundación a principios de junio 1996 se llevó las casas de 400 familias, inundó las plantaciones y destruyó gran parte del centro urbano. Expertos en el Dnpad contemplan ahora una reubicación completa de la población (El Tiempo, 8/6/1996). De manera drástica se ha mostrado la fragilidad de los ecosistemas del Pacífico colombiano y los efectos desastrosos que el impacto humano puede tener sobre el espacio acuático.

Se ha argumentado que una vez que las aguas retrocedan, la gente volverá a poblar la misma zona y empezará la construcción de casas, en vez de desplazarse a otras regiones consideradas más seguras. Por supuesto, hay muchas razones para explicar este fenómeno, pero hay indicadores que muestran que la identidad social y el sentimiento de pertenencia a la tierra

y a un río en particular, juegan un papel importante en estas consideraciones. Como Alfredo Vanín afirma:

La gente, pese al peligro, no quiere moverse de allí. Incluso todo Tumaco está en peligro. Esta zona aquí donde estoy, un gran maremoto con el agua alta barrería esta oficina. Claro, lo que pasa es que ya incluso con las pujas altas hay casas en peligro, y las condiciones de salubridad son pésimas. Pero el problema es la identidad social construida en torno del barrio. Eso es muy fuerte para que la gente acepte una reubicación. El problema es de identidad y de arraigo a un sitio básicamente.

Un punto de importancia central es la relación entre identidad y lugar. Muchos proyectos de reubicación, que han sido organizados por el gobierno central para poblaciones de la costa del Pacífico, han fracasado precisamente porque el carácter complejo de dicha relación fue ignorado. Se han formado resistencias locales contra estos proyectos que están concebidos, planificados y desarrollados desde oficinas en Bogotá, o sea fuera del contexto para el cual pretenden encontrar "soluciones", y al que han construido de forma discursiva como el "otro Pacífico". Es evidente que los conceptos de "lugar" e identidad están estrechamente vinculados, y en este sentido se pueden conceptualizar como "identidades localizadas". Yo entiendo esta conceptualización como un proceso de construcción de identidades particulares, que se diferencian de otras identidades parecidas por las particularidades de un lugar específico y de sus connotaciones significativas. De esta manera, se puede pensar entonces a las comunidades negras del Pacífico colombiano como una pluralidad de "identidades localizadas", mientras que forman una "etnicidad estratégica" en el sentido del concepto de las "nuevas etnicidades" desarrollado por Hall (1992). Esta conceptualización encontraría también el apoyo de algunos antropólogos que han criticado continuamente los conceptos de comunidades negras y afrocolombianos como inválidos porque suponen hablar de un grupo cultural homogéneo (Restrepo, 1996). A ellos contestamos que no deben reducirse las identidades simple y exclusivamente a las preocupaciones sobre la autenticidad y las culturas heterogéneas, que por supuesto existen, sino que debemos considerar las implicaciones políticas más amplias que esta construcción particular de identidades implica para un proyecto político de resistencia, como en el caso de los movimientos sociales (hooks, 1991).

Sería inadecuado reducir el concepto de espacio acuático solamente a catástrofes de tipo medioambiental. Más importante aún son sus manifestaciones cotidianas. El impacto de las mareas es tal, que en la ciudad de Guapi, por ejemplo, el caudal del río Guapi cambia de dirección dos veces por día. Este es el resultado directo de las altas mareas que tienen un rango de 4,5 metros (Del Valle, 1996) y que suben por el río Guapi hasta veinte kilómetros hacia el interior, lo que resulta en la entrada de agua salada en estas zonas. Este proceso se agrava durante períodos relativamente secos y cuando el río tiene un débil caudal. Durante este tiempo los habitantes de Guapi no van al río a bañarse o lavar ropa. Como explica Teófila Betancourt:

Cuando deja de llover, por lo menos, una semana, se sala, porque tenemos el mar aquí bastante cerca. Entonces nos subimos hacia arriba a Quemuey, que es una quebrada bien grande que hay, y el agua no se sala; entonces vamos y recogemos agua en potrillo, en canoa; y esa agua utilizamos.

Por otra parte, con la marea baja retrocede el agua en los esteros, que se secan e impiden cualquier transporte en lancha. Este también es el momento en el que salen las mujeres concheras a recoger conchas de los manglares. Esta forma de convivencia con el espacio acuático a nivel cotidiano ha impreso un ritmo peculiar sobre la vida de la gente de Guapi, y así en muchas otras comunidades del Pacífico colombiano. Sin embargo, este concepto de convivencia ha sido ignorado frecuentemente por instituciones gubernamentales que muchas veces consideran el espacio acuático como problemático, como un espacio que se necesita amansar, controlar y dominar con megaproyectos como canales, embalses, puentes, etc.¹⁴ Estas actividades de intervención amansadora contrastan con las actividades tradicionales de las comunidades negras y sus manifestaciones espaciales, que hacen énfasis en la convivencia con la naturaleza y no en su contra.

¹⁴ Véase, por ejemplo, el debate sobre la construcción de un canal interoceánico que pretende vincular a la costa Caribeña con la costa Pacífica por vía fluvial utilizando el río Atrato en el departamento del Chocó.

No hay identidad sin tierra
Alfredo Vanín, Tumaco

La tierra es central en la conceptualización de las identidades negras en la costa del Pacífico colombiano, que todavía es una zona principalmente rural, comparada con el resto del país. Aunque por ejemplo, la población urbana en la municipalidad de Guapi ha crecido proporcionalmente más rápido que la población rural en el período de 1964 a 1993 (véase tabla 1), pero sigue constituyendo solamente el 43,48% de la población total de la región. La población urbana nacional, por otra parte, está alrededor del 67% (DANE, 1993).

Tabla 1. Población en el municipio de Guapi, de 1964 a 1993

	1964	1973	1985	1993*
Urbano	3,066	4,879	6,885	9,927
Rural	11,915	10,958	13,594	12,902
Total	14,981	15,837	20,479	22,829

Fuente: adaptado de DANE, 1991
* adaptado de DANE, 1993

En la literatura oficial es común encontrar referencias a las "tierras baldías" del Pacífico colombiano. Así se manifiesta una ignorancia acerca de las formas de asentamiento y apropiación de las tierras por parte de las comunidades negras, que no es coincidental sino que forma parte de las prácticas discursivas que han acompañado y activamente contribuido a un imaginario del otro Pacífico, y a la marginalización de las comunidades negras. Esta marginalización se puede observar hasta hoy y es la base de la llamada invisibilidad de la gente negra en la sociedad colombiana (Friedemann y Arocha, 1986).

De hecho, las comunidades negras han desarrollado un sistema imaginario muy complejo de lo que para ellos significa el concepto de la propiedad de la tierra, que incluye nociones de espacios privados y colectivos. Desde una perspectiva histórico-espacial se puede afirmar que las primeras

tierras que fueron ocupadas y cultivadas por las comunidades negras, estuvieron situadas a lo largo de los ríos. Desde allí,

*La parentela se iba extendiendo por un río, de tal manera que había un pedazo de tierra, respaldo de monte, perteneciendo a un miembro de una familia que se iba dispersando a lo largo de los ríos. Y la tierra en general pertenecía a la familia y podía dividirse entre los hijos también. Pero estaba a nombre del cabeza de la familia. O sea, que sí había una individualidad en la tierra, así no estuviera titulada.*¹⁵

La posesión sobre las tierras se ha desarrollado entonces alrededor de una estructura familiar extendida y fuertemente articulada. Los orígenes de parcelas particulares se pueden encontrar en generaciones atrás: “Realmente yo tengo una tierra que es de mis bisabuelos. Allí trabajó mi abuelo, trabajó mi papá, y ahora estoy trabajando yo. Es así. Y allí yo me muero y ya pa’ otra generación”.¹⁶ La tierra ha ido pasando de una generación a otra, y de esta manera se ha creado una identificación fuerte con la tierra que más que práctica es emocional: “Porque, uno por ejemplo, siente que ese terreno aquí es mío”.¹⁷

Por tanto, una tierra particular ha pertenecido desde hace generaciones a una misma familia, y hoy en día, mucha gente negra que vive en las ciudades sigue teniendo lazos fuertes con su región de origen donde frecuentemente aún posee tierras. Esta forma de apego a la tierra se observa también en las agrupaciones de gente negra del mismo origen, del Pacífico, en los grandes centros urbanos como Bogotá, Cali o Medellín:

*Hay un movimiento de apego a la tierra, de los jóvenes que ya salen a estudiar. Volver a su tierra es el ideal más grande. Sí, la satisfacción más grande de ellos es volver. Volver, estar pendientes de [...] por eso hay colonias guapireñas institucionalizadas en Cali, en Popayán, en Bogotá. Ya institucionalizadas como colonias para estar pendientes de lo que pasa acá. Para solidarizarse allá.*¹⁸

La demarcación de estas tierras toma la forma de límites naturales, linderos o mojones, como por ejemplo árboles específicos, una quebrada particular o rocas. Como explica Raquel Portocarrera:

15 Alfredo Vanín.

16 Agapito Montaña.

17 Agapito Montaña.

18 Raquel Portocarrera.

Aunque la tierra no fuera titulada conocíamos los límites. Aunque no haya cercas. Las cercas las dan mojones naturales. Como quien dice, la palma de chontaduro, el árbol de pan; esos son los referentes, la quebrada tal, esos son los referentes. Para limitar.

Los linderos son respetados dentro de las comunidades y la tierra es así demarcada y delimitada en la tradición oral:

*Cuando se había muerto mi tatarabuelo, y yo me quedaba muy pequeña, cuando entonces la misma comunidad me dice, “de este calabazo hacia allá es tuyo, porque era de tu abuelo”, y nadie se pasa de allí para acá, nadie se pasa. Eso es sagrado y era respetado. Era como una titulera, pues, ¿no? Pero era así, visible, era con un árbol, una zanja, una apertura de tierra, algo así, y era demasiado respetado, eso era sagrado.*¹⁹

Se puede afirmar entonces, que la posesión de tierra es definida en las prácticas vernaculares de la tradición oral de las comunidades negras. Todos los entrevistados sin excepción se refieren de esta manera a las tierras del Pacífico colombiano. Este punto es más importante aún cuando uno considera los discursos externos sobre el Pacífico, en los que se refieren a las “tierras baldías” precisamente porque las demarcaciones de los terrenos son invisibles para la mirada fija dominante. Esta relación dialéctica de las diferentes percepciones y actitudes frente al concepto de la tierra se deja expresar en términos geográficos del *adentro* y del *afuera* de la costa del Pacífico, y se encarna en la transformación de las tierras del Pacífico en terrenos de disputa y resistencia.

La forma dispersa de los asentamientos, descrita anteriormente, ha dado lugar a una considerable dinámica de solidaridad consistente en trabajo cooperativo voluntario en los sectores agrícola y de la construcción en las comunidades rurales. Esta forma se conoce como *cambio de mano*, con la cual se ahorra tiempo y esfuerzo, y que significa la provisión de brazos de trabajo durante cierta labor y determinado tiempo, que se devuelve en el futuro. Como Silveria Rodríguez explica:

En los campos se utilizaba mucho antes el trabajo en grupos. Entonces, si yo iba, por ejemplo, a sembrar unas cien matas de plátano, yo en el día no puedo hacerlo

19 Teófila Betancourt.

sola; entonces, me iba con mis vecinos, y lo hacíamos y salíamos de ese trabajo. Y así mismo los otros.

La misma práctica se aplica en el proceso de la construcción: *"Si tú vas a hacer tu casa, todos los hombres se reunían —el dueño de la casa hacía la comida para ese día— pero todos los hombres se reunían, y esa casa hacían, pues, en un día. Así era todo"*.²⁰

El uso del presente y del pasado en estas afirmaciones no es coincidental. Aunque la práctica de *cambio de mano* se puede observar aún en las regiones rurales, sobre todo en regiones más aisladas, la monetarización del proceso laboral ha contribuido a un descenso de estas actividades cooperativas. Por otra parte, han surgido otras actividades cooperativas frecuentemente organizadas por, con y para mujeres, como las cooperativas Coopmujeres y la Fundación Chiyangua en Guapi. Aunque admitimos que *"no se puede revivir un valor muerto"*,²¹ es importante señalar la continua aplicación de prácticas de cooperación y solidaridad, con lo cual se matizan las declaraciones de que han caído víctimas de la "modernización". A través de la *"reconstrucción de memoria cultural con mirada hacia el futuro"*²² podemos empezar a imaginar alternativas a un proceso de *modernización* que ignora las diferencias culturales y las construcciones locales de la naturaleza.

CONCLUSIONES

Los conceptos de "territorialidad" y de "acuático" son centrales en la construcción de la naturaleza entre las comunidades negras en el Pacífico colombiano. Están expresados en las prácticas vernaculares de las actividades cotidianas. Las manifestaciones de este proceso invariablemente varían en el espacio y en el tiempo, como es característico de un proceso dinámico. He desarrollado un microanálisis localizado y heterogéneo de la región de Guapi en el Pacífico colombiano. Las relaciones entre naturaleza y comunidades negras en otras partes de la costa del Pacífico variarán y se expresarán en una variedad de manifestaciones diferentes. Estas dinámicas espaciales han estado en el centro de la controvertida y problemática

20 Teófila Betancourt.

21 Alberto Gaona, Cali.

22 Alvaro Pedrosa, Cali.

conceptualización de una identidad negra en Colombia. Admitiendo dichas diferencias, podemos hablar de una variedad de identidades negras, o "identidades localizadas" (*place-bound identities*) (Harvey, 1989), que comparten experiencias, objetivos e intereses comunes, especialmente políticos, mientras se distinguen, al mismo tiempo, de forma significativa de otras formas étnicas.

Además, las relaciones entre espacio e identidad no permanecen inmóviles y estables en el mismo lugar. Las identidades entonces son el resultado de procesos dinámicos en el espacio y en el tiempo, debemos conceptualizarlas como fluidas y no como fijas. Esta conceptualización hace posible la construcción de una etnicidad negra en Colombia, que constituye una pluralidad de diferentes identidades, sin suprimir su carácter heterogéneo. Movimientos sociales como el Proceso de Comunidades Negras (PCN) pueden así construirse sobre una experiencia auténticamente negra en Colombia, que contempla variaciones espaciales. La lucha de movimientos sociales que se han agrupado alrededor de esta particular construcción de etnicidad se vuelve políticamente más trascendente y poderosa.

La contribución académica en estas luchas es importante en la medida en que ayuda a buscar un marco teórico mediante el cual se pueden conceptualizar los procesos más amplios de la resistencia. Como bell hooks insiste: "Construyendo teorías acerca de las experiencias negras, tratamos de descubrir y restituir al igual que deconstruir, para que nuevos caminos, viajes diferentes sean posibles" (1992: 341). Sin embargo, estas miradas alternativas sólo pueden ser creadas a través de una reflexión activa que está conciente de las contradicciones e injusticias y que se proyecta hacia nuevos horizontes. En palabras de Edward Said:

Cuando la conciencia se generaliza (o se clasifica) como algo opuesto a otros objetos, y se siente como contradicción de (o crisis dentro de) la objetivación, entonces aparece una conciencia de cambio en el statu quo; finalmente, moviéndose hacia la libertad y la realización, la conciencia mira adelante hacia la auto-realización completa, que es por supuesto el proceso revolucionario que se extiende hacia adelante en el tiempo, y que se percibe ahora solamente como teoría o proyección (1993).

El lugar de la geografía en este debate ha ganado en importancia desde que Hall (1992), Gilroy (1993) y otros, han reflexionado continuamente sobre la constitución espacial de la vida social y la pluralidad de ideologías

localizadas (Jackson y Penrose 1993: 13). En el debate sobre las identidades, Harvey (1989) se refiere a las "identidades localizadas", y Jackson y Penrose (1993:207) vuelven a hacer énfasis sobre la importancia de la geografía en la conceptualización de una política de la diferencia, en la que el "lugar" contextualiza la construcción de identidades dentro de una localización histórica y geográfica específica. Puede ser que las geografías posmodernas tengan la clave para la conceptualización del momento posmoderno contemporáneo. Otras disciplinas ahora miran hacia la geografía para incorporar análisis espaciales en procesos conceptualizadores más complejos. Las nuevas geografías radicales como las llamaría yo, han surgido y necesitan continuar confrontando las desigualdades espaciales y apoyar las luchas contrahegemónicas en niveles locales, regionales y globales. Eso significa "celebrar la diferencia" sin contemplarla con indiferencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMARIO, Oscar y Ricardo CASTILLO. 1996. "Territorio, poblamiento y sociedades negras en el Pacífico sur colombiano" En: DEL VALLE, Jorge Ignacio y Eduardo RESTREPO (eds.), *Renacientes del guandál: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional Sede Medellín, pp.57-117.
- APRILE-GNISET, Jacques. 1993. *Poblamiento, hábitos y pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle.
- ARAC, Jonathan (ed.). 1986. *Postmodernism and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ASSJES, Willem, Burgwal GERRIT y Salman TON. 1990. *Structures of Power; Movements of Resistance: an Introduction to the Theories of Urban Movements in Latin America*. Amsterdam: Cedla.
- CASTELLS, Manuel. 1983. *The City and the Grassroots: a Cross-cultural Theory of Urban Social Movements*. London: Edward Arnold.
- . 1997. *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- CHAVERRA, Bismarck. 1996. "Biodiversidad y grupos negros en el Pacífico colombiano". Ponencia presentada en el *Primer foro internacional de los países andinos y amazónicos sobre biodiversidad*. Leticia, Colombia: julio 10-14.
- DANE. 1991. *Estadísticas municipales de Colombia 1991*. Bogotá.
- . 1993. *Censo de Población y Vivienda 1993*. Bogotá.
- DEL VALLE, Jorge Ignacio. 1996. "El medio biofísico de los bosques de guandál" En: Jorge Ignacio DEL VALLE y Eduardo RESTREPO (eds.), *Renacientes del guandál: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional Sede Medellín, pp. 21-54.
- DEL VALLE, Jorge Ignacio y Eduardo RESTREPO (eds.). 1996. *Renacientes del guandál: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional Sede Medellín.
- DIARIO OFICIAL, 31/08/1993. *Ley 70 de 1993*. Bogotá: Ministerio de Justicia.
- DNP (Departamento Nacional de Planeación de Colombia). 1983. "Plan de Desarrollo Integral para la Costa Pacífica (Pladecop)". Cali: DNP/CVC.
- . 1992. "Plan Pacífico". Bogotá: DNP.
- DNPAD (Dirección Nacional para la Prevención y Atención de Desastres). 1995. "Reporte de Emergencias y Apoyo Solicitado". Bogotá.
- ECHAVEIRRI, Rodrigo. 1979. "El canal ecocida: un daño irreparable a toda una región" En: *Alternativa* N° 231, sept., Nariño, pp. 20-27.
- ECKSTEIN, Susan (ed.). 1988. *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*. Berkeley: University of California Press.
- ECOLÓGICA. 1993. "Proyecto biopacífico: sabemos más de la luna que del Chocó" En: *Ecológica*. N° 15-16, mayo/octubre, Bogotá.
- EL TIEMPO. 08/06/1996. Bogotá.
- ESCOBAR, Arturo. 1995. *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: N.J.: Princeton University Press.
- . 1996. "Constructing Nature: Elements for a Poststructural Political Ecology" En: R. PEET y M. WATTS (eds.), *Liberation Ecologies: Environment, Development and Social Movements*. London: Routledge, pp 46-68.
- ESCOBAR, Arturo y Sonia ÁLVAREZ (eds.). 1992. *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Oxford: Westview Press.
- FITZSIMMONS, Margaret. 1989. "The Matter of Nature" En: *Antipode* N° 21, pp. 106-120.
- FOUCAULT, Michel. 1980. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. New York: Cornell University Press.
- . 1991. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. London: Penguin Books.
- POWERAKER, Joe. 1995. *Theorizing Social Movements*. London: Pluto Press.
- FRIEDEMANN, Nina S. de y Jaime AROCHA. 1986. *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. 1989. *Criele, criele son. Del Pacífico negro*. Bogotá: Planeta.
- GALEANO, Eduardo. 1988. *Las venas abiertas de América Latina*. Bogotá: Siglo XXI.
- . 1996. *El libro de los abrazos*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- GEF-PNUD (Global Environment Facility - Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). 1993. "Proyecto Biopacífico" DNP/Biopacífico. Bogotá.
- GILROY, Paul. 1987. *There Ain't no Black in the Union Jack: the Cultural Politics of Race and Nation*. London: Hutchinson.
- . 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- HALL, Stuart. 1992. "New Ethnicities" En: J. DONALD y A. RATTANSI (eds.), *"Race", Culture and Difference*. London: Sage Publications, pp.252-259.
- . 1996. *Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge.
- HARAWAY, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Routledge.
- HARVEY, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- HOOKS, bell. 1991. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. London: Turnaround.
- . 1992. "Representing Whiteness in the Black Imagination". En: L. GROSSBERG, C. NELSON y F. REICHLER (eds.), *Cultural Studies*. London: Routledge, pp. 338-346.
- JACKSON, Peter. 1988. "Beneath the Headlines: Racism and Reaction in Contemporary Britain" En: *Geography*. No 73, pp. 202-207.

- . 1991. "The Crisis of Representation and the Politics of Position" En: *Environment and Planning D. Society and Space*. N° 9, pp. 131-134.
- JACKSON, Peter y Jane PENROSE (eds.). 1993. *Constructions of Race, Place, and Nation*. London: University College London Press.
- LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE. 1993. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- LEYVA, Pablo (ed.). 1993. *Colombia Pacifico*. Bogotá: Fondo FEN, II Vols.
- LOSONGZY, Anne-Marie. 1993. "De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afrocolombiano del Pacífico" En: *Revista colombiana de antropología*. N° 20. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- LYOTARD, Jean-Francois. 1984. *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.
- MELUCCI, Alberto. 1989. *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London: Hutchinson Radius.
- O'CONNOR, Martin. 1993. "On the Misadventures of Capitalist Nature" En: *Capitalism, Nature, Socialism*. Vol. 4, N° 3, pp.7-40
- PILE, Steve y Michael KEITH (eds.). 1997. *Geographies of Resistance*. London: Routledge.
- RADCLIFFE, Sarah A. y Sallie WESTWOOD (eds.). 1993. "Viva": *Women and Popular Protest in Latin America*. London: Routledge.
- RESTREPO, Eduardo. 1996. "Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano" En: Jorge Ignacio DEL VALLE y Eduardo RESTREPO (eds.), *Renacientes del guandul: "grupos negros" de los ríos Satunga y Sanquianga*. Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional Sede Medellín, pp. 243-348.
- ROMERO, Mario. 1995. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano. Siglos XVI al XVIII*. Cali: Universidad del Valle.
- ROUTLEDGE, Paul. 1993. *Terrains of Resistance: Nonviolent Social Movements and the Contestation of Place in India*. London: Praeger.
- SAID, Edward. 1983. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- SLATER, David (ed.). 1985. *New Social Movements and the State in Latin America*. Amsterdam: Cedla.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 1996. *The Spivak Reader*. London: Routledge.
- STREICKER, Joel. 1995. "Policing Boundaries: Race, Class and Gender in Cartagena, Colombia" En: *American Ethnologist*. Vol 22, N° 1, pp. 54-74.
- TAUSSIG, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*. London: University of Chicago Press.
- TOURNAINE, Alain. 1981. *The Voice and the Eye: an Analysis of Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1987. *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Santiago de Chile: Preal.
- . 1988. *The Return of the Actor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WADE, Peter. 1993. *Blackness and Race Mixture: the Dynamics of Racial Identity in Colombia*. London: The John Hopkins University Press.
- WEST, Robert. 1957. *The Pacific Lowlands of Colombia*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- ZULUAGA, Francisco. 1993. "Cimarronismo en el Sur-Occidente del Antiguo Virreinato de Santafé de Bogotá" En: Pablo LEYVA (ed.), *Colombia Pacifico*. Bogotá: Fondo FEN, pp. 421-427.

Hábitats y espacio productivo y residencial en las aldeas parentales del Pacífico¹

GILMA MOSQUERA

LAS FORMACIONES SOCIO-ESPACIALES

Siendo arquitectos y urbanistas nuestro campo de conocimiento y trabajo es el espacio construido y habitado por el hombre: los asentamientos rurales y las ciudades, los sistemas urbanos, la vivienda, el espacio público libre y edificado y la arquitectura y su tecnología, los cuales estamos estudiando bajo el enfoque de formaciones socioespaciales.

El concepto articula estrechamente el ritmo y las modalidades del des-entramado territorial con el desarrollo de la sociedad y la historia, integrando tres dimensiones analíticas y explicativas indisociables: tiempo, espacio y sociedad. Es producto de prolongadas labores empíricas y teóricas dedicadas al análisis de la génesis y la evolución de los hábitats del país, que transitaron de los hechos hacia los fenómenos, y de éstos hacia las leyes generales, en busca de una construcción teórica. Esta última se apoya en las teorías y técnicas propias de la arquitectura y el urbanismo, como en algunas ramas de las ciencias naturales y humanas. Se consolidó con las investigaciones dedicadas a los hábitats del Pacífico, que permitieron verificar y afirmar los postulados iniciales. Hoy en día este cuerpo teórico, estructurado en torno a los modos de producción de los espacios y las formaciones espaciales, configura el eje conceptual y el método de observación e interpretación que enmarcan la investigación "Sistemas urbano aldeanos del Pacífico" (Colciencias - Univalle), origen de esta ponencia.

El planteamiento fundamental es que una formación social elabora y organiza su propia formación espacial, adecuando un escenario natural según sus necesidades y posibilidades. Considerando que un modo de producción abarca la totalidad de la cultura material de un grupo humano,

¹ Texto presentado como ponencia en el simposio "Territorios e identidades: comunidades negras en Colombia", VIII Congreso de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, diciembre de 1997.

incluye como atributo inherente un modo de producción de espacios y hábitats.

En conclusión, considerada como dimensión física, ámbito y escenario concreto de una sociedad, la formación espacial es la adecuada expresión territorial que adoptan los hábitats correspondientes a una formación socioeconómica particular, en un momento histórico dado. Por tanto, la lectura o el análisis de un espacio, de un hábitat, de un territorio, se facilitan elevándolo previamente a la categoría de formación espacial, buscando su articulación con las exigencias de una determinada formación social, y observando su modo de inserción en ella.

Los ámbitos geográficos, estudiados como espacios vitales potenciales, se convierten en formaciones socio-espaciales, donde operan la segmentación física del entorno natural y su reparto en territorios humanos. Es decir que en un momento u otro del transcurrir histórico de un determinado hábitat, las posibilidades de apropiación del suelo productivo y residencial, con los conflictos y contradicciones que ello genera, serán exactamente proporcionales a la densidad de la población, a la naturaleza y calidad de los medios naturales, y a la disponibilidad de tierras.

HÁBITATS Y SISTEMA URBANO-ALDEANO

En los estudios dedicados a los hábitats producidos por la población de origen africano asentada en el Pacífico colombiano, hemos dedicado especial atención a cinco temas:

1. El proceso histórico de poblamiento y construcción social de nuevos hábitats.
2. La célula demográfica básica y determinante: la pareja.
3. El tránsito de un hábitat y su ascenso a la categoría de territorio.
4. Las modalidades peculiares que rigen su organización social y el ordenamiento espacial de sus asentamientos.
5. La caracterización y la clasificación tipológica con variables múltiples, de las diversas categorías de asentamientos.

En la trayectoria histórica del poblamiento del Pacífico se observa un movimiento alternado y "pendular", con flujo y reflujo en las modalidades del hábitat. En la primera fase, el modelo espacial de poblamiento minero esclavista de la colonia española era de tipo insular, concentrado y nucleado. En la fase siguiente, la colonización agraria libre e indepen-

diente del siglo XIX actúa en beneficio de una ocupación extensiva del territorio, con núcleos dispersos. Desde principios del siglo XX los pobladores se vuelven a concentrar en pequeños focos residenciales y se va configurando el sistema aldeano actual; no obstante, otras corrientes migratorias rurales son el abasto demográfico principal del sistema urbano mayor de la región. En la actualidad, la localización territorial de la población rural muestra una declinación del modelo del hábitat unifamiliar disperso, que está siendo sustituido progresivamente por el hábitat multifamiliar nucleado.

En la tipología de los asentamientos humanos es preciso distinguir, tanto por su origen y su trayectoria como por su papel actual, la red aldeana y el sistema urbano. Su entrelazamiento conforma un sistema particular que hemos denominado urbano-aldeano. La red aldeana es producto genuino y endógeno, que nace y se desarrolla a partir del proceso interno y de una dinámica propia; se origina en una economía esencialmente agraria, local y doméstica. El sistema urbano procede de la economía del comercio exterior y de intereses localizados fuera de la región. En su inicio las ciudades de Buenaventura, Quibdó, Guapi o Tumaco fueron emplazadas sobre el río o el litoral obedeciendo a intereses externos provenientes de Pasto, Popayán, Cali o Bogotá. Ninguna nació de exigencias del entorno regional inmediato, ni se concibieron para responder a sus necesidades propias.

Siendo la concentración en pequeños asentamientos el fenómeno dominante del poblamiento moderno en el Pacífico, en el Chocó y las franjas costeras de los departamentos del Cauca, Valle y Nariño, la malla urbana está estructurada esencialmente por un conjunto de centros menores con características aldeanas y miles de caseríos estrechamente vinculados a las áreas productivas, sometidos a pequeñas cabeceras rurales que en general no pasan de 2.000 o 3.000 habitantes y en muchas ocasiones juegan el papel de cabeceras municipales (véase tabla 1).

Hace un siglo las modalidades de poblamiento se expresaban en pocos tipos de establecimientos humanos. Pero desde los años veinte, variados factores —generalmente exógenos— incentivaron su multiplicación y diferenciación cuantitativa y cualitativa. Hoy en día la tipología social y espacial de los asentamientos muestra una relativa diversidad. Distinguiéndose unos prototipos urbano-aldeanos muy particulares, que responden en sumo grado a las características del medio natural y humano.

No obstante, éstos se transforman y modifican constantemente, incididos por los vaivenes del desarrollo productivo, las influencias externas

y los fenómenos naturales, sufriendo en algunas ocasiones rupturas muy serias que tienden a hacer desaparecer los modelos urbanísticos y arquitectónicos autóctonos.

Cada prototipo de hábitat presenta una morfología físico-social particular, una trayectoria propia, una base económica distinta, una combinación multi-productiva particular, y quizá unas expectativas y un futuro diferentes. Desde el punto de vista de su configuración física, organización espacial y funciones en el sistema productivo y en el sistema urbano-aldeano, es posible delinear un modelo hipotético, donde se distinguen varias categorías:

- Hábitat disperso, constituido por unidades productivas aisladas y vecindarios rurales.
- Núcleos veredales.
- Aldeas.
- Cabeceras rurales.
- Polos de cuenca, comarca o sub-área.
- Polos regionales internos.
- Epicentros externos.

Las dos primeras categorías corresponden a los momentos iniciales del proceso socio-espacial de transformación de un espacio natural deshabitado en hábitat humano, y de su constitución en un asiento gregario que agrupa varias familias unidas por vínculos laborales, de parentesco y amistad. La tercera y la cuarta se pueden definir como fases de transición de los asentamientos rurales a centros urbanos, y como concreción de la capacidad que tiene una vereda o vecindario rural para erigirse en el centro residencial de los cultivadores que explotan los predios productivos del entorno inmediato. Es en esta categoría donde se ubican los pueblos que tipifican los modelos urbanísticos más corrientes de la región. En las categorías quinta y sexta se encuentran pequeños centros urbanos que están pasando a la categoría de ciudades, y combinan elementos del urbanismo vernáculo con elementos exógenos introducidos desde los polos externos que influyen la región (véase tabla 1 y mapa 1).

En la actualidad se observan marcadas diferencias y peculiaridades entre los poblados que giran en la órbita de los polos regionales internos, aquellos más lejanos, y los que se crearon al lado de las carreteras, en las zonas costeras y los corredores fluviales. En torno a los aserríos se nuclearon

asentamientos con una identidad muy inducida por la presencia de la planta. En los resguardos waunana y embera se formaron agrupaciones residenciales definidas por la persistencia de rasgos autóctonos.

Sería equivocado pensar en una total identidad arraigada en la trayectoria histórica común, y en los lazos originados en una omnipotente solidaridad étnica. La variedad y desigualdad de los hábitats naturales y la diversidad en el modo de inscripción de los hábitats humanos en ellos, implican la diversidad en las prácticas de supervivencia, y en general de todas las prácticas de la vida material. Siendo diversa la relación de estas sociedades fluviales o costeras con el entorno natural, y diferenciada su visión del hábitat, su uso y manejo de los medios naturales de producción, son también múltiples sus concepciones en torno al suelo, su usufructo o su propiedad.

Estos factores producen unas perspectivas económicas, unos ritmos productivos, y unas condiciones laborales que singularizan a sus integrantes. De tal manera que la localización de un asentamiento en un determinado entorno físico proveedor de determinados medios naturales de producción, condiciona las peculiaridades sociales y la singularidad de la idiosincrasia de sus pobladores. Por tanto, es la diversidad y no la unidad la que caracteriza los distintos ámbitos subregionales o comarcales de la región del Pacífico, sus hábitats y sus sociedades.

En distintos asentamientos hemos evidenciado los estrechos vínculos existentes entre: las relaciones de parentesco, las modalidades de poblamiento, la estructuración y organización del espacio familiar y colectivo, la distribución espacial de las familias en un lugar, las tradiciones y la cultura. Asimismo, hemos identificado los nexos entre las formas de apropiación del suelo productivo y residencial y la estructura de la familia.

De esta manera, logramos entender que el desarrollo físico de estos hábitats tiene estrechos vínculos con la evolución de la producción y de la familia, la hostilidad del medio geográfico, la fuerza de los lazos familiares, de compadrazgo y amistad, y la persistencia de las relaciones solidarias de intercambio y retribución propias de las comunidades domésticas. También quedó claro que estos fenómenos propician distintas etapas en la trayectoria demográfica de los asentamientos rurales y en la expansión física que ésta va exigiendo.

Los núcleos veredales se originan en la radicación de una pareja de colonos en un lugar determinado para *hacer finca*, o como una determi-

nación colectiva de un grupo de familias dispersas en un río o brazo, que deciden *hacer pueblo*. Del patrón unifamiliar rural aislado se pasa a un hábitat de tipo asociado, bifamiliar y productivo. Luego, la conformación de nuevos hogares y la llegada de otros hogares campesinos, generan un vecindario residencial multifamiliar, embrión de un pueblo-calle con tendencia a la separación gradual entre producción y vivienda.

En las siguientes etapas se establece el divorcio entre las áreas residenciales y las de producción, se estructura el caserío típico en hilera continua, cuyo crecimiento de población y establecimiento de algunas funciones terciarias lo convierten en centro veredal. El desarrollo del comercio y las actividades administrativas se manifiestan en una diversificación social, correlativa a una ascendente división social del trabajo; favoreciendo la conformación de un centro comarcal, que eventualmente es elevado a la categoría de cabecera de un nuevo municipio.

Podemos afirmar que las distintas modalidades de localización y radicación de la población rural están atravesadas por un sistema tradicional de relaciones parentales, extensivas espacialmente en un determinado tramo fluvial o costero, generando numerosos vínculos inter-familiares y por ende inter-territoriales. La familia es, entonces, la institución y el eje ordenador de la articulación de los espacios residenciales, del reparto del suelo de los solares, y en general del ordenamiento físico-espacial de la aldea de parentesco y de su sociedad.

La aldea parental obedece a un patrón de poblamiento concentrado, fenómeno que sería, a nuestro juicio, la expresión en varias dimensiones de:

- La dilatación familiar y la multiplicación de parientes en la vereda.
- El dominio territorial del grupo parental así adquirido.
- El éxito productivo de la colonización de tierras.
- La sedentarización de los pobladores, descendientes de colonos y convertidos en un campesinado estabilizado y consciente.
- Su conciencia de identidad social y de pertenencia territorial.
- Sus necesidades de integración al mercado, y sus aspiraciones al reconocimiento político-administrativo por parte de las autoridades e instituciones.
- Las posibilidades y limitaciones que ofrece el medio natural.
- Y finalmente, amarrado a todo lo anterior, un hábitat más complejo, con un nivel superior de ordenamiento y manejo, que

genera la posibilidad de una primera separación entre áreas productivas y de trabajo, y áreas residenciales.

Durante las fases iniciales de construcción del hábitat aldeano típico, domina una organización social que presenta los rasgos esenciales de la comunidad doméstica. En una fase posterior esta forma de sociedad se convierte en un escollo para el desarrollo pre-capitalista, presentándose diversas presiones y tensiones que expresan la necesidad de un nuevo modelo de organización social.

En numerosas sociedades aldeanas de origen parental perduran unos comportamientos que, expresando la herencia de un patrimonio colectivo, se manifiestan por medio de:

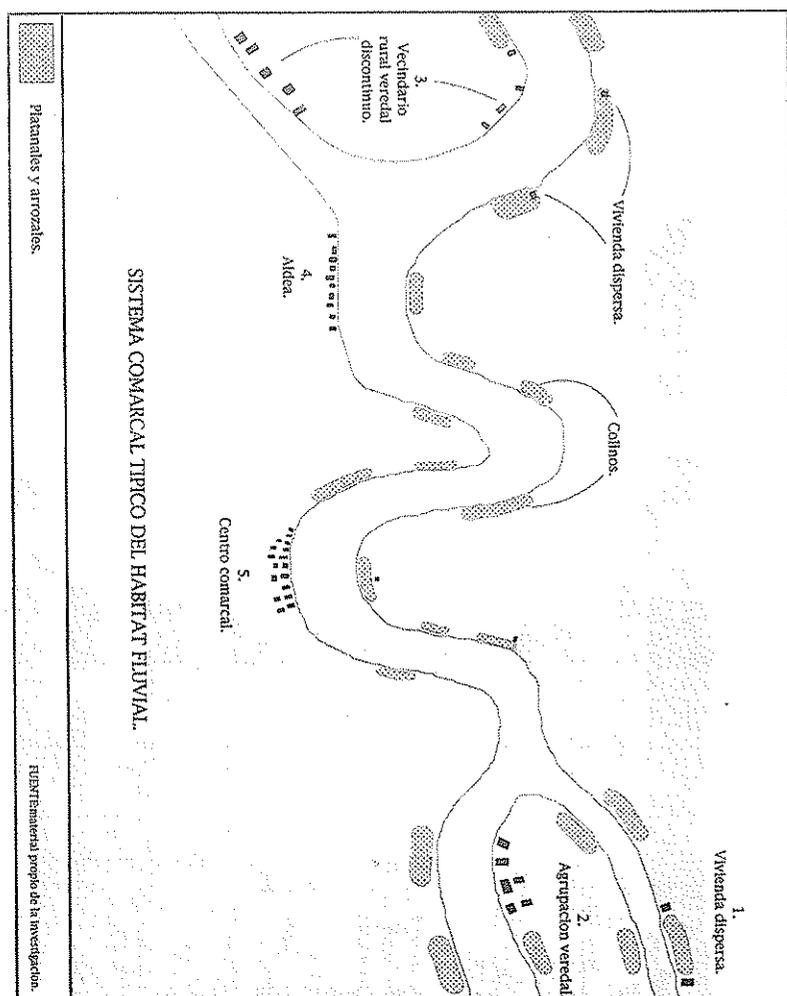
- Las formas de actuar y de pensar, unas costumbres y tradiciones.
- Las prácticas laborales o domésticas de la vida cotidiana.
- La relación simbiótica entre el morador y su ámbito natural, de la cual se observan numerosos indicios que parecen heredados de la civilización aborígen y del pensamiento analógico.
- Las manifestaciones formales de la arquitectura y el urbanismo.
- Las características tecnológicas y espaciales de la vivienda.
- Estos factores conforman un legado vivo y actuante, donde se reconocen múltiples rasgos de la comunidad doméstica agrícola. Este conjunto de valores entra en contradicción con la ideología nacional imperante, y frena (u obstaculiza) la inserción definitiva de las comunidades locales en el régimen capitalista de producción, del cual se benefician escasamente y de manera marginal.

Tabla I. Síntesis del modelo teórico según categorías de asentamientos

Tipos	Categoría de hábitat	Tamaño promedio	Función regional o local	Categoría y función	Dominio	Tipología socio residencial
1. Hábitats dispersos	Unidades productivas aisladas	1 a 2 casas	Producción primaria y residencia	Fincas y Parcelas	Áreas productivas	Homogénea Un tronco familiar
2. Vecindarios rurales	Unidades productivas contiguas Viviendas aisladas	3 a 10 casas Se agrupan varios núcleos	Producción primaria y residencia	Vereda Puede existir Inspección de Policía	Áreas productivas Varias parcelas o fincas	Homogénea Uno o dos troncos con sus ramales
3. Núcleos veredales	Viviendas contiguas y aisladas	11 a 30 casas	Producción primaria, intercambio y residencial	Vereda o Inspección de Policía	Local y áreas productivas próximas	Homogénea, uno o dos troncos con sus ramales
4. Aldeas	a) Aldeas menores b) Aldeas mayores	30 a 50 casas 50 a 200 viviendas	Residencial Abastecimiento y servicios de áreas rurales Residencial Distribución de producción primaria. Servicios diversificados	Vereda o corregimiento Inspección de Policía Corregimiento Inspección de Policía. Cabecera municipal	Local y áreas productivas cercanas Territorial Parcelas, la aldea y unos núcleos veredales	Diferenciación laboral individual Crecimiento y multiplicación de ramales Diferenciación de familias y grupos Aldea parental

Tabla I. Continuación

Tipos	Categoría de hábitat	Tamaño promedio	Función regional o local	Categoría y función	Dominio	Tipología socio residencial
5. Cabeceras rurales	a) Aldeas mayores b) Centros urbanos menores	a) 100 a 200 casas b) 200 a 500 casas	Residencial Distribución de la producción, Mercado local. Servicios diversificados	Cabecera municipio Alcaldía. Notaría, otros	Territorial Parcelas, unos núcleos veredales y aldeas	Diferenciación de grupos sociales Comunidad diversificada Multiparental
6. Polos de Cuenca, Zona o Comarca.	Centros urbanos menores e intermedios	Muy variados en viviendas y habitantes	Mercado y acopio. Servicios especializados Transformación	Cabecera municipio Alcaldía, otros	Territorial, Cuencas o zonas amplias Varias aldeas y caseríos	Clases diversas
7. Polos regionales internos	Centros urbanos intermedios y mayores	Más de 70.000 habitantes	Múltiples Domina el sector terciario Servicios especializados	Cabecera municipal o capital de departamento Alcaldía. Gobernación, otros	Subregional	Segregación espacial conflictiva
8. Epicentros externos	Centros metropolitanos	500.000 habitantes en adelante	Múltiples y complejas Domina el terciario Todo tipo de Servicios	Capitales de Departamento y Capital Nacional	Regional y suprarregional	Muy segregados y conflictivos



Mapa I. Sistema comarcal típico del hábitat fluvial • Fuente: Material propio de la investigación.

LA ALDEA DE HUINA, BAHÍA SOLANO: UN CASO TÍPICO

El caserío chocoano de Huina, localizado en el litoral norte, en la bahía de Solano, concentra en su itinerario histórico y su configuración las características principales verificadas en numerosos caseríos similares y compara-

bles del Chocó, Valle y Nariño. Ilustra tanto el proceso socio-espacial seguido por los poblados, como los fenómenos generales de configuración y evolución de los espacios productivos y residenciales. Es una manifestación típica del modelo de agrupación residencial familiar multi-hogar difundido por toda la toda la región.

El espacio natural

Fundada en una caleta de aguas tranquilas que favorecen las actividades cotidianas de pesca, la aldea se extiende sobre una playa de un kilómetro, insertada entre dos colinas selváticas que culminan entre 50 y 100 metros de altura. Detrás se desarrolla una amplia planicie de tierras cultivables en producción, bañadas por varios riachuelos. Los habitantes explotan la selva, las tierras agrícolas y el mar; trinidad espacial del trabajo y la supervivencia. Tienen una visión integral del espacio circundante convertido en entorno vital, y cuando se les hace la pregunta, contestan: “¿La naturaleza? La naturaleza es el monte de donde saco la comida”.

Al igual que en otros lugares de la franja del Pacífico, el agua domina la vida humana y se convierte en el único referente geográfico de la población. El mar, para los grupos costeros, el río para los del interior; reduciéndose el vocabulario geográfico de los habitantes a los límites del paisaje natural y del horizonte del entorno vivido. Nunca mencionan la ladera o la colina, el plano o la planicie, la meseta, la serranía, el valle o el cerro.

Del cocal al caserío

La agrupación residencial por parentesco es el modo de formación de las comunidades de linaje, el atributo espacial más significativo de las aldeas parentales. Este tipo de asentamiento sería, a nuestro parecer, factor determinante para la constitución de sociedades agrarias aisladas y en marcada autarquía, en las cuales persisten otros rasgos del modo de producción de la comunidad doméstica agrícola. A partir de su fundación a principios del siglo XX por medio del asentamiento de una pareja de colonos, se configuró en el transcurso de unos setenta años, una aldea con dos clanes familiares y dos barrios o sectores parentales muy definidos cada uno con una agrupación de casas de los integrantes de un mismo linaje.

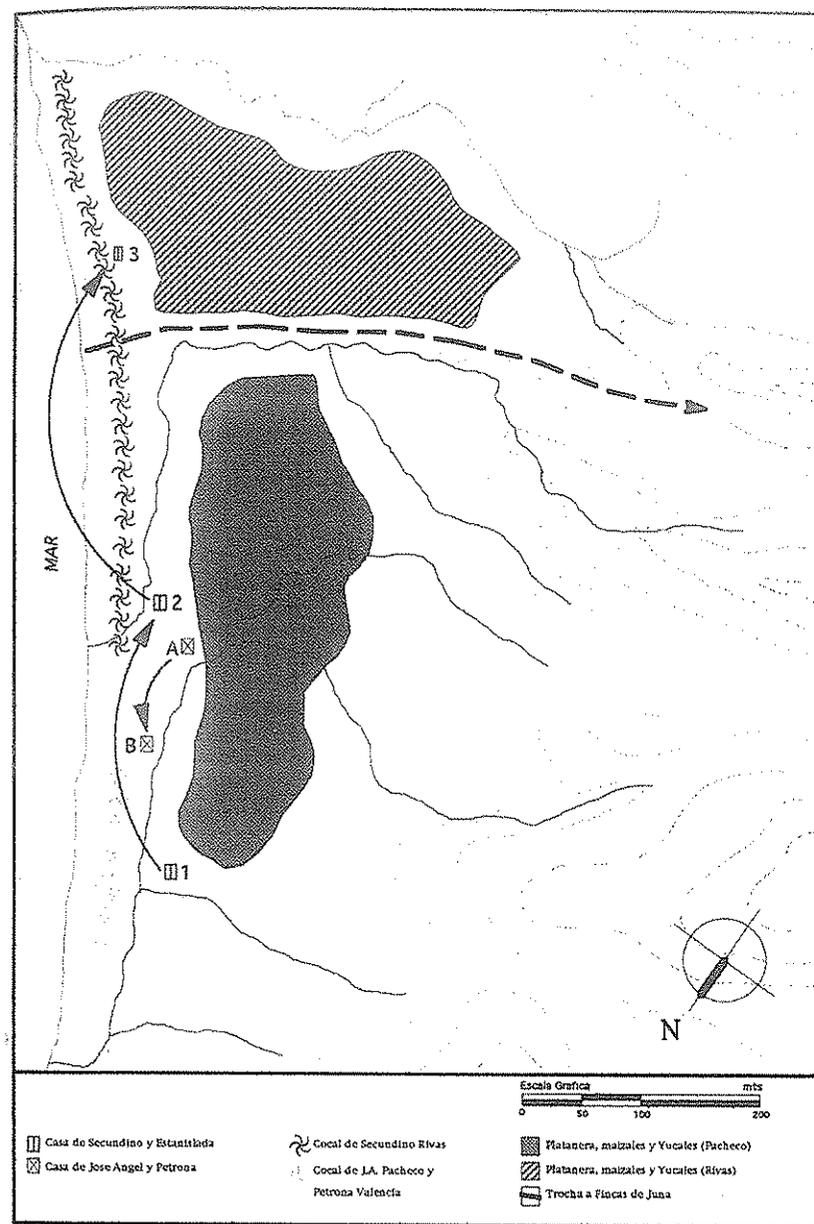
Desde 1910 el asentamiento ha pasado por varias fases de crecimiento y organización física estrechamente ligadas a la multiplicación de la descen-

dencia de los pobladores originales y a la constitución de dos troncos familiares: los Rivas y los Pacheco. Desde el principio se observa un primer reparto del espacio residencial-productivo: en la mitad sur de la playa se estableció la primera pareja pobladora, Secundino Rivas y Estanislada Valencia; en la mitad norte se radicaron con su hija Petrona Valencia Rivas y el yerno, José Angel Pacheco. Este patrón quedaría sin variación durante casi un siglo (véase mapas 2 y 3).

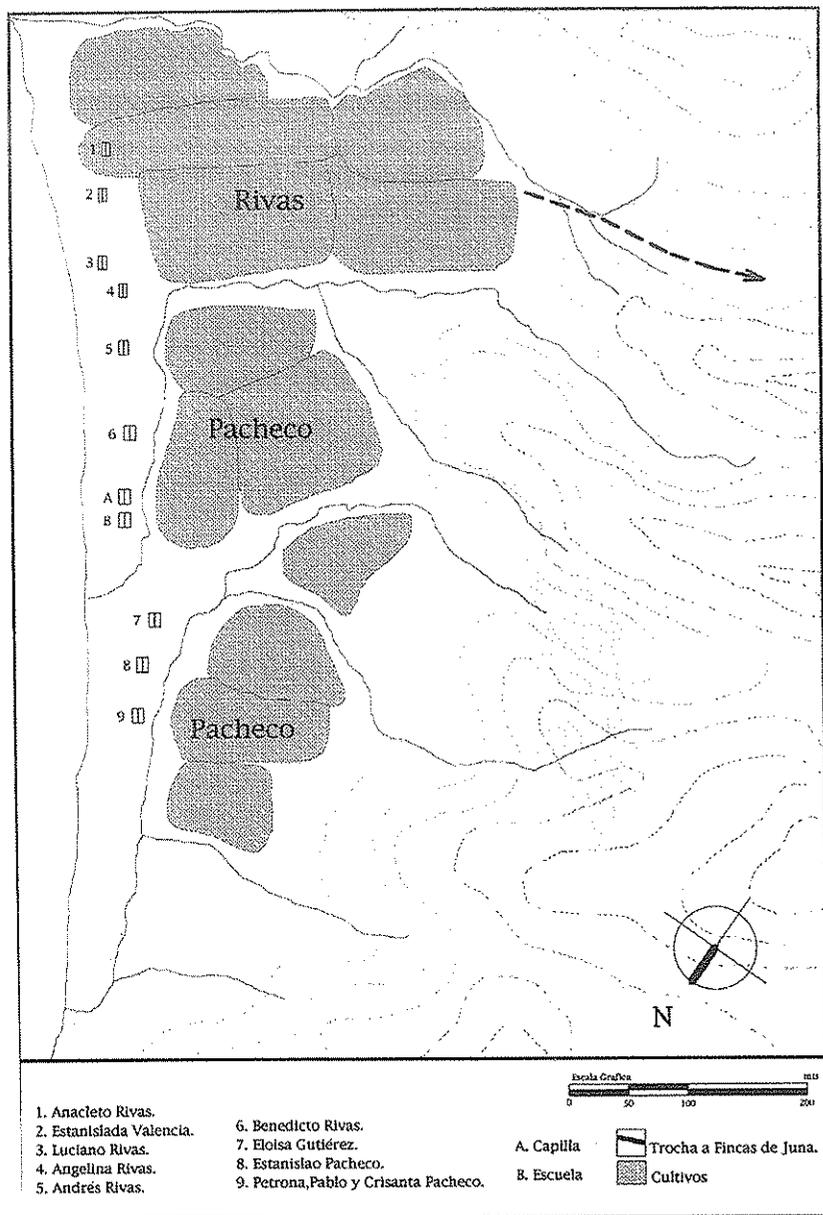
Poco a poco, por medio de la construcción continua de casas para alojar los nuevos hogares que se iban constituyendo en cada linaje, se fue configurando un pueblo-calle, que en 1972 contaba con 16 casas y unos 90 habitantes. Entonces estaban claramente definidos los dos núcleos parentales que forman barrios de linajes. Los Rivas ocupaban una hilera muy definida que reunía la mayor parte de los hogares y sus diez ranchos. Sumaba seis casas *el barrio* de los Pacheco. Pero después de la última, algunos foráneos acababan de construir dos cabañas de vacaciones, perfilándose una nueva división del espacio, que empieza a romper el modelo de apropiación parental (véase mapas 4 y 5).

En 1990-91 un programa de mejoramiento de vivienda adelantado por el PNR con asesoría del Grupo Hábitat Pacífico, posibilita a parejas jóvenes que vivían con sus padres o abuelos la construcción de una vivienda propia. En 1992, terminado dicho programa, había un total de 36 viviendas. Con este salto numérico se rompió el modelo unilineal, surgiendo una segunda hilera de viviendas y esbozándose otro núcleo residencial sobre el camino que conduce hacia las tierras de cultivos localizadas detrás de la playa. Además, se estaba construyendo un hotel de turismo privado en un predio comprado a los Rivas (véase mapa 6).

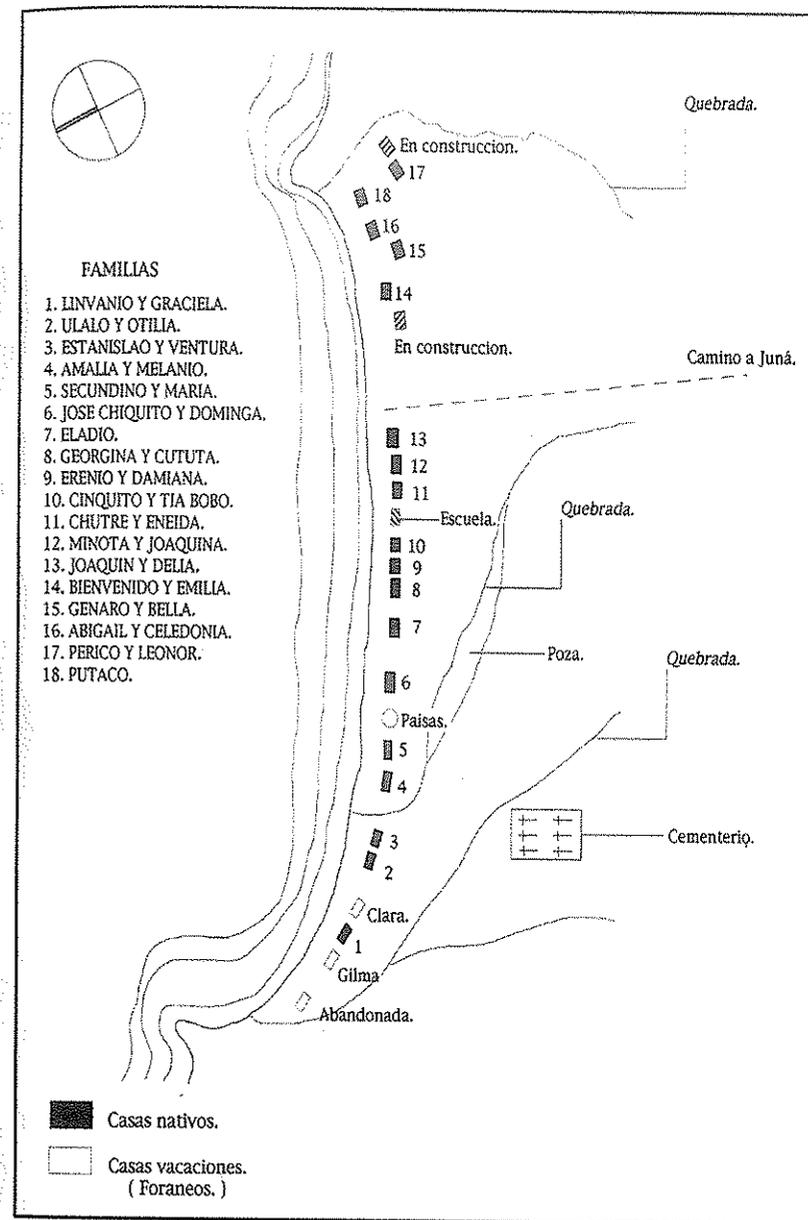
A fines de 1996 se registran 176 habitantes permanentes y presentes. Se evidencia la dinámica positiva del pueblito con cinco casas nuevas o en construcción, de los grupos Pacheco y Rivas. Existen 50 viviendas —42 son de nativos y 7 son casas de vacaciones—, una capilla recién inaugurada, una escuela nueva y un pequeño centro de salud sin dotación ni uso, una casa comunal para reuniones y fiestas, dos tiendas caseras y dos hoteles de turismo recién construidos. Se está creando un nuevo modelo de organización física, donde la delimitación de tres zonas conformadas por los vecindarios de los Rivas y los Pacheco y las casas y hoteles construidos por foráneos, indica una clara segregación socio-espacial (véase mapa 7). Con este breve recorrido, en 1997 se identifican siete generaciones, calculada cada una en quince años, considerando que los hogares conforman e inician su reproducción tempranamente.



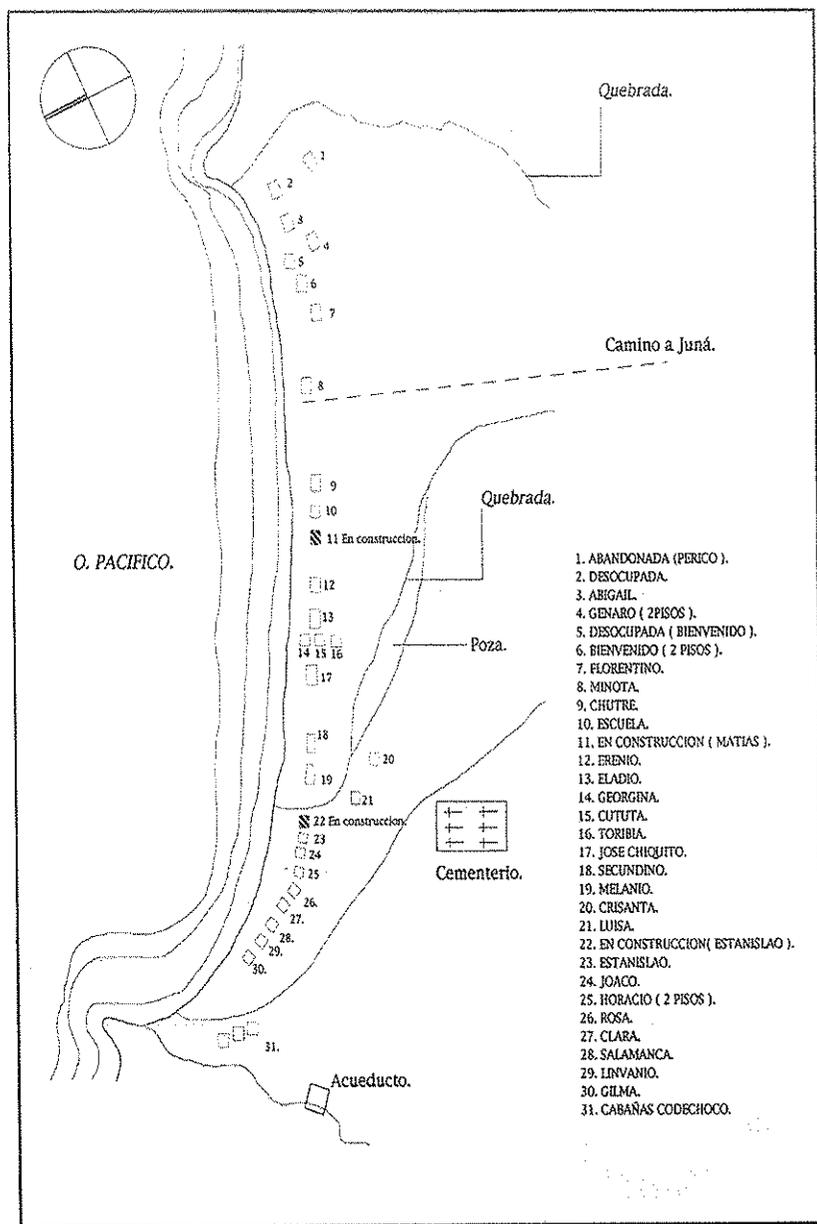
Mapa 2. Huina 1905-1920 • Fuente: Material propio de la investigación.



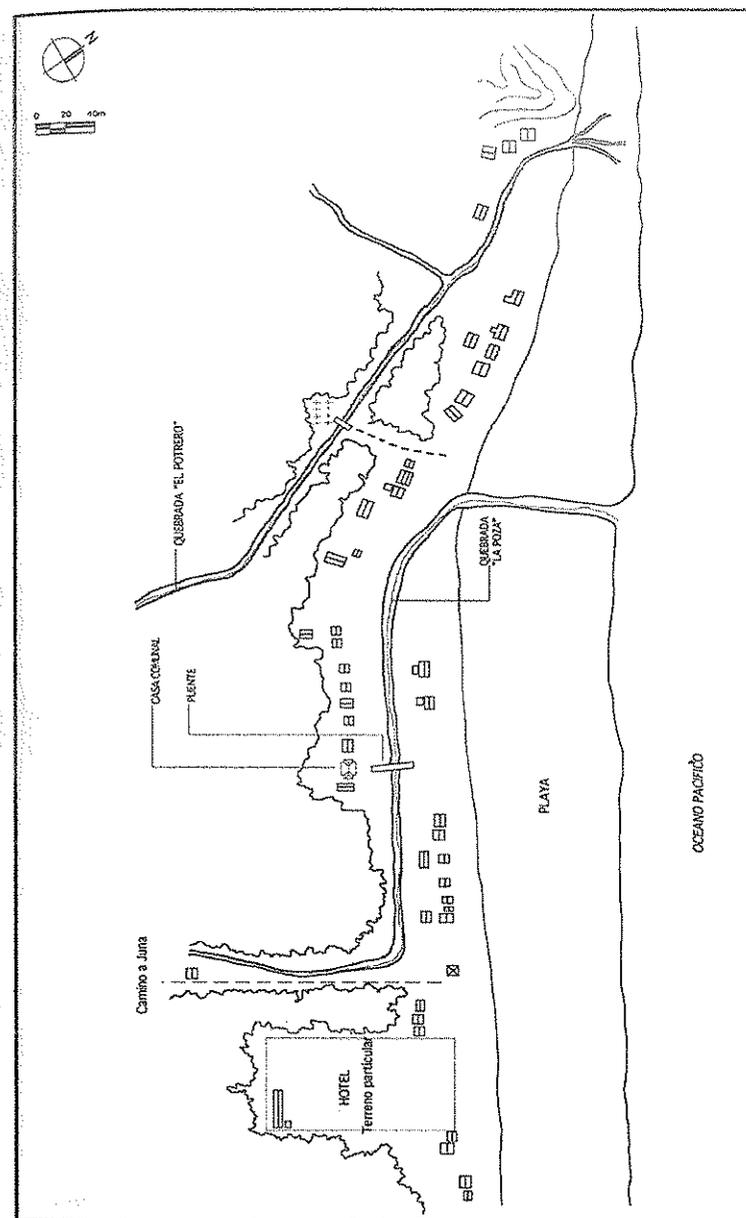
Mapa 3. Huina 1930-1940 • Fuente: Material propio de la investigación.



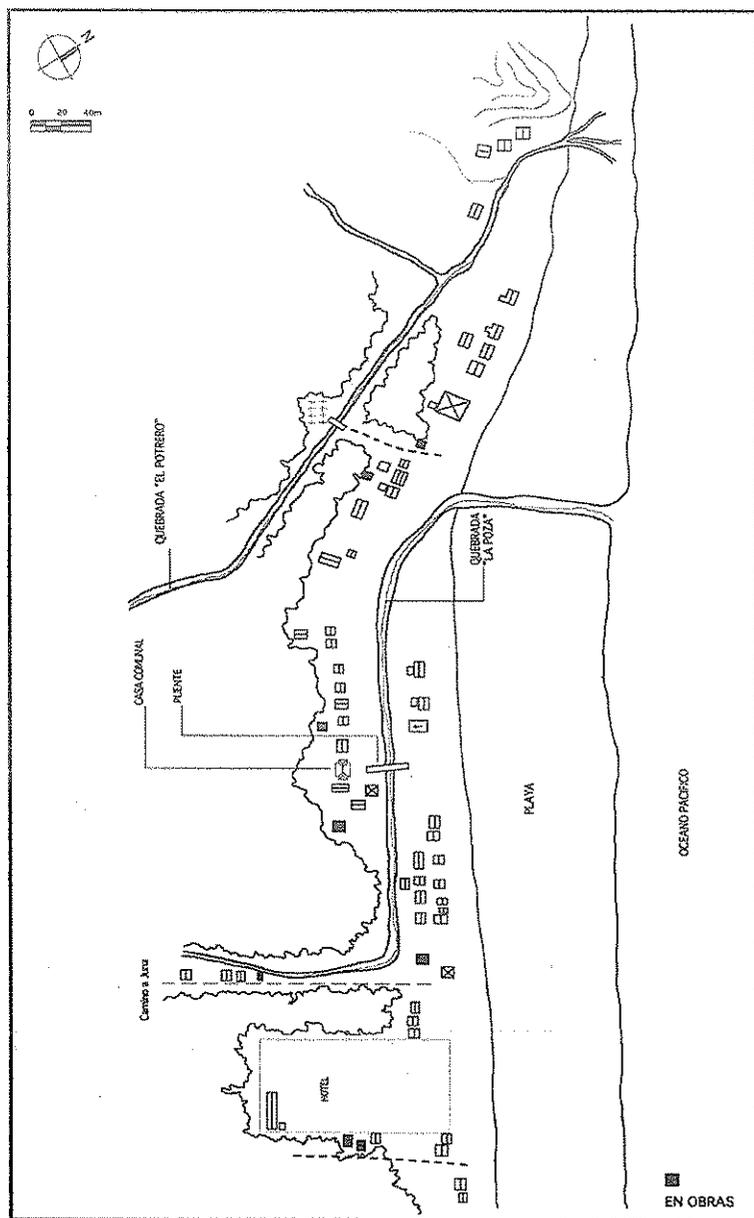
Mapa 4. Ubicación de viviendas 1979 • Fuente: Material propio de la investigación.



Mapa 5. Ubicación de viviendas Junio de 1986 • Fuente: Material propio de la investigación.



Mapa 6. Huina Mayo de 1991 • Fuente: Material propio de la investigación.



Mapa 7. Huina Diciembre de 1996 • Fuente: Material propio de la investigación.

De colonos a campesinos

Los integrantes de las primeras generaciones eran colonos en el sentido auténtico de la palabra, labradores hacheros desmontando selva primaria o secundaria en tierras baldías nunca tituladas, inexploradas y legalmente disponibles; *desbrozando monte* con trabajo propio, actuando de manera espontánea y en forma independiente, ensanchando el país vital, y creando mediante su trabajo *abiertos, socolas, derrocas, rocerías, tallos, colinos, rozas o fincas* según la terminología del lugar; es decir estancias o mejoras con miras a la producción del abasto doméstico, y posesiones que conducían a la propiedad legal.

Hacia 1930-40 el aumento demográfico exige un mayor volumen de alimentos, pero a su vez permite la puesta en producción de nuevas tierras. Se multiplican las plataneras y los cultivos de caña, de maíz, de yuca, de arroz; aunque no se desprecia la recolección de tagua y látex de níspero para la exportación. Igualmente fomenta la ampliación del espacio residencial: en algunas de las fincas se construyen ranchos permanentes dispersos; mientras que en la playa los nuevos hogares edifican chozas pajizas. En ese momento, entonces, nace una aldea donde todos son parientes.

El proyecto estatal de la Colonia en Bahía Solano altera notablemente el modo de vida en los caseríos existentes, cambia su rumbo y las perspectivas de sus habitantes. Rompe el aislamiento y la autarquía que reinaban entonces. De la misma manera y durante el mismo período histórico, la transformación del rancharío de Jella en Ciudad Mutis, suscita nuevas relaciones productivas. Para subsistir, solicita un abasto en víveres de origen local: pescado, grano, legumbres, verduras y frutas, con lo cual, en las playas, los colonos descubren un mercado cercano antes inexistente para la venta de sus excedentes. Así entran en la producción de un plus-producto, y con la perspectiva de un mercado aledaño, se van convirtiendo en campesinado. Mucho más cuando llegan agrónomos del gobierno pregonando la introducción de ganado, o la siembra de arroz en las planicies costeras. En Huina, los jóvenes tumban monte hacia adentro e incluso en algunas faldas de las colinas. Luego seguiría esta tendencia de penetración. Generación tras generación, al soplo de la demografía el hábitat productivo va dilatándose, creciendo desde la playa hacia adentro.

Si algo caracteriza el cambio ocurrido en Huina entre los años cuarenta y sesenta, es que se pasa de la posesión familiar reconocida por la comunidad, a la propiedad individual registrada por el Estado. Al igual que en las

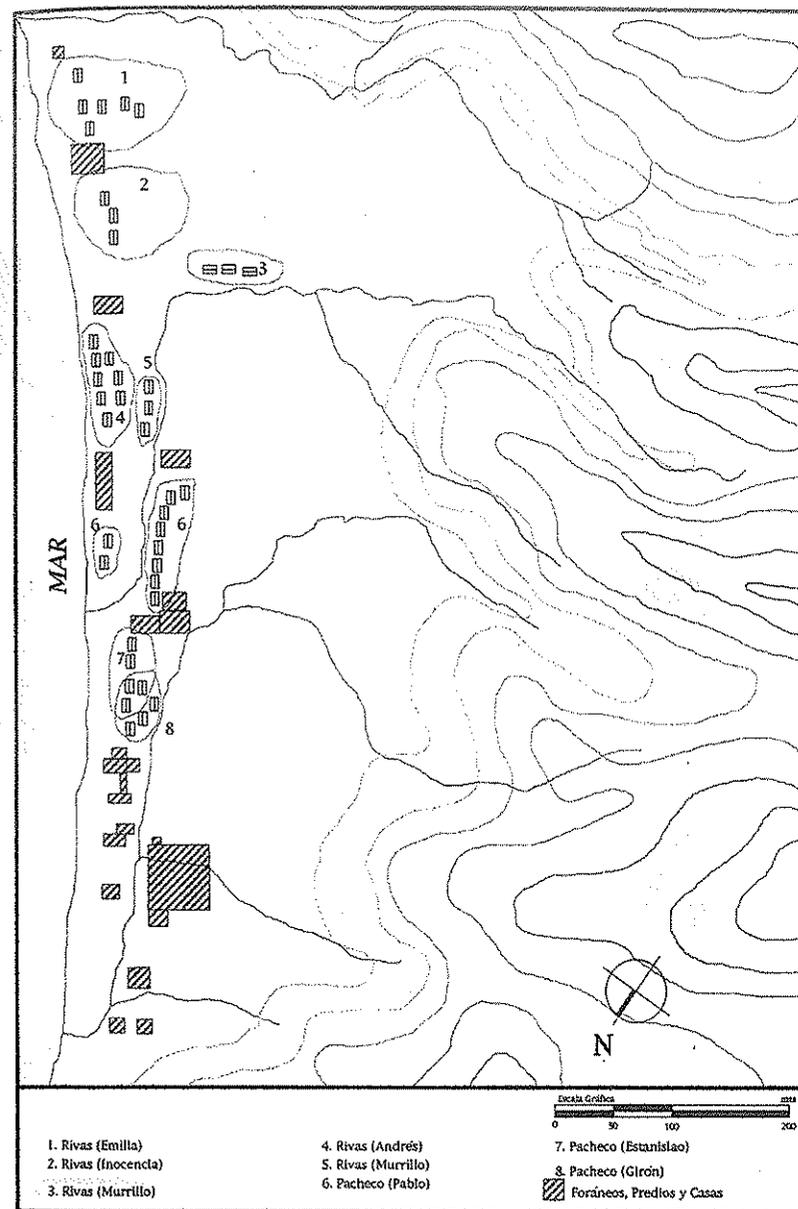
playas vecinas, los desmontes en plena producción pasan de bien vital de uso y supervivencia, a bien mercantil de cambio. Por este camino las mejoras se convierten en títulos de propiedad; surgiendo discusiones y conflictos en torno a la pertenencia de las parcelas productivas y de los solares residenciales, ya sea entre los nativos o foráneos recién llegados, o entre los mismos integrantes de los troncos fundadores y sus descendientes de los ramales colaterales (véase mapas 8 y 9). Estos problemas involucran particularmente a los parientes que emigraron definitivamente para radicarse en los centros urbanos y se insertaron en la sociedad dominante por medio de trabajo asalariado de baja remuneración.

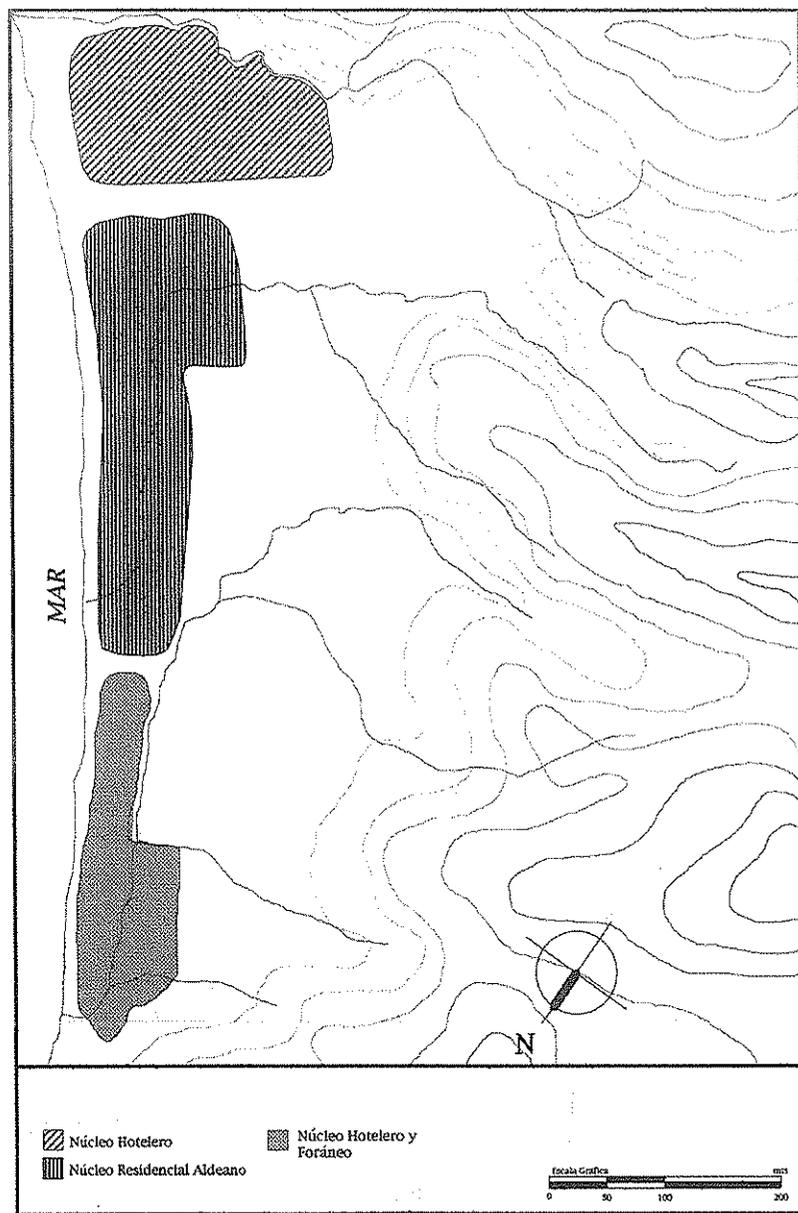
Hoy en día se evidencia el paso de la sociedad doméstica agrícola a formas precapitalistas, pero en el contexto particular de la formación social colombiana moderna y de sus "anomalías". La generación joven está pasando de las labores independientes de recolección, agricultura, pesca y actividades forestales, a formas asalariadas. Varios habitantes de la playa se convirtieron en trabajadores dependientes de un sueldo originado en las actividades turísticas del sector terciario. Esta mudanza indica una versatilidad en el uso del espacio; también revela el ingenio del habitante para pasar de una economía a otra y conservar, o aumentar sus medios de subsistencia. Se pasó del rancharío aislado, selvático y finquero de colonos agricultores, a la aldea marítima en hilera, de los pescadores. Cambiando la naturaleza de la producción se modificaron la forma del hábitat y el sitio del asentamiento.

El espacio productivo

El hábitat productivo útil —unas 200 hectáreas—, de zonas planas o semipendientes, de labranza y bosques de abasto de leña y maderas, cacería y recolección de pepas y frutos silvestres, está fragmentado y atomizado entre las tierras detrás de la playa y una sucesión de playitas ubicadas sobre la bahía, o sobre *el mar abierto*, lugar más lejano y de difícil acceso. La unidad predial de cultivo es *el tallo*, extensión de selva desmontada, rozada y sembrada, de diversas formas y dimensiones. En tierras planas puede alcanzar un máximo de una o dos hectáreas. En laderas los accidentes de la topografía permiten un desmonte selvático de una media hectárea.

En la actualidad se verifica la coincidencia entre distintas generaciones de usuarios y unos círculos que se perciben a cierta distancia desde el poblado. En la playa los cocales casi centenarios del tronco de los fundadores,





Mapa 9. Huina 1997 Sectorización socio-espacial • Fuente: Material propio de la investigación.

conforman la primera corona. Hacia adentro, en sus inmediaciones y aún en tierras planas fértiles, están las expansiones cultivables desmontadas por Secundino o José Ángel y sus hijos. Un tercer círculo, que incluye el pie de las colinas y las playitas vecinas, corresponde a parcelas más lejanas *desbrozadas* por las generaciones siguientes. Y finalmente hoy, unos lejanos sobrinos y tataranietos o maridos exógenos de los “ramajes”, han abierto sus parcelas de yuca o plátano en laderas con fuerte pendiente o en las más lejanas playitas.

Adicionalmente, el sitio más lejano es aquel a donde se puede llegar caminando —para rozar, cosechar, recolectar, o cazar— saliendo con el sol y regresando antes de que éste se oculte. Sin embargo, tareas como aserrar maderas o labrar una lancha, pueden exigir dormir en el monte, en un albergue construido con pocos palos y un techo en *hoja blanca*, auspiciando así la única excepción visible a la regla del retorno diario. Con todo eso, este modo de uso del monte, a veces efímero, otras veces esporádico y cíclico, no favorece el concepto de propiedad, pero sí el de patrimonio. Es decir, que el uso de una parcela de tierra y el trabajo en ella implican el reconocimiento de su posesión por parte de un grupo familiar y de sus descendientes. No obstante, en cuanto al acceso a la tierra y al manejo de las posesiones y labranzas, se observa en la actualidad una clara contradicción entre espacio-suelo y familia.

Con los primeros desmontes de Secundino y José Ángel, se fueron sumando de manera extensiva los tallos y las parcelas. Sus descendientes directos podían, en los años veinte y treinta, realizar sin dificultad la rotación quinquenal de los cultivos por división de un mismo predio extenso. Pero con las generaciones siguientes y con los nuevos ramales, se dividieron y repartieron los globos, obstaculizando tal posibilidad. Hoy en día, con una demanda ampliada es imposible mantener este sistema de alternancia de uso corto y descanso largo. Se presentan contradicciones entre las necesidades alimenticias familiares, el ritmo de la regeneración del suelo, la calidad de la tierra y su productividad. Se resuelve este antagonismo con una rotación a dos años que disminuye la productividad, o abriendo varios tallos nuevos, en laderas lejanas. De la unificación y trabajo familiar colectivo, se pasó a la atomización y el manejo individual: “Antes, uno usufructuaba todas las parcelas de la familia, hoy sólo se beneficia de un fragmento personal”.

Las tierras mejores y más cercanas están en manos de los ancianos. Por el contrario, las generaciones jóvenes van desmontando las laderas más distantes. Asimismo, se observan unas desigualdades en el número y extensión

de los predios; un anciano puede tener tres, cuatro o cinco tallos que suman unas dos hectáreas, mientras su nieto o sobrino apenas dispone de una parcela de media plaza. Así, es frecuente el préstamo de tallos y rozas cercanos por los fundadores o sus hijos, para una siembra-cosecha. Este préstamo se retribuye mediante una parte de la cosecha.

Por otro lado, inicialmente las familias fundadoras tenían tierras suficientes para su subsistencia. Pero con el crecimiento continuo del grupo Rivas y la emigración de los Pacheco, hoy estos últimos disponen de más tierras que sus vecinos y parientes; les sobran y con frecuencia las venden por pedazos a personas foráneas. Mientras tanto faltan tierras fértiles y de fácil acceso para los numerosos Rivas. En consecuencia, se manifiestan hoy entre las generaciones nuevas, diversas tensiones originadas en este desequilibrio.

Las moradas

No obstante la escasa variedad de la tipología arquitectónica, en los modelos formales y tecnológicos actuales de la vivienda se manifiestan variados aportes e influencias de:

- El tambo embera.
- La casa campesina anfibia de las márgenes del Atrato y del San Juan.
- La vivienda introducida con la colonia estatal desde 1936.
- Las casas de tenderos antioqueños radicados en la cabecera municipal.
- Las casas de vacaciones construidas recientemente en la playa por foráneos.

Inicialmente, los pioneros vivían en albergues nocturnos, ramadas rudimentarias de tipo neo *tambo*, que reproducían el modelo autóctono construido con materiales vegetales sin ningún procesamiento: palos redondos para pilotes y estructura; cubierta en hojas, algunas paredes en caña brava, y piso en esterillas de bambú o en chonta, y escalera en un tronco. Se circula y vive en un espacio único donde en un rincón y en el suelo se arma el fogón de leña con barro seco y tres *tucos*.

Con la introducción de nuevas herramientas se generó más tarde el modelo tradicional, aún dominante, que modifica el anterior con el em-

pleo de maderas labradas —a veces cepilladas— para las estructuras, y de tablas aserradas en pisos y paredes. En tiempos de la Colonia de López Pumarejo, hace su aparición en dos o tres casas el techo de zinc, que perduró hasta los años setenta, lo mismo que la cocina, separada. A partir de 1971, en este modelo se prolonga la cocina con la *paliadera* donde está instalada la llave del acueducto domiciliario recién inaugurado, y se cambia paulatinamente el techo pajizo por la cubierta en tejas asfálticas corrugadas o en asbesto-cemento (Eternit, Tejalit).

En los últimos años los hogares más jóvenes adoptaron el “modelo moderno”, que se caracteriza por la importación del cemento y la intensificación del uso de las tejas en asbesto-cemento. Se construye sobre bases en losa de cemento, se elevan hasta media altura paredes en bloque del mismo material, y se coloca un techo en Eternit o Tejalit transportado desde Cali vía Buenaventura. Al interior de la vivienda se dividen varias piezas y se separan claramente las alcobas, la sala y la cocina. A pesar de estas tendencias, de vez en cuando se ve una pareja recién formada edificando su primera casa según la tecnología heredada de los emberas.

De tal modo que considerando tanto la situación particular de Huina y de los otros poblados de la bahía, como el desarrollo tecnológico alcanzado por la vivienda en la cabecera municipal, a través de la cual se transmiten los paradigmas arquitectónicos, actualmente se pueden definir tres prototipos básicos: el autóctono, el tradicional y el moderno. Sin embargo, muy a menudo las casas combinan en sus distintos componentes los aportes técnicos o estéticos de dichos modelos. Como resultado pueden observarse otros híbridos, de transición, que van involucrando las innovaciones y variaciones: de autóctono a tradicional, y de tradicional a moderno.

En varias oportunidades hemos podido comprobar la universalidad y difusión de estos modelos y variaciones tipológicas en la región. Encontramos los mismos en 1985 y 1988 en el río Atrato; en 1991 y 1994 en el río San Juan y en los municipios de Buenaventura y Tumaco; en 1993 en la Comarca de Nuquí; y actualmente en los municipios de Nóvita, Lloró, Tadó y Managrú. Así mismo, hemos podido constatar la continua evolución formal y tecnológica de los distintos prototipos, al ser influidos por los patrones formales y espaciales que llevan a esos lugares las personas foráneas que se radican definitivamente en ellos.

La actividad constructora es exclusivamente masculina. Levantar pequeñas ramadas con los sobrantes de una obra o con guadua u hojas de plátano, forma parte de los juegos infantiles de los varones. Más tarde,

edificar la casa conyugal es parte integrante de las actividades y obligaciones del jefe del hogar. Cada uno lo hace ayudado por familiares-vecinos, contratando en algunos casos al carpintero del lugar, convertido en maestro por medio de la práctica, quién con frecuencia presta este servicio sin remuneración, como retribución a favores anteriores del propietario, o simplemente en calidad de pariente.

La construcción de las viviendas y su evolución tecnológica, obedecen a varios factores:

- La concepción tradicional espacial y formal de la casa.
- Persisten estilos, formas, concepciones y costumbres heredadas de la tradición americana aborigen.
- Las posibilidades de consecución de los distintos materiales de construcción, incluyendo sus costos, así como las habilidades técnicas para su procesamiento y manejo por parte del constructor, siendo éste el mismo morador.

Finalmente, en todos estos aspectos se observa la convivencia de elementos arcaicos y tradicionales, con elementos modernos de reciente incorporación.

Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico¹

ODILE HOFFMANN

En el debate actual sobre la definición de los territorios de las comunidades negras, su titulación colectiva y la construcción de instituciones asociadas —los concejos comunitarios, las organizaciones de base, las organizaciones de coordinación regional del Proceso de Comunidades Negras— es de estratégica importancia elaborar un corpus de conocimientos y argumentos que ayuden a explicitar las formas en las que los grupos habitantes han ido construyendo, y siguen haciéndolo, modalidades específicas de apropiación y explotación de los espacios y recursos del Pacífico. En esta contribución intentaremos reconocer, con base en un trabajo de campo en la parte sur del Pacífico colombiano (región de Tumaco) las distintas formas de territorialidad que caracterizan las veredas rurales, los espacios concretos a los que corresponden estas territorialidades, y sobre todo las dinámicas sociales, culturales y políticas, entre ellas las familiares, que les subyacen. Esto dará pie a una discusión de algunas teorías relativas a las “reglas” de acceso a los recursos y territorios en función de las relaciones de parentesco.

Existen en la literatura especializada sobre el Pacífico tres grandes textos o grupos de textos que tratan estas cuestiones de manera profunda: Nina de Friedemann, pionera en Colombia de los estudios sobre estructuras familiares y territoriales en Güelmambí (Barbacoas) en los años sesenta-setenta, resalta la pertinencia de los “troncos familiares” como ente social fundamental en el control de los recursos y de los distintos territorios mineros. Las estrategias de alianza se fundan en lógicas de acceso a los recursos, de la misma manera que las estructuras familiares —alta movilidad, poligamia y matrifocalidad— responden a necesidades de adaptación a recursos precarios y cambiantes en el tiempo y el espacio (Friedemann, 1969, 1974).

¹ Texto presentado durante el simposio “Territorios e identidades: comunidades negras en Colombia”, VIII Congreso de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, diciembre de 1997.

Por su parte, Whitten en Ecuador (años sesenta) también insiste en la adaptación como rasgo específico de los grupos negros del norte de este país. Observa en la movilidad y las características familiares las formas básicas de construcción social de la "cultura negra", pero es el primero —y casi que el único en estas fechas— en introducir en el análisis las dimensiones políticas y simbólicas de las sociedades negras. Reubica las relaciones de parentesco dentro de una complejidad mayor que incluye, entre otras, las relaciones de afinidad y proximidad, en un patrón donde prevalecen lógicas diádicas de interacción en la negociación cotidiana (Whitten, 1992).

Más recientemente en Chocó (años ochenta), Anne-Marie Losonczy incluye a su vez en su modelo los recursos no-materiales que son las relaciones sociales que proporcionan prestigio, autoridad o simple seguridad a los grupos de parentelas. Según la autora, las sociedades negras otorgan "un lugar privilegiado a los intercambios rituales de propiedades simbólicas —elementos constitutivos no materiales de la persona— en la construcción de un espacio socio-político entre los grupos locales [emberas y negros]" (Losonczy, 1992: 596). En cuanto al ámbito de intercambio económico-productivo, reconoce la importancia de las relaciones de parentesco en los procesos de acceso, acumulación y transmisión de los recursos, al lado de otro tipo de relaciones: "La conjunción entre alianza, residencia y ocupación común de los recursos en aras de su completa transmisión desemboca en favorecer el matrimonio y, en cierta medida, estabilizarlo" (Losonczy, 1992: 129).

Estos estudios, por su localización espacial y temporal, tratan de grupos rurales relativamente aislados de la sociedad dominante. Nuestro trabajo se enmarca en cambio en una situación rural marcada por la modernidad a la vez que por múltiples rasgos "urbanos". Los años noventa se caracterizan, en efecto, por un aumento espectacular de la migración hacia los centros urbanos regionales y extra-regionales, provocando efectos de retroalimentación en cuanto a modelos de consumo, expectativas de los jóvenes y modos de integración a la sociedad nacional.

METODOLOGÍA

Por "territorialidad" entendemos las prácticas, concepciones y representaciones elaboradas en torno a los espacios en los que nos movemos. "Territorialidad" no equivale a "territorio", sino a prácticas y representaciones que tienden al reconocimiento y la apropiación de un espacio.

Sólo cuando culmina el proceso y existen formas peculiares de apropiación material o simbólica de espacios concretos podremos hablar de territorio.

Un espacio existe y vive por el movimiento y las "prácticas espaciales" de sus habitantes/usuarios que le dan "sustancia", lo distinguen de los demás. Una de las principales actividades humanas es precisamente "calificar" diferencialmente los espacios vividos para poder proyectarse a partir de ellos hacia otras partes del mundo, sean muy cercanas o lejanas. Los procesos de diferenciación espacial, a través de las prácticas, son siempre procesos identitarios en la medida en que son específicos de los espacios concretos y de los grupos que los usan y elaboran.

Cada quien, como individuo o como grupo, conforma distintos niveles y varias formas de territorialidad, de la misma forma que se identifica con varios tipos de espacios concretos, varias redes, desde lo local hasta lo nacional. Esta noción de multiplicidad de "pertenencia" está aceptada desde los inicios de la antropología en lo que se refiere a identidades; curiosamente se ha trabajado menos en su relación con "territorialidad", tendiendo los estudios de caso a privilegiar sólo uno o pocos de los niveles de territorialidad.

En este trabajo damos cuenta de una investigación en curso, que privilegia como punto de partida el de las veredas, en este caso de un río: el Mejicano, en el municipio de Tumaco. Se trabajó a partir de dos "prácticas espaciales" o indicadores principales: la residencia, que implica la cotidianidad de las acciones que participan en el "construir" y "moldear" el espacio, y las alianzas o uniones, que amplían las esferas de anclaje socio-espacial, con o sin residencia asociada. Ambos indicadores están "ubicados" en el espacio geográfico y en el espacio social, en este caso la trama genealógica de las veredas, reconstruida sobre cuatro generaciones a partir de los fundadores de la vereda.²

2 En un trabajo en curso sobre familias y movilidad, reconstruimos los lazos de parentesco de varios grupos familiares representando más de la mitad de la población de dos veredas del Mejicano, desde los *fundadores* hasta la actualidad, asociando a cada miembro la información relativa a sus prácticas residenciales y matrimoniales. Ahí se analizan con cierto detalle los patrones de composición familiar —la mayoría son núcleos elementales—, de unión —la mayoría estable—, de movilidad y de transmisión de derechos materiales o no-materiales, patronímicos, tierras, cargos. Los primeros resultados presentan una imagen del todo distinta a los estereotipos habitualmente difundidos acerca de la familia "anómica" y "caótica" supuestamente característica de la "cultura negra".

Se distinguen varias escalas o niveles de territorialidad, que dan pie para recalcar procesos distintos y complementarios:

- La vereda, que nos permitirá discutir la noción de *fundador* y grupo de descendencia.
- El río y los ríos, donde se dibujan los espacios de nupcialidad.
- La región y las ciudades, que constituyen los polos de los espacios de movilidad y migración.

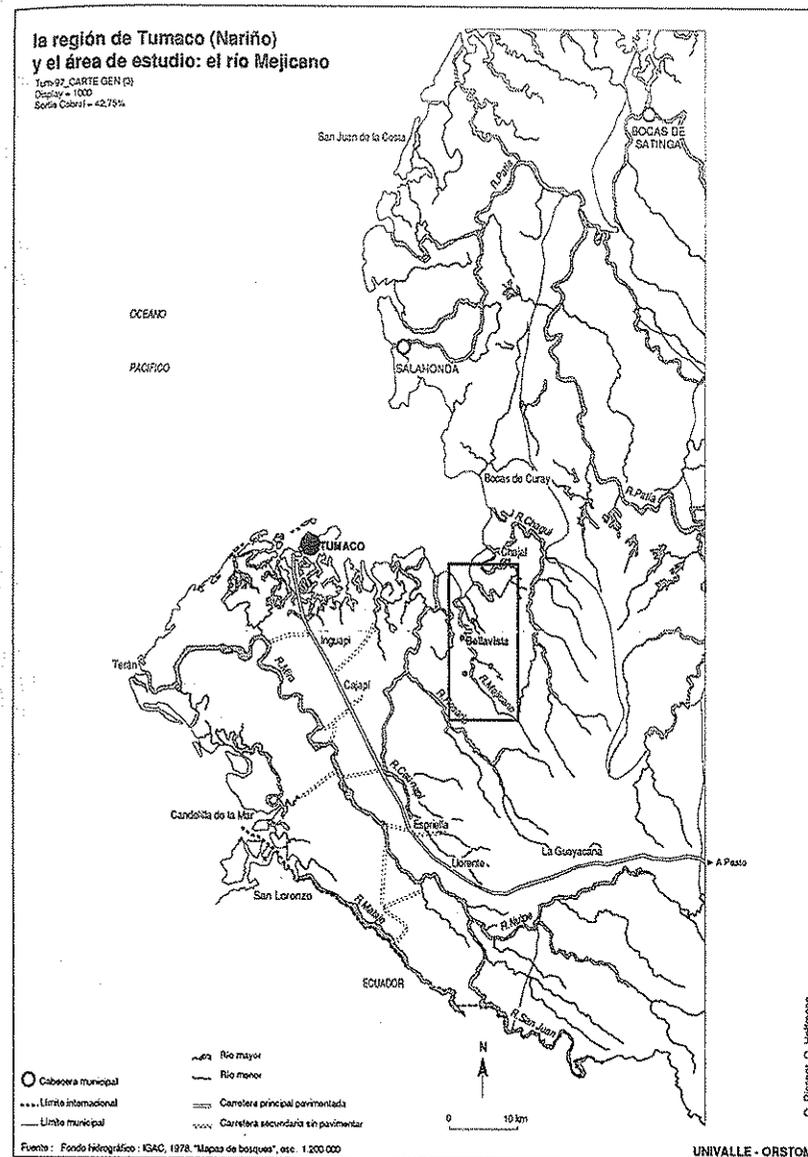
LAS VEREDAS Y LOS GRUPOS DE DESCENDENCIA: FLEXIBILIDAD Y CONTEXTUALIZACIÓN

El río Mejicano, en la ensenada de Tumaco, al igual que otros ríos vecinos, conocen desde hace aproximadamente dos generaciones —años cincuenta— unos procesos acelerados de modernización e integración a las dinámicas de urbanización, a través de los lazos fuertes entablados con la ciudad de Tumaco, que repercuten tanto en las migraciones como en las formas de trabajo e intercambio (Arocha, 1991). Sin embargo, ubicadas a tres o cuatro horas de la ciudad en una de las pocas canoas a motor existentes en el río, las veredas del río Mejicano siguen patrones eminentemente rurales de explotación de sus recursos y territorios (véase mapa 1).

Aquí me interesa resaltar algunos procesos ligados a la territorialidad y la idea de *fundación* de las veredas.³ Históricamente el esquema clásico de *fundación* de las veredas funciona en el Mejicano como en otras partes: llega una pareja, o unas parejas, que atraen a sus parientes o amigos y poco a poco se desarrolla y *fundan* un pueblo.⁴ Se reconocen las figuras de los *fundadores*, y de ahí la idea de grupo familiar de *los fundadores* al que pertenecen los descendientes, diferenciándose así en la vereda de los que no hacen parte de este grupo. Nótese que no hablo de “troncos” aunque en el discurso la idea existe, dado que me interesa subrayar la flexibilidad del concepto

3 No expondré aquí otros rasgos de la territorialidad, como por ejemplo las relaciones entre espacio habitado (vereda), espacios trabajados (*colinos*) y otros espacios de uso (*montes*), en particular desde el punto de vista de distribución de actividades y de las representaciones asociadas en el plano simbólico, véase Losonczy (1992) y Restrepo (1997); sobre la repartición y las modalidades de acceso a los espacios de trabajo, en estas mismas veredas, véase Rivas (1998).

4 Para más detalles sobre este proceso, véase Aprile-Gnisset (1993) y Mosquera (1993).



Mapa 1. La región de Tumaco • Fuente: Fondo hidrográfico: IGAC 1978.

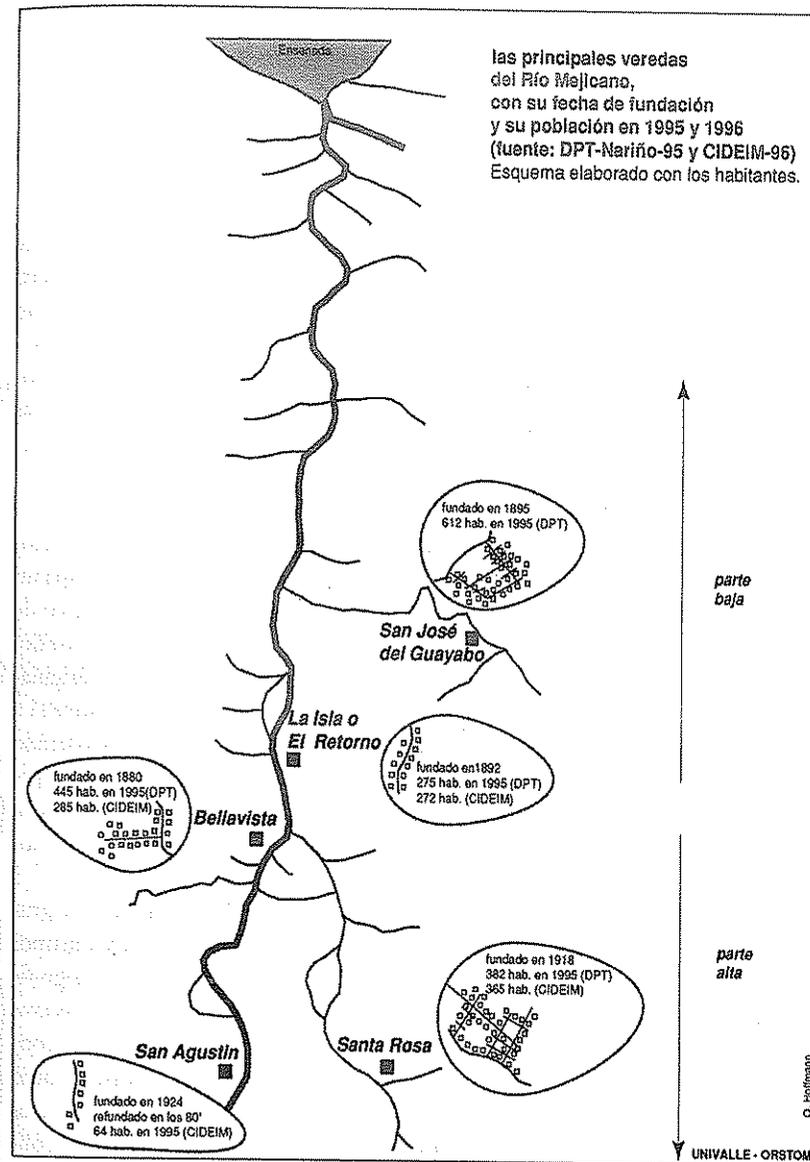
que muchas veces se oculta bajo este término. Veamos los casos de las veredas del Mejicano.

Bellavista, en la parte media del río, corresponde al caso típico: una fundadora del Ecuador y sus dos maridos de Barbacoas llegan a finales del siglo XIX —atraídos por la posibilidad de extraer y vender la tagua, a la vez que abandonando las minas y, sobre todo, huyendo de la violencia— atraen a su vez otra gente ofreciendo tierras y estableciendo alianzas matrimoniales con vecinos del río, e inician ahí la devoción a la Virgen del Carmen. Existe claramente la idea de fundación. Hoy el pueblo está organizado según un doble eje río/calle perpendicular, haciéndose clara la diferenciación entre los espacios ocupados por las casas y por los espacios públicos: la iglesia, la escuela, el parque, el centro de salud, el campamento, el bachillerato, la cancha, etc. Estos están ubicados en la parte alta “urbanizada” del pueblo (290 habitantes). Dentro de las representaciones que la misma gente maneja, el grupo de los fundadores es el que manda en el pueblo (véase mapa 2).

Santa Rosa, en la parte alta del río presenta otra configuración. Llega una fratria de Barbacoas a principios del siglo XX: dos hermanos y una hermana con sus cónyuges —huyendo la guerra de los Mil Días y dejando las minas que ya no son productivas—. Al principio cada quien va por su lado, pero en 1920 se juntan *para formar pueblo*: la iglesia católica regala una imagen y apoya la construcción del pueblo en cuadrícula de calles, con iglesia en la parte alta, parque, escuela, cancha, etc. Se reconoce a los fundadores en cuanto son los gestores del proceso de “veredalización”, pero no existe tanto la idea de grupo de fundadores como en Bellavista: casi todos los habitantes son afiliados o afines a los fundadores (380 habitantes); la decisión de *formar pueblo* fue, de alguna forma, “colectiva” y no es discriminante al interior de la vereda (véase mapa 2).

El Retorno, en la parte media: llegan unos fundadores y luego se van, dejando a uno que otro miembro. Otra ola de fundadores llega y también se va, aunque algunos de sus miembros permanezcan. Otros fundadores llegan a su vez; son los actuales. Con varias “colonizaciones truncadas” de los mismos espacios, no existe la idea tan fuerte de fundadores, o más bien no es única ni compartida por todos los habitantes (280 personas). Es un pueblo lineal que corresponde a la imagen típica de los pueblos del Pacífico, sin iglesia ni *centro* bien delimitado (véase mapa 2).

San Agustín, en la parte alta: fundado como los demás a principio del siglo XX, el pueblo es diezmado por una epidemia de disentería en los años cuarenta, ocasionando la muerte y la huida de algunos de sus fundadores.



Mapa 2. Principales veredas del Río Mejicano • Fuente: DTP Nariño 95 - CIDEIM 96.

Refundado en los años ochenta-noventa por un grupo eperara-siapidara originario de Satinga, que es hoy mayoritario (65 habitantes), San Agustín es un pueblo lineal-disperso que apenas (re)inicia su proceso de crecimiento (véase mapa 2).

Un mismo río, una misma época de fundación —finales XIX, principios XX—, un mismo término (*fundadores*), corresponden en la realidad a cuatro procesos históricos distintos que llevaron a conformaciones espaciales diversas, y a diferenciaciones entre grupos de actores/habitantes disímiles. La idea de grupo familiar de fundadores, y de ahí la de grupo de descendencia existe pero con matices y sobre todo con operatividad social distinta: en Santa Rosa, el acto fundacional es un dato histórico que no conlleva discriminación interna ya que todos lo comparten. En El Retorno, el proceso es demasiado inacabado, complejo y diverso para ser operacional. En San Agustín, ya no es operacional desde el punto de vista de las comunidades negras, con la llegada de los indígenas que acaparan el proceso. En Bellavista sí funciona, pero ahí también merece precisar bajo qué modalidades.

En Bellavista pertenecen a los fundadores tanto los descendientes directos como los afines que adhieren a los valores y comportamientos que se esperan de los fundadores. Se puede entonces dibujar, en el esquema genealógico de la vereda, el grupo de fundadores y sus ramificaciones. Pero no es tan sencillo: el Sr. Anastasio, de 55 años, es esposo de una nieta de la fundadora. Originario de Güelmambí llegó a Bellavista en sus andanzas de juventud, empezó a trabajar colinos y luego se casó. Él mismo se consideraba y era considerado por los demás como fundador, incluso con cierta capacidad de liderazgo, hasta que desacuerdos políticos le han venido a recordar su condición inicial de *recién llegado*. Hoy *ya no es fundador* y habla con recelo y amargura de los fundadores como los que se creen *los amos del pueblo*.

Tenemos entonces que, si bien el discurso valoriza la existencia de grupos familiares ligados a los fundadores, diferenciándolos de otros grupos familiares —a fin de cuentas cada grupo tiene “su” fundador— el significado social, político y cultural de estos grupos difiere según los contextos locales, tanto espaciales —cada vereda— como temporales, según el contexto de enunciación o de acuerdo con algunas situaciones políticas como la que mencionamos. Los contextos particulares llevan a privilegiar ciertos elementos de las dinámicas sociales sobre otros, y a construir espacios concretos que de alguna forma reflejan estas diferencias: la cuadrícula de Santa Rosa remite a procesos de organización colectiva, la calle perpendicular al

río de Bellavista refleja el papel hegemónico de un grupo en la construcción del espacio veredal, de la misma forma que la distribución lineal de las viviendas en El Retorno y su dispersión en San Agustín, expresan procesos sociales donde la participación de unos grupos o agentes fue en algún momento decisivo.

La noción de *fundador*, grupo de descendencia y red de consanguinidad, abre un conjunto de posibles líneas de diferenciación sobre las que se construyen las relaciones sociales y territoriales. No por eso existen determinaciones ni correspondencias estrictas entre unas —relaciones de filiación y consanguinidad— y otras —relaciones políticas, de solidaridad, de trabajo, etc.—. En la construcción de espacios y territorialidades, en este caso espacios “urbanos” o pre-urbanos⁵ se ve cómo la regla es la diversidad y cómo los significados de un mismo acto fundacional difieren en función de los contextos histórico-sociales.

EL RÍO, LOS RÍOS Y LAS REDES MATRIMONIALES

Queremos aquí resaltar la existencia de espacios privilegiados, construidos alrededor de las alianzas establecidas a través de las uniones matrimoniales —legalizadas o no— y discutir los fundamentos que les dan vigencia en el contexto actual de alta movilidad.

Globalmente, para las uniones de hoy, los universos matrimoniales, medidos por los lugares de origen de los cónyuges de los nativos de la vereda de Bellavista (total 134 contrayentes), participan de varios espacios principales: la zona de los ríos (34% de los cónyuges), Bellavista (10%), la ciudad de Tumaco (10%), las ciudades del Pacífico, incluyendo Cali (10%) y orígenes desconocidos pero fuera de la región de Tumaco (36%). O sea, una “gran mitad” de los cónyuges son originarios de los ríos o de Tumaco (54%) y una “pequeña mitad” (46%) de los cónyuges son de fuera de la región. Esto ilustra de alguna forma la alta migración que conoce la vereda desde las generaciones que siguieron a las de los fundadores y sus hijos. Sin embargo, aparecen matices cuando se los estudia por generaciones y por género.

5 Lo mismo se demuestra en cuanto a las “reglas” de acceso a los *colinos* o espacios de trabajo: aunque el discurso, en Bellavista, otorga ciertos privilegios territoriales a los *fundadores*, en la práctica no se confirma, por el contrario, aparecen otras “normas” o prácticas recurrentes que tienden a subrayar el papel preponderante del trabajo en la posibilidad de acceso a los terrenos de la vereda (Rivas, 1998).

Por generaciones: G1 es la generación de los fundadores. G2, hijos de fundadores nacidos hacia 1910. Los cónyuges son originarios de veredas vecinas, del río Mejicano o del río vecino, el Gualajo. G3 nacidos en la generación G2 hacia 1935-1940 y G4 nacidos hacia 1960-70 (véase tabla 1). En la generación G3 —nietos de fundadores— el universo se amplía a las veredas de la ensenada, Tumaco y las ciudades, además de otros de origen desconocido. En total más del 60% de los cónyuges son de la región inmediata. En la siguiente, G4, casi se igualan los originarios de la región y los de orígenes fuera de la zona, 50/50%. Nótese la pérdida de información acerca de los orígenes de los cónyuges, síntoma de ruptura de relaciones inducidas por la migración lejana, y el 43% de los cónyuges nativos de la vereda o de la ensenada —porcentaje bastante elevado si nos acordamos de la migración—.

Tabla 1. Lugares de origen de los cónyuges de Bellavista, dado por generación

	Ríos	Bellavista	Tumaco	Ciudades	Otros	Total
G3	23 (40,4%)	3	9	7	15 (26,3%)	57
G4	23 (29,9%)	10 (13%)	5	7	32 (41,6%)	77

Por género: las mujeres tienen esposos de más lejos, ciudades y “otros”, mientras que los hombres de más cerca, ensenada y Tumaco. El universo matrimonial de las mujeres es más amplio que el de los hombres: no sólo siguen a sus hombres en la migración, sino que migran ellas mismas (véase tabla 2).

Tabla 2. Lugares de origen de los cónyuges de Bellavista, dado por género

	Ríos	Bellavista	Tumaco	Ciudades	Otros	Total
de los hombres	29 (41,4%)	6	9	2	24 (34,3%)	70
de las mujeres	17 (26,6%)	7	5	12 (18,8%)	23 (35,9%)	64

No existen prescripciones ni reglas explícitas de preferencias matrimoniales, pero sí prácticas recurrentes en cuanto a los lugares de origen de los cónyuges. En el Mejicano por ejemplo, no se puede hablar tan fácilmente de exogamia o endogamia con respecto al río, sino de tendencias a esque-

mas repetidos, interpretados como “patrones familiares de comportamiento”. En efecto, la distribución de los comportamientos matrimoniales no es aleatoria al interior de los grupos de consanguinidad o familias. Se notan cuatro modelos:

1. Las familias donde la mayoría de los cónyuges son originarios de los ríos, con recurrencia de sus lugares de procedencia: cuatro familias.
2. Las familias donde la mayoría de los cónyuges son originarios de los ríos, sin recurrencia entre lugares de origen: tres familias.
3. Las familias donde la mayoría de los cónyuges son originarios de las ciudades (Tumaco, Cali, Buenaventura): tres familias.
4. Un modelo mixto, donde no se ve regularidad en cuanto a la procedencia de los cónyuges: dos familias.

En siete de los doce casos —familias de dos generaciones—, los cónyuges de colaterales son originarios de los ríos, muchas veces de las mismas veredas. Hermanos y hermanas (bilateralidad) toman esposos en una misma vereda de otro río. Podría ser un indicio de lo que Losonczy llama la “estrategia matrimonial ideal” que valoriza tres tipos de alianzas: la unión con primo —que aquí no encontramos—, la repetición de alianzas con colaterales —que sí se presenta—, y la diversificación de alianzas. En el Mejicano, encontramos que la estrategia comúnmente adoptada consiste en establecer relaciones con otras veredas vecinas de la ensenada —no del propio río Mejicano—, privilegiando una de ellas con una repetición de alianzas. La diversificación espacial de la red se acompaña de la profundización de ciertas relaciones localizadas. Las estrategias matrimoniales son territorializadas, pero no se reducen al río.

Insistiendo un poco más, se podría interpretar la coexistencia de estos cuatro modelos como el inicio de la transición entre un esquema “tradicional” (el primero) y un modelo donde la mayoría de los cónyuges serían extraños a la región de los ríos (el tercero). En el esquema tradicional, la precariedad de los recursos obliga a diversificar las alianzas locales multiplicando los posibles accesos a otros territorios y recursos, a la vez que a fortalecer ciertos lazos privilegiados asegurando solidaridades movilizables en caso de desgracia. Un modelo alterno (“moderno”) se vuelve posible cuando las veredas se estabilizan o se modernizan con la introducción de otras fuentes de trabajo y dinero, y ya no dependen exclusivamente de los recursos locales.

Sin embargo, estas interpretaciones, algo funcionalistas, chocan con ciertas evidencias, entre las cuales hay una de mayor peso: no existe correspondencia entre alianza y uso de los recursos. O sea, casi nunca se capitaliza el acceso potencial a otro territorio y sus recursos, lo que cuestiona entonces la viabilidad del modelo.

LOS ESPACIOS DE LA MIGRACIÓN

No existe correspondencia entre lugar de origen de los cónyuges y lugar de residencia de las parejas. De las dos generaciones de referencia (G3 y G4: que hoy son adultos) sólo una cuarta parte reside en la vereda, 8% en los ríos, 33% en Tumaco, 19% en las ciudades y 15% en lugares desconocidos fuera de la región. No pudimos comprobar regla de residencia por género (viri o uxori-localidad), sino la generalización de la neo-localidad, sea en la misma vereda o, más generalmente, en otra vereda o ciudad.

Recordemos que los orígenes de los cónyuges son: la zona de los ríos (34% de los cónyuges), Bellavista (10%), la ciudad de Tumaco (10%), las ciudades del Pacífico, incluyendo Cali (10%) y de origen desconocidos pero fuera de la región de Tumaco (36%) (véase figura 1 y mapa 3). Las mujeres salen más que los hombres, y más lejos, pero sus destinos son menos diversificados: casi exclusivamente Cali para trabajar en el servicio doméstico. En cambio cuando los hombres salen, van a buscar oportunidades más diversificadas de estudio o trabajo, a varias ciudades del país o el extranjero (véase tabla 3).

	Ríos	Bellavista	Tumaco	Ciudades	Otros	Total
Hombres	6	22	22	12	5	63
Mujeres	4	10	19	12	14	60

Nota: el total no corresponde a la adición de los casos ya que incluye doble residencia: una mujer y cuatro hombres.

Es frecuente encontrar veredas sin mujeres jóvenes, lo que es objeto de quejas por parte de los hombres jóvenes que pueden quedarse en la medida en que tienen tierras o trabajo en la vereda. En 106 veredas censadas por el Sisben de Tumaco en 1994, la tasa promedio de masculinidad es de 108, 9 hombres por 100 mujeres, y cerca de una cuarta parte de ellas presenta tasas

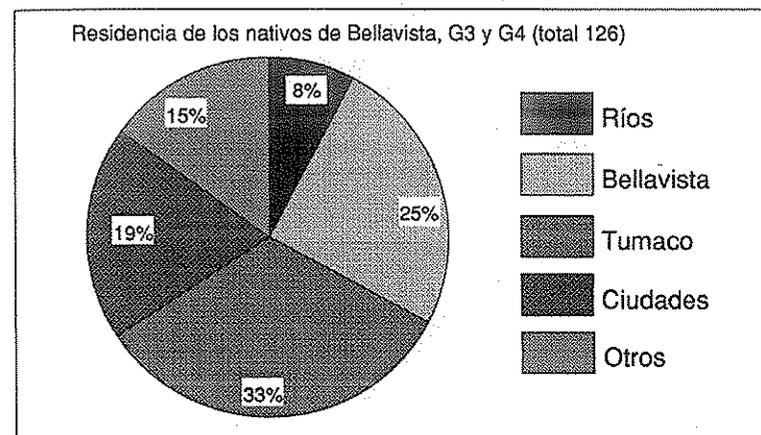
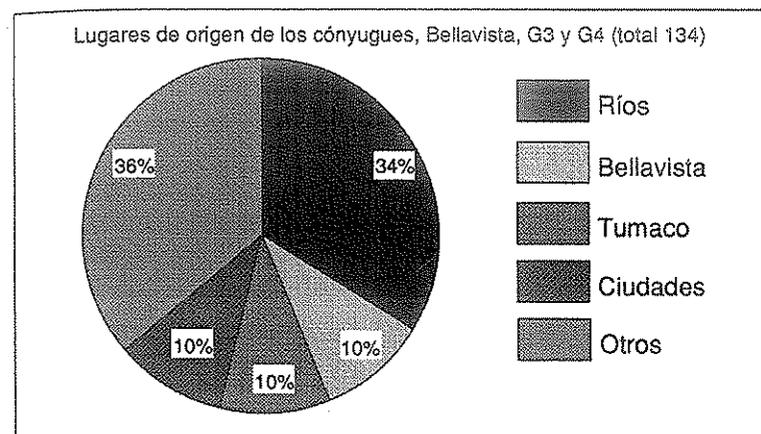
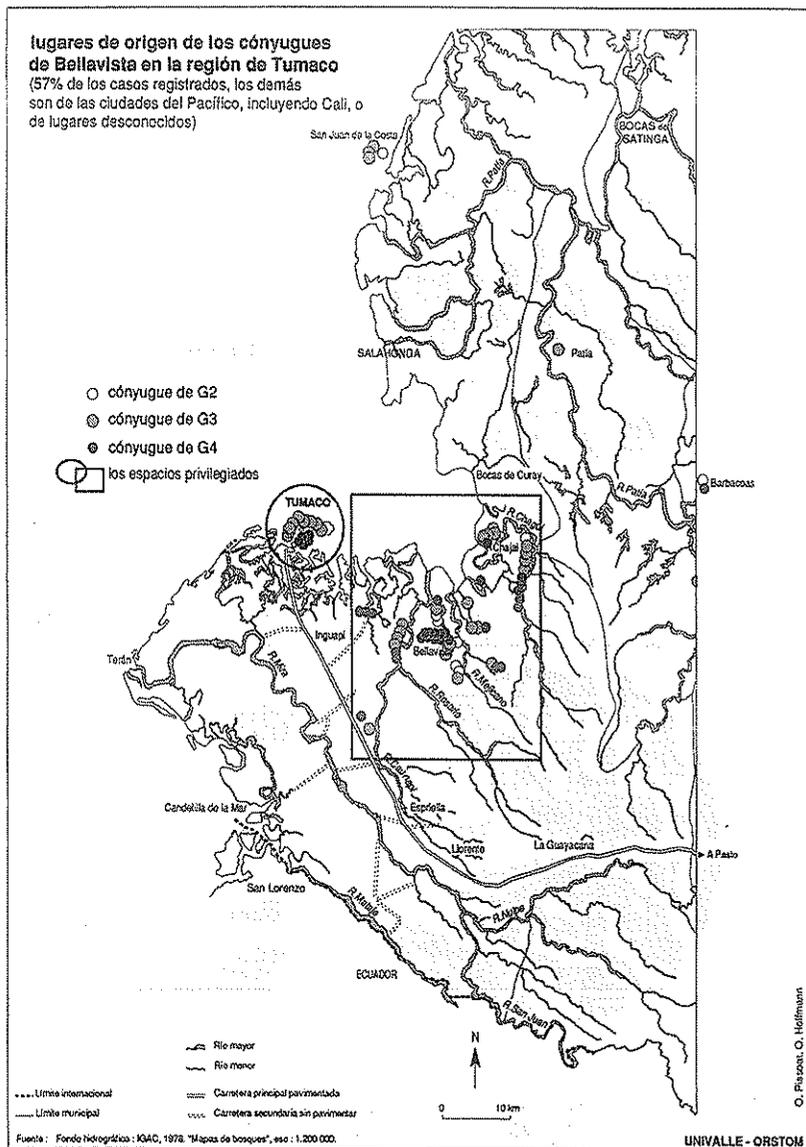


Figura 1. Lugares de origen de los cónyuges y residencia de los nativos Bellavista - Tumaco, 1996



Mapa 3. Lugar de origen de los cónyuges (Tumaco) • Fuente: Fondo hidrográfico: IGAC 1978.

superiores a 122 hombres/100 mujeres, para el conjunto de la población. Obviando a los niños estas tasas serían por supuesto mucho más elevadas⁶ (Hoffmann, 1997).

Principalmente se confirma la ciudad de Tumaco como lugar privilegiado de residencia. Esta migración a Tumaco no implica ruptura completa, aun si pocos son los que vuelven a vivir en la vereda. Permite más bien la iniciación y luego activación de una red de circulación permanente de personas, productos e información entre los ríos y la ciudad. Los que están en Tumaco proporcionan alojamiento para los viajeros de los ríos y hospedaje para aquellos que necesitan quedarse un tiempo en la ciudad —en general por razones médicas o de estudio—. También alimentan al pueblo con información de diversa índole, desde nuevos modos de consumo y vestir, hasta las últimas noticias políticas de interés local o nacional, pasando por supuesto, por la actualización de las informaciones acerca de los miembros dispersos de la red familiar que visitan en Tumaco o envían noticias. Estas relaciones vereda-ciudad no se fundan forzosamente en intercambios de productos y servicios —que de hecho existen—, sino en la circulación de personas e información que puede ser capitalizada en un momento dado. Para la vereda, es importante quedar informada, *estar al tanto*, con el fin de poder establecer negociaciones con algún jefe político para la realización de un *saltadero* o centro de salud, o permitir la inserción del pueblo en tal o cual programa de desarrollo, es decir, en un sentido más amplio, asegurar la presencia de la vereda en el escenario regional. La vereda no puede reproducirse sin sus migrantes a Tumaco, quienes funcionan como embajadores de la modernidad hacia la vereda, portavoces de la misma hacia el exterior, y mediadores potenciales entre ambos espacios.

El desacople entre lugares de alianza y de residencia tiene mayores repercusiones en los modelos de interpretación más difundidos acerca de las reglas de uso y acceso a los espacios. Si recordamos que el acceso a recursos está subordinado a la presencia efectiva, la alta migración pone en cuestión la validez de estos modelos que ligan patrones de alianzas al acceso diversificado a los recursos.

Mi propuesta sería la siguiente: el recurso valorado es la relación social establecida a través de la alianza y no el recurso material al que se accede eventual-

⁶ Es entonces una situación inversa a la que menciona Whitten para Ecuador en los años sesenta cuando dice que los hombres viajan y "cada pueblo tiene más mujeres solas (cuyos hombres las han dejado para viajar) que hombres sin mujeres" (Whitten, 1992: 11).

mente a través de la alianza; es la relación en sí misma, en cuanto permite reafirmar la pertenencia a un espacio de reconocimiento social. En un ámbito de alta movilidad, es necesario manifestar a cada generación la pertenencia territorial, aun si no implica un acceso a los recursos ubicados en este territorio. El acto de "afiliación territorial" simbólica, vía la alianza, no necesariamente desemboca ni tiene por objetivo el acceso a recursos materiales, sino que apunta a (re)construir, en cada generación y para cada familia y miembro de la familia, una "territorialidad" propia que lo identifica frente a los demás.⁷ Quizá incluso se hace más necesaria cuando hay mayor migración.

Como vimos, las formas de afiliación territorial son múltiples en el Pacífico:

- Por filiación (soy *nativo* de tal río y vereda);
- Por alianza (soy esposo/a de alguien de tal río y vereda);
- Por presencia efectiva (soy residente).

Cada forma de afiliación abre ciertos derechos, pero nunca los implica automáticamente. La filiación y la alianza facilitan el acceso a los recursos, no los determinan (Rivas, 1998). Por su parte, la presencia/residencia puede llegar a ser suficiente para acceder a recursos, además de que, en las generaciones siguientes, muy probablemente desembocará en alianzas.

Finalmente se trata en todos los casos de "ubicarse", de "hacerse un lugar" desde el cual proyectarse como individuo, grupo o colectividad. No existe camino único de legitimación socio-territorial, sino que se construyen los caminos en función de los contextos y posibilidades de los momentos. La constitución de un "capital espacial" (Levy, 1992) incluye la construcción o activación de una red de parentesco pero no se reduce a ella. Interviene fundamentalmente la presencia, la participación efectiva en la construcción de los espacios. En este sentido me parece fundamental insistir en lo que planteaba Whitten hace ya dos décadas, a pro-

7 Tiendo a relacionar este proceso con el descrito por Whitten a propósito de la reactualización de los lazos de parentesco en los *velorios* y *chigualos*: "En la cultura negra una persona tiene que trabajar, simbólicamente, para poder mantener los lazos de parentesco a través de varias generaciones. La relación consanguínea vertical se rompe con la muerte de la 'persona-nodo' (el ancestro común) y las relaciones se tienen que reconstruir, 'trabajando'" (Whitten, 1992: 164). De la misma forma, la pertenencia territorial se hereda como potencial, pero necesita "trabajo" simbólico para transformarse en capital espacial movilizable.

pósito de los procesos políticos en San Lorenzo (Ecuador): "la proximidad física [en mis términos, *residencia*] es más importante que la consanguinidad o que la afinidad", y "la proximidad social [lo que he llamado *presencia*] tiene una importancia igual a la consanguinidad" (Whitten, 1992: 187-188). En esta combinación entre relaciones de parentesco y otros tipos de relaciones sociales se define la fuerza del lugar, la identidad territorial que en muchos aspectos sirve de base a la identidad cultural (Villa, 1994, 1996).

La migración, la urbanización y los procesos de modernización modifican en profundidad los esquemas de posibles pertenencias territoriales. La residencia es menos frecuente, y con ella desaparecen, para los migrantes definitivos, las posibilidades de marcar el territorio vía actividades concretas de explotación. Se realzan entonces las otras posibilidades, entre ellas la alianza y la afiliación simbólica, como vías de reafirmación territorial-identitaria.

Pero simultáneamente se están abriendo nuevos caminos, a partir de la creación de nuevos espacios de expresión y posibles procesos de afirmación territorial. La participación política en el Proceso de Comunidades Negras, por ejemplo, pretende constituirse en una nueva forma de legitimidad territorial en el Pacífico. Es más, con todo el respaldo que le otorga la Constitución de 1991 y el aparato del Estado especializado, el Proceso pretende aparecer como detentor casi monopólico de la representación legítima de los intereses territoriales de las comunidades negras. En este andar arriesga restringir y finalmente reducir y fijar las formas de construcción territorial propias del Pacífico, que si por algo se caracterizan frente a otras es por su flexibilidad y capacidad de cambio y adaptación.

CONCLUSIÓN

Las prácticas territoriales —las que implican cierto grado de identificación/apropiación, sea material o simbólica— difieren según los niveles espaciales considerados.

Nivel de la vereda: las relaciones de descendencia/filiación no obligan ni determinan cierta territorialidad, sólo abren un campo de posibles. La afinidad y la proximidad funcionan al igual y de manera casi más ejecutiva que la afiliación y la consanguinidad. Existe la necesidad de reactivar en cada generación los procesos de afiliación territorial.

Nivel de río y ríos: la alianza construye territorialidades múltiples y encajonadas unas con otras, no forzosamente con objetivos de acceso a un territorio y a recursos concretos. La territorialidad se hereda como potencial pero se debe recontextualizar para cada actor/habitante, tomando en cuenta nuevas lógicas y nuevos actores que imponen o comparten nuevas reglas: las organizaciones, el Estado, el capital, la iglesia católica... *El río* no es el único espacio de anclaje identitario, ni funciona como unidad estricta de intercambio matrimonial,⁸ es uno entre varios espacios de referencia posibles.

Nivel de Tumaco: la construcción de un espacio regional articulado alrededor de la ciudad suscita nuevas prácticas espaciales y territoriales — neoresidencia urbana— a la vez que puede reactualizar antiguas —movilidad pendular y doble residencia en Tumaco y en las veredas—. Pero también aparecen rupturas —pérdida de nexos con las veredas por ejemplo— que implican imaginar nuevas formas de legitimación territorial que pueden pasar por el campo de la política.

Habrán notado que he hablado poco de “territorios”, y más bien describo territorialidades y prácticas espaciales, e incluso espacios de residencia, de trabajo, de intercambio matrimonial, etc. Es decir, a estas alturas, me niego a definir “un” territorio, ya que esa definición es un acto fundamentalmente político y dependiente de los objetivos e intereses que se persiguen. El territorio de hoy puede ser el río, el de mañana la ensenada, para unos se trata del conjunto Pacífico, para otros se restringe al territorio de titulación colectiva por venir...

Lo que sí se puede afirmar es la multiplicidad de territorialidades, y la no-determinación de una u otra modalidad —la filiación, la alianza, la residencia/presencia— en las definiciones territoriales de los actores individuales o colectivos del Pacífico. Al contrario, vemos un sistema flexible y articulado alrededor de varios campos de legitimación, en permanente reconstrucción y reactualización según los contextos espaciales e históricos —entre ellos por supuesto los políticos— a los que pertenecen las veredas

8 Esto depende de las características concretas de cada espacio. Para el Mejicano por ejemplo, el nivel de la ensenada es más pertinente que el del río para hablar del universo de alianzas, mientras el río sigue como unidad incontornable para tratar los asuntos políticos o de negociación con las entidades del Estado, las ONG o las organizaciones del Proceso de Comunidades Negras, por ejemplo. En todo caso habría que matizar afirmaciones como la de West: “la gente que vive en un mismo río se considera como una sola comunidad” (1957: 88) o las que definen el río como unidad endogámica.

y poblaciones del Pacífico. Inmersas en la modernidad, las veredas de hoy y sus pobladores reinventan sus territorialidades con herramientas heredadas y otras que se construyen día a día.

BIBLIOGRAFÍA

- APRILE-GNISET, Jacques. 1993. *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle.
- AROCHA, Jaime. 1991. “La ensenada de Tumaco: invisibilidad, incertidumbre e innovación” En: *América negra*. N° 1. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. 1969. “Güelmambí: formas económicas y organización social” En: *Revista colombiana de antropología*. Vol. XIV. Bogotá: ICAN.
- . 1974. “Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño” En: *Revista colombiana de antropología*. N°16. Bogotá: ICAN.
- HOFFMANN, Odile. 1997. “Sisben de Tumaco: una aproximación cartográfica a los datos” Documento de trabajo N° 33. Cali: Cidse-Orstom.
- LEVY, Jacques. 1992. *L'espace légitime*. París: Fondation des Sciences Politiques.
- LOSONCZY, Anne-Marie. 1992. “Les saints et la forêt: système social et système rituel des negro-colombiens: échanges inter-ethniques avec les Embera du Chocó (Colombie)” Tesis de doctorado, Université Libre de Bruxelles.
- MOSQUERA, Gilma. 1993. “La vivienda en el Chocó” En: Pablo LEYVA (ed.) *Colombia Pacífico*. Bogotá: Fen-Biopacífico, II Tomo.
- RESTREPO, Eduardo. 1997. “Economía y simbolismo en el Pacífico ‘Negro’” Tesis de antropología. Universidad de Antioquia. Medellín.
- RIVAS, Nelly. 1998. “Territorialidad y derechos de propiedad en el Pacífico nariñense (río Mejicano - Municipio de Tumaco)” Tesis de Sociología. Universidad del Valle. Cali.
- VILLA, William. 1994. “Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano” En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*, Bogotá, PNR-ICAN.
- . 1996. “Ecosistema, territorio y desarrollo” En: *Comunidades negras: territorio y desarrollo*. Medellín: Esteros.
- WEST, Robert. 1957. *The Pacific Lowlands of Colombia*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- WHITTEN, Norman. 1992. *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-ecuatoriano.

Modalidades de acceso a la tierra en el Pacífico nariñense: río Mejicano-Tumaco¹

NELLY Y. RIVAS

En la actualidad está en curso un proceso de titulación colectiva — contenido en el capítulo tercero de la Ley 70 de 1993— de las tierras del Pacífico para las comunidades que ancestralmente las han ocupado. Para la realización de la titulación colectiva se crearon los consejos comunitarios,² cuyos miembros, entre otras responsabilidades, deben regular el acceso a los recursos. Bajo este contexto y con el fin de dirimir posibles conflictos, se hace necesario indagar en estas comunidades donde esté próxima a realizarse la titulación colectiva, cuáles son las dinámicas o modalidades de acceso a los recursos —en nuestro caso la tierra— que se manejan localmente.

En ese sentido, el objetivo del artículo apunta a observar y analizar cómo se negocia el acceso al espacio —especialmente los sitios de cultivos— en un sitio determinado de la costa Pacífica nariñense. Saber bajo qué modalidades acceden los individuos de una determinada comunidad a la tierra, y hasta qué punto estas modalidades obedecen a patrones tradicionales o se dan por los cambios que produce la “modernidad”.

METODOLOGÍA

El estudio se realizó en el río Mejicano, localizado en la parte media del sur-este de la ensenada de Tumaco (véase figura 1 del artículo de Hoffmann). Consta de cinco veredas: Bellavista, San José del Guayabo, Santa Rosa, El Retorno y San Agustín. Para la recolección de la información se diseñó una encuesta, además de entrevistas, que fue aplicada a una

1 Basado en la ponencia presentada durante el simposio “Territorios e identidades: comunidades negras en Colombia”, VIII Congreso de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, diciembre de 1997.

2 Normas contenidas en el Decreto 1745, reglamentario del capítulo III de la Ley 70 de 1993.

muestra significativa de los pobladores veredales: en Bellavista el 56% de las casas fueron encuestadas; en Santa Rosa el 29% y en El Retorno el 23,6%.³

Con la encuesta se trató de dilucidar los elementos preponderantes de la circulación de la tierra⁴ y localizarlos espacial y temporalmente. Por tanto, se observó las formas de acceso a la tierra, las estructuras de la posesión y la evolución de los precios. La información se recogió en unas fichas de parcela que contenían los siguientes ítems: propietario, ubicación, calidad del terreno, fecha de adquisición, forma de adquisición, uso en el momento de la adquisición, uso actual y quién o quiénes la trabajan. La parcela en este caso es la unidad elemental de explotación de recursos agrícolas —o el lote—, en un sistema de cultivos que comprende principalmente:

- Coco solamente, localizado en terrenos de guandal y cultivados para la compra.
- Cacao acompañado de otros cultivos (chontaduro, árbol del pan, etc.), localizado en terrenos de vega. El cacao para la venta y el resto para consumo interno.
- Cultivos de plátano acompañados de chontaduro, árbol del pan, etc., para consumo interno.⁵

En el río también se presenta caza de animales de monte, extracción de madera y pesca, tratados tangencialmente en este toexto pues no han sido objeto de este estudio. Algo importante que cabe aclarar es que el trabajo investigativo con lotes no implica que reduzcamos el sistema territorial a las parcelas, sino que ello nos da pautas para entender la circulación intergeneracional e individual de los derechos de acceso al espacio de trabajo de la vereda, en situaciones básicamente agrícolas.

3 En un principio el trabajo estaba centrado en la vereda Bellavista principalmente, para lo cual se realizaron varios trabajos de campo con estancias hasta de veinte días cada vez; después se vio la necesidad de desarrollar un proceso comparativo con otras veredas debido a las particularidades de Bellavista. La estancia fue menor en los otros sitios, lo cual redundó en limitaciones del tamaño de la muestra, pues ésta se hizo a partir de las posibilidades de acceso a los individuos para ser encuestados, es decir, no fue netamente aleatoria.

4 Para mejor comprensión de la metodología sobre mercados y circulación de tierras, véase Hoffmann (1997).

5 Este tipo de cultivos son localmente llamados *colinos*.

MODALIDADES DE ACCESO

En el río Mejicano existen tres modalidades básicas por medio de las cuales un individuo o una familia puede acceder a la tierra: la herencia, la compra y el trabajo o desmonte (véase tabla 1).

Tabla 1. Porcentaje de las modalidades de acceso a la tierra en el río Mejicano

	Herencia	Compra	Trabajo	Otros	Total
Nº entrelotes	54,8%	21,76%	16,57%	5,36%	274,65
Superficie	51,03%	17,73%	25,33%	5,3%	1851,3

La herencia

Esta es la forma principal de acceso a los lotes en el río Mejicano, cubriendo casi el 55% de la totalidad. Esta primacía de la herencia denota que la transmisión intrafamiliar sigue predominando en la circulación de parcelas y que las tierras heredadas son suficientes para trabajar —el 51,03% del total de la superficie pertenece a la modalidad herencia—.

En términos generales, la herencia para los individuos que ocupan la zona del río Mejicano tiene dos funciones específicas relacionadas entre sí:

1. La herencia como forma de transmisión de patrimonio, en la cual los hijos heredan después de la muerte de uno de los padres. Existen reglas para el acceso a la tierra por vía de herencia⁶ como patrimonio. Tienen que ver con la condición de hijo o de cónyuge, con la muerte y con la separación de la pareja.

Todo hijo tiene derecho a la propiedad de los padres, sea legítimo o bastardo.⁷ Las personas del río hablan de cómo actualmente todos los hijos tienen derechos legales sobre las propiedades de sus padres. A pesar de la

6 Halladas también por Restrepo (1996) en los ríos Satinga y Sanquianga aunque con otros porcentajes de distribución. Él encontró allá que la herencia se divide en tres partes iguales: la del padre, la de la madre y la de los hijos.

7 Estos términos, *legítimo* y *bastardo*, usados por la comunidad, hacen parte de los discursos heredados de la iglesia católica: el hijo *legítimo* es aquel que nace dentro de un matrimonio oficiado por la iglesia católica u otra iglesia. Actualmente también es el hijo de una pareja que sin contraer matrimonio, ha convivido por mucho tiempo y sólo hay separación en el momento de la muerte de uno de los dos. El hijo *bastardo* es aquel que nace fuera del matrimonio o es producto de una aventura por fuera de la unión estable.

imposición de la iglesia católica con respecto al reconocimiento legal de los hijos, existen normas desde siempre para el reconocimiento de la prole, aunque no tuviese como bandera un apellido. No obstante las hipótesis de algunas autoras (Gutiérrez de Pineda, 1968) acerca de la irresponsabilidad generalizada del hombre del Pacífico hacia sus hijos, vemos cómo en el río Mejicano los hijos heredan por ambas partes, por parte de la madre y por parte del padre, sean fruto o no de uniones legalizadas.

También existe una normatividad de los derechos de propiedad hacia la compañera o madre de los hijos, sea en el momento de separación o en el momento de muerte. A menos que ella quiera, la mujer no tiene la obligación de dejarle herencia al marido, mientras que el marido siempre tiene que heredarle a la mujer. La propiedad de la mujer es intocable; la propiedad del hombre, como efecto del control social, tiene que ser repartida tantas veces según los lazos conyugales que establezca. Según esto se dan los siguientes casos:

a. Conviven un hombre y una mujer, los cuáles tienen X números de hijos. Durante su unión obtienen propiedades en conjunto. Por cualquier motivo se separan. En el momento de la separación tienen que dividir las propiedades en partes iguales. Este mismo hombre consigue otra esposa con la cual también tiene X número de hijos. Tiene la mitad de las propiedades que le quedaron de la unión con la primera mujer. Si se separa de esta mujer tiene que hacer una repartición similar: mitad para la mujer y mitad para él. Y así sucesivamente, según la cantidad de uniones que establezca.

b. Se unen un hombre y una mujer y tienen X números de hijos. Esta mujer tiene tierras producto de la unión con un primer marido con el cual también tuvo X número de hijos, y posee tierras heredadas de sus padres. El hombre también tiene sus tierras y X número de hijos de otras uniones. El hombre trabaja en sus tierras y en las de la mujer, tanto las heredadas por sus padres, como las heredadas del primer marido. Se pueden presentar dos casos: que se separen o que muera uno de los dos.

Si se separan, el marido no tiene derechos sobre las tierras del anterior cónyuge de la mujer aunque las haya trabajado, por tanto, salen de la repartición. Tiene derecho a las tierras heredadas de la mujer por parte de sus padres siempre y cuando ella quiera cederle algo. Si ella

no quiere darle tierras no se las da, aunque él las haya trabajado. En todo caso él tiene que darle la mitad de sus propiedades por los hijos que hayan tenido juntos y si éstos se quedan con la mujer. Si no tienen hijos, el marido tiene que darle algo de tierras a su ex-compañera pues, para los habitantes del río, la mujer *debe ganar algo* por haber convivido con un hombre. En el momento en que el hombre muera, la tierra que él haya logrado conservar, la heredan todos los hijos, no importa de qué madre sean.

En el momento en que muera la mujer, la repartición quedaría de la siguiente manera: lo que la mujer heredó por parte de los padres, se repartiría en partes iguales entre todos los hijos. Lo que la mujer heredó del primer marido se repartiría en dos partes iguales: una para ella y la otra para los hijos que tuvo con él, la mitad que le pertenecía a ella se reparte entre todos los hijos indistintamente de quién sea el padre, y la otra mitad, sólo se reparte entre los hijos que tuvo con el que dejó las tierras. Igual pasaría con la parte del segundo marido, la mitad para todos los hijos, y la otra mitad para los hijos que tuvo con el que le dejó las tierras.

c. Para entender qué pasaría si muere uno de los cónyuges tenemos varios casos. Un hombre y una mujer conviven cierto número de años, y tienen varios hijos. El hombre posee sus propiedades. Al momento de la muerte del hombre quien posee sus propiedades todas éstas pasarán a manos de la mujer, y cuando ella muera, pasarán a mano de los hijos en proporciones igualitarias. Si es la mujer la que muere, y tiene tanto unas propiedades suyas como del marido, se presentarían los siguientes casos: si el hombre no vuelve a conseguir esposa y se queda con sus hijos, también se queda con las tierras hasta el momento de su muerte y las hereda a los hijos. Si el hombre consigue otra mujer, tiene que entregar la parte que era propiedad de la mujer a los hijos y oficialar la respectiva repartición.

Con estos casos vemos que esta forma de herencia presenta las siguientes características:

- Existe bilateralidad para el acceso a la tierra por herencia, en la cual los hijos heredan tanto por parte de la madre como por parte del padre.
- Hay reconocimiento de todos los hijos, sean legalizados o no, para acceder a las propiedades de sus padres.

- Hay protección de los derechos de la mujer en caso de separación conyugal y un reconocimiento de su labor en la unión.

En términos reales, y a pesar de estas normas, depende de la voluntad de los implicados vigilar si las cumplen o las hacen cumplir. Todos los entrevistados coinciden en decir que en muy pocas ocasiones son pasadas por alto estas normas de acceso a la herencia; la mayoría de las veces se cumplen.

2. La herencia como formación de autonomía del joven. La herencia tiene otra función muy importante: proveer de lotes al joven de 10 a 20 años que muestre disposición para el trabajo agrícola, es decir, no se requiere solamente que uno de los padres muera para que un individuo herede, también es importante la inclinación del adolescente hacia el trabajo por la tierra. La función es tanto independizar laboralmente al individuo como asignarle cierta responsabilidad productiva e insertarlo en la vida adulta.

La autonomía del joven tiene que estar directamente relacionada con su disposición de trabajo, con su voluntad para responsabilizarse de un lote y para ejercer control sobre el mismo. En ese sentido, el padre o la madre sólo le darán al hijo un lote cuando perciban su aptitud y gusto por trabajarlo y cultivarlo. Así, la herencia, además de ser un mecanismo de transmisión de patrimonio, también posibilita el relevo generacional y otorga un valor fundamental al *trabajo* —aptitud para trabajar— que es lo que, en últimas, legitima la posesión.

Compra

La compra ocupa el segundo lugar de acceso a la tierra en el río Mejicano. La tierra del río Mejicano tiene la característica de que no está valorizada desde afuera, por ejemplo desde la cabecera municipal —Tumaco—, por el difícil acceso a la zona. Con contadas excepciones las transacciones son realizadas en el interior del río, cuestión que no es muy favorable para el que realiza la venta, pues tiene que vender su lote a bajos precios. Los precios dependen de lo cultivado, una hectárea oscila entre \$60.000 y \$80.000 si está cultivada con cacao, y entre \$100.000 y \$120.000 si está cultivada con coco. Si no tiene ningún cultivo, puede costar \$40.000. Es decir, la compra es barata, el dinero no es limitante para la transacción y la tierra se puede pagar a plazos.

En el río Mejicano se puede decir que todos los habitantes tienen tierras, pues todos tienen posibilidad de heredarlas o de colonizarlas aún vírgenes dentro del monte, en los *centros* o *respaldos*. Sin embargo, hay determinadas circunstancias por las cuales un individuo vende y/o compra. La venta se presenta cuando existe necesidad de dinero dada alguna calamidad doméstica —como enfermedad o pago de la matrícula escolar de los hijos que se encuentran en la cabecera municipal— o cuando el individuo o la familia están pensando en abandonar la zona y necesitan el dinero para subsidiar su viaje. La compra se realiza porque el individuo quiere dejarle un mayor *respaldo*⁸ a sus hijos, o porque viene de otro río y no tiene terreno para trabajar en el sitio al que ha llegado y, en algunos casos, para “hacerle el favor” al amigo o familiar que está vendiendo esa tierra.

Estas transacciones tienen algunas especificidades, que hacen que no se den las condiciones para que exista un mercado totalmente abierto de tierras. Es un mercado autárquico —encerrado en sí mismo— porque es un sitio bastante alejado de la cabecera municipal pues no tiene un medio de transporte rápido, eficiente y continuo. Las canoas salen cada tres o cuatro días, pues el río no permite la entrada de canoas y lanchas, cuando se seca debido a los altibajos de las mareas. En consecuencia, para agentes externos, el río Mejicano no es atrayente para hacer negocios —sólo hubo un intento de gente foránea para instalar una camaronera en el río, pero la comunidad los sacó porque estaban invadiendo tierras—. Al no ser atractivo para quienes disponen de capital económico, esta tierra no se valoriza totalmente para la gente que tiene sus lotes en el río.

Tanto la oferta como la demanda son bajas y dependen de circunstancias ajenas a las tierras mismas. En otras palabras, la tierra al interior del río es valorizada como bien de uso pero no es valorizada como bien intercambiable. La tierra solamente se negocia en el río, dentro de las veredas. Además, el discurso local prescribe que la venta de la tierra es mal vista, no por la venta en sí, sino por la inconformidad de las personas del río hacia el mercado existente. Si hubiera un mercado mediante el cual el precio de la tierra fuera más alto, la gente estaría dispuesta a venderla sin problemas. La razón por la cual se presenta esta inconformidad de los

⁸ El respaldo son las tierras que no son trabajadas directamente, pero tienen unas marcas que denotan una propiedad, y son dejadas, bien para heredar a los hijos, o bien para rotación de los cultivos.

individuos con respecto al valor de la tierra, es el conocimiento de que ésta alcanza precios más altos en otros sitios, alrededor de Tumaco —la carretera, el río Mira— o en general en el país, comparados con los precios manejados localmente.

Pero esta circunstancia socioecológica, que hace que se “afecte” la compraventa, tiene una ventaja importante. Al no haber presencia externa, permite que se recreen constantemente las relaciones de solidaridad, de parentesco y de amistad al interior del río Mejicano y permite la unidad de sus veredas. Esta función de la solidaridad nos remite a Godelier cuando se refiere al comunitarismo:

El carácter limitado de recursos, en cantidad y en calidad y sobre todo los azares de su reproducción, hacen necesaria la cooperación y el reparto de cada grupo local, obligando a todas las poblaciones locales a superar su separación y a cooperar. Parece ser que, como respuesta a estos problemas, las formas de apropiación del territorio y de los recursos son comunitarios, pues la propiedad común garantiza a todos los miembros del grupo el acceso a los recursos explotables y su participación (Godelier, 1989).

La solidaridad se presenta de acuerdo con circunstancias determinadas. En el caso del río Mejicano, la solidaridad permite la resolución de problemas inmediatos. Pero en el momento en que cambien las actuales condiciones de compraventa, por ejemplo que alguien del exterior le ponga un alto valor monetario a las tierras, provocará la alteración de este tipo de mercado y de las relaciones sociales.

El trabajo o *desmonte*⁹

En el río Mejicano el trabajo o *desmonte* ocupa el tercer lugar como medio de acceso a la tierra. Los terrenos son vírgenes pero no “baldfos”. Cualquier tierra susceptible de apropiación sería más bien de expropiación, dado que ya todos los terrenos están apropiados y todos reconocen a sus dueños. Son terrenos que, por una parte, son considerados como *centros*, pues permiten cazar animales de monte, pero

⁹ Para mayores referencias sobre el trabajo o desmonte en el Pacífico colombiano véase Restrepo (1996).

esta característica de *centro* no determina la no apropiación o posesión del espacio. Al mismo tiempo parecería que hubiese una campaña de legitimación de espacios a nivel étnico, en donde las comunidades negras *respaldan* sus terrenos para no dejarse ganar espacios por las comunidades indígenas o vecinas y viceversa. Dada esta circunstancia, ya no se encuentran terrenos sin dueños, aunque existen terrenos no trabajados (no cultivados). Esto es interesante, porque anteriormente era el trabajo el que legitimaba la posesión, pero ahora se legitima por otros medios, por ejemplo, se dejan trampas para cazar animales de monte, se usa el *trampeo* como nueva forma de señalización de espacios apropiados, etc. Esta nueva forma de señalización se presenta principalmente en la vereda Santa Rosa, que se encuentra casi encerrada entre dos comunidades indígenas: los chiripuas de la etnia eperara-siapidara, y los *naturales*, que pertenecen a la etnia awa. En la vereda El Retorno, en cambio, parecería que se sigue usando el trabajo o *desmonte* como importante forma de acceso a la tierra. Esto podría explicarse por el hecho de que los primeros colonizadores se fueron y luego llegaron otros y no hubo consolidación del territorio. En otras palabras, se están colonizando terrenos anteriormente apropiados que aparentemente fueron abandonados.

El trabajo o desmonte dependía de la tierra y la mano de obra disponible. En la época de los fundadores y de su primera generación, era común la modalidad de desmonte por ser la única forma de acceso a los recursos. Hace unos veinte años hubo muchas colonizaciones propiciadas por la extracción maderera. Hoy hay apropiación de terrenos por expropiación, como se definió anteriormente, con lo cual el trabajo como forma de adquisición de propiedad pasa a tercer orden después de la herencia y la compra.

El concepto de *trabajo* se usa en dos formas: 1) Se refiere directamente al desmonte de tierras vírgenes que se apropian a partir de la *socola* o la *roza* con machete; y 2) Como laboreo de las fincas. Para los habitantes de las veredas sólo tiene acceso a la tierra quien quiere trabajarla o cultivarla. Es por ello que desde los doce años se adquiere tierra según la disponibilidad que tenga el individuo para trabajar, es decir, es el trabajo el que legitima la posesión. Si un terreno no está trabajado, puede convertirse fácilmente en expropiable; si no está cultivado, se pueden pasar por alto las señas dejadas en éste; y si el dueño no enfrenta con prontitud el hecho, perderá el terreno.

CONCLUSIÓN

Cuando analizamos la diferencia entre los conceptos de lo "tradicional" y lo "contemporáneo" en las modalidades de acceso a la tierra en el río Mejicano, encontramos las siguientes variables. La herencia hace parte de la cultura "ancestral", por medio de la cual se le rendía un alto valor a la tierra, tanto como patrimonio como garante de sobrevivencia y autonomía. Aún hoy responde a esa dinámica tradicional; es decir, los individuos de hoy repiten con sus hijos lo que sus padres hicieron ayer, lo que les enseñaron a hacer. En este sentido, es necesario enfatizar que la herencia no sólo significa transmisión de patrimonio —como el modelo occidental— sino que también es mecanismo de emancipación y autonomía de las nuevas generaciones.

La compra, en primera instancia podría pensarse como un mecanismo "contemporáneo" de acceso a la tierra. Al estar determinada por las características del sitio, la compra cambia de dinámica. El bajo valor de las parcelas y la ausencia de un mercado abierto condiciona que, para los individuos del río, la tierra no tenga un valor de cambio, sino un valor de uso y un valor como garante patrimonial. Aquí entran en funcionamiento las lógicas propias de los individuos allí asentados: las relaciones de parentesco y de solidaridad. En este sentido, en la compraventa se están recreando constantemente estas relaciones de parentesco y de solidaridad entre todos los habitantes del río. Pero esta solidaridad es funcional y no moral, pues en el momento en el que cambie la situación actual de compraventa, cambiarán las relaciones sociales y la solidaridad puede desaparecer de este tipo de transacciones, convirtiéndose así en un hecho netamente comercial. El trabajo o desmonte, por la lejanía de las tierras vírgenes, cambia de sentido. Anteriormente se desmontaba para conseguir un lote, hoy sólo se presenta para la extracción de recursos, pero no con la idea de hacerse a un lote, pues sería muy difícil establecer una parcela tan lejos de la vereda. En este sentido, todo aquel que vive en la vereda tiene posibilidad de acceso a la tierra debido a que es barata, se conservan tierras vírgenes o *centros* y aún hay una alta circulación de la herencia.

El acceso a la tierra es parte de la herencia cultural —de cómo enseñaron los padres y abuelos a manejar la tierra— y de las condiciones geográficas del sitio, que determinan la conservación de dichos patrones culturales dada la ausencia de personas foráneas. El acceso a la tierra se enmarca, por

un lado, en las relaciones de parentesco y solidaridad de los individuos del río Mejicano y, por el otro, en el deseo y posibilidad del individuo de bajar o cultivar la tierra.

Las categorías de herencia, trabajo o desmonte y compra en el río Mejicano tienen unas significaciones muy particulares contrarias a las lógicas capitalistas del mercado. En el río Mejicano, la herencia remite ante todo al trabajo, aunque también a la transmisión del patrimonio. La compra remite a las relaciones de solidaridad y no a relaciones exclusivamente económicas. El trabajo o desmonte por la ausencia de terrenos "baldíos", aunque vírgenes, cambió de sentido. Ahora la apropiación de lotes se da mediante la expropiación de los terrenos dejados en descanso y sin señalización por parte de sus dueños.

Cuando se analizan estas modalidades de acceso a la tierra en relación con la viabilidad o no de la titulación colectiva contenida en la Ley 70, notamos que por las mismas condiciones internas de la comunidad —principalmente su problemática de acceso al río— responden a las características supuestas por esta Ley, dado que se está dando un manejo interno de acceso y circulación de la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- GODELIER, Maurice. 1989. "Territorio y propiedad en algunas sociedades pre capitalistas" En: *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economía y sociedad*, Madrid: Ed. Tours.
- GUTIÉRREZ de PINEDA, Virginia. 1968. *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo-Universidad Nacional de Colombia.
- HOFFMANN, Odile. 1997. "Mercados y circulación de tierras en medios campesinos contemporáneos. Una propuesta metodológica" Documento de trabajo N° 5. Cali: Cidse-Orstom.
- RESTREPO, Eduardo. 1996. "Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano". En: Jorge Ignacio del VALLE y Eduardo RESTREPO (eds.), *Renacientes del guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional.

“Todos tenemos derecho a su parte”: derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa Pacífica chocoana¹

JUANA CAMACHO

Este artículo describe algunos aspectos del tema de los derechos de herencia, acceso y control de bienes entre las comunidades negras del Pacífico, en relación con la organización social y las relaciones de género. La base documental es el trabajo de campo en el golfo de Tribugá y las entrevistas con hombres y mujeres de distintas localidades de la costa chocoana. A través de los testimonios se muestran algunas de las tensiones existentes en las relaciones de género y las estrategias empleadas por cada uno en el manejo del poder y los recursos. Este trabajo también pretende llamar la atención sobre un tema de interés académico y político para las ciencias sociales, las entidades gubernamentales y la gente del Pacífico en general en el marco de la coyuntura política de la ley 70 de 1993.

El estudio de la diversidad en la organización social, la normatividad y la transmisión del patrimonio material y simbólico de distintos grupos sociales y étnicos ha sido un área de estudio de la antropología. En Colombia, la disciplina ha centrado su mirada en las tradiciones indígenas e hispánicas mientras que para el caso de las comunidades negras, los estudios en esta materia han sido restringidos.² El reconocimiento constitucional a la pluriétnicidad y multiculturalidad de la sociedad colombiana, y de la expedición de la Ley 70 de 1993 que reconoce derechos étnicos y territo-

¹ En el Pacífico colombiano es común la utilización del adjetivo posesivo *su* para referirse a nuestro.

² En la mayor parte de los casos los textos existentes hacen parte de la literatura gris, o son fragmentarios y puntuales o son documentos de trabajo, como actas de reuniones, referidos principalmente al desarrollo de la Ley 70 de 1993.

riales a comunidades negras y raizales, abren fecundos caminos para la investigación sobre las tradiciones jurídicas de otros grupos étnicos.³ Aunque la Ley 70 no es el tema central de este texto, su reglamentación y puesta en marcha son retos legales y políticos que suscitan preguntas relativas a la relación entre la normatividad consuetudinaria planteada por la Ley 70 y la de las comunidades. ¿A qué leyes deben apelar las comunidades negras para la resolución de sus conflictos: las propias o las oficiales? ¿Cómo formalizar los derechos de hombres y mujeres sobre el territorio y los recursos naturales en el manejo de un territorio colectivo? ¿Cómo incorporar una perspectiva de género en el desarrollo de la Ley 70? La descripción que se presenta a continuación es un aporte para la discusión.

En la concepción y transmisión del patrimonio material y simbólico se refleja la forma de apropiación y la valoración de los bienes así como la manera en que se reproducen las sociedades y se afirman las identidades individuales y colectivas. La organización y la asignación de la herencia, las propiedades, los derechos, las obligaciones, los cargos y los conocimientos son culturalmente diversos y varían según el parentesco y las relaciones de alianza en cada sociedad. Las formas de regulación de la propiedad y el patrimonio también están determinadas por la percepción de las identidades, roles y relaciones de hombres y mujeres en tanto el género está imbuido en la cultura y en las instituciones que regulan la vida social.

En Colombia el interés por el tema de la mujer y el género es relativamente reciente pero cada vez adquiere más relevancia tanto en círculos académicos como en instituciones gubernamentales y no gubernamentales; en el campo de la antropología se perfila como un área de interés para el estudio y reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país. El análisis de género está estrechamente ligado a la historia del feminismo y de la antropología (Reiter, 1975; Rosaldo y Lamphere, 1974; Ortner y Whitehead, 1981; MacCormack y Strathern, 1980; Moore, 1991); en la

3 La Ley 70 se sustenta en la definición de comunidad negra como "el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la tradición campo-poblado y conservan conciencia de identidad que las distingue de otros grupos étnicos." Es decir, presupone la existencia de formas legales tradicionales y propias, distintas a la normatividad que rige el Estado colombiano. No obstante, ni la Ley 70 ni el decreto 1745 que reglamenta el capítulo III sobre el Reconocimiento del Derecho a la Propiedad Colectiva dan cuenta de estas formas. Esta coyuntura política ha puesto en evidencia el gran vacío de conocimiento que hay sobre el campo de lo jurídico entre la gente negra.

actualidad se ha convertido en una herramienta conceptual y metodológica clave para los estudios de la diferencia y la identidad, así como las más recientes críticas a la modernidad, la hegemonía occidental, el desarrollo y el poder del discurso (Marchand y Parpart, 1995).

Con relación a las comunidades negras, y a la mujer negra específicamente, la literatura antropológica en Colombia es relativamente novedosa; la mayoría de los trabajos pioneros han estado centrados en la familia y la organización social (Gutiérrez de Pineda, 1968; Motta, 1993; Perea, 1987, sf; Friedemann y Espinosa, 1992, 1993; Zuluaga, 1993; Romero, 1990-91; Urrea *et al.*, sf.; Mosquera, 1994; Whitten, 1992; Lozano, 1996).⁴ Los estudios clásicos sobre familia negra la han representado como inestable, disfuncional y primordialmente poligínica, caracterizada por un padre ausente debido a la estacionalidad de las diversas actividades productivas masculinas dispersas por el territorio (Gutiérrez de Pineda, 1968; Motta, 1993) y por una madre anclada al territorio, eje de la familia extensa. Nuevos trabajos relativizan los referentes anteriores y cuestionan los patrones de familia católicos y modernos que privilegian las estructuras legalmente sancionadas, nucleares y monogámicas contra los cuales se ha mirado la familia negra (Friedemann y Espinosa, 1992, 1993; Perea, sf.; Zuluaga, 1993; Romero, 1990-91; Lozano, 1996). No obstante, en los trabajos parece haber consenso en la caracterización de la familia negra como matrifocal; que para algunos antropólogos se explica por el papel de la mujer como organizadora y estabilizadora del parentesco y como principal generadora de ingreso en la familia (Gutiérrez de Pineda, 1968; Motta, 1993) mientras que para otros es un rasgo de herencia africana (Friedemann y Espinosa, 1992, 1993; Perea, sf.). Los historiadores plantean que la matrilinealidad y la matrifocalidad son producto de las instituciones sociales y económicas de la Colonia, las cuales dieron lugar a comunidades domésticas donde las mujeres desempeñaron papeles protagónicos en la cohesión de los grupos de trabajo (Romero, 1990-91) y en la fundación de descendencias (Zuluaga, 1993). Estos trabajos constituyen los pilares etnográficos de los estudios de familia negra, sin embargo la matrilinealidad y la matrifocalidad no pueden ser generalizadas como formas de la organización del parentesco de la gente negra (Losonczy, 1997) porque reducen

4 Más recientemente se ha abierto un campo de trabajo alrededor de territorio y la territorialidad, los sistemas productivos y la experiencia de comunidades negras en distintos contextos, como lo refleja este libro.

los diversos tipos de organización familiar existentes y dan lugar a estereotipos de las mujeres negras como matriarcas detentoras del poder en la familia y en la comunidad. En tal sentido es necesario confrontar éstos y otros datos con modelos interpretativos que tengan en cuenta el análisis de las identidades femeninas y masculinas y las relaciones de género en el marco de los procesos de urbanización, migración y desplazamiento rural, de la mayor incorporación de la mujer al mercado laboral, de la reducción de las tasas de natalidad y en general las transformaciones sociales y económicas que ha experimentado el Pacífico con la entrada del capital y la modernidad.⁵

LA ZONA DE TRABAJO

Las indagaciones se realizaron en tres poblados del golfo de Tribugá pertenecientes al municipio de Nuquí, costa Pacífica chocoana. El golfo está enmarcado por la serranía del Baudó, donde nacen ríos, de curso corto, que dan nombre a los poblados costeros. Típicamente en las cabeceras de los ríos se ubican los asentamientos de indígenas embera, agrupados en resguardos legalmente constituidos, mientras las comunidades negras tienen sus poblados en las costas cerca de las desembocaduras de los ríos. En la cabecera municipal y en algunas playas viven mestizos del interior del país, localmente denominados *paisas*. Las familias fundadoras de los poblados costeros migraron a mediados del siglo pasado de las zonas mineras adyacentes a los ríos San Juan y Atrato. Históricamente *libres* y *cholos* han compartido el territorio, han establecido lazos de parentesco consanguíneo y ritual y han compartido conocimientos y prácticas de manejo del bosque húmedo tropical. La gente negra combina sus actividades productivas en el tiempo y en espacio, empleando los distintos ecosistemas costeros y continentales de acuerdo con los ciclos de mareas, lunas, estaciones secas y lluviosas y épocas festivas.

Las familias de la costa chocoana tienen filiación bilateral o cognática, es decir, trazan su descendencia por vía materna y paterna. La unidad

5 Un estudio sobre la práctica de *salir a caminar* entre las mujeres, como ejemplo del dinamismo de la movilidad espacial y socioeconómica de las mujeres podría arrojar nuevos datos sobre sus implicaciones en las dinámicas conyugales y familiares. Esta expresión se refiere a una práctica generalizada, casi un rito de paso que se hace en cualquier momento del ciclo vital y es común tanto en hombres como mujeres que consiste en salir del lugar de origen a otros lugares a trabajar, conocer, visitar parientes, coger experiencia, etc.

residencial coincide con frecuencia con la familia nuclear conyugal aunque hay una gran heterogeneidad en la composición familiar debido a la presencia, más o menos permanente, de parientes consanguíneos o afines que hacen parte de una amplia red de parientes que se extiende desde el pueblo, a lo largo de la costa y hacia el interior del departamento y más recientemente hasta los centros urbanos del país. Como se reporta en este volumen (Hoffmann, 1998; Mosquera, 1998), la pareja es una unidad de referencia social, productiva y geográfica que se reafirma como ideal social a través de la complementariedad de género en el plano productivo y simbólico. El patrón de conyugalidad predominante es la unión libre y es común que tanto hombres como mujeres tengan varias uniones a lo largo del ciclo vital. Existe también la poligamia masculina con positiva sanción social.⁶

METODOLOGÍA

La información que aquí se presenta es producto de entrevistas y charlas informales con hombres y mujeres de distintas edades, sobre el tema de la herencia y el ordenamiento de derechos y deberes en relación con el parentesco. Las entrevistas hicieron referencia a sus experiencias personales, lo cual permitió confrontar las normas con las prácticas y conocer las opiniones personales de lo que deben ser los comportamientos femeninos y masculinos frente a la equidad en el acceso y control de recursos. El tema particular de este artículo se trató durante una investigación más amplia realizada con mujeres negras sobre el uso de recursos naturales en el golfo de Tribugá,⁷ a raíz de las preguntas que empezamos a formularnos con respecto a las formas de acceso y control de los recursos por género en estas comunidades: ¿Qué y cómo se hereda? ¿Quién tiene derecho sobre qué cosas y cómo se toman las decisiones sobre tales derechos? ¿Hay equidad en el acceso? ¿Qué aspectos de la

6 La poligamia se refiere al matrimonio de un individuo con varias parejas, se diferencia la poliginia como el matrimonio de un hombre con varias mujeres y la poliandria como el de una mujer con varios hombres. En el Chocó la poliginia se presenta más frecuentemente en la forma de un hombre con dos mujeres, que pueden o no vivir en el mismo poblado. Las mujeres de denominan a sí mismas *contarias* y por lo general tienen relaciones antagónicas debido a rivalidades por la atención del marido con ellas y con los hijos.

7 Los integrantes del equipo fueron el sociólogo Carlos Tápia y las coinvestigadoras Cándida García, Doris García y Daniela Mosquera.

normatividad tradicional se deberían tener en cuenta en el caso de constitución de un territorio colectivo?

Para dar respuesta a algunas de estas inquietudes se realizaron entrevistas, que fueron hechas por las coinvestigadoras, por los investigadores y otras por todo el equipo. Los resultados fueron analizados en sesiones de trabajo conjunto, que dieron pie a interesantes discusiones sobre los conceptos de equidad, el manejo del poder y la resolución de conflictos.⁸ En los testimonios masculinos se hace énfasis directo a los principios normativos mientras que las mujeres privilegian el uso de la anécdota personal para mostrar las contradicciones entre las normas y las prácticas, y las tensiones de género en el acceso y control de recursos. La indagación sistemática sobre el tema sería pertinente para la construcción de discursos propios acerca de la normatividad particular de la gente negra en el actual contexto de definición de derechos étnicos y territoriales.

REPARTICIÓN DE HERENCIA: LA LEY DEL PADRE

La herencia en las familias negras de la costa chocoana es bilateral, lo que significa que se hereda de padre y madre. Sin embargo en los testimonios hay énfasis en que la distribución del patrimonio familiar está determinada por el padre pues según éstos, el padre es quien «*tiene el mando sobre las cosas*» y le corresponde hacer la repartición de los bienes. Una vez se ha distribuido el patrimonio a los hijos, los padres no tienen derecho a reclamar nuevamente la herencia «*si ya la mamá o el papá le entregó eso a ese hijo, así la mamá o el papá llegue, eso es de esos hijos; los papás no tienen derecho más porque eso está a nombre de esos hijos*».

La asignación del patrimonio se debe hacer en vida, de manera personal y a través de la palabra con el fin de minimizar los conflictos entre los hijos por la herencia. La repartición en vida permite a los hijos empezar a trabajar sus parcelas y organizar su producción agrícola de manera independiente. Como en sociedades de tradición oral la palabra se respeta porque es ley, y con mayor razón, cuando es la palabra de una persona

8 Desde una perspectiva antropológica, esta aproximación a los discursos femeninos y masculinos, se enmarca en un campo de reflexión relativo al proceso de producción de conocimiento y la intencionalidad del autor en la creación de espacios para la construcción de los discursos del sujeto.

mayor; ocasionalmente se emplea el *testo* o testamento para dejar constancia por escrito, aunque no es una práctica muy generalizada.

La autoridad paterna se denomina también *Ley del padre*, la cual establece que es *el señor* quien toma las decisiones sobre la asignación de la propiedad, con base en una normatividad socialmente establecida. A la existencia de una *Ley del padre* no se contraponen una *Ley de la madre* así las mujeres también juegan un papel determinante en la toma de decisiones relativas a la transmisión de bienes para sus hijos. Pero la *Ley del Padre* se aplica solamente a los bienes conseguidos dentro de la pareja o aquellos exclusivamente trabajados o adquiridos por el padre; en los testimonios no hay indicios de que el padre tenga control sobre los bienes que su cónyuge hereda por vía familiar y que eventualmente legará a sus hijos. Si bien las comunidades de la costa chocoana no son matrilineales, y tampoco nos atrevemos a caracterizarlas como matrifocales, son aplicables las afirmaciones de Zuluaga (1993) y de Romero (1990-91) acerca de la configuración histórica de la familia negra con patrilinealidad legal y matrilinealidad social, como resultado de la mezcla de formas legales y morales hispanas en condiciones específicas de producción colonial y organización social, en la época esclavista y postesclavista. Es muy posible que la preeminencia masculina en las relaciones públicas y los discursos frente a la sociedad mayor, sea el resultado de las intervenciones de las instituciones políticas y religiosas que se han sucedido en el Pacífico desde la Colonia, sustentadas en una ideología patriarcal y en formas de organización familiar nuclear, patrilineal y patrilocal.

QUIÉN HEREDA: EL DERECHO DE LOS HIJOS Y LOS ENTENADOS

Como se mencionó la herencia es bilateral, pero los derechos varían según el tipo de parentesco: los parientes directos por consanguinidad —los hijos— tienen derechos plenos y por regla tanto hombres como mujeres tienen el mismo deber de reclamar lo suyo. Sin embargo hay una diferenciación por género en la distribución de los bienes familiares; generalmente las mujeres heredan los utensilios empleados para las actividades femeninas o *servicios* como las alhajas y las casas, mientras que a los hombres se les reparten las herramientas de trabajo masculino y la tierra. Las mujeres también heredan tierra, aunque como se verá más adelante, en muchos testimonios masculinos se afirma que las mujeres no tienen interés en el monte y por eso no se les deja terreno. A los parientes por alianza —como los cónyug-

ges— solamente les corresponde una parte de los bienes adquiridos durante la unión conyugal.

Cuando el padre muere sin distribuir la herencia, es la madre quien asume esa responsabilidad y su palabra debe ser igualmente obedecida; si no hay padre ni madre, le corresponde al hermano o hermana mayor o a éste y al hermano o hermana menor repartir los bienes. Algunas personas arguyen que al repartir se debe *tomar concepto* del primogénito y del menor, independientemente de si son hombres o mujeres, porque pueden contribuir a que la distribución sea más equitativa:

Cuando muere el papá y la mamá, el que queda haciendo el frente de todo es el hermano mayor y el hermano menor. Los hermanos del medio quedan a la voluntad de los dos hermanos. Depende de la conciencia que tengan porque si salen siendo con mal corazón o egoista, no les está tocando nada a los otros hermano. Esa era una ley que tenían de que el hermano mayor y el hermano menor eran los que mandaban en todo.

En caso de que sean los hijos quienes toman la decisión de *partir la herencia*, se busca minimizar los conflictos y futuras represalias entre hermanos. En el caso que uno de los hijos haya muerto, sus descendientes reciben la parte correspondiente. No es extraño que a los hermanos que se encuentran en peores condiciones se les compense dándoles más, pero es conveniente reunir a los hijos en el momento de la repartición para prevenir disputas y llegar a acuerdos si las partes no están satisfechas. Se dan casos en que los hermanos abusivos acaparen y vendan la herencia dejando a los demás sin nada, pero se considera que no vale la pena pelear aunque se pueden "*decir unos cuantos dichos*."⁹

Los hijos e hijas son los *llamados a heredar*. Ellos tienen no solo el derecho sino la obligación de *reclamar* la herencia de sus progenitores. Se espera que a la muerte de los padres, los descendientes validen sus derechos, reafirmen los lazos familiares y los mecanismos de regulación de la

⁹ *Decir dichos* consiste en hacer pública una situación conflictiva por medio de gritos e insultos que pueden o no dirigirse a alguien directamente aunque los interesados y el público entienden el mensaje. El arte de la palabra es clave entre la gente negra como medida de control social y para la resolución pacífica de conflictos; estas formas ritualizadas del uso del lenguaje equivalen a "guerras de palabras" en las cuales se valora la habilidad verbal de los adversarios al mismo tiempo que se establecen sus rangos sociales (Schwegler, 1995) y sus derechos frente al público presente.

propiedad en la comunidad, para evitar el conflicto entre familiares y terceros. Los entrevistados afirmaron que los hijos debían recibir "*todos por igual, sean de padre o madre*", aunque también se acepta que a los hijos que no son de la pareja, es decir, fruto de uniones previas de cada cónyuge o que hayan sido concebidos por fuera de la unión actual, les toca menos. Afirman los mayores que cuando ellos eran jóvenes, solamente podían heredar los hijos concebidos dentro de uniones matrimoniales católicas pues ésta era una condición impuesta por los curas y monjas que esporádicamente visitaban los caseríos. En ese entonces, cuentan que el matrimonio formal era más frecuente y era una manera de garantizar continuidad en el traspaso del patrimonio porque tanto hijos como hijas de matrimonio tenían el derecho de heredar por igual, independientemente del género o la edad: "*Como era una costumbre, todo hombre que cogía su mujer se casaba, eran poquitos los hombres que no se casaban con su mujer para que sus hijos tuvieran el derecho de heredar sin ningún problema*." Esta afirmación es producto del ideal familiar establecido por los religiosos aunque en realidad predomine la unión libre, en la cual todos los hijos, en principio, gozan de iguales derechos.

Es común, en las comunidades negras, que a lo largo del ciclo vital tanto hombres como mujeres tengan varias uniones conyugales de las cuales resultan numerosos hijos. En este contexto la herencia bilateral permite a los hijos heredar de sus progenitores aunque su padre o su madre ya no estén conviviendo o estén lejos. Sin embargo se espera que los padres —en particular el padre— reconozca al recién nacido formalmente como *hijo engendrado*, ante la familia y la comunidad, para que no haya duda y *lo tengan en cuenta*. Adicionalmente se debe hacer el registro formal en la notaría, pero este procedimiento puede tardar varios años y ocurrir sólo cuando se requieren los documentos para matricular al hijo en la escuela. Según lo indicaron los entrevistados de mayor edad:

Siendo hijos todos tienen derecho, sea de matrimonio o no, así sea que el hijo no esté presente pero después que esté denunciado, debe tocarle algo. Puede que no le toque como los que han estado trabajando y lidiando a los viejos, pero debe tocarle algo si el hijo está denunciado; pero si no está denunciado ahí sí puede tener su problema.

Dada la existencia de la poligamia masculina, el registro como mecanismo legal sustentado en una normatividad moderna impartida por el Esta-

do, respalda tanto a los hijos como a las madres pues les permite exigir el cumplimiento de los deberes económicos del padre. El respaldo legal también es valorado porque en la práctica existen los padres de *mal corazón* o *mal pecho* que venden todo para no dejar nada a su familia, o reparten los bienes entre los hijos preferidos. En estos casos los hijos ocasionalmente reclaman pero a veces optan por dejar las cosas quietas. Por tradición: “*Si el hombre tiene varios hijos en diferentes mujeres, les toca tener ese mismo derecho porque todos somos hijos*”.

Para disfrutar de los bienes de los padres no es suficiente ser hijo propio o estar reconocido como tal, el comportamiento de los hijos hacia los padres es fundamental, en particular en momentos de vejez, enfermedad y muerte: “*El papá y la mamá son los que pasan trabajos para criarlo entonces tiene que pagar la crianza con el entierro.*” Aquellos que *lidian*, asisten o cuidan a los padres en vida y los que hacen los gastos funerales o de la *moltoria* —velación, entierro, vestuario, trago, etc.— tienen prerrogativas para reclamar la herencia. Anteriormente el hijo menor era quien debía asumir el compromiso de *lidiar* a los padres en enfermedad y muerte pero actualmente puede ser cualquiera de los hijos o familiares, y aunque los padres no dejen nada de herencia, los hijos deben hacer los gastos del entierro por obligación. A veces los padres dejan un lote sin repartir para que en la eventualidad de enfermedad o muerte pueda venderse y cubrir los gastos del médico o el entierro. Este terreno puede ser trabajado por los hijos, es decir, cultivado y usufructuado, pero no reclamado como propiedad particular *porque ya tiene destino*.

La herencia no es exclusiva de los descendientes biológicos; los nietos, los hijos de crianza, los hijastros o *entenados*, los sobrinos, los ahijados o individuos que hayan sido criados o *reconocidos como hijos* y que se hayan comportado bien con los padres pueden recibir patrimonio. En tal sentido el comportamiento y la moralidad de un individuo afectan su destino: si ha tenido *mal pecho* y ha sido mezquino es probable que la vida lo trate mal, si por el contrario ha sido de buen corazón, puede ser premiado con herencia. La crianza de hijos ajenos es una situación bastante común que se presenta porque los padres dan a sus hijos a familiares o vecinos para que los críen cuando tienen dificultades económicas, o cuando migran a otros lugares en busca de trabajo; a veces los hombres a quienes sus mujeres han abandonado les piden el favor a sus parientes femeninos de hacerse cargo de sus hijos o parejas estériles o mujeres mayores pueden ofrecerse a cuidar niños pequeños para tener compañía.

Las posesiones materiales que una pareja haya adquirido conjuntamente constituyen el patrimonio familiar: terrenos, casas, solares, joyas, dinero, oro, servicios de cocina, herramientas de trabajo y transporte, ropa, animales y árboles, entre otros. Se heredan a los hijos habidos en esa unión y, eventualmente, a hijos de crianza u otros parientes. Un esposo no puede apropiarse de los bienes de su esposa y viceversa, pues eso constituye el respaldo de cada uno como individuo o para sus hijos. Además de los bienes materiales se hereda el capital simbólico y cultural traducido en conocimientos, formas de trabajo, oficios, secretos,¹⁰ recetas, valores, chistes, cantos y expresiones, entre otros. Igualmente se heredan derechos y obligaciones que no siempre son explícitos pero hacen parte de los códigos morales y del conjunto de valores socialmente aceptados, que a su vez rigen las expectativas y comportamientos de los individuos.

Desde la infancia los niños aprenden a dar y recibir, introyectando así el principio de la reciprocidad y estableciendo relaciones de intercambio; de los padres, familiares y vecinos y, través de la observación, el trabajo conjunto y reiterado, la enseñanza activa y los castigos, los niños y las niñas aprenden los ideales femeninos y masculinos y las prácticas comunes a los géneros en esa sociedad. En la asignación de tareas cotidianas, las niñas adquieren conocimientos y destrezas sobre las labores domésticas como prender el fogón, cocinar, buscar agua, cuidar a los más pequeños, lavar, barrer. Los niños por su parte, desde los siete años en adelante salen a buscar comida para llevar a la casa: pescado o mariscos y moluscos en los cursos de agua, en vacaciones y fines de semana acompañan a sus padres a trabajar a la finca donde aprenden las prácticas agrícolas. Los hijos de especialistas como parteras, curanderos, albañiles, cantadoras, artesanos, tienden a heredar los oficios de sus padres.

Hay diferencias en lo que heredan hombres y mujeres: éstas por lo general reciben objetos empleados por mujeres en labores femeninas o *servicios*, que incluyen utensilios como ollas, pilones, cucharas, poncheras, piedras de moler, entre otros, y tienen prioridad sobre el mobiliario de las casas y las casas mismas.

¹⁰ Los *secretos* son rezos, oraciones, recetas y fórmulas que se emplean para hacer el bien —curar, proteger, limpiar la mala suerte o los males puestos, atraer el dinero, la suerte o el amor, cerrar el cuerpo o la casa, etc.— o para fines maléficos. En el primer caso se asocian con asuntos *divinos*, que provienen de dios, y en el segundo son *humanos* o del diablo.

Las alhajas de oro y plata son más frecuentemente repartidas entre las hijas. A los hombres se les hereda las herramientas de trabajo agrícola y de pesca: machetes, barretones, palas, redes, anzuelos, chinchorros y lanchas de mar. Los medios de transporte como los *chingos* o canoas y canales se reparten por igual entre hijos e hijas, al igual que la tierra que es patrimonio de todos. Sin embargo se afirma que los hombres *son de monte* y que las mujeres *no le paran tantas bolas a la tierra*, lo cual empieza a suceder cuando la mujer se va desvinculando de la producción agrícola en la finca, para dedicarse al trabajo de rebusque y generar dinero para pagar los gastos educativos de los hijos y los artículos de consumo que no se producen localmente. Esta situación es más generalizada en la cabecera municipal, donde se vive un acelerado proceso de urbanización, que en los corregimientos donde aún las mujeres *son de su monte*.

A través de las relaciones de parentesco consanguíneo y ritual, también se heredan derechos de acceso a ciertos bienes del patrimonio de la familia extensa, especialmente los que se refieren al derecho de trabajo en terrenos agrícolas o en áreas de pesca en esteros o quebradas que cruzan un predio familiar. También se acepta que en caso de necesidad, una persona —sea pariente o no— corte hoja de palma para cubrir un techo o corte un racimo de banano o plátano en un predio ajeno, siempre y cuando informe al dueño; de lo contrario se considera un hurto. Los individuos que no tienen tierra, como el caso de migrantes negros de otras zonas, pueden acceder a terrenos de trabajo si trazan lazos de parentesco con alguna persona local o si establecen relaciones de alianza a través de la unión conyugal propia o de los hijos.

DE TIERRAS Y TERRENOS

La tierra constituye el bien material y simbólico más importante para la gente negra de la costa chocoana, en tanto es prácticamente el único elemento del territorio susceptible de apropiación privada, de transacciones monetarias y de transmisión patrimonial (Rivas, 1998). La posesión de la tierra está determinada por el trabajo invertido en el desmonte de un lote y en el cultivo, es decir, en la constitución de una finca. Según los testimonios, el bien de herencia más común es la tierra: “*en este sitio de pobreza lo único que se hereda es tierra porque como la tierra no daña, no se acaba*” y se convierte en el mejor patrimonio en tanto se puede dejar descansar y después de unos años está *fresca* nuevamente. Los *montes de respaldo*, donde se caza y se extrae madera, plantas medicinales, bejuco y hojas de palma para hacer techos, son de uso comunitario y se consideran de posesión de la

comunidad. Sobre éstos no hay propiedad privada pero son apropiables privadamente a través del desmonte o señalización. En los montes de respaldo de donde se obtiene la madera, el trabajo de limpieza del área que rodea un árbol maderable, otorga derecho sobre ese árbol y éste es respetado por los demás aserradores. Estos terrenos, anteriormente considerados baldíos nacionales, constituyen el respaldo ambiental y socioeconómico de la comunidad y son aquellos sobre los cuales la gente negra reclama el derecho de titulación y de manejo colectivo a través de la Ley 70.

Otros lugares del territorio, en los cuales se realizan actividades de tipo extractivo principalmente, como el mar, los esteros, las playas y los ríos, se consideran bienes públicos de uso común que están sujetos no sólo a la normatividad del Estado sino a normas locales de uso y manejo. Los terrenos que el río o el mar *dan* en épocas de crecientes, pueden ser usufructuados pero no se consideran tierras de herencia o para la venta porque pueden ser arrasados por el agua en cualquier momento; concretamente “*lo que es dado, sea playa de mar o de río no puede venderse*”.

La identidad ribereña y acuática de la gente negra del Pacífico ha sido ampliamente discutida y reconocida (West, 1957; Mosquera, 1998; Oslender, 1998) así como la importancia del flujo de los cursos de agua como símbolo de vida y movilidad para la gente negra (Losonczy, 1997). Complementariamente la tierra es un importante referente de identidad productiva, espacial y simbólica en tanto es la base del trabajo agrícola. La gente de la costa se define a sí misma como *agricultora o de monte*, así en su vida cotidiana combine la pesca, la recolección, la cacería y el rebusque. En sociedades de gran movilidad espacial como la de los grupos negros¹¹ la tierra crea arraigo y este arraigo se concreta en la práctica de entierro del ombligo del recién nacido debajo de un árbol o una palma cercana a la casa (Losonczy, 1989). No es extraño escuchar afirmaciones como “*yo soy de donde está mi ombligo*” para significar la importancia de la tierra donde se nace y a la cual se pertenece.

En la actualidad en la costa Pacífica no hay terrenos baldíos pues las tierras de cultivo ya han sido apropiadas y las de *respaldo* son de uso colectivo de las

11 La movilidad espacial de la gente negra se da dentro del territorio de acuerdo con las distintas actividades productivas y estacionales, y por fuera del mismo como parte de la costumbre de *salir a caminar*. La movilidad se expresa en el proceso de ocupación y apropiación del territorio rural en los últimos doscientos años y las más recientes migraciones a los centros urbanos del litoral y del interior del país.

comunidades. Los primeros pobladores se apropiaron *por la fuerza* de los terrenos de cultivo en las playas y en los diques de los ríos, y quienes más fuerza tuvieron para *derrocar* monte, más terreno acumularon para repartir a los *renacientes*. Estos propietarios se conocen como *dueños por fuerza o trabajo*. Los migrantes que han llegado¹² después han accedido a la tierra a través de la activación de derechos de trabajo en predios de parientes, o por medio de alianzas matrimoniales, de préstamos, de cesiones, de compras o de alquileres temporales. Otros pocos han hecho finca desbrozando *monte bravo* en terrenos distantes a los que se accede remontando el río por varias horas.¹³ Las personas, y en particular los hombres, tratan de adquirir tierra propia, sea por herencia o por compra, para tener control total sobre ella y no verse obligados a trabajar en los terrenos de otros, porque como dice el refrán “*el que trabaja en tierra ajena, hasta la semilla la pierde*”.

Además de la propiedad de la tierra por trabajo, se accede a la tierra por herencia familiar; si los padres poseen varios terrenos pueden destinar uno para cada hijo, pero cuando sólo tienen una parcela¹⁴ o no quieren fraccionar la finca, la dejan para que todos se beneficien de la mejor manera, ya sea trabajando colectivamente o rotándola entre todos. En tal caso, todos pueden cultivar en ella y disfrutar de la producción. Si una familia o un individuo tiene bastante tierra de cultivo, puede *dar* la tierra a familiares o amigos que han *llegado*. Así mismo se puede alquilar para cosechas de cultivos transitorios como maíz o arroz, pero no se permite *hacer finca* sembrando plátano, frutales o maderables porque se corre el riesgo que el *dueño*

12 La mayor parte de los migrantes son de los ríos del interior del departamento: San Juan, Atrato y Baudó, o de la *costa arriba* que corresponde a los territorios del sur del departamento. Localmente el norte se denomina *costa abajo* y el sur se conoce como *costa arriba*, esta clasificación se hace sobre la base de los movimientos de los vientos y las corrientes marinas.

13 En la zona costera los poblados están ubicados en las bocanas de los ríos, sobre la playa. Las fincas se ubican en los *changuales*, *manguales*, *firμες* y lomas alledañas a ríos y esteros. Por tal razón se dice “*voy a la quebrada o al río*” cuando se va a realizar alguna faena agrícola. Los primeros pobladores sí establecieron sus viviendas en los terrenos del río pero con el tiempo se fueron bajando al pueblo y en la actualidad quedan muy pocas personas viviendo en el río.

14 Los agricultores pueden poseer lotes en distintos lugares del territorio para cultivar distintos productos: *changuales* para arroz y *firμες* para sembrar plátano, maíz y frutales, o tener un solo terreno donde cultivan todos los productos. En tal caso, si el lote no incluye zonas húmedas, se siembra arroz seco. El arroz se paga en latas, una lata equivale a 25 kilos y el maíz en almudes, un almud corresponde a 64 manos o 128 mazorcas, una mano es igual a dos mazorcas y una casa a cuatro mazorcas.

del cultivo reclame derechos sobre la tierra por haber sembrado productos permanentes. El alquiler se paga con una porción de la cosecha que se determina antes o después, según la productividad del cultivo.

Hasta hace unos pocos años, los lotes se cambiaban por productos, animales o trabajo pero en la actualidad los terrenos se han vuelto objeto de transacciones comerciales y la tierra ha adquirido nuevos valores. Las ventas se realizan a través de documentos de compra-venta que se registran en la notaría —los lotes urbanos generalmente poseen escritura de notaría— porque la mayor parte de las tierras rurales carece de títulos de propiedad del Incora. Así, cuando se piensa vender un terreno ubicado en las zonas de cultivo del río o de los esteros, primero se ofrece a los vecinos o colindantes y si éstos no están interesados en adquirirlas, se ofrece a otras personas de la comunidad. Se evita la venta de tierras de cultivos a foráneos, especialmente *paisas* porque pueden ser fuente de conflictos; esto explica la casi nula existencia de lotes de propiedad de mestizos en las vegas de los ríos. Lo contrario sucede en los terrenos de la playa en donde presenta un dinámico mercado de tierras para fines recreativos y ecoturísticos. Los nativos ven en la venta de un lote de playa la posibilidad de tener un ingreso extra sin que su seguridad alimentaria se vea amenazada en tanto aún conservan terrenos de cultivo en el río, sin embargo se quejan de que los *paisas* son aprovechados y corren los linderos para aumentar el predio.

En la mayor parte de los testimonios se señaló que la tierra familiar se distribuye prioritariamente entre los hijos varones pues las hijas “*no son de monte o les es difícil hacer esos trabajos materiales*”. Esta afirmación puede ser producto de la representación de los hombres como *amansadores de monte* y proveedores y como principales responsables de conseguir la comida para la familia, dar educación a los hijos y *comprarle calzón* a la mujer. El discurso local indica que los hombres deben proporcionar los productos básicos de la dieta cotidiana: el plátano (*la mancha*) y el pescado (*la liga*), mientras que la mujer es la encargada de mantener el orden doméstico y rebuscarse el complemento del ingreso con la venta de comidas, lavado de ropa y venta de chance, entre otros. Si bien es posible que las mujeres no vayan cotidianamente a la finca, participan en casi todas las labores agrícolas, a excepción del desmonte, y hay faenas que son principalmente femeninas como la siembra y la cosecha. Las mujeres negras adultas afirman su identidad como personas fuertes y capaces de realizar cualquier tipo de trabajo, y con igual derecho a heredar la tierra familiar, como lo afirma una entrevistada:

La mujer, así no lo reconozcan los hombres, siempre trabaja más que el hombre [...] hay mujeres que derriban sus montes para sembrar su tallo, son lavadoras, algunas cargan arena y van comprando el techo de su casa, a veces compran madera.

En la actualidad, y a luz de las transformaciones que ha generado la modernidad a través de los medios de comunicación, el sistema educativo, los nuevos patrones de consumo y vida urbana, el ideal de feminidad con el cual se comparan las mujeres negras ha empezado a cambiar. Este nuevo imaginario de mujer blanca, clase media, urbana cobra importancia entre las jóvenes que han tenido más escolaridad y se identifican con un estilo de vida ciudadano por oposición a la gente de monte o *chimpas*. Es posible que los testimonios acerca de la falta de interés y capacidad femenina en las labores agrícolas sea el reflejo de los cambios que los mayores están percibiendo en las poblaciones más jóvenes y de la paulatina desvinculación de las mujeres adultas del trabajo agrícola. Pero es pertinente indagar más por las reclamaciones de herencia y las expectativas socioeconómicas y patrimoniales de los jóvenes, así como de los hombres y mujeres que han *regresado de caminar*.

EL CASO DE LAS CASAS

Al igual que la tierra, las casas constituyen el respaldo patrimonial de la familia y son bienes preciados aunque económicamente no producen dinero ni son objeto de transacciones monetarias. Las casas casi no se reparten en vida porque los padres perderían el derecho sobre ellas y para las madres que viven solas por viudez o separación, la casa es su respaldo. Como lo afirma una de las mujeres entrevistadas:

Cuando una mamá no tiene mucha cosa y tiene ese poco de hijo es un problema porque así no se puede hacer una repartición antes de morirle la mamá. Porque si reparte antes de morirle, no tiene con que sostenerse, y si es la casa no la puede repartir porque no tiene donde vivir.

La construcción de una vivienda distinta a la de los padres marca el estado adulto de un individuo y ocurre cuando se constituye una pareja que decide independizarse; en tal caso buscan un lote en el pueblo y *paran* la casa. Las casas se asocian con el espacio más domesticado por oposición

a lo *bravo*,¹⁵ y con el ámbito femenino donde se desarrollan la mayor parte de las actividades de las mujeres: procesamiento de alimentos, cuidado de los hijos, cría de animales domésticos, cultivo de plantas medicinales y alimenticias, entre otras. Las cocinas, que se ubican en la *paliadera*¹⁶ en la parte posterior de la casa, son los lugares donde las mujeres se reúnen a conversar y transmitir la cultura a sus hijos e hijas. Para las mujeres tener su casa es un ideal que se reafirma con la práctica de *ombligar* a las niñas con polvo de *guayacán* o poste de la casa para que al *coger marido*, hagan su casa. La *ombligada* es un ritual que consiste en *curar* o *cerrar* el ombligo del recién nacido con polvo de sustancias animales, vegetales o minerales, con el fin de transferir los atributos del elemento al individuo. Hay sustancias específicas para niños y niñas y otras se usan indiscriminadamente.

La prioridad de las hijas sobre la herencia de la casa está relacionada con la asociación de las mujeres con las labores domésticas, pero en la práctica la casa se reparte entre todos los hijos: puede ser compartida entre todos los hijos en cuyo caso, y dependiendo del tamaño del lote, se puede ampliar o arreglar para compartirla con mayor comodidad. También puede heredarla uno de los hijos que esté en situación precaria o que haya vivido y cuidado a los padres. A veces se puede repartir una mayor parte de la casa al hijo que ha aportado más para su construcción, mantenimiento o pago del catastro. Al respecto, es ilustrativo el siguiente testimonio:

Mi mamá dice que como no tiene nada, la casa les queda y verán que hacen con ella. Pero que el consejo que da es que no se pongan a estar peleando y que como cada uno puso su tabla, deben de compartirla [...] si son hermano que se comprendan y como tienen sus casa y hay alguno que no tiene donde vivir, pueden dársela al que sea de más bajo recurso.

15 El género se expresa en la división del trabajo y en las representaciones del entorno; el *monte* —y más específicamente el *monte bravo*— que corresponde a terrenos con vegetación alta y poca intervención humana se asocia con atributos masculinos y es un espacio de trabajo exclusivamente masculino. El *monte biche* que ya ha sido *amansado* es un espacio compartido por hombres y mujeres en el trabajo agrícola (Camacho y Tapia, 1996).

16 La *paliadera* es una estructura de madera, con techo y a veces paredes, donde se ubica el fogón y donde también se lava y se cuelga la ropa mojada.

Los testimonios masculinos y femeninos sobre la repartición de la herencia coinciden en la igualdad de derecho de hijos e hijas y en conflictos familiares porque en principio las reparticiones son equitativas. Las disputas por el patrimonio familiar ocurren más frecuentemente en las relaciones de alianza, especialmente en la ruptura de alianzas. El proceso de división de la sociedad conyugal es el momento en el cual se expresan más claramente las tensiones en las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Según la norma:

En el caso de separación, deben de tener ambos su derecho porque si se cogen y nadie de los dos tiene nada, y con el esfuerzo de ambos han conseguido sus cosas, deben partir. Si un hombre ha tenido su mujer y por un mal entendido se dejan y trabajaron en igual unos bienes, y el hombre deja esa mujer, lo que trabajaron con ella le toca a esa mujer. Así no hayan tenido hijos con ese hombre, le toca por derecho de estar con el hombre y por derecho de haber trabajado.

Al respecto, las mujeres indican que trabajan igual o más que los hombres y expresan una alta valoración por las actividades que realizan en términos del tiempo y el trabajo invertido.

La mujer tiene derecho a reclamar su parte no sólo por el trabajo realizado con el marido sino por haber tenido relaciones sexuales con él. Como se señaló: “Por más haragana que sea es mucho lo que trabaja: en el monte, lava ropa, cocina y duerme con él, entonces debe tocarle algo”. Durante las entrevistas y talleres realizadas en campo, las mujeres han reiterado que si bien ellas también pueden disfrutar de su sexualidad, para los maridos acostarse su mujer es considerado un derecho y un acto de placer, mientras que para ellas es un trabajo al cual, en principio, no deben negarse. Rechazar al compañero puede ser interpretado como el resultado de una infidelidad que las lleva a perder interés en sus maridos. En este sentido la sexualidad opera como un idioma de las relaciones de poder entre los géneros y para las mujeres se convierte en un acto político (Collier y Rosaldo, 1981) porque sustenta sus derechos sobre el patrimonio conyugal.

¹⁷ Este título corresponde a una frase obtenida en el trabajo de campo por la coinvestigadora Cándida García.

En las separaciones afloran las contradicciones entre las normas referidas al actuar sin egoísmos y reconocer los derechos del otro por el trabajo invertido en la consecución de los bienes comunes, y los privilegios que se abrogan algunos hombres frente al patrimonio marital. La repartición debe estar sustentada los principios del buen juicio y el sentido de equidad expresados como *conciencia* y *buen corazón*. La conciencia apela a la moralidad y la razón que controlan la *arrechera*,¹⁸ la conciencia se opone al egoísmo, a la mezquindad y a la envidia que se sintetizan en el concepto de *mal pecho*. El *mal pecho* de un hombre, o de una mujer puede afectar el acceso a los bienes patrimoniales de los hijos y los cónyuges. Los privilegios y posesiones conyugales se pueden perder dependiendo de quien deje al otro o se *baje de la casa* porque según los entrevistados, hay una mayor tolerancia social frente a la iniciativa masculina de separación, a diferencia de los casos en que la decisión es de la mujer, que se interpreta como una afrenta al estatus del hombre —esta situación es equiparable a la aprobación social de la poligamia masculina por oposición a la sanción negativa con respecto a la infidelidad femenina—. En caso de abandono femenino, la represalia masculina se traduce en la negación de los derechos de la mujer sobre el fruto de su trabajo. Una entrevistada incluso se refirió a la toma de decisiones masculinas frente al patrimonio conyugal como la *Ley de los hombres*, que parece alude a la anteriormente mencionada *Ley del Padre*: “En la ley de los hombres la mujer nunca ha tenido derecho [...] porque hay hombre que cuando la mujer los deja hasta los calzones se los quita”. Como lo explica un entrevistado:

Cuando un hombre deja una mujer, el hombre debe darle todo lo que han trabajado. El hombre lo único que le toca sacar de la casa es la ropa y alguna cosita de que le corresponde [...]. Si es que la mujer deja el hombre, a la mujer no le toca nada, la que debe bajarse es la mujer. A la mujer no le toca nada porque ella es la que se va de la casa y pierde todo los derechos de reclamar. Pero si la mujer coge los hijos, así no se le quiera dar nada, por los hijos se le tiene que dar. Aun cuando eso va a la conciencia del hombre.

La ausencia de *conciencia* de los hombres en la repartición de los bienes conyugales fueron reiterados una y otra vez por las mujeres de mayor edad:

¹⁸ Las dos acepciones de esta expresión son la ira y la lujuria.

Los compromisos no son que uno trabaje como un burro y el esfuerzo que una mujer haga le quede al hombre. No se reclama lo que una mujer no trabaje pero lo que la mujer trabaja debe tocarle una parte: por ley y en la conciencia de los hombres también. No esperar que de que se tenga que buscar juez o policía.

La importancia otorgada al buen juicio explica la insistencia de resolver algunos conflictos siguiendo formas propias¹⁹ sin la intervención de la *Ley Mayor*, representada por las autoridades civiles y militares.

Los derechos de las mujeres frente al patrimonio conyugal varían si la pareja ha tenido hijos en común porque en tal caso, la madre puede reclamar en nombre de sus hijos. Si la madre además se queda con los hijos, tiene más derechos y puede asegurar no sólo la supervivencia de sus hijos sino la suya propia. La fecundidad y la maternidad en las comunidades negras son muy positivamente valoradas y confieren estatus; ser madre marca el estado adulto de una mujer, completa su identidad femenina y activa una serie de relaciones, derechos y obligaciones familiares y sociales; como ejemplo: *“La señora dice que cuando el marido la dejó, no le dio nada. Lo único que reclamó fue unos cerdos porque eran para sus hijos [...] y lo que él le dio fue eso y sus demás cosas les quedó a él”*. La preeminencia masculina en las relaciones públicas y en los discursos frente a la sociedad mayor, es enfrentada por las mujeres con distintos mecanismos para contrarrestar las posibles asimetrías en el acceso a los bienes familiares y sociales de ellas y de su descendencia. La sexualidad y la maternidad pueden ser instrumentalizadas en lo público y en lo político y tienen respaldo en los sistemas jurídicos propios de la gente negra.

Es evidente que las mujeres juegan un papel central en la vida social, económica y cultural de la comunidad pero no se puede afirmar que las mujeres ocupen un papel privilegiado en términos del acceso y control de los recursos materiales o que las relaciones entre los géneros sean simétricas. En efecto los testimonios femeninos obtenidos en este trabajo contradicen el mito del matriarcado negro y nos obligan a hilar más fino en la comprensión de las identidades, roles y relaciones de género en distintos planos de la vida privada y pública de la gente negra. Para tal efecto, el análisis de género puede ser una herramienta académica y política clave para los hombres y mujeres que buscan incorporar los principios de par-

¹⁹ Los principios que rigen la resolución de conflictos entre la gente negra son la palabra, el silencio, la conciencia, el buen corazón y el abandono del lugar temporalmente.

ticipación y equidad en los desarrollos jurídicos relativos a los derechos de las comunidades negras.

CONCLUSIONES

Como se mencionó anteriormente, este texto es un primer esfuerzo por describir e interpretar algunos aspectos de la organización de los derechos de herencia, acceso y control de bienes entre los hombres y mujeres de las comunidades negras de la costa Pacífica chocoana. El caso de estas comunidades es un ejemplo que permite ilustrar de qué manera la organización y la asignación de la herencia varían para cada cultura, de acuerdo con las relaciones con el entorno y con los lazos de parentesco y alianza. Los testimonios obtenidos como resultado de observaciones y entrevistas en el campo, muestran que la prioridad de herencia es para los hijos, sean de padre o madre, pero los entenados, hijos de crianza y nietos también pueden ser herederos. Los testimonios permiten observar cómo, en la concepción y transmisión del patrimonio material y simbólico, se refleja la forma de apropiación y valoración de los bienes, que en este caso está constituido por las tierras de cultivo, cuya apropiación, uso, usufructo y transferencia se regulan siguiendo formas propias basadas en el reconocimiento de la propiedad por trabajo y en la serie de derechos, explícitos e implícitos, de acceso y trabajo por lazos de parentesco consanguíneo y ritual. Así mismo se observa cómo a través del patrimonio material y simbólico se reproducen las sociedades y se afirman las identidades individuales y colectivas. Según las particulares percepciones acerca de la identidad y roles de género, hay diferenciaciones en el tipo de bienes que reciben los hombres y las mujeres y la forma como circula el capital simbólico. Los bienes empleados por los hombres circulan por manos masculinas y de igual manera sucede con las mujeres; por tal razón las casas son el complemento fundamental del patrimonio inmobiliario y se consideran el respaldo femenino, junto con las alhajas y los servicios de cocina.

En cuanto a las implicaciones de las representaciones de género en la toma de decisiones sobre el destino de los bienes tanto familiares como conyugales, los entrevistados reiteraron la preeminencia masculina, lo cual puede tener explicación en la imposición de formas legales y morales hispanas fundadas en el patriarcado —a través de la iglesia católica y las instituciones socioeconómicas y políticas— desde la Colonia hasta la actualidad. La mayor importancia oficial y pública que se atribuye a los hombres,

es relativa si se contrasta con el papel que juegan las mujeres en el ordenamiento de la vida familiar y social, a través de las redes de parentesco e intercambio. En cuanto al análisis de las tensiones entre los géneros, tanto hombres como mujeres deben ser vistos como sujetos activos que instrumentalizan sus identidades, roles y acciones para incidir en su propio beneficio. A las prácticas asimétricas en las relaciones de poder, sintetizadas en la *Ley del padre* o *Ley de los hombres*, las mujeres contraponen sus reclamos por el derecho al patrimonio conyugal, respaldadas en el trabajo, en la sexualidad y en la maternidad. Este primer intento de análisis del discurso a través de la comparación de las versiones femeninas y masculinas, y su contrastación con las prácticas observadas, sirvió para identificar algunas dinámicas de poder y tratar de matizar estereotipos sobre la organización social y familiar de la gente negra.

Finalmente, este texto quiere llamar la atención sobre temas de vital importancia académica y política: el derecho y género en las comunidades negras, como áreas que ameritan trabajos más sistemáticos desde las ciencias sociales y los movimientos sociales. La Ley 70 es una coyuntura que abre nuevas posibilidades de investigación y acción; para los antropólogos también es una fecunda oportunidad para aportar al conocimiento y respeto de la diversidad étnica y cultural del país.

BIBLIOGRAFÍA

- CAMACHO, Juana y Carlos TAPIA. 1996. "Black Women and Biodiversity in the Tribugá Gulf, Chocó" Informe de investigación presentado a la Fundación MacArthur. Bogotá.
- COLLIER, Jane F. y Michelle ROSALDO. 1981. "Politics and Gender in Simple Societies" En: Sherry ORTNER y Harriet WHITEHEAD (ed.), *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 275-329.
- FRIEDEMANN Nina de y Mónica ESPINOSA. 1992. "Colombia: la mujer negra en la familia y su conceptualización" En: *Contribución Africana a la Cultura de las Américas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología- Biopacífico, pp 95-111.
- . 1993. "La familia minera" En: Pablo LEYVA (ed.), *Colombia Pacífico* Tomo II. Bogotá: Biopacífico-Fondo FEN, pp. 560-569.
- GUTIÉRREZ de Pineda, Virginia. 1968. *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo y Universidad Nacional de Colombia.
- HOFFMANN, Odile. 1998. Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico" En: Juana CAMACHO y Eduardo RESTREPO (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Natura-ICAN-Ecofondo.

- LOSONCZY, Anne-Marie. 1989. "Del ombligo a la comunidad: ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral Pacífico colombiano" En: *Revindi*. N° 3. Budapest, pp. 49-59.
- . 1997. "Hacia una antropología de lo inter-étnico: una perspectiva negro-americana e indígena" En: María Victoria URIBE y Eduardo RESTREPO, (ed.), *Antropología en la modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 253-277.
- LOZANO, Betty Ruth. 1996. "Mujer y desarrollo" En: Arturo ESCOBAR y Alvaro PEDROSA (eds.), *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?*. Bogotá: Ecofondo-Cerec, pp.176-205.
- MACCORMACK, C. y Marilyn STRATHERN. 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARCHAND, Marianne y Jane PARPART. 1995. *Feminism/ Postmodernism/ Development*. Nueva York: Routledge.
- MIRA, Joan. 1980. *Vivir y hacer historia: estudios desde la antropología social*. Barcelona: Península.
- MOORE, Henrietta. 1991. *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer.
- MOSQUERA, Claudia Patricia. 1994. "Familias de sectores populares cartageneros: Elementos para su comprensión" Documento de la Presidencia de la República, CPPS-ICBF-UNICEF.
- MOTTA, Nancy. 1993. "Mujer y familia en la estructura social del litoral del Pacífico" En: Gabriela CASTELLANOS et al. (comp.), *Discurso, género y mujer*. Cali: Universidad del Valle, pp. 197-215.
- ORTNER, Sherry y Harriet WHITEHEAD (ed.). 1981. *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Nueva York: Cambridge University Press.
- OSLENDER, Ulrich. 1998. "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano" En: Juana CAMACHO y Eduardo RESTREPO (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Natura-ICAN-Ecofondo.
- PEREA, Berta Inés. 1987. "La familia afrocolombiana del Pacífico" En: *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- . sf. "Estructura familiar afrocolombiana" Fotocopia.
- REITER, Rayna. 1975. *Toward an Anthropology of Woman*. Nueva York: Monthly Review Press.
- RIVAS, Nelly. 1998. "Modalidades de acceso a la tierra en el Pacífico nariñense: río Mejicano" En: Juana CAMACHO y Eduardo RESTREPO (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Natura-ICAN-Ecofondo.
- ROMERO, Mario Diego. 1990-1991. "Proceso de poblamiento y organización social en la costa Pacífica colombiana" En: *Anuario Colombiano de Historia Social de la Cultura*. Universidad Nacional de Colombia. Nos. 18-19, pp. 9-31.
- ROSALDO, Michelle y Louise LAMPHERE. 1974. *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- URREA, Fernando, Pedro QUINTÍN y Olivier BARBARY. sf. "Organización social, dinámi-

cas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico y suroccidente en un contexto de movilidad y organización” Proyecto Univalle-Orstrom. Fotocopia.

SCHWEGLER, Amin. 1995. “La vociferación” Conferencia dictada en la Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

WEST, Robert. 1957. *The Pacific Lowlands of Colombia*. Baton Rouge: Louisiana University Press.

WHITTEN, Norman. 1992. *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.

ZULUAGA, Francisco. 1993. *Guerrilla y sociedad en el Patía*. Cali: Facultad de Humanidades-Universidad del Valle.

Titulación colectiva en comunidades negras del Pacífico nariñense¹

HERNÁN CORTÉS

Con el propósito de hablar del proceso de titulación colectiva a partir de la Ley 70, es importante también contar algunas cosas que uno tiene en la memoria desde que era *pelao*: cuando los mayores le decían a uno que en el territorio, el área que utilizaban para los cultivos y el fondo o terrenos de respaldo eran de su propiedad, por ejemplo. Cuando se creó el Incora los mayores no entendían por qué, de un momento a otro, esos fondos o terrenos de respaldo ya no les pertenecían, que ahora eran “baldíos de la nación”. Por esto, las nuevas generaciones desarrollaron más que todo un sentido de propiedad sobre las áreas cultivadas, aunque había un uso colectivo de la parte del fondo.

La otra cosa que uno alcanzó a escuchar era lo siguiente: estaba la gente, cualquier comunidad, familia o persona en el río y de pronto le llegaba un día un señor, a veces del gobierno, a veces un abogado, a veces un particular, y le decía que tenía que irse porque esa tierra no le pertenecía. Y ante la pregunta de por qué no le pertenecía, le respondían que el gobierno le había dado un título de propiedad sobre eso y que tenía que irse porque el nuevo dueño era fulano de tal, que tenía que irse gústele o no le guste, o debía presentarse ante la inspección o al juzgado.² El dueño del título empezaba las presiones, entonces la gente tenía que salir. Es decir, después de la reforma agraria daban títulos sobre áreas que la gente había tenido hace muchos años, que había sido su territorio; y llegaban y los sacaban.

Con esta estrategia se fueron implantando las empresas de palma africana. Además, estas empresas llegaban y compraban tres, cuatro o cinco hectáreas de tierra y se iban ampliando, amenazando a la gente,

¹ Este artículo se basa en la ponencia presentada en el simposio “Territorios e identidades: comunidades negras en Colombia”, VIII Congreso de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, diciembre de 1997.

² Para la gente, presentarse a la inspección o juzgado significaba ir a la cárcel o pagar una multa. Ser demandado era una vergüenza, pues se perdía prestigio.

asesinándola y la sacaban. Se tomaron casi todas las tierras comprendidas entre la cuenca del Mira y el río Rosario y el Caunapí. Según muchos estudios, estas son las tierras más fértiles de toda la región del Pacífico.

Luego, al principio de los años ochenta, comenzó el auge de las camaronerías en las zonas de manglar. Los carboneros, los leñateros, los pescadores y las concheras que han desarrollado allí prácticas tradicionales y que han mantenido una relación estrecha con el ecosistema del manglar, de un momento a otro encontraron en los esteros unos letreros que decían "propiedad privada" o "prohibido el paso". Además del letrero, la gente se encontraba con vigilantes armados. Algunos de los que se atrevieron a transitar por estas áreas fueron heridos o asesinados. La gran mayoría de ellos no entendía por qué les disparaban, ya que no sabían leer ni escribir. De esta manera, las áreas por donde ellos hacían su vida ya eran de propiedad de otros de afuera, quienes ni siquiera conocían el manglar. Ya era prohibido pasar, prohibido estar allí, prohibido trabajar. Y eso fue generando una serie de conflictos, desplazamientos y asesinatos de la gente.

Todo lo anterior fue produciendo en la gente muchos interrogantes como por ejemplo ¿por qué si las camaronerías, las palmicultoras o los aserraderos eran supuestamente desarrollo, cada vez la situación para la gente de allí era peor, más hambre, más crítica su situación?

EL AT 55: UNA OPCIÓN PARA LA DEFENSA DEL TERRITORIO

Hay un momento importante con la Primera Asamblea Nacional de Comunidades Negras realizada en Tumaco, cuando ya había salido el AT 55.³ Estábamos en la Asamblea y, en Tumaco con toda esa situación, mucha gente de las empresas y los políticos estaban asustados porque allí había un respaldo legal a los derechos que nosotros teníamos. De pronto llegó el alcalde de Tumaco a la Asamblea, así sorpresivamente, se subió a la tarima y dijo que iba a la reunión porque nos quería recomendar que no continuáramos con eso o que tuviéramos mucho cuidado, que tuviéramos en cuenta que en menos de seis meses en la zona de la carretera habían muerto más de seiscientos personas por problemas territoriales.

³ Artículo transitorio 55, sancionado por la Constitución Política de 1991 y reglamentado en la Ley 70 de 1993.

Esas cosas marcaron mucho a la gente, a los compañeros que de una u otra manera hemos estado dinamizando el proceso organizativo, pues la gran mayoría de nuestros familiares perdieron la tierra por esta situación. Con todas esas cosas que venían pasando, el AT 55 se ve como una gran posibilidad para defenderse. O sea, de los años sesenta para acá el gobierno empezó a decir que eso era baldío: lo baldío es sin gente, tierra de nadie. Pero el AT 55 nos daba la posibilidad de decir: ¡no!, esto es de nosotros, nosotros somos gente, este territorio nos pertenece, es la única herencia que tendrán nuestros hijos y la que nos dejaron nuestros mayores. Por eso tuvo mucho auge el Artículo Transitorio, movilizó mucho entusiasmo entre la gente. Así nació el Proceso de Comunidades Negras y se empezó hablar de reconstruir identidad como Pueblo Negro, de reconstruir Palenques. Por esos días nos llamábamos los del Común⁴ Pro-Etnia Negra.

Al principio, cuando el Artículo Transitorio 55, llegó mucha gente, bastante, del sindicato, del movimiento cívico y todos. En ese momento había una discusión acerca de si la línea principal del Proceso de Comunidades Negras era de izquierda o de derecha. Y esas eran discusiones hasta las tres de la mañana: ¿entonces, de izquierda o de derecha? Y después se definió en una asamblea: "ni de izquierda ni de derecha, esto es un proceso de construcción de identidad como pueblo negro". Y a partir de allí se fueron definiendo como unas bases, como unos planteamientos, esto es, construcción de identidad. Si existen unos elementos que hay que apropiarse de un lado y de otro, lo hacemos. Entonces esa definición fue muy fuerte y eso incluso movilizó mucho más a la gente.

Cuando esa fue la línea, el hilo conductor del asunto, mucha gente que seguía en su línea se fue retirando, gente que había trabajado quince, veinte, treinta años en la izquierda o en la derecha, y como esto ya no era lo que nosotros pensábamos, ellos se fueron alejando. Pero en este momento, sobre todo con la gente de los movimientos cívicos, de los sindicatos, no hay una relación permanente, aunque hay mucho respeto hacia lo que hacemos. Y cuando hemos tenido que trabajar en conjunto, hemos trabajado. Particularmente en Tumaco el movimiento cívico está muy decaído porque todos pasaron a la izquierda con la elección popular de alcalde o se pasaron a la derecha con las cuestiones electorales, entonces

⁴ La sigla de Común, tenía un doble significado para nosotros. En lo formal, Comisión Consultiva Municipal, y por nuestro origen la gente nos percibía como excéntricos, como gente rara dedicada a la cultura y a organizar paros, marchas y revueltas.

la gente que movía la cosa terminó de candidato, por ahí de alcalde, de concejales y no pasó nada; entonces hay mucho debilitamiento. Además el movimiento cívico y el sindicato tenían unas banderas que eran los servicios públicos, agua y luz, todas las manifestaciones y reuniones eran por agua y luz. Pero ocurre que llegó la interconexión eléctrica, entonces hay luz permanente, de vez en cuando se la llevan por algún daño; y como el acueducto mejoró, ya está como muy tranquilo el movimiento sindical y cívico allá.

La ANUC⁵ ha planteado claramente que no está de acuerdo con el proceso de titulación colectiva. Dicen que la tierra de uno no puede ser de todos. La ANUC fue muy importante en Tumaco en algún tiempo, pero fue decayendo. La llegada de las empresas fue muy dura, los líderes tuvieron que salir. Básicamente el trabajo de la ANUC fue en la carretera Pasto-Tumaco y allá fue la llegada de las palmicultoras y eso fue muy tenaz, la gente se dispersó. Ahora hay un esfuerzo, pero en las comunidades no se asume discusión, sino con la dirigencia. Cuando uno hace una gestión institucional se encuentra con que la ANUC dice tal cosa. Pero hubo un foro en Tumaco donde debatimos el tema y de ahí para acá no hemos vuelto a discutir. Comprendimos las lógicas de cada uno, como que llegamos a ese estado de entendimiento, más de discusión que de solidaridad.

CONSTRUYENDO UNA PROPUESTA DE TITULACIÓN COLECTIVA

En un principio nosotros no sabíamos bien cómo íbamos a enfrentar eso de la titulación colectiva, dado que la gente de todas maneras tenía también una concepción de lo individual. Eso era un rollo y discusiones había sobre si tenía viabilidad o no, ya que la gran mayoría de la gente y sobre todo los líderes estaban y están con la expectativa de sacar el título individual para hacer un crédito en la Caja Agraria. Llegamos a un encuentro en Buenaventura, donde nos convocamos todas las organizaciones para discutir lo del territorio, y los compañeros del río Satinga y Sanquianga propusieron que el título colectivo debía cubrir toda la cuenca del río, puesto que el río es el espacio donde uno se

⁵ Asociación Nacional de Usuarios Campesinos.

mueve. Así, la titulación colectiva no puede darse por veredas como inicialmente se pensaba desde las instituciones: no son las veredas ni las familias a las que se les titularía. Los compañeros de Orisa⁶ y Universan⁷ nos plantearon que el título colectivo debía ser la cuenca del río. Pero, en ríos como el Patía, el San Juan o el Atrato que son tan extensos y con tantos problemas, ¿cómo se hace? Ese era uno de los nudos que había que desenredar. Desde ese encuentro en Buenaventura empezamos a trabajar esa propuesta que los compañeros del Satinga y del Sanquianga nos habían presentado, porque eso se correspondía con la dinámica cultural de las comunidades.

En Nariño, nosotros hablamos de unos espacios que por su dinámica cultural y social tienen cierta afinidad: así se pueden determinar cinco áreas socioculturales o áreas territoriales. Una es la de Tapaje-Iscuandé con los ríos Tapaje, La Tola e Iscuandé. Otra área es la del Patía-Sanquianga, compuesta por el Patía Grande, el Sanquianga y el Satinga. Otra está conformada por el Telembí, Magüí y Patía el Viejo. Otra área es la ensenada de Tumaco conformada por los ríos Rosario, Mejicano, Chagüí, Tablones y Gualajo. La última, es la del río Mira, esto es, toda la cuenca del Mira y el río Mataje en la frontera con el Ecuador. En esas áreas se han venido ubicando los esfuerzos organizativos para poder concretar el proceso de titulación colectiva. Hay algunas que aún son muy débiles organizativamente y otras donde todavía no hemos trabajado lo suficiente.

En la ensenada de Tumaco, por ejemplo, hay mucha debilidad debido a que la dinámica no ha sido fuerte no tanto por dificultades, sino porque en cierto sentido el énfasis de la organización, que tenía que dinamizar e impulsar el trabajo, no ha sido la reivindicación o la lucha territorial. La otra zona que está un poco débil, pero que últimamente ha tenido mucha fuerza, es la de Tapaje-Iscuandé. En cambio, en la parte baja del río Patía ya se ha presentado la solicitud de titulación; ese proceso lo ha dinamizado la Asociación Campesina del Patía (Acapa). Por su parte, Satinga y Sanquianga presentarían, más o menos en el primer trimestre de 1998, su solicitud de titulación de la cuenca. En lo relacionado con la cuenca del Telembí, Magüí y Patía el Viejo, la zona del Patía el Viejo ya presentó solicitud de titulación.

⁶ Organización del río Satinga.

⁷ Unión Veredal del río Sanquianga.

Por último, la cuenca del Mira ya está en ese proceso y tendría su solicitud más o menos para febrero.

Se presenta una situación muy particular en la zona de la frontera Maraje-Mira, en la frontera con el Ecuador, ya que mucha gente del otro lado del Mataje está participando en el proceso de titulación colectiva acá, porque son del Ecuador pero tienen fincas y familia acá en Colombia y viceversa. Hay una pregunta acerca de cómo vamos a hacer allí, no sabemos todavía, estamos pensando apenas. Gran parte de las cosas que hay alrededor de lo de la titulación se están pensando. Nosotros frente a muchas cosas no podemos dar una respuesta acabada, porque lo importante es que estamos construyendo unas cosas, sacándolas de nosotros, de la cultura, pero que en la medida en que van a ser tan trascendentales en las comunidades y en la cultura uno tiene que pensarlo una, dos, tres, mil veces para decir: tal cosa. En este sentido, el proceso ha ido avanzando y ha ido ganando una capacidad propositiva mayor.

LA TITULACIÓN COLECTIVA: UN PROCESO CON DIFICULTADES

Todo ese trabajo de poder concretar la titulación colectiva se cruza o se enfrenta con muchos intereses. Por un lado con los empresarios palmicultores y camaroneros, por el otro con el narcotráfico y por otro con la intervención institucional, en el sentido que existe una disputa por el control territorial, económico y político de la región. Los empresarios y narcotraficantes están ampliándose, la guerrilla está controlando áreas estratégicas, las instituciones del Estado pretenden ejercer el control social sobre las comunidades. Es decir, que en las dinámicas organizativas dichas comunidades pueden finalmente ser clientela o de las instituciones para desarrollar sus programas, o de cualquiera de los actores mencionados anteriormente.

Entonces nos enfrentamos a todo eso. Pero también nos enfrentamos a una serie de contradicciones internas, de intereses internos que tenemos los líderes y las organizaciones, en el sentido de qué organización ejerce control, qué línea de pensamiento, qué liderazgo es el que más se impone; no hemos podido superar eso, eso nos enreda. ¿Qué es más importante, la lucha de lo regional en términos de poder materializar el palenque como gran territorio, o lo más importante es el consejo comunitario, la cuenca o el área de titulación colectiva? Ahí

estamos discutiendo, hemos ido avanzando pero también eso nos causa mucho estancamiento.

Así, nosotros tratamos de levantar una propuesta territorial y cultural regional, que llamamos Palenque Territorio Negro de Nariño, pero está siendo mediada ahora porque alguna gente se siente perteneciendo a municipios específicos. Sabemos que en Nariño ha habido una disputa histórica entre los barbacoanos y el resto, entre los tumaqueños y el resto, entre los de Satinga y el resto. Esa discusión se cruza ahí en todo el trabajo. Ahí hay una cosa que para nosotros es muy dramática y nos afecta mucho, que la gente en ciertos momentos se piensa como su municipio, como su organización, como su río, pero no como comunidad negra. Por otro lado, los del río tal, o los del Palenque de Nariño, o los de Buenaventura, o de Cartagena, etc., creemos y discutimos que somos lo más perfecto de la comunidad negra porque pensamos que lo que decimos, proponemos y hacemos es la verdad. Nos creemos eso, que somos lo más puro, y entonces empezamos a mirar a los otros como todo lo contrario. Eso también es una dificultad que se nos presenta en el trabajo. Entendemos que eso es parte del proceso de construcción.

Por el lado de las instituciones del gobierno, nosotros no hemos tenido trabajo o relación con la Red de Solidaridad en sí. Hay un programa del gobierno que es el Programa de Manejo de Recursos Naturales. Eso tiene un espacio que nosotros discutimos en Yanaconas (Valle del Cauca), eso antes se llamaba el Plan de Acción Forestal (PAFC). Dentro de las discusiones del Plan, algunos compañeros propusieron la necesidad de un espacio para el PAFC en el que las organizaciones y las instituciones se sentaran a concertar. Luego el gobierno cambió su reestructuración y llamó a ese espacio Comité Regional. La administración de esos comités regionales lo hace la Red de Solidaridad. Esos son mecanismos que en cierto sentido tratan de retener a la comunidad, o a parte de la comunidad, bajo su tutela o su favor. Pero, inicialmente cuando salieron elegidos los dos parlamentarios negros el gobierno dijo: "*la interlocución es con los parlamentarios y las organizaciones nada que ver*". Y nosotros empezamos esa discusión, porque en la interlocución con los parlamentarios, ahí no interesaba para nada lo de la titulación colectiva, eran otros los intereses. Entonces, en estos Comités Regionales, que eran administrados por la Red, comienzan a darse unos espacios de concertación en los que nosotros convocábamos, y la gente que estaba allí había participado en todo lo de la reglamentación del AT 55, y por lo tanto nos conocíamos.

Entonces para ese momento ellos estaban de acuerdo con lo que eran las organizaciones, de acuerdo con lo que nosotros estábamos planteando. Nosotros les dijimos a ellos, convoquemos a un comité regional, entonces nosotros convocamos, para que así llegaran las instituciones y pudiéramos definir una estrategia de titulación colectiva. Efectivamente, una vez convocamos, se definieron unos criterios de relación y se priorizaron unas áreas. Esto constituyó una iniciativa nuestra que sirvió como mecanismo para establecer una alianza allí, pero nuestro propósito era definir una estrategia de titulación colectiva. Y eso hemos venido haciendo, además de ser conscientes del tiempo que toma convocar y del uso que se le da y se le continúa dando a este mecanismo, que finalmente termina siendo clientelista si uno no es claro desde el principio, eso hay que aceptarlo, pero se asume por esa razón, para poder concretar la estrategia de titulación.

Sin embargo, si nosotros no tenemos unos criterios claros de relación con las instituciones del gobierno podemos caer en sus redes clientelistas. En este momento nosotros contamos con funcionarios en algunas instituciones que son solidarios con el proceso, y ellos en cierto sentido están comprometidos. Pero en el momento en que se vayan — nosotros les hemos advertido a las organizaciones cómo el comité regional nos ha dado una posibilidad de concertar y ellos nos han creído— y entren otros funcionarios, éstos van a manejar de manera distinta lo que para las comunidades es un espacio de concertación. Entonces tiene que haber unos criterios claros de relación: si uno sabe con quién está hablando y no tiene unos límites, si uno no tiene propuestas claras, si no tenemos claro que ciertas decisiones institucionales son básicamente transitorias y que responden más a la voluntad de unas personas que están comprometidas temporalmente, que a la política de la Red o al Programa de Recursos Naturales, entonces podemos caer en esas relaciones clientelistas.

Con los líderes de los políticos en cada vereda no hay problemas en los talleres; ellos están en las organizaciones y todo. El asunto es que cuando llega el período electoral, el jefe los llama y se van para allá. Los políticos nunca han manifestado, en el caso de Nariño, una posición clara frente a lo que es el proceso de titulación, a la dinámica de la comunidad negra. En época electoral dicen que están de acuerdo con la Ley 70, que hay unas cosas que no están bien, pero dicen estar de acuerdo con que el proceso tiene que seguir. Quizá porque aún nosotros no les hemos dispu-

tado sus espacios, quizás por eso. Y también porque ellos reconocen que hay una dinámica organizativa que si ellos enfrentan, les puede hacer mucho daño. Entonces nosotros no hemos escuchado aún un planteamiento claro de parte de ellos. En los programas de gobierno de los alcaldes, por ejemplo, aparece apoyo a la Ley 70, apoyo a la titulación de comunidades negras, porque si la llaman colectiva entonces de pronto los empresarios no los van a apoyar. Ellos han manejado esa vaina con mucha sutileza, no se han querido meter de frente con nosotros, pero tampoco contribuyen positivamente a empujarnos, algo así como para no comprometerse.

Existen muchas fortalezas organizativas, aquí les he contado las dificultades, pero también hay mucho potencial. La experiencia organizativa de la comunidad negra de Nariño es un aporte al proceso de titulación; desde allí se puede comprender esa noción de Territorio-Región del Pacífico, dado que uno puede observar que la cultura y la dinámica territorial, social y productiva de la comunidad negra ubicada a este lado del río Mataje y la que está al otro lado, que esa frontera — como decían los viejos— es simplemente una raya, porque culturalmente, en la dinámica territorial y productiva de la gente no existe frontera, la única diferencia es la cédula y, de pronto, algunos acentos en la voz.

En este momento las tres grandes zonas de Nariño, la zona norte (que comprende la parte alta del Patía hasta el río Iscuandé), la zona centro (compuesta por la parte correspondiente del Telembí, Magüí y Patía el Viejo) y la zona sur (desde el Patía bajo hasta la frontera con el Ecuador), estamos en un proceso de redefinición de la estructura interna del Palenque. ¿Cuál es la estructura necesaria para que funcionemos mejor, para que podamos dar una respuesta más clara a las cosas que tenemos que enfrentar? Pero, pudiendo construir también con mayor libertad, con mayor posibilidad de construir desde nosotros mismos.

Por otro lado, al discutir sobre la participación observamos una actitud muy cerrada en ciertos medios e instituciones. Nos dicen: “*Listo, participen*”, pero los equipos de trabajo, el combo de gente es muy poco para tantas cosas a enfrentar. Además, nos metimos en un asunto donde nosotros no somos muy expertos, entonces nos toca atender muchas cosas y vivir más de prisa. Ya no es la marea o la luna la que determina nuestro tiempo, sino el reloj o la agenda de los doctores.

Quizás uno de los aspectos del trabajo es que sólo vemos lo territorial y eso en el contexto rural, pero hay otros componentes de la vida de la comunidad negra que no estamos mirando, que no estamos trabajando, a saber: las dinámicas urbanas, el problema de la violencia, los problemas de salud, de educación; aún no estamos mirando eso. Quizás por los antecedentes mencionados, que fueron muy duros: la llegada de esa gente y "*Bueno, esto es de nosotros y compramos aquí y se van o se mueren*". Quizá para la gente del área rural eso es lo fundamental ahora, porque hay temor de otra arremetida. Quizás también esa es una debilidad, lo hemos pensado pero no lo trabajamos, no lo estamos trabajando, esa es una debilidad fuerte porque incluso cuando ha tocado movilizarse ha sido mucho más difícil traer la gente desde el área rural, y habría sido más fácil si tuviéramos una dinámica urbana y alrededor de eso haber podido movilizarse. Aspiramos a que ese proceso de titulación se cristalice. Uno puede ver más claro este proceso en las zonas rurales, porque si usted pregunta sobre esto al lado de las casas de cualquiera de nosotros, a nuestros vecinos en el área urbana, usted se da cuenta de que ellos no saben, saben que andamos en lo de comunidad negra pero no exactamente. En zonas rurales también, hay zonas a las que ni siquiera se ha llegado. Este camino que estamos siguiendo es así como el mar con sus olas: unas más fuertes que otras, unas más altas y sube y baja, pero está ahí.

Creo que el esfuerzo de trabajo urbano tiene que ser con los jóvenes, es decir, concentrarse mucho en lo juvenil y en el Pacífico, porque el problema de la familia está relacionado con la cantidad de madres solteras, y eso se ve más claro en zonas urbanas. Creo que los temas que se puedan dar tienen que aglutinarse en esos dos ámbitos: en la juventud y en el problema de la familia. Nosotros sabemos que no hemos podido movilizar organización al respecto, porque hemos estado concentrados en lo del territorio, pero quizás lo juvenil y lo familiar son los trabajos que se pueden levantar desde allí.

En el caso de Tumaco, hay que pensar el problema de que la gente se va del campo a las ciudades del Pacífico y de allí a Cali. Entonces, gran parte de los *pelaos*, de los *aletosos* en Aguablanca, aprenden y regresan a Tumaco a lucir eso que aprendieron. Ese es un fenómeno que hay que

analizar y que quizás puede ser muy interesante en la medida en que le permite comprender a uno esa dinámica rural también, porque con todos estos asuntos del desarrollo lo que nos mostraron fue que la vida es mucho mejor en Cali o Buenaventura, que la vida que se tiene en el campo, como en Tumaco, Barbacoas, o Satinga. Entonces hay que estudiar ese fenómeno de la migración.

Nosotros esperamos en todo este proceso mucha solidaridad, nosotros hemos contado con gente que nos ha apoyado mucho desde las instituciones, pero no hemos encontrado la voluntad institucional para las cosas. Es decir, en las instituciones hay gente muy comprometida, y que cree y que se solidariza con nosotros, pero la institución en sí, en su conjunto, no. A esa gente le toca pelear ahí adentro, para poder ser solidaria con nosotros. Eso en estos niveles, pero localmente no hay solidaridad de la gente. Internamente hay como una subvaloración del trabajo en la región, sobre todo en el sector profesional, pues la mayoría son doctores y entonces meterse con la comunidad después de gastar tanto tiempo en la universidad tiene sus implicaciones, porque la familia también espera algo de ellos, y de ahí la subvaloración del trabajo con nosotros. Pero se ha ido avanzando y se ha ido ganando mucho en poder fortalecerse organizativamente. Hay momentos en que nos quedamos, en que nos abrimos, nos vamos enojados y al ratico entonces nos buscamos: "*Oye, ¿por qué? ¿Qué es lo que pasa?*". Lo bonito del proceso organizativo y de la dinámica de titulación ha sido eso, nos peleamos y al ratico "*Venga, hablemos que esta vaina es así*". Lo bonito es que hay unos lazos fuertes de amistad y de solidaridad entre nosotros, eso nos ha mantenido.

El otro elemento que ha sido fuerte para mover la dinámica es que nosotros, la gran mayoría de los ríos somos familia, entonces en el momento de convocar este factor pesa mucho, y para enfrentar muchas cosas, para movilizar, para asumir cosas, eso cuenta. Este hecho ha podido romper una desconfianza inicial y es que si titulamos colectivamente de pronto el gobierno se queda con nuestro territorio, si ya dijo que es baldío de pronto un título colectivo se vuelve una trama, una excusa más del Estado para quedarse con él. Entonces el hecho de que un familiar vaya y le diga "*No, eso no es así*", de todas maneras ha pesado mucho en el trabajo.

Para terminar, nosotros queremos concretar lo de la titulación en las cuencas y realizar un proceso de planificación que nos permita ver claramente el problema del desarrollo ahí, desde nuestra particularidad. Conso-

lidar el Palenque de Nariño como un gran territorio de comunidad negra. No como fueron antes, es decir espacios de guerra, no queremos así los palenques; los queremos de la manera como los mostramos cuando nos despedimos en las comunicaciones, como unos espacios de vida, de alegría, de esperanza y de libertad. Eso es lo que queremos construir, y en eso estamos, vamos a ver qué pasa.

Propuesta metodológica para la investigación participativa de la percepción territorial en el Pacífico¹

PATRICIA VARGAS

INTRODUCCIÓN

La intervención de los diferentes actores, cobra especial relevancia en el proceso de análisis y/o diagnóstico ambiental para el ordenamiento territorial, en la medida que si no se cuenta con su conocimiento y aval respecto de la problemática que se identifique, las posibilidades de implementar soluciones a dichos problemas van a tener poca viabilidad y legitimidad. Es decir, la ordenación del territorio, no tendrá el impacto que se espera en torno a la ocupación uso y manejo del suelo y los recursos naturales.

Margarita Oyola et al (1997)

La crisis ambiental y económica, así como la aplicación de los principios enunciados en la Constitución de 1991, han hecho importante la investigación participativa de la territorialidad de las comunidades negras e indígenas en el Pacífico. La construcción de una “propuesta metodológica para la investigación participativa de la percepción territorial en el Pacífico”, en el marco del Proyecto de Zonificación Ecológica de la Región Pacífica Colombiana (Pzerpc), siguió diferentes pasos que serán presentados en este escrito. Se quiere dejar así una memoria del camino recorrido en este trabajo y una guía para los interesados en desarrollar investigaciones con esta orientación.

¹ Esta experiencia de trabajo tuvo lugar durante la primera fase del Proyecto de Zonificación Ecológica de la Región Pacífica Colombiana, coordinada por César Monje, y desarrollada entre 1995 y 1997 por el Instituto Geográfico Agustín Codazzi, en el marco del Programa Ambiental de Manejo de los Recursos Naturales del Ministerio del Medio Ambiente. No obstante, los planteamientos esbozados aquí son de entera responsabilidad de la autora.

La elaboración del marco conceptual se basó en las teorías, métodos y técnicas de trabajo desarrolladas por la antropología, la sociología y los diagnósticos rurales participativos. Estas disciplinas —frente a otras centradas en lo biofísico— aportan el conocimiento sobre las formas de apropiación, percepción y vivencia de la territorialidad de los diferentes grupos culturales. En este sentido se confrontaron los conceptos académicos con los conceptos locales sobre región, territorio y paisajes.

Con relación a las investigaciones de carácter social antecedentes, que buscan entender la territorialidad de las comunidades negras e indígenas, la propuesta metodológica que aquí se presenta buscó conocer la territorialidad desde una perspectiva intercomunitaria e interétnica, a partir de la elección de la cuenca como unidad de análisis. Esto permitió inferir la apropiación territorial y el manejo de los recursos por parte de diferentes grupos culturales y su interacción, aspecto importante a tener en cuenta en los planes de ordenamiento territorial.

La propuesta metodológica se basó en la construcción de una estrategia para la participación de las organizaciones de comunidades negras e indígenas. Ésta permitió paralelamente investigar la percepción territorial, siguiendo en términos generales la guía temática que se expone en este artículo. Algunos de los resultados obtenidos en la investigación en la cuenca del río San Juan permiten avanzar en el desarrollo de hipótesis planteadas sobre la territorialidad en hábitats de selva tropical —y en el Pacífico en particular— al evidenciar la existencia de “fronteras fluidas” o espacios de uso común entre comunidades vecinas.

Teniendo como área de trabajo la región del Pacífico se identificó a las organizaciones de comunidades negras e indígenas como actores sociales de ámbito subregional. El contexto sociopolítico del Pacífico hace propicia la participación de las organizaciones de las comunidades que han buscado defender sus derechos como grupos étnicos y tener influencia en las políticas, planes y proyectos que se desarrollan en su territorio. Esta causa obtuvo respaldo legal en los principios fundamentales y en el capítulo de los derechos colectivos y del ambiente de la Constitución de 1991. También, según la Ley 99 de 1993, los territorios indígenas, los territorios colectivos de comunidades negras, al igual que los municipios, tienen por función elaborar sus planes, programas y proyectos de desarrollo en lo relacionado con el medio ambiente y los recursos naturales renovables bajo la coordinación de las corporaciones autónomas regionales. Con esto el Pzerpc se fijó como segundo objetivo:

Promover la participación comunitaria e institucional en el proceso de zonificación ecológica, buscando crear un consenso en torno a los escenarios de conservación y manejo de los recursos naturales que facilite su aplicación en la práctica (Monje, 1995).

Durante los años de desarrollo de la primera etapa del Pzerpc (1996 y 1997) se buscó dar contenido a este objetivo a través de la construcción de una estrategia de participación y de una metodología de investigación de la percepción territorial, en interlocución con las organizaciones de comunidades negras e indígenas y con las instituciones. Así, se hizo necesario construir una estrategia conjunta de trabajo. La investigación de la percepción territorial permitió encontrar lenguajes para la participación y el entendimiento de los demás componentes del proyecto por parte de las organizaciones de comunidades. Por otra parte, uno de los intereses de las organizaciones es que se dieran a conocer sus propuestas de definición y ordenamiento territorial —como resultado de la investigación de la percepción territorial— en diferentes ámbitos institucionales. En este proceso se definieron los objetivos de los componentes de “participación” y de “percepción territorial”.

Según lo anterior, nos planteamos unas preguntas iniciales respecto al contexto en el cual se encuentra actualmente inmerso el Pacífico, en donde se dan contradictorios procesos que responden a distintos intereses económicos, políticos y culturales:

- ¿Cuáles son las formas de apropiación y de uso del territorio por parte de las comunidades negras e indígenas, cómo se pueden entender y visualizar?
- ¿Cómo han permitido estas formas de apropiación, tras siglos y milenios de ocupación, el mantenimiento de la selva en el Pacífico?
- ¿Cuáles son sus formas de uso y manejo, y cuál es su concepción de la conservación?
- ¿Qué conciencia y percepción se tiene de la crisis ambiental en algunos de sus espacios de uso?
- ¿Cuál es la relación entre los paisajes interpretados a partir de las imágenes de radar y los que perciben y distinguen los habitantes del Pacífico en sus territorios?
- ¿Cómo investigar y participar paralelamente en pro del ordenamiento territorial y ambiental?

La interlocución con las organizaciones se dio principalmente a través de mapas: mapas mentales, mapas de cartografía técnica, imágenes de radar, fotografías aéreas y mapas temáticos. Los mapas son de gran utilidad en el actual contexto sociopolítico del Pacífico para las organizaciones de base, las instituciones y las ONG, a la hora de diseñar los planes de desarrollo y de ordenamiento ambiental, porque son un lenguaje de amplia universalidad. Desde otra perspectiva, permiten visualizar el territorio del presente, del pasado y el que se quiere en el futuro.

Este escrito, en sus diferentes apartes, expone la filosofía, el marco conceptual y metodológico, las técnicas y temáticas trabajadas y algunos de los resultados obtenidos en relación con la cuenca del río San Juan.

LA PERCEPCIÓN DEL TERRITORIO Y DE LOS PAISAJES: DESARROLLO DEL MARCO CONCEPTUAL

La territorialidad de las comunidades negras e indígenas en el Pacífico es el cimiento alrededor del cual giró la construcción y desarrollo del marco conceptual y metodológico. En el transcurso de las siguientes páginas se plantea al lector el concepto de "territorialidad" y su relación con los "paisajes" o "espacios de uso".

La territorialidad en el Pacífico desde la perspectiva local y de los académicos

Con el concepto de territorialidad nos referimos a ese ejercicio de apropiación material y simbólica que resulta de la acción articulada de todos los elementos que intervienen en la transformación del medio natural en el territorio Chajeradó, el río de la Cañaflacha Partida.

Marcela Duque et al (1996)

El territorio es el espacio apropiado por un grupo humano para su reproducción física, social y cultural. Es el espacio físico, las plantas y los animales; es el espacio nombrado, utilizado, caminado y recorrido. Es la forma de disposición de caseríos y viviendas, la economía, las formas de trabajo, los calendarios de fiestas culturales y religiosas, las relaciones sociales, la autoridad y la

cosmovisión. Todas estas acciones que realiza el ser humano sobre el espacio son territorialidad, que en su desarrollo, construyen territorio. En las definiciones locales de territorio prima el uso y la significación sobre el establecimiento de límites y la defensa. Estas definiciones son amplias y cobijan todos los espacios necesarios para la reproducción física, social y cultural.

1. Definiciones locales: comunidades indígenas

Al respecto refieren los eperara-siapidara:

Entendemos por territorio todos los lugares en donde vivimos, en donde trabajamos y todo lo que nos rodea, como los sitios sagrados y los lugares donde viven los espíritus de los animales y peces (Habla/scribe, 1995:22).²

Para los embera, el *jaibaná* —médico tradicional— juega un papel importante en el proceso de apropiación territorial y distribución de los espacios de uso: así, cuando una familia se va a ubicar en determinado río o quebrada, el *jaibaná* prepara el terreno, para lo cual habla con los espíritus de los animales y de las plantas para que se encierren porque ahí va a vivir gente. Es así como se comienza a ejercer el dominio sobre un territorio determinado, también a través de seres como la *tula vieja*³ se definen fronteras entre los espacios de cacería y pesca de las diferentes parentelas (Orewa, 1996).

Para los wounaan del bajo San Juan, *Dur* significa *tierra grande, sin límites*, donde se puede transitar sin obstáculos (Vargas, 1998). Globo de terreno donde el indígena puede entrar hasta el más allá. Territorio es una región mucho más amplia que aquella que circunscribe el resguardo. El territorio es el espacio en el cual se puede transitar libremente, sin ningún tropiezo, sin límites departamentales o municipales.

En las caracterizaciones locales sobre la territorialidad de las comunidades indígenas se evidencia su movilidad: ésta ha sido una estrategia adaptativa a la selva tropical y una forma de reacción frente a la conquista y colonización de su territorio. En esta dinámica se da el abandono temporal de algunas zonas, sin que ello signifique que éstas dejen de ser parte

² En la participación del pueblo awa en este evento también se planteó el mismo concepto de territorialidad.

³ *Visión* que vive en el monte.

integral del territorio. No obstante, esto mismo ha permitido la ocupación y poblamiento por parte de otros grupos étnicos.

2. Definiciones locales: comunidades negras

Para las comunidades negras del Baudó, del río San Juan, de la Plata, de Nuquí, Tribugá, Jurubidá y del río Mira, entre otras, el territorio está constituido por el área donde obtienen los alimentos: los ríos, la playa, el *monte*, las fincas o *trabajaderos*, los *manguales*. El territorio contempla, también, los lugares donde viven, los caminos que recorren, los cementerios, los ritos tradicionales, las costumbres y creencias.

El siguiente relato con referencia particular al río Mira permite diferenciar los distintos espacios que conforman el territorio:

En Guabal, río Mira, mi abuelo tenía una finca cerca al poblado que corría al lado del río. La finca se extendía paralela al río y en ella se cultivaban el plátano, las frutas y las plantas que necesitábamos para la comida y las medicinas, y se cultivaban familiarmente. Colindando con esta finca, y paralela a ella, estaba la zona de guandal, en donde se cazaban animales como la tatabra y se recogían en temporadas cangrejos e iguanas. Más allá, al fondo del *monte*, estaba el natal, de donde se extraía la madera, y colindando con el natal aparecía el manglar de donde venía la leña, las conchas y el piacuil. Como del natal se extraía la madera, mi abuelo había construido una zanja que atravesaba la finca. Esta zanja había sido construida por el abuelo con apoyo de la familia, llegaba hasta el guandal y por ella salía la madera. Las franjas de territorio así descritas (finca, guandal, natal y manglar) se repetían a lo largo del río (Habla/scribe, 1995:32).

La movilidad también ha estado presente en la conformación territorial de las comunidades negras. Jacques Aprile-Gnisset y Gilma Mosquera han documentado el proceso de ocupación de los ríos del Pacífico por parte de las comunidades negras: desde la apertura de un claro para el cultivo, el establecimiento de la vivienda permanente, la invitación a parientes a trasladarse al nuevo asentamiento y la conformación de caseríos lineales, éstos generalmente están habitados por una parentela que los identifica (Aprile-Gnisset, 1992).⁴

⁴ Una deficiencia de este trabajo es no considerar el *monte* como parte de la territorialidad de las comunidades negras.

3. Relaciones interétnicas, fronteras territoriales y culturales

El territorio da adscripción, sentido de pertenencia y cohesión hacia adentro, es soporte de identidad. En ello, la territorialidad define límites y fronteras frente a otros grupos y sectores culturales (García, 1976). En el Pacífico, como se pudo entender en las definiciones locales de territorio, no hace parte fundamental de este concepto el establecimiento de límites y la defensa. Según Donald Hardesty (1977) la territorialidad es propia del género humano, y tanto agricultores como cazadores recolectores poseen territorio. Los cazadores recolectores marcan y delimitan su territorio con sonidos, olores, vocalizaciones, etc. No obstante, los límites son fácilmente cruzados por otros grupos.

Así, ante el reconocimiento del territorio propio, entre grupos vecinos hay fronteras territoriales y sociales fluidas atravesadas por relaciones de cooperación y de comercio. Por lo tanto, los recursos o la tierra que pertenecen a un grupo pueden ser utilizados por otros si las relaciones sociales son lo suficientemente cercanas para volver a los extraños miembros prácticos —sin que por ello adquieran derechos—. La configuración de los grupos puede cambiar dada la abundancia o escasez de recursos y sus formas de aprovechamiento. Las fronteras sociales y territoriales fluidas —que no marcan límites fijos— son un mecanismo para la supervivencia en hábitats con recursos dispersos y estacionales, como es el caso del Pacífico.

Las fronteras culturales tienen lugar paralelamente a las fronteras territoriales, y se han venido conformando en el proceso histórico de convivencia interétnica. Dichas relaciones en el Chocó son de intercambio horizontal. Aun cuando las comunidades negras han sido mediadoras interculturales entre la sociedad mestiza y la indígena. El compadrazgo ha permitido crear entre negros e indígenas redes de parentesco ritual que dan sustento a relaciones de solidaridad a nivel subregional y que mantienen la diferenciación étnica debido a la prohibición de casarse con los compadres.

Con relación a los sincretismos, Anne-Marie Losonczy interpreta que entre negros e indios se da una estrategia simbólica compartida:

Consiste en apropiarse de componentes inmateriales que forman parte de la identidad del otro —nombre propio, espíritus, procedimientos de curación—, los cuales una vez incorporados en la identidad propia, reducen su alteridad y, al mismo tiempo, sirven de defensa y de pantalla simbólica contra un peligro interétnico como la agresión chamánica entre indígenas, o hechicería negro-chocoana (Losonczy, 1997:264).

También se han construido relaciones de identidad entre negros e indios por ser habitantes de una cuenca y por ser *ruralitos* frente a los habitantes de los centros urbanos.

La tradición de intercambio y compadrazgo entre comunidades negras e indígenas ha posibilitado la ocurrencia de zonas de transición como fronteras territoriales fluidas caracterizadas por la existencia de espacios interétnicos de uso común entre comunidades vecinas. Estas generalmente son áreas de *monte bravo* o *virgen*, consideradas de reserva y han sido utilizadas especialmente para las actividades de subsistencia como la cacería y la recolección. Estas actividades son las que dependen en mayor grado de la oferta ambiental.

4. Titulación y límites fijos

Con relación a lo anterior, William Villa (1994) plantea cómo en la actualidad los territorios en el Pacífico se perciben como espacios cerrados o semiabiertos, o sea, que no se pueden compartir porque la oferta ambiental se ha limitado. En unos casos cuando la oferta ambiental es amplia, el espacio es semiabierto y se puede compartir.

Es importante destacar que el abrir o cerrar de las fronteras difiere no sólo con relación a la oferta ambiental y a las relaciones sociales entre los grupos, sino también con relación a la legalización de la propiedad y la titulación de los resguardos. De esta manera se limitó el uso de los territorios a las comunidades negras, así como la titulación colectiva para éstas excluye del uso de dichos territorios a las comunidades indígenas. El asunto se complejiza cuando se ve la relación entre la necesidad de apropiación legal de sus territorios por parte de comunidades indígenas o negras, la escasez en la oferta ambiental y la competencia por su uso. Este aspecto se corresponde con la historia vivida en el Pacífico en los últimos años, época en la que se ha dado la escasez en la oferta ambiental debido a la introducción de nuevas tecnologías para la explotación de los recursos naturales, como la motosierra y el trasmayo electrónico, así como grandes proyectos de infraestructura paralelos a los auges extractivos, las concesiones y los permisos de explotación.

Frente a la imposición de límites fijos, sorprende el desconocimiento que tienen los pobladores del Pacífico y las instituciones sobre los límites de los resguardos: aquí se observa la importancia del trabajo desarrollado en el

Pzerpc sobre la afectación legal del territorio.⁵ Este interrogante es aún mayor cuando se sabe que en el Pacífico los resguardos se han constituido por solicitud de las organizaciones y de las comunidades. Uno de los intereses principales de las comunidades negras e indígenas en la concertación de los talleres de percepción territorial, fue conocer los mapas de la afectación legal que pesan sobre sus territorios.

Varios elementos originan esta situación de desconocimiento de los límites de los resguardos. Una es la que venimos evidenciando sobre la existencia de fronteras fluidas en regiones de selva tropical. Otra, que la solicitud y el trámite de los resguardos las han realizado las personas letradas de la comunidad y no han sido socializados. En ocasiones no se han recorrido los límites al hacer el estudio de las solicitudes. También se ha dado una diferenciación entre la percepción territorial de las comunidades y la de los funcionarios que han trabajado en la solicitud de constitución de resguardos. Así mismo, la Ley 70 basada en la tradición de las comunidades negras, es extraña para ellas en el establecimiento de límites fijos en los espacios de uso colectivo. Esta problemática de límites y fronteras evidencia la situación territorial en el Pacífico y destaca la importancia de tener presentes los diferentes modelos de percepción territorial tanto de las organizaciones de comunidades negras e indígenas, como de las instituciones, y de cómo se afectan unos a otros, ya que la definición y delimitación territorial ha llevado a conflictos entre comunidades negras e indígenas.

PAISAJES O ESPACIOS DE USO

El paisaje es por excelencia el espacio de encuentro entre la naturaleza, la sociedad y la cultura. En este encuentro, el paisaje es testimonio del pasado y del presente, de la organización social y de las actividades productivas.

Joaquín Molano (1990)

El término paisaje, de acuerdo con su etimología latina, viene del masculino plural de país, que significa reino, región, provincia o territorio. Según su etimología griega viene de belleza y hace caso al arte y a la pintura.

⁵ En el marco del Pzerpc, Mauricio Chavarro elaboró un mapa de afectación legal de la región Pacífica a escala 1:500.000.

Teniendo en cuenta sus dos raíces etimológicas, Willy Helpach (1940) lo define como la “impresión sensible total suscitada en el hombre por una sección de la superficie terrestre [...]”.

Esta definición de paisaje es equiparable a la concepción local de paisaje. En los talleres de Tribugá (Nuquí), Ladrilleros (Valle) y Apartadó (Baudó), al querer desentrañar el significado local de la palabra paisaje se expresaron las siguientes ideas:

Es lo que miramos, lo extenso que tenemos en nuestro medio. Todo aquello que nos rodea. Es la forma de la naturaleza. Es lo bello, lo bonito. Hay paisajes que son transitorios, como un atardecer, el vuelo de unos pájaros, etc. Hay dos clases de paisajes: los naturales y los artificiales: los artificiales son los que han sido transformados por el hombre, y los naturales los que fueron creados por Dios.⁶

Por otra parte, de acuerdo con la “ecología del paisaje”, los paisajes son unidades homogéneas que se caracterizan principalmente por la forma de la tierra y la cobertura vegetal. Lo que predomina en la caracterización de estos es la cobertura vegetal, ya que de acuerdo con su identificación se reconocen las formas de la tierra y los recursos que existen en el área, según sus usos culturales. La cobertura es el elemento-síntesis a través del cual se pueden inferir los demás elementos que conforman los espacios de uso.

Estos elementos son tenidos en cuenta por los pobladores locales en la caracterización de sus espacios de uso (véase dibujo 1), aunque localmente no se utiliza el término paisaje. Así, la diferenciación de los espacios se da de acuerdo con el uso, la producción y las formas de apropiación territorial que van del río, o costa, hacia el fondo: la vivienda, el patio, los cultivos, el *monte biche* o *rastrojos bajos*, el *monte alzado* o *rastrojo alto* y el *monte bravo* o *monte virgen*. La denominación de estos espacios depende de si están o no domesticados o *amansados*, así como del trabajo invertido y del estado de regeneración.

El monte como una construcción cultural

Es común a las comunidades negras e indígenas la agricultura rotacional de tumba y pudre, y de tumba y quema. La rotación de los cultivos se da para

⁶ Que algunos paisajes se caractericen como naturales no quiere decir que no sean utilizados: en ellos se realizan actividades de cosecha del bosque para la subsistencia.



Dibujo 1. Perfil de los paisajes del recorrido entre Togoromá y Pichimá
Fuente: Taller Pzercp - Camawa, 1997.

el *descanso* y *enfriamiento* de los suelos a partir del enrrastrojamiento de los terrenos. Se ha considerado que esta técnica ha permitido la agricultura en suelos pobres en nutrientes y fácilmente erosionables por la acción de la lluvia, así como la regeneración de la vegetación y de los hábitats.

La investigación realizada en el resguardo embera de Chajeradó (Dunque *et al.*, 1997) permite entender el proceso de manejo y uso de las áreas de cultivo y rastrojos en diferentes estados sucesionales. Mediante deshierbes selectivos y plantación de árboles se manipula la sucesión para que las especies útiles sean las dominantes —especies que proporcionan alimento a humanos y animales y que son materia prima de instrumentos y construcciones—. En Chajeradó —con una tradición de permanencia en el mismo lugar por más de cincuenta años— la rotación de cultivos se da con el desbroce de los rastrojos sin recurrir a tumbar el *monte virgen*.

Según las formas de apropiación territorial y las prácticas de producción, encontramos similitud en los modelos de percepción territorial entre las comunidades negras e indígenas en cuanto a la diferenciación y caracterización de los espacios de uso. Los espacios de uso considerados varían de acuerdo con los ejes de referencia territorial: río, costa y cordillera; con los grandes paisajes: serranía, colinas, llanuras de inundación de los ríos y fluvio-marinas; con los énfasis productivos: minería, extracción de madera, turismo, agricultura; con la historia de la ocupación y con el contexto subregional. Así se ha planteado la diferenciación en la percepción territorial de las comunidades negras e indígenas de cordillera, ribereñas, fluvio-marinas y de litoral.

Las investigaciones realizadas con anterioridad sobre la territorialidad de comunidades negras e indígenas, permiten ilustrar las similitudes que se dan en la forma como unos y otros caracterizan y utilizan sus territorios. Al comparar algunos de los estudios existentes (Carmona, 1987; Ullqa, Rubio y Campos, 1996; Orewa, 1996; Carder, 1995; Valencia, 1990; Friedemann, 1974; Camacho y Tapia, 1997) se puede analizar para el medio y bajo Baudó, por ejemplo, que negros e indios enfatizan su producción en el cultivo del plátano, o como se sabe, según los estudios de la Carder en el alto San Juan, los dos grupos culturales han *potrerizado* los espacios agrícolas a partir de la apertura de la carretera Pereira-Quibdó.

Finalmente, es importante destacar la utilidad de trabajar conjuntamente los conceptos de territorio y paisaje-espacios de uso, puesto que un territorio está compuesto por varios paisajes que conforman “un sistema de producción”. Entenderlo así permite planificar el desarrollo sostenible centrado en los sujetos de la acción.

En el Pacífico, desde épocas precolombinas, se ha dado la poliactividad en los sistemas de producción y ha sido común que se comercien los excedentes de las diferentes actividades productivas. Con la colonización española y demás hitos históricos de integración de la región a la nación y de poblamiento, los productos de comercio y la cantidad ha variado según los diferentes auges económicos, recayendo las actividades productivas y el comercio sobre determinados recursos. En la actualidad es posible diferenciar zonas teniendo en cuenta los énfasis productivos. Los productos principales de comercio pueden ser: oro, productos agrícolas, madera, servicios turísticos, pescado y moluscos. Además de los auges económicos, los grandes proyectos de desarrollo y la colonización también han motivado cambios en la territorialidad de las comunidades negras e indígenas. Las comunidades son conscientes de la crisis en determinados espacios de uso, y de la desestabilización de sus sistemas productivos y ante ello buscan alternativas económicas y de uso y manejo de los recursos naturales.

LA INVESTIGACIÓN DE LA PERCEPCIÓN TERRITORIAL

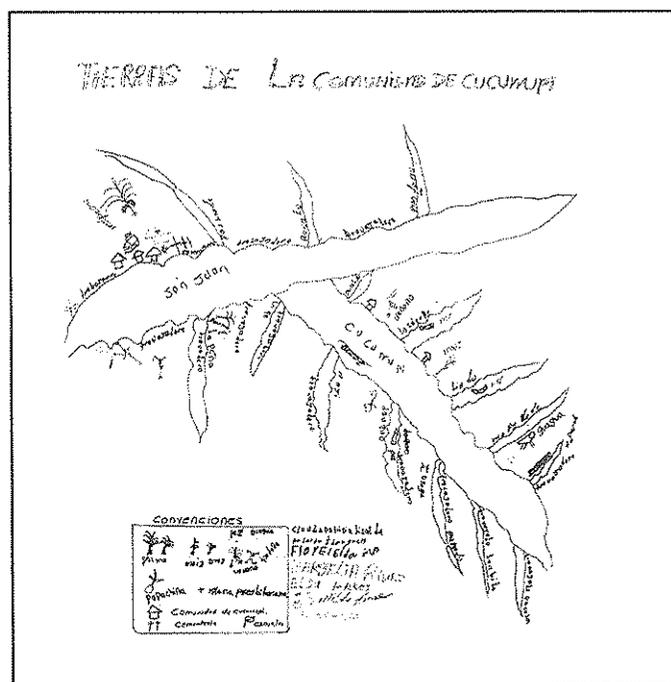
La percepción territorial es el conjunto de imágenes, representaciones e ideas que un grupo humano tiene del espacio vivido. Se origina en las formas de uso y de apropiación dadas en relación dialéctica con la dinámica interna de la colectividad, la cultura interiorizada, la pertenencia socioterritorial, las relaciones que se tienen con otras regiones y con la sociedad global. De ahí que las percepciones y representaciones dependan del momento histórico, la edad, el género y el rol del actor social. Paralelamente, las percepciones del territorio de una forma interactiva contribuyen a la estructuración objetiva del espacio local.

Ejemplo de las diferentes percepciones son los mapas elaborados en los talleres con representantes de las comunidades de Acadesan. El primero de ellos elaborado por las mujeres, destaca el río Cucurupí, donde ellas llevan a cabo las labores agrícolas; el monte —espacio poco frecuentado por ellas— no se representa (véase mapa 1). El segundo mapa fue elaborado por líderes políticos de la organización también de la zona de Cucurupí y muestra en un ámbito zonal los espacios de uso colectivo dado el interés de la Ley 70.

Las ciencias sociales destacan hoy, en el contexto de los planes de desarrollo y los procesos de planificación, la importancia de la región percibida por los diferentes actores sociales. La percepción territorial de un grupo social

determinado puede observar distintos niveles o grados de representación, de acuerdo con los diferentes niveles de la organización social: desde la percepción de los habitantes de un río hasta la construcción de una propuesta de manejo y de ordenamiento territorial por parte de un conjunto de comunidades asentadas en distintos ríos. Ejemplo de ello lo constituye la zonificación territorial realizada desde el año 1993 por la Asociación Campesina Integral del Atrato, ACIA, para la región del Medio Atrato, y complementada posteriormente para hacer efectiva su solicitud de titulación colectiva en 1997.

Se da entonces, al igual que en la construcción de región, un proceso que va desde las representaciones o percepciones locales, hasta la instrumentalización de ellas a nivel subregional, para una propuesta de ordenamiento territorial y político.



Mapa I. Tierras de la comunidad Cucurrupi

Fuente: Taller pzerpe - Acadesan, 1997.

Unidades de análisis de la percepción territorial y la participación

Hablando de región tiene más peso ser del Atrato o del San Juan que ser choacoano.⁷

El trabajo realizado en los talleres de percepción territorial nos permitió determinar y caracterizar las unidades de análisis del territorio, de acuerdo con los objetivos del Pzerpc.⁸ Al entender el territorio como el espacio apropiado por un grupo humano para su reproducción física, social y cultural y la percepción como una forma de conocer la territorialidad, encontramos diferentes niveles jerárquicos de la territorialidad con base en la adscripción y en los niveles de la organización social de las comunidades negras e indígenas (véase tabla 1).

Tabla 1. Unidades de análisis de la percepción territorial y la participación en el Pzerpc	
Cuenca	Los habitantes de la región han considerado, después del departamento, la cuenca como la unidad de adscripción territorial más amplia por ellos reconocida. Así, por ejemplo, en el Chocó se diferencian los costeños, los baudoseños de los sanjuaneños y los atrateños. Esta adscripción tiene connotaciones en cuanto a la diferenciación de costumbres. Además se da identidad entre negros e indígenas por pertenecer a un mismo río.
Área de influencia de las organizaciones	Las organizaciones de comunidades negras e indígenas han creado nuevos referentes que representan a la comunidad y que dan adscripción territorial, étnica y política. La construcción del área de las organizaciones también tiene un soporte cultural y de flujo de relaciones socioeconómicas.
Zonas	Las zonas son áreas de nivel intercomunitario. Generalmente son espacios donde se da la mayor parte de las relaciones culturales, las actividades productivas y los flujos económicos.
Comunidades	Las comunidades son el agrupamiento de una o más parentelas en caseríos. Este proceso se inició con el interés por la educación formal y el establecimiento de escuelas, y se entiende como la agrupación necesaria para acceder a los servicios del Estado. Los integrantes de las comunidades utilizan las microcuencas en donde antes vivían dispersos. Generalmente las comunidades tienen un promedio de doscientos a quinientos habitantes y utilizan de una a dos microcuencas.
Espacios de uso	Los paisajes, o espacios de uso, son otra unidad de análisis del territorio, como se explicó anteriormente y como se verá en los modelos de percepción territorial. Entre comunidades vecinas generalmente se dan espacios de uso intercomunitarios. Cuando se comparten fronteras entre comunidades negras e indígenas, es común que se den espacios de uso interétnico. Generalmente en los espacios compartidos se realizan actividades de subsistencia como pesca, cacería y recolección de moluscos, cosecha del monte.

⁷ Transcripciones del taller realizado entre el Pzerpc y la Carder y las comunidades negras del alto San Juan, julio 1997.

⁸ El objetivo principal del Pzerpc en su primera etapa fue hacer un diagnóstico de la región del Pacífico a escala 1:500.000, a partir de las unidades de paisaje.

Cuando hablamos de adscripción territorial nos referimos al espacio al cual los pobladores se sienten pertenecer y en él enmarcan su identidad cultural. La adscripción o pertenencia territorial se diferencia en niveles inclusivos de la organización social si se refiere a la familia, a la unión de familias o comunidad, a la unión de comunidades, la etnia o la cuenca.

La cartografía social como instrumento de trabajo para la investigación de la percepción territorial

Los métodos y técnicas más comúnmente utilizadas para investigar la percepción territorial provienen de la antropología, de la psicología social y de los diagnósticos rurales participativos. Entre éstos se encuentra la cartografía elaborada por los pobladores locales, o mapas mentales, los tests y cuestionarios, la etnografía y la entrevista abierta.

En los dibujos elaborados por los pobladores de los mapas que tienen en su mente —mapas mentales⁹— es posible conocer su percepción territorial y, a través de ellos, su territorialidad, ya que se seleccionan elementos de la compleja y variada realidad y se destacan los que la gente considera que la caracterizan. Los mapas mentales permiten a los habitantes orientarse, recorrer y utilizar su territorio. Así, en los mapas mentales dibujados y la guía en los recorridos, la orientación se da en el reconocimiento y nominación de uno por uno de los afluentes de una cuenca, en la diferenciación de los accidentes geográficos más característicos —peñas, remansos, islas, playas o cascadas—, en la ubicación de los *trabajaderos* de parientes y vecinos, en la localización de caminos y recorridos, en el reconocimiento de los lugares donde se encuentran determinados recursos estratégicos, en la diferenciación de zonas bajas y de colinas, en la distinción de diferentes estados sucesionales de la cobertura vegetal (véase dibujo 1).

En los mapas mentales elaborados por las comunidades negras e indígenas, los ejes de referencia territorial son los ríos principales y sus tributarios, las carreteras, la costa y la cordillera.

⁹ El término "mapa mental" pretende sugerir que conceptos como el de espacio constituye una construcción social e histórica. El espacio se puede representar de diferentes maneras según el propósito, diversos mapas mentales pueden coexistir en un sistema social, y ningún mapa mental es necesariamente más preciso que otro. Tanto los mapas mentales como los mapas técnicos son interpretaciones de la realidad (García, 1992; Sharp, 1986).

Los talleres de participación y percepción territorial

En relación con el área, el tiempo y los objetivos del trabajo, la construcción metodológica de la estrategia de participación e investigación de la percepción territorial privilegió como técnica los talleres. Denomino "talleres" a la reunión de diferentes representantes de las comunidades y los técnicos del proyecto con el fin de tratar temas específicos. Los talleres fueron espacios de intercambio e interacción del conocimiento, centrados en relaciones de investigación y de participación. Durante tres o cuatro días, se dio la reunión de representantes de las diferentes comunidades que cobijan el área de influencia de una organización con los técnicos del proyecto.

Las herramientas técnicas solicitadas con mayor frecuencia por parte de las organizaciones fueron: conocimiento del proyecto, cartografía técnica y aspectos a tener en cuenta para elaborarla, el conocimiento de la afectación legal de sus territorios, la metodología para la investigación y representación de la percepción territorial y la historia del poblamiento.

La combinación de actividades y los recorridos posibilitaron confrontar lo delineado en los mapas, georeferenciando puntos con GPS —*Global Position System*— y dando explicación en el terreno de conceptos como el de paisaje. Los talleres permitieron a los representantes de las organizaciones en su interacción con los técnicos, conocer, apropiarse, confrontar y complementar diferentes resultados del proyecto en el ámbito de mapas, conceptualizaciones y metodologías.

A partir del reconocimiento de la afectación legal de los territorios y del trabajo sobre cartografía técnica, se espacializó los diferentes aspectos que hacen parte del territorio. Al unir el trabajo de cartografía técnica realizado por los representantes de las diversas comunidades se logró una mirada desde arriba y del conjunto de las diferentes comunidades que conforman el área de influencia de una organización. Las evaluaciones de los talleres fueron positivas y se destacó el avance en el conocimiento de los propios territorios.

Teniendo presente el corto plazo de ejecución del Pzperpc, se buscó apoyar programas y proyectos que tuvieran vida propia, en donde se garantizara la continuidad y culminación de los trabajos emprendidos. De esta manera, desarrolló relaciones de trabajo y de intercambio con instituciones

y organizaciones. Los resultados que se presentan en este escrito corresponden al trabajo realizado con las diferentes organizaciones de la cuenca del río San Juan (véase tabla 2).

La guía temática de talleres para la investigación de la percepción territorial varió de acuerdo con la institución y la organización con la que se trabajó. Así, se tuvo en cuenta las expectativas y metodologías de éstas, adecuándolas a los objetivos y la metodología propuestos por el Pzerpc.

Sigla de la organización	Planes y proyectos	Número de talleres
Asocodebalpa	Plan de desarrollo	3
Camawa	Mapa cultural Plan de vida	3
Acadesan	Desarrollo de pautas y orientaciones para el manejo, control y administración de los recursos naturales en los territorios de las comunidades negras	1
Oncaproteca	Capacitación para la conformación de consejos comunitarios	1
Carder	Plan de desarrollo y capacitación sobre titulación colectiva	1
Asocasan	Capacitación sobre titulación colectiva	1
Consejos Comunitarios de Tribugá y Nuquí Fundación Natura	Conocimiento y manejo del territorio y los recursos naturales entre las poblaciones negras de Nuquí y Tribugá	1
Acaba	Solicitud de titulación colectiva	1

GUÍA TEMÁTICA PARA LA INVESTIGACIÓN DE LA PERCEPCIÓN TERRITORIAL

Tabla 3. Presentación del taller (módulo 1)

Temas	Plenarias	Ejercicios
1. Objetivos del taller	El taller se desarrolla a partir del conocimiento de los conceptos locales, la presentación, discusión y puesta en común de los conceptos y materiales elaborados por los diferentes componentes del Pzerpc.	5. Localización en el mapa de la región Pacífica (a escala 1:500.000), del sitio de origen de cada uno de los participantes y de residencia actual. Paralelamente se elabora una matriz en donde se registra el tiempo de traslado. En este ejercicio se inicia el trabajo sobre convenciones y se ilustra la utilidad de la tabulación y referenciación en los mapas, principios básicos del funcionamiento de los Sistemas de Información Geográfica.
2. Expectativas de los participantes en el taller		
3. Acuerdo sobre el trabajo a realizar		
4. Metodología del taller		
5. Presentación de los participantes		

Tabla 4. Presentación del Pzerpc (módulo 2)

Temas	Plenarias	Ejercicios
Contexto institucional	En plenaria se les pregunta a los participantes ¿Qué entendemos por región? ¿Qué concebimos por Pacífico? ¿Qué hace del Pacífico una región?	Sobre un mapa 1:500.000 ubicar los sitios con los que nos relacionamos y explicar las relaciones de similitud y diferencia encontradas en las costumbres de los habitantes de estos sitios. Se recogen las ideas referidas para explicar el concepto de región.
Área de estudio		Sobre un mapa 1:3'000.000 de relieve de Colombia delinear el área de la Ley 70 y explicar por qué áreas como la cuenca del Atrato se consideran pertenecientes a la región Pacífica. Se recogen las ideas planteadas y se explica por qué el Pacífico se ha considerado como una región natural y cultural.
Objetivos		
Componentes		

Tabla 5. Nuestro territorio (módulo 3)

Temas	Plenarias	Ejercicios
I. Concepción local de territorio		I. De acuerdo con lo expresado sobre la concepción del territorio, se distribuyen los participantes en grupos por zonas, con el fin de que dibujen mapas mentales de su territorio.

2. Aportes de la cartografía técnica para la representación del territorio	En plenaria se pregunta a los participantes qué conciben por territorio. Las diferentes ideas se van anotando en cartelera para tenerlas presentes.	2. Presentación de los elementos básicos para la lectura y elaboración de mapas según los criterios del IGAC: fotografías aéreas e imágenes de radar, orientación, coordenadas, escala, convenciones y curvas de nivel.
3. Mapa de apropiación territorial		3. Trabajar en grupos por zonas en acetatos sobre planchas cartográficas. Recoger los diferentes aspectos trabajados donde se ha referido el tema y reflexionar sobre las convenciones a utilizar para mapear nuestro territorio, sobre cartografía técnica. En este trabajo se tiene como base los elementos enumerados que caracterizan localmente el territorio, los mapas mentales y los aspectos identificados, con intención de lograr unidad de criterios. Estos son: <i>Toponimia y accidentes geográficos:</i> nombres de ríos montañas y lugares de importancia cultural, carreteras y caminos. Revisión y complementación de los mapas IGAC. <i>Ubicación de los asentamientos:</i> localización de los asentamientos que hacen falta en la cartografía, diferenciando en las convenciones comunidades negras, indígenas y mestizas; aserrios; servicios (escuelas, colegios, y centros de salud, entre otros). <i>Territorio legal:</i> localización de las áreas tituladas por el Incora, localización de las áreas que tienen escritura notarial, resguardos, títulos colectivos, permisos forestales, concesiones, parques nacionales, sustracciones a la reserva forestal y otros. <i>Centros de importancia cultural:</i> lugares y zonas consideradas de importancia sagrada, y espacios donde habitan

<p>4. Mapa de espacios de uso</p>	<p>determinadas fuerzas sobrenaturales: tunda, madre de monte, cementerios, iglesia católica, iglesia evangélica. <i>Sistemas de organización y autoridad:</i> corregidor, consejo comunitario, cabildo y otros que se identifiquen. <i>Área de influencia de la organización.</i> <i>Zonas de conflicto por el territorio.</i> Zonas donde se presentan disputas por el uso y la propiedad del territorio y de los recursos naturales, diferenciando en las convenciones entre quienes se dan los conflictos y si es por recursos o por territorio</p> <p>4. <i>Agricultura:</i> discriminar áreas de acuerdo con asociaciones de cultivos o policultivos como por ejemplo: banano, papachina y frutales, o caña y frutales. También si es agricultura rotacional o de plantación, estos últimos como monocultivos de banano y de palma africana. <i>Minería:</i> diferenciar si es minería artesanal o mecanizada. Extracción de madera <i>Cosecha del monte:</i> aprovechamiento del monte para la subsistencia. Cacería, recolección de frutos, materiales de construcción, madera para botes, plantas medicinales, etc. <i>Ganadería</i> <i>Estanques piscícolas</i> <i>Otros</i> <i>Cobertura vegetal:</i> diferenciar los distintos tipos de acuerdo con la conceptualización y las denominaciones locales. Estas pueden ser: monte bravo, vivo, o virgen, monte intervenido, o balsal, rastrojo alto, tupido o monte jecho, rastrojo bajo, o monte biche.</p> <p>Presentación del trabajo realizado por los diferentes grupos en los numerales 3 y 4, inquiriendo sobre las convenciones trabajadas, aportes y dificultades en el</p>
-----------------------------------	--

	<p>trabajo sobre cartografía técnica. A manera de conclusión, se unen las planchas cartográficas trabajadas por cada uno de los grupos y se propicia una reflexión en torno a la territorialidad por posesión y la dada por la titulación: titulación colectiva, resguardos, titulación individual. También se busca diferenciar zonas del área de influencia de la organización.</p>
--	---

Tabla 6. Cambios en nuestro territorio (módulo 4)

Temas	Ejercicio
<p>1. Rememorando nuestra historia</p>	<p>1. Se hace un recorrido histórico de larga duración, desde los momentos más antiguos que se recuerden, se inquiera sobre los cambios ocasionados en los diferentes aspectos de la territorialidad y de la relación del hombre con la naturaleza.</p>
<p>2. El territorio que queremos en el futuro</p>	<p>2. A manera de conclusión, se retoman los diferentes momentos históricos y los cambios en el territorio y se reflexiona sobre el futuro que se desea y las acciones que para ello se deben emprender, las fortalezas y debilidades que se tienen para realizarlo.</p>

Módulo 5. Recorrido que se especifica de acuerdo con el trabajo realizado.

Módulo 6. Conclusiones y evaluación.

La dinámica de la participación hizo posible el trabajo de talleres de percepción territorial con las organizaciones del río San Juan. Esto permitió hacer un análisis de los territorios y de los paisajes a nivel de la cuenca, y presentar de esta manera una sinopsis de los resultados del trabajo realizado.

El río San Juan es el más largo de la cuenca del Pacífico de Colombia. Es una frontera o zona de transición que subdivide al Pacífico en dos grandes subregiones naturales —costa alta y costa baja— y de cultura musical de las comunidades negras. Otra característica del río San Juan es que en su extensión cobija el área de tres departamentos —Risaralda, Chocó y Valle—, que corresponden a tres corporaciones regionales —Carder, Codechoco y CVC—.

La mayor parte de los territorios indígenas se encuentra titulada como resguardos, y existe el Parque Nacional Tatamá en la parte alta de la cuenca. El área entre Santa Cecilia y el río Tamaná es sustracción de la reserva forestal; la cabecera y las partes medias y bajas son reserva forestal.¹⁰ En cuanto a la titulación individual, se encuentra mayor densidad en el corregimiento de Santa Cecilia, en el bajo río Calima en San Isidro y en la Colonia, en Juan Chaco, Ladrilleros y en la punta del Tigre; a pesar de que estas son áreas cobijadas por la reserva forestal. En el corregimiento número tres de Buenaventura se sobreponen diferentes formas de afectación legal: la base Naval, el Balneario del Pacífico, el área de reserva de la Universidad del Valle.

Las relaciones comerciales y de transporte en la cuenca tienen básicamente dos direcciones: de Cucurupí hacia abajo las gentes salen por San Isidro y Buenaventura, y de Cucurupí hacia arriba salen por Istmina, vía Quibdó o Pereira. En la cuenca del río San Juan tienen lugar procesos comunes a otras zonas del Pacífico que son importantes al momento de investigar la percepción territorial, como la presencia de carreteras, la explotación minera mecanizada, la explotación forestal, el turismo, la presencia de grupos armados de diferentes ideologías y los sistemas tradicionales y actuales de producción.

¹⁰ Véase mapa del Pzerc: "Afectación legal".

Análisis del territorio y de los paisajes en la cuenca del río San Juan

El análisis permite ver aspectos generales de la territorialidad de las comunidades negras e indígenas y diferencias en la producción de los diversos sectores de la cuenca. También es posible distinguir aspectos particulares de negros e indígenas de una mismo sector en términos de la espacialización de los diferentes espacios de uso.¹¹

1. Grandes paisajes

El río San Juan tiene su nacimiento en los cerros de Tatamá a una altura de 4.500 mts. Desde su nacimiento hasta la altura de Tabor predominan grandes montañas y colinas altas, allí se inicia el área de colinas bajas que se entremezcla con terrazas aluviales y planos de inundación del río, particularmente en los afluentes principales de la margen izquierda como el Tamaná, el Cajón, el Sipí y el Fujiadó. Las colinas bajas permanecen hasta el curso bajo, pero a la altura de Potedó y Cucurupí éstas se empiezan a entremezclar con terrazas y unidades de origen fluvio marino, manteniéndose los planos de inundación y terrazas aluviales. Las orillas de los ríos Cucurupí y Copomá se destacan por ser valles aluviales inundables.¹²

2. Origen del poblamiento actual de los diferentes grupos culturales de la cuenca

La mayoría de la población de la cuenca pertenece a comunidades negras. Le siguen los indígenas, entre quienes se encuentran representantes de los diferentes grupos culturales de los Chocó: wounaan, embera chamí y

¹¹ El análisis de la territorialidad y los paisajes en la cuenca del San Juan se realizó básicamente a partir de la generalización, a escala 1:500.000, de temas trabajados en los mapas: "Espacios de uso y apropiación", a escala 1:100.000, del área de las diferentes organizaciones de comunidades que habitan en la cuenca. Los mapas elaborados para el análisis fueron: "Áreas de influencia de las organizaciones de comunidades negras e indígenas", "Espacios de reserva en la cuenca del San Juan" y "Áreas de cultivos y rastrojos en la cuenca del río San Juan". El trabajo sobre el área indígena del alto San Juan se hizo a partir de Investigaciones de la Carder. Las demás áreas fueron trabajadas en talleres de percepción territorial, quedó un vacío en el área de influencia de Istmina en donde no se trabajó ni se retomaron investigaciones anteriores.

¹² Véase mapa "Unidades del paisaje", Pzerc.

embera katio. También se encuentran poblaciones de mestizos estabilizados en la parte alta en la zona que cobija el departamento de Risaralda, en la zona de la carretera de Buenaventura a Bahía Málaga, y en el litoral en Juanchaco-Ladrilleros.¹³

Se observa, en términos generales, el poblamiento milenario de las comunidades indígenas wounaan y embera, el poblamiento de comunidades negras dado por la colonización minera española en la parte media y en el río Calima, y su posterior migración y asentamiento en la parte alta y baja de la cuenca y la costa. Las comunidades mestizas llegaron, en principio, por las colonias penales establecidas en el alto San Juan y en Calima a principios del siglo XX, por la apertura de las carreteras iniciada a mediados del siglo y por los auges económicos de extracción forestal y el turismo.

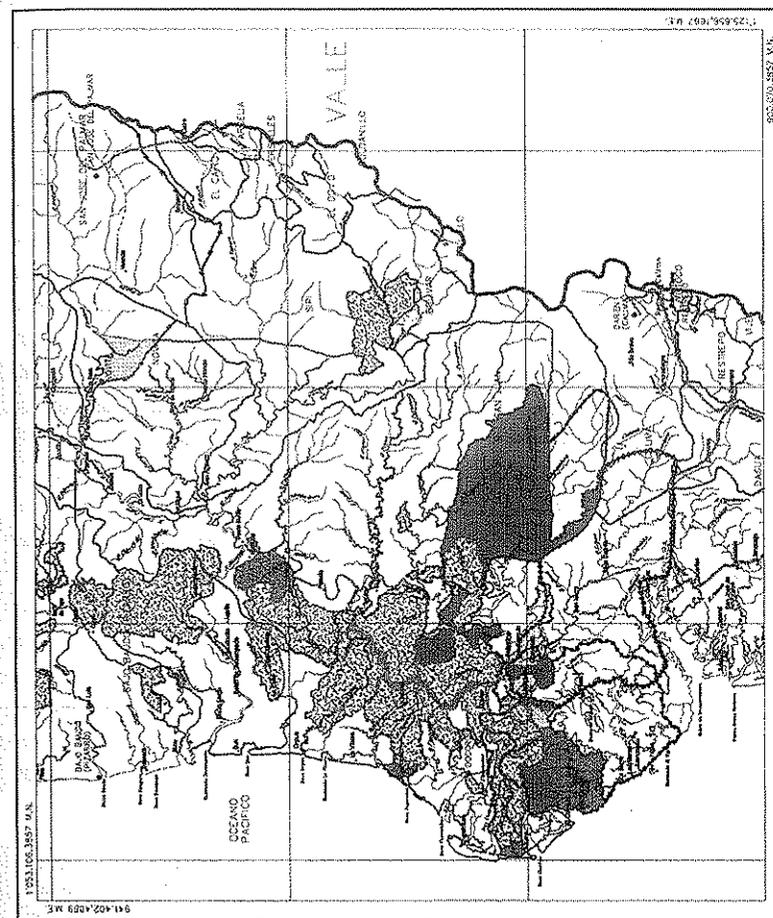
3. Áreas de organizaciones de comunidades negras e indígenas

Las comunidades indígenas y negras de la cuenca tienen en general territorios intercalados. Éstas se han organizado de acuerdo con el grupo cultural y con su área de ocupación en organizaciones étnico territoriales (véase mapa 2).

Las organizaciones de comunidades negras e indígenas, específicamente Camawa, Acadesan y Oncaproteca, han enfrentado conjuntamente planes y proyectos del gobierno central sobre su territorio, como la carretera a Malaguía y la construcción del poliducto con terminal en Bahía Málaga. En los años ochenta trabajaron sobre la propuesta del gran territorio wounaan-negro, tema que ha caído en el olvido a pesar de que en este momento es prioritaria la definición de territorios colectivos para las comunidades negras. Si bien este proceso lo adelantan todas las organizaciones de comunidades negras de la cuenca, se encuentran en diferentes grados de avance y de dificultad.

Las áreas de las organizaciones se delinearon en mapas a escala 1:100.000, cobijando y limitando los espacios de uso diferenciados por los representantes de las comunidades de cada organización. El mapa que se presenta es el resultado de la superposición de las áreas de influencia de las organizaciones de los mapas, a escala 1:100.000, a un solo plano escala 1:3'000.000. Este ejercicio permite ver zonas donde se interceptan las di-

¹³ Véase "Modelos de percepción territorial", mapas de apropiación de las diferentes áreas de la cuenca del río San Juan.



Mapa 2. Área de influencia de las organizaciones de comunidades negras e indígenas cerca del río San Juan

ferentes áreas de las organizaciones, que pueden ser interpretadas teniendo en cuenta las pretensiones territoriales de cada una de ellas y la existencia de espacios de uso común intra e interétnicos.

4. Espacios de reserva

El concepto de reserva que caracteriza las áreas de *monte bravo* o *virgen* de uso colectivo o comunal, enuncia que éstas son áreas que se guardan para el mantenimiento de las aguas, de las especies, de los espíritus, y para épocas de grandes fiestas o de crisis alimentarias. No son espacios intocables, sino despensas utilizadas para diferentes actividades de subsistencia como la cacería, la pesca, la recolección de frutos, el aprovechamiento de materiales para la construcción, de madera para botes, de plantas medicinales y, ocasionalmente, de acuerdo con la zona, para la producción de madera con fines comerciales.

Estos espacios generalmente cubren las partes más altas de los territorios. Los espacios de reserva de las diferentes comunidades llegan a unirse y a conformar cordones de *monte bravo*. Se encuentran intercalados —de acuerdo con los espacios de uso de las diferentes comunidades— por *montes* en distintos estados sucesionales.¹⁴ Estas coberturas conforman hábitats que permiten la reproducción de las especies y la biodiversidad.

En los mapas mentales hay mayor precisión en la espacialización de los espacios más frecuentados y conocidos como los espacios de vivienda, de cultivos y rastrojos. En ocasiones, las caracterizaciones de las partes más alejadas de los territorios —como los espacios de reserva— tienen un nivel mayor de aproximación. No obstante, existen en todas las comunidades cazadores expertos que las conocen y recurren a ellas frecuentemente.

5. Espacios de cultivos y rastrojos

Estos espacios están destinados principalmente a la agricultura, siguiendo las técnicas de tumba y pudre, y de tumba y quema en cultivos rotacionales. Debido a ello, se observan coberturas vegetales en diferentes estados

¹⁴ En este aspecto hay vacíos en el mapa del alto San Juan, ya que los representantes de las comunidades no cubrían toda el área de Asocasan, porque solamente se realizó un taller —aunque se hicieron propuestas para dar continuidad al trabajo—, y porque en la elaboración de los mapas no se hizo énfasis en este aspecto.

sucesionales: *monte biche* o *rastrojo bajo* y *monte alzado* o *rastrojo alto* o *tupido*, que permiten a más del descanso o enfriamiento de los suelos, la realización de actividades como la cacería, la recolección de frutos, de materiales para la construcción, de plantas medicinales y de extracción de madera, etc.

Estos espacios son los que proveen la base del sustento a las comunidades indígenas y negras. Los cultivos más generalizados son los de banano, plátano, caña, papachina, arroz y maíz, los cuales se entremezclan con frutales y tubérculos de diferentes variedades. Estos espacios se encuentran en las zonas aledañas a los asentamientos a lo largo de los cursos de ríos y quebradas. Según la calidad de los suelos, la diferenciación más común es entre cultivos de orilla o dique, cultivos de bajillos o *mangual*, cultivos de medias faldas en las zonas de colinas y de llanos o terrazas.

En la cuenca, el medio San Juan se destaca por la producción agrícola, especialmente los valles aluviales de los ríos Cucurupí y Copomá, y el plano de inundación y terrazas aluviales del río Sipí y del San Juan entre Paimadó y Noanamá y la zona de Pángala.

6. Montes

Los montes cubren la mayor parte del área de la cuenca. Son mosaicos de coberturas, de montes vírgenes e intervenidos que están en recuperación, y de donde se extrae madera con fines comerciales. Estos se corresponden con los *respaldos* en los territorios de comunidades negras. La forma selectiva de explotación forestal y la regeneración en estos espacios han permitido el mantenimiento de la cobertura vegetal.

En la cuenca medio del río San Juan y de los afluentes de la margen izquierda, se observa cualitativamente una mayor extensión de espacios de monte, así como de uso agrícola. Quizás se deba a la historia del poblamiento, según la cual el medio San Juan es la zona más antigua en el poblamiento de la cuenca, tanto por parte de las comunidades indígenas como de las negras. También es la zona más poblada y en donde hay mayor proximidad entre los caseríos.

7. Espacios de uso crítico

Se consideran espacios de uso crítico aquellos en los cuales se ha ejercido una presión continuada sobre un mismo recurso hasta que se presenta una

transformación de las condiciones originales, al punto de hacer difícil su recuperación.

Según los énfasis productivos en las diferentes zonas se dan distintos espacios de uso crítico con relación a los recursos explotados. En la parte alta de la cuenca, después de la apertura de la carretera Panamericana, se han dado procesos de potrerización para introducir ganado y valorizar las tierras. También, debido a la misma carretera, se produjo un auge de minería mecanizada que cobijó desde Playa de Oro hasta Andagoya. La zona considerada crítica por este tipo de explotación se encuentra a orillas del San Juan, en el municipio de Tadó. La explotación minera trajo, además de la degradación de áreas propicias para la agricultura, la expropiación de tierras de las comunidades negras, el cambio de costumbres y el desarraigo territorial.

En el bajo San Juan las áreas críticas se dan por la explotación forestal de bosques secundarios o intervenidos. Éstos se encuentran principalmente en la zona de influencia de los primeros aserrios establecidos en el río San Juan a principios de este siglo, en Puerto España y Malagueta, y en la zona de la concesión entregada a Cartón de Colombia, en la cuenca del río Calima y Bahía Málaga. Los precios de las varas extraídas de estos montes intervenidos —o *balsales*— no se corresponden con el trabajo invertido, ni con la posibilidad de regeneración del monte. No obstante los pobladores de estas áreas no conocen otras alternativas de participación en la economía monetaria.

En la zona de los waunaan es interesante reconocer el cambio en el modelo de uso y apropiación del territorio, aquí los montes de reserva son pequeños espacios al lado de las comunidades, rodeados de amplios espacios de montes intervenidos. Por otra parte, la crisis de la cuenca en general se advierte en la escasez de recursos y en la extinción de especies, especialmente de fauna acuática y terrestre.

8. Espacios de uso común

En la mayoría de los espacios de uso común se reconoce la posesión y territorialidad de un grupo determinado, dándose su uso por parte de sus vecinos de acuerdo con la dinámica de las relaciones sociales y de la oferta ambiental. En momentos de abundancia puede haber convivencia en su utilización y disputas y conflictos en épocas de escasez.

Al superponer el mapa del área de influencia de las organizaciones al de las zonas de reserva, podemos observar que la mayoría de los espa-

cios de uso común se dan en espacios de reserva y de manglar. Son una excepción las superposiciones que se dan en el alto San Juan entre comunidades negras e indígenas.¹⁵ Las comunidades negras de la zona del río Águila se quejan de no haber sido consultadas para la conformación del resguardo Chamí, ya que éste cobija áreas de cultivos de las comunidades negras. En algunos casos dos, tres o más grupos culturales dan usos diferentes al mismo espacio, como puede observarse en los siguientes casos:

En el río Munguidó, donde existen pequeños espacios de cultivos y rastrojos de las comunidades negras, es considerado espacio de reserva para la cosecha del monte por parte de las comunidades indígenas. Se reconoce que las áreas de playas y de manglar hacen parte del territorio de las comunidades negras de Asocodebalpa y de Acadesan, las cuales utilizan tales espacios para vivienda, turismo, cultivos, pesca, tránsito, recreación y recolección de productos. A su vez, los wounaan utilizan estos espacios para cacería, pesca y recolección de moluscos.

En el río Bongo habita y tiene sus rastrojos y cultivos una comunidad wounaan, ejerciendo posesión sobre la microcuenca, que es a la vez utilizada para la cacería y la pesca por parte de las comunidades wounaan vecinas del bajo San Juan y por las comunidades negras de la Barra y Puerto España. En la microcuenca se han presentado disputas por el territorio en el último año entre las comunidades negras y los wounaan, causadas especialmente por la definición de los límites del territorio colectivo de las comunidades negras del corregimiento tres de Buenaventura. En el río Bongo también se dan conflictos por recursos con gente negra proveniente del sur que establece campamentos para la explotación maderera. Estos conflictos son comunes a otras microcuencas del área. Otros conflictos se dan por la presencia de paramilitares, especialmente en Sipí, Docordó y Santa Cecilia, y por la pesca industrial en las áreas de la plataforma marina.

Los espacios de uso común tradicionalmente han sido de “convivencia intercomunitaria”. No obstante, en la actualidad existe una tensión entre los grupos étnicos por los límites y la definición territorial. Al revivir propuestas como la del gran territorio wounaan-negro y los programas de manejo ambiental que puedan establecerse sobre la cuenca, se debe tener presente la existencia de tales espacios.

¹⁵ Hay que tener presente del carácter aproximado de los límites en estos mapas para los cuales no se han realizado recorridos por las fronteras, ni se tomaron puntos con GPS.

9. Diferenciación de zonas en territorios de comunidades negras e indígenas de acuerdo con los énfasis productivos

Los mapas de espacios de uso realizados con las diferentes organizaciones de la cuenca diferencian los espacios por la condición sucesional de la cobertura. A partir del trabajo realizado se elaboraron leyendas en donde se nombra el espacio y se hace una caracterización del uso principal y secundario en cada uno de éstos. La espacialización y la leyenda nos permite diferenciar zonas según los énfasis productivos.¹⁶

a. Alto San Juan

El alto San Juan de comunidades indígenas y de comunidades negras se distingue en la cuenca por la potrerización de antiguos espacios de cultivo. No obstante, se encuentran amplias extensiones de cultivos tradicionales en el área indígena a orillas del río Águila y Mistrató. Cuantitativamente se pueden observar en los mapas mayores extensiones de zonas de cordillera o de *monte virgen* en el área indígena, a diferencia del área de comunidades negras. En el área de comunidades negras, de Playa de Oro a Tadó, se distingue por la minería mecanizada y la potrerización.

b. Medio San Juan

En el medio San Juan se da un equilibrio entre la agricultura y el aprovechamiento forestal. En el área de comunidades negras se observan grandes extensiones de montes intervenidos en recuperación. En el área de comunidades indígenas, que en esta parte de la cuenca tienen la mayor parte de sus territorios en la margen derecha, caracterizada por ser de colinas, predominan las áreas de monte virgen. En la margen izquierda de comunidades negras, se observa cualitativamente una mayor extensión de espacios de monte, así como de uso agrícola.

c. Bajo San Juan

Esta zona se distingue por ser de montes intervenidos con explotación forestal, a excepción de las cuencas del río Bongo, Togoromá y Pichimá que mantienen las formas wounaan tradicionales de producción ribereñas, en donde predominan cualitativamente las extensiones de monte virgen. El

¹⁶ Véase los modelos de percepción territorial en mapas de espacios de uso de las áreas de las organizaciones de la cuenca.

énfasis productivo de las comunidades negras del litoral es la pesca, y para las de Juanchaco-Ladrilleros, el turismo.

PALABRAS FINALES

Esta propuesta metodológica desarrollada para la investigación de la percepción territorial permite enriquecer los criterios utilizados tradicionalmente en la interpretación de las imágenes de radar y fotografías aéreas. Por otra parte, el trabajo paralelo con comunidades indígenas y negras de una misma cuenca hace posible establecer similitudes y diferencias en el manejo de los recursos naturales entre estos dos grupos culturales, y permite distinguir espacios de uso común intercomunitarios e interétnicos. Este enfoque difiere al utilizado tradicionalmente en los estudios antropológicos que se centran en la territorialidad de un solo grupo cultural. Los aspectos destacados son fundamentales al momento de establecer proyectos de definición territorial y de manejo ambiental.

BIBLIOGRAFÍA

- APRILE-GNISET, Jacques. 1992. "La colonización en el Chocó (Apuntes)" En: *Colonización del Bosque Húmedo Tropical*. Bogotá: Corporación Colombiana para la Amazonía, COA.
- CARDER. 1995. "Diagnóstico ambiental zona indígena de Risaralda Carder-Cabildo Mayor". Pereira.
- CARMONA, Sergio. 1987. "Simbolismo en la representación gráfica embera" En: *Boletín Museo del Oro*. N° 18. Bogotá.
- CAMACHO, Juana y Carlos TAPIA. 1997. "Conocimiento y manejo del territorio y los recursos naturales entre las poblaciones negras de Nuquí y Tribugá, costa Pacífica chocoana". Bogotá. Fundación Natura.
- DUQUE, Marcela, Iván ESPINOSA, Aída GÁLVEZ, Diego HERRERA y Sandra TURBAY. 1996. *Chajerado el río de la Caña Flecha Partida*. Bogotá: Colcultura.
- DUQUE, Marcela, Iván ESPINOSA, Aída GÁLVEZ, Diego HERRERA, Sandra TURBAY. 1997. "Agricultura sostenible en un bosque húmedo tropical. El caso de los embera de Chajeradó, Atrato Medio Antioqueño" En: *Boletín de Antropología*. Vol. 11 N° 27. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. 1974. "Minería del oro y descendencia en el Güelmambí, Nariño" En: *Revista colombiana de antropología*. N° 14. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- GARCÍA, José Luis. 1976. *Antropología del territorio*. Barcelona: sin referencia.
- GARCÍA, José Luis. 1992. *El uso del espacio: conductas y discursos. La tierra, mitos ritos y realidades*. Barcelona: Anthropos.

- HABLA/SCRIBE. 1995. *Territorio, etnia, cultura e investigación en el Pacífico colombiano*. Cali: Fundación Habla/Scribe.
- HARDESTY, Donald. 1977. *Ecological Anthropology*. Sin referencia.
- HELBACH, Willy. 1940. *Geopsique. El alma humana bajo el influjo de tiempo clima, suelo y paisaje*. Madrid: Espasa Calpe S.A.
- LOSONCZY, Anne-Marie. 1997. "Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro americana e indígena" En: María Victoria URIBE y Eduardo RESTREPO (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: ICAN.
- LOSONCZY, Anne-Marie. s.f. "La organización social negro-colombiana: unidades constitutivas y sistemas de producción" Texto inédito. Traducción de Adriana Amaya.
- MOLANO, Joaquín. 1990. *Villa de Leyva: Ensayo de interpretación social de una catástrofe ecológica*. Bogotá: Fondo FEN.
- MONJE, César. 1995. "Documento de presentación del PZERPC". Bogotá: IGAC-PMNR- Ministerio del Medio Ambiente.
- OREWA. 1996. "Lo que queremos y pensamos hacer de nuestro territorio". Apoyo Económico Proyecto Biopacífico. Quibdó.
- OYOLA, Margarita, Alejandro ROJAS y María Teresa YEPES. 1997. "Criterios conceptuales metodológicos e instrumentales para la formulación del componente rural desde la perspectiva ambiental de los planes de ordenamiento territorial municipal en el marco de la Ley 388 de 1977 de desarrollo territorial". Bogotá. Ministerio del Medio Ambiente. Oficina Asesora de Ordenamiento Ambiental del Territorio.
- SHARP, Barrie. 1986. "Ethnography and Regional System: Mental Maps and the Myth of States and Tribes in North-Central Nigeria" En: *Critique of Anthropology*. Vol. VI N° 3.
- ULLOA, Astrid; Heidi RUBIO y Claudia CAMPOS. 1996. *Trua Wandra. Estrategias para el manejo de fauna en comunidades embera en el Parque nacional Urrá*. Bogotá: Fundación Natura.
- VALENCIA, Emperatriz. 1990. "Poblamiento y producción en la cuenca del río Baudó". Cali: Fondo Fen.
- VARGAS, Patricia. 1998. "Nuestro territorio. Memorias de la investigación de percepción territorial realizada entre el Cabildo Mayor Wounaan y el Pzerpc". Bogotá. IGAC.
- VILLA, William. 1994. "Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano" Ciclo de Conferencias *Perspectivas metodológicas y de investigación de estudios afrocolombianos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Territorio y clientelismo político: el ejemplo del municipio de Quibdó¹

STEFAN R. F. KHITTEL

INTRODUCCIÓN

En este artículo quiero exponer algunas relaciones del tejemaneje "tradicional" político-politiquero con lo que en otros trabajos se han denominado movimientos sociales, que, en este caso, son las organizaciones de índole étnica. Mi interés se enfoca en los mecanismos de control político de las corrientes políticas dominantes, o "tradicionales", a pesar de que no todo comportamiento "tradicional" data de hace mucho tiempo.² En los casos pertinentes, voy a indicar cuáles son los comportamientos más recientes y las reacciones directas frente a los movimientos cívicos y otros movimientos alternativos —que en su conjunto se denominan terceras fuerzas—, cuyo denominador común es que no pertenecen al partido conservador ni al partido liberal,³ partidos dominantes en Colombia desde el siglo pasado.

Este estudio se basa en una investigación preliminar adelantada en el marco de mi tesis de magister en la Universidad de Viena, por lo cual visité Quibdó antes, durante y después de las elecciones del 26 de octubre de 1997. Hago énfasis en las elecciones ocurridas en la parte del municipio de Quibdó que no pertenece al casco urbano —o sea, el campo— en general. Por razones de logística y otras que son ajenas a este mismo trabajo, tuve que restringir el trabajo de campo.⁴ Los intereses teóricos para observar los fenómenos electorales en dicha región son diversos. Por otra parte, existe la Asociación Campesina Integral del Medio Atrato, ACIA,

¹ Este artículo se basa en la ponencia presentada en el simposio "Territorios e identidades: comunidades negras en Colombia", VIII Congreso de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, diciembre de 1997.

² Un principio de análisis regional y local se encuentra en el libro de Echavarría y Halaby (1995).

³ Hay movimientos cívicos que son más bien una disidencia de los partidos tradicionales véase Pizarro (1997).

⁴ El trabajo se enfocó en la zona de influencia de la ACIA y hubo otras restricciones por razones de orden público.

una sólida organización campesina (Pardo, 1997) que lucha por su etnia en el terreno jurídico (Sánchez *et al.*, 1993; Villa, 1996) y que ahora participa directamente en política, sin experiencia directa alguna en este campo. Por otra parte, el Chocó es reconocido como un lugar donde ningún proceso electoral está libre de manipulación.⁵ Este artículo es un intento por seguir los diversos aspectos de las elecciones locales de 1997. Las bases de datos se alimentaron con las entrevistas formales a varios candidatos, funcionarios, capitanes políticos, comunidades de los ríos, pero también a través de las múltiples charlas informales con distintas personas con quienes intercambié chismes —un instrumento muy importante no sólo de información para un investigador, sino también una herramienta poderosa de control del poder a nivel personal y político.⁶ Los datos electorales fueron tomados de los libros de la Registraduría Nacional en Quibdó, donde me permitieron transcribir la información de los corregimientos. También sirvieron como fuente los periódicos locales pre y postelectorales, que obviamente seguían constantemente las elecciones. Como fuente adicional, a veces consulté también los medios de comunicación nacionales, sobre todo los medios impresos.

LAS URDIMBRES DEL ESTADO

A partir de la nueva Constitución política de 1991, el pueblo elige no solamente a los diputados a la asamblea y a los concejales municipales sino también al gobernador y al alcalde. El concepto detrás de estos cambios ha sido el fortalecimiento de la democracia en pro de la llamada sociedad civil *versus* el poder ejecutivo del Estado representado por el presidente. Ya antes de la reforma de la Carta magna se empezó, en la segunda mitad de los ochenta, otra reforma con el fin de descentralizar las estructuras administrativas del país para fortalecer a los municipios y los departamentos. Al parecer no disminuyeron el clientelismo, el amiguismo, ni el nepotismo. Por el contrario, debido a las elevadas sumas que

⁵ El *chocorazo* como expresión de cierto tipo de fraude electoral sirve como ejemplo.

⁶ Aquí no voy a adentrarme en este campo de las ciencias sociales, pero vale la pena mencionar que en la política local, el chisme es uno de los instrumentos más importantes para hacer proselitismo. Ahí también radica la importancia de los capitanes quienes pueden, con su fama, influir positivamente o al contrario negativamente en el sufragio. La ausencia de los medios electrónicos en las campañas electorales favorece aún más el chisme como instrumento político.

deben gastar los aspirantes a las alcaldías y a las gobernaciones, una sola persona no puede alcanzar la meta, tiene que tener amigos, parientes, partido, etc.

Por otra parte, hubo una apertura de las candidaturas para listas distintas a las de las dos fuerzas tradicionales. Para ilustrar el efecto que ha tenido esto, tomemos el caso de las elecciones municipales al concejo de Quibdó en 1994, en las que hubo más de 70 candidatos para las 17 curules. En las elecciones de 1997 la nueva marca superó los 90 para el mismo número de escaños.

SOBRE LAS CONDICIONES QUE CREAN EL AMBIENTE PARA UN CLIENTELISMO EN LA REGIÓN

Antes de entrar en el mundo del clientelismo quiero hacer unas definiciones que voy a usar en este artículo. Primero, el clientelismo para mí es un término político que tiene su base en un intercambio de bienes, sean materiales o más bien de índole no-material —como un voto, etc.—. Lo político para mí es todo lo que tiene que ver con la política formal de las elecciones, o sea, una política electoral que denominaré política por razones de brevedad y sencillez. Los términos cacique y patrón son términos que utilizo como equivalentes y, sólo cuando hago referencia a cierto tipo de cacique, uso especificaciones como *cacique mayor* o *menor*, al igual que con el término *patrón*. La diferencia entre caciquismo y clientelismo es que el clientelismo es el sistema de intercambio completo, incluyendo las cuestiones de poder e influencia, mientras que el caciquismo únicamente puede aplicarse a las relaciones de poder. Obviamente hay varias formas de clientelismo, pero aquí no hay lugar para hacer un análisis contundente sobre esa temática.

El Chocó tiene una estructura local que es casi ideal para generar prácticas clientelistas.⁷ De una parte, existe el ejemplo omnipresente de las demás regiones del país, sobre todo en la costa Atlántica. De otra, los recursos financieros provienen casi exclusivamente de la burocracia estatal —no hay industria (con excepción de la industria licorera del departamento que ha estado siempre en manos de la misma clase dirigente), ni un fuerte sector

⁷ Al menos en los municipios grandes con más de cien mil habitantes.

⁸ No hay muchos estudios académicos sobre el clientelismo en Colombia, a pesar de su ubicuidad en el sistema. Uno de los más completos es el libro de Leal y Dávila (1991).

agropecuario, ni un comercio a gran escala—. La generación de dinero en el departamento está estrictamente vinculada a una economía extractiva, la cual es vigilada por la rama ejecutiva que está en manos de la misma élite política.

La única fuente de empleo estable y bien remunerado es el Estado y su expresión local, o sea los cargos que se obtienen por nombramiento político. Los contratos por parte de las entidades oficiales muchas veces son la única fuente de ingreso para muchas empresas pequeñas y para los profesionales. Por ello es indispensable tener buenas relaciones con los representantes del Estado.

El nivel de analfabetismo en el departamento es uno de los más altos en el país y hasta hace poco hubo deficiencias en el número de profesionales. En los años cincuenta y sesenta se terminó la emigración de la élite blancomestiza y siguió el éxodo de muchos profesionales negros que después de haber estudiado no regresaron al departamento; se fueron a otras regiones del país o tierras allende el mar en busca de mejores condiciones de vida. A esto se sumaron otros factores como la ausencia de un centro universitario⁹ y finalmente la falta de recursos económicos de la gran mayoría de las familias para poder mandar a sus hijos a estudiar al centro del país o a la costa Atlántica. Todos estos factores contribuyeron a que la élite política chocona se redujera lo suficiente como para formar un grupo social aparte del resto de sociedad. Hay que añadir aquí que no se trataba nunca de un grupo homogéneo, sino de un grupo que se diferenciaba de los otros, que no pertenecían a él.

LA POLÍTICA TRADICIONAL EN EL CHOCÓ

¿Cómo funciona entonces la política “tradicional”? y ¿cómo se defiende frente a las aspiraciones meramente individuales o de índole diferente al liberalismo y al conservatismo? Aquí voy a seguir usando el término “tradicional” entre comillas, porque tradicional normalmente tiene una connotación de larga duración, que en nuestro caso no siempre se puede aplicar debido a los cambios a nivel nacional como por ejemplo la dictadura de Rojas Pinilla, el Frente Nacional, las reformas administrativas y electorales de los años ochenta que han influido en la “cultura política”

⁹ Finalmente en los años setenta se fundó la entonces pequeña Universidad Tecnológica Diego Luis Córdoba.

del Chocó. Por eso “tradicional” para nosotros quiere decir perteneciente a un movimiento tradicional.

Como es de suponer, las estrategias son múltiples. Primero existen redes de alianzas políticas entre varias personas o grupos de personas con el fin de llegar al poder político o quedarse en él. Estas redes forman un sistema de caciquismo a través de sus estructuras jerárquicas, con un jefe político en la cúspide de la pirámide, frecuentemente ocupando un lugar muy alto en el escalafón político del país, en calidad de senador o representante a la cámara, muchas veces asentado en el centro del país, en las grandes urbes como Medellín, Cali o Bogotá, seguido por gobernadores, alcaldes, diputados y concejales.¹⁰ Los vínculos entre esas personas pueden ser familiares, profesionales, gremiales o políticos —en el sentido conservador-liberal—, o también de pura amistad y hasta ideológicos, a pesar de que este último caso es el menos común de todos. Por lo general estos nexos se reafirman por medio de favores que se prestan dentro de una red, o sea que los escasos recursos que llegan al departamento se reparten dentro de las redes. Los patrones *jalan* plata para los caciques de menor escala, y para que éstos a su vez puedan reafirmar los vínculos con su respectiva clientela. A cambio los caciques menores apoyan a los otros candidatos de la misma red de alianzas y a los máximos caciques si se presentan a elecciones.¹¹

Las redes de alianzas —hoy también llamadas *equipo*— de los candidatos a ciertas corporaciones, con aspirantes a otras curules implican gastos menores para que cada quien pueda participar en el juego. Además pueden canalizar el dinero de los grandes caciques, quienes muchas veces se quedan en el fondo y no se muestran abiertamente en los comicios electorales de tinte regional, pero que saben de qué extracción son los candidatos y quién anda con quién.

¹⁰ Es interesante que existe el fenómeno de la fuga de, por ejemplo, gobernadores que después de su empeño en el cargo salen del Chocó. Este fenómeno integra a muchos políticos que ya no pueden ascender más en el escalafón político y obviamente no quieren aguantar la zozobra de la vida en el Chocó.

¹¹ Un ejemplo de otra zona de la región es ilustrativo: En la revista semanal “Pacífico al día” se presenta un reportaje sobre los pastores “corruptos” que estafaron a un político. En ese artículo se da a conocer que un político pagó más de doce millones de pesos y cien sillas y que a cambio le fueron prometidos más de diez mil votos. Lo que pasó fue que los votos no aparecieron y tampoco la plata en las comunidades eclesíásticas. La conclusión sorprendente es que los corruptos son los pastores y no se menciona a los políticos como corruptos. Al periodista le parece legítimo que un político pague por votos.

En el campo tiene mayor vigencia aún el sistema de las capitanías, o sea gente que se dedica a hacer proselitismo exclusivamente a favor de un solo aspirante —para cada corporación— o una alianza política entre candidatos a diferentes corporaciones, y que recibe favores especiales de sus jefes políticos. Esos capitanes actúan en una sola comunidad —o, cuando más, en unas pocas— e intentan influir sobre la gente por medio de regalos y favores, como facilitar el contacto con los patrones de un renglón más alto que ellos o poner a disposición los cartones de la red de seguridad social para el acceso a los servicios médicos baratos, etc., —o en el caso contrario, por medio de amenazas—. ¹²

Las elecciones a la alcaldía mayor de Quibdó

Hay que diferenciar entre los aspirantes a las distintas corporaciones, pues la magnitud de las sumas de dinero en juego es distinta y por lo tanto la posición en el escalafón social del sistema de patronazgo; así que hay una asimetría en la formación de las redes políticas, considerando que había cinco candidatos a la alcaldía y más de noventa al concejo. ¹³ De los cinco candidatos a la alcaldía tres eran de extracción netamente liberal, de varias corrientes del cordobismo; una candidata con un pasado conservador, que formó su propio movimiento cívico apoyándose, entre otros, en un grupo liberal alrededor del senador liberal Jorge Tadeo Lozano; y un candidato independiente con un pasado clerical y oriundo de Cundinamarca.

Lo que unía a los cinco candidatos era la ausencia de cualquier ideología; sus programas políticos no se pronunciaban sobre ningún punto ideológico y aun en los aspectos pragmáticos no había mayores diferencias. Todos los aspirantes coincidían en la necesidad de mejorar el servicio de acueducto, la red vial —sobre todo su pavimentación—, el mejoramiento de los servicios básicos. ¹⁴ Fuera de eso se prometía apoyo para el deporte y la cultura —entendida como folclor como por ejemplo una banda municipal de chirimía—. En otras palabras, en el fondo de todas las propuestas

¹² No necesariamente contra la vida de las personas, sino diciendo que si no votan por su(s) candidato(s) entonces se construirá la escuela en la comunidad vecina.

¹³ En este trabajo vamos a exponer únicamente los casos de las elecciones a la alcaldía y al concejo de Quibdó, no obstante las implicaciones son similares para los aspirantes a la asamblea y a la gobernación, teniendo en cuenta las asimetrías en la pirámide cacical.

¹⁴ Todo aquello que se puede denominar el proyecto modernizador de la infraestructura sin implicaciones ideológicas.

reinaba el populismo. Además todos coincidían en que iban a crear empleo y a derrotar la corrupción reinante hasta ese momento en el municipio. ¹⁵

Los métodos empleados en la campaña se diferenciaron un poco más a causa de la desigual distribución de fondos, a pesar de la presencia de rasgos comunes como la ausencia de publicidad televisiva por falta de infraestructura, de fondos financieros y por problemas jurídicos. Tampoco hubo intentos por hacer publicidad en la prensa nacional ¹⁶ o regional de mayor alcance. La “batalla” electoral tenía como escenario la prensa estrictamente local, o sea quibdoseña de la cual hay unas cinco publicaciones, cada una con su candidato favorito para la alcaldía —y también para la gobernación—. El acceso al único medio masivo de difusión, la radio, fue muy desigual puesto que sólo hay tres emisoras locales de las cuales una es de la universidad, y por ello un poco alejada de la esfera política, y las cadenas nacionales RCN y Caracol. Dos de los cinco candidatos no contaron con ayuda alguna de la radio, por lo cual tuvieron que pagar la publicidad sin que se hablara de sus proyectos políticos fuera del tiempo pagado. La discusión en la radio se centró básicamente en los tres candidatos más cotizados. El resto de los medios fueron los tradicionales afiches, pasacalles, calcomanías y camisetas, que no han cambiado mucho durante los últimos lustros. Hay que añadir que hubo ciertas muestras esporádicas de creatividad como enviar volantes con la cara del candidato desde una avioneta o convocar a la gente al cierre de la campaña empleando bicicletas, estrategia que ya se había visto en otras zonas del país y en otros países. Un solo candidato se pasó de este marco construyendo obras públicas para el bienestar de la comunidad como paraderos de transporte público, canecas de basura y jardines infantiles. Una faceta particular del ambiente en los cierres de campaña de los candidatos choceanos es que se asemeja en ciertos detalles a las fiestas patronales de San Pacho en Quibdó.

La forma más importante del proselitismo local es el contacto personal con la gente de los barrios urbanos y las comunidades rurales. Estos contactos no sólo sirven para conocer personalmente al candidato y su programa,

¹⁵ En la primera semana de 1997 se descubrió que incluso el municipio pagaba sueldos a los empleados difuntos.

¹⁶ Hubo discusiones y presentaciones más o menos neutrales, cumpliendo con informar a la gente. Ahí también hubo cierta influencia de los caciques, dado que se hablaba siempre de los dos candidatos que tenían a su lado los patrones más importantes.

sino sobre todo para crear o renovar los lazos clientelares. Ahí se trabaja con los capitanes y con los aliados —por ejemplo con aspirantes a otras corporaciones políticas de la misma red— y se da a conocer qué se va a hacer por la comunidad o el barrio o hasta por un conjunto deportivo, etc. Como prueba, se regalan camisas, aguardiente, gaseosas, alimentos, bultos de cemento, láminas de zinc y todo lo que puede ser útil para la clientela. Este contacto se ve reforzado en las sedes políticas, donde en algunos casos se reparten medicamentos y hasta pequeñas sumas de dinero. Los proyectos que se prometen a las comunidades son, por un lado, las promesas populistas que se pueden divulgar en todos los rincones del municipio, y las soluciones específicas para un barrio, una comunidad o un grupo social determinado. La diferencia entre un populismo general y el clientelismo local radica en los mayores favores que obtiene una comunidad o grupo por votar por uno u otro candidato. Aquí hay que decir que el trabajo “sucio” de ofrecer dinero directamente no fue asumido por los propios candidatos, sino sobre todo por sus subalternos —los aspirantes a cargos menores y los capitanes políticos—.

Los eslóganes de los candidatos tuvieron que ver con sus distintas posiciones frente al sistema político tradicional y al actual estado de poder. Quien elige “¡No más de lo mismo!” apuesta al cambio de poder, para que la gente no aguante más la corrupción de siempre; algo similar sucede con “Quibdó necesita cura”, es otra metáfora —la de la enfermedad— de la supuesta corrupción reinante. Lemas como “Todo Quibdó trabajando”, “Una nueva visión para Quibdó” y “¡Démosle una oportunidad a Quibdó!”, no implican una ruptura radical, pero sí un cambio hacia algo mejor. Al mismo tiempo, es significativo que estos tres últimos eslóganes eran de las campañas de los tres candidatos liberales, cuyo partido siempre ha puesto al alcalde popular¹⁷ del municipio de Quibdó.

De todas formas existen ciertas diferencias con respecto al estilo de campaña de los distintos candidatos, quienes invirtieron sumas monetarias muy desiguales en su aspiración al cargo. Así, es explicable que un candidato que no invierte mucho dinero en la campaña, tampoco busca su remedio en la compra de votos. Ahí van juntos la moralidad y el poder económico. Otro caso es el del candidato de pocos recursos y con una extensa cantaleta contra la corrupción, pero que dízque por misericordia regalaba techos de zinc,

¹⁷ En estas elecciones el alcalde también es del partido liberal y del cordobismo.

cemento y madera, a título personal.¹⁸ Otros candidatos se negaban a apoyar monetariamente o con medicina a personas, pero sí realizaron donaciones para eventos de ciertos grupos de su afiliación.

Las elecciones al Concejo Municipal de Quibdó

Cambiamos el punto de vista y miremos a los aspirantes al concejo de Quibdó, la segunda corporación política. Como se mencionó anteriormente, el tarjetón para marcar las listas aumentó su formato debido a que la nueva Constitución consagró la postulación de listas no-tradicionales. En 1994 la marca superó los setenta aspirantes y en los comicios electorales 1997 superó los noventa. Esto trae consigo problemas tanto para los candidatos como para los votantes: los que quieren ser elegidos, precisan de algún método para destacarse de los demás y los que concurren a las urnas tienen que distinguir a su candidato de los otros, tarea que técnicamente ya no es tan fácil debido a la alta tasa de analfabetismo y de problemas de visión. Las razones ubicuas por las cuales la gente votó por su candidato fueron: los lazos de sangre —dijo un capitán “*hay que votar por la sangre*”—; el dinero en efectivo —un joven que iba a votar por primera vez dijo, “*voy a votar por quien me pague*”—; el regalo de techos de zinc, bultos de cemento, etc.; así como por las promesas para *jalar* proyectos para la comunidad o para el barrio, en caso de resultar elegido. Argumentos como “*porque es de la organización*” escasamente se escucharon, lo cual definitivamente perjudicó a las organizaciones populares que no lograron consolidar una conciencia electoral a su favor entre sus miembros.

Si ya era difícil hallar rasgos de programas político-ideológicos a través de los cuales se expresaran los candidatos a la alcaldía, era prácticamente imposible detectarlos entre los aspirantes al concejo. Sus discursos eran francamente populistas y contenían las promesas típicas del clientelismo.¹⁹ Las estrategias electorales incluían un gran despliegue acerca de cómo invertir la fortuna personal del candidato en la consecución de grandes sumas, por parte de los jefes de su respectiva red clientelar,

¹⁸ La mayoría de los regalos no se hacía a título personal por razones jurídicas, sino a nombre de una persona jurídica, una comunidad, un grupo, etc., liderado por un capitán de la respectiva red política.

¹⁹ Aquí diferencio entre clientelismo y populismo, ya que se basan en dos conceptos éticos diferentes, a pesar de que muchos candidatos hablaban en contra de la corrupción y al mismo tiempo repartían dineros entre su clientela no lo hallaron inmoral.

con el objeto de comprar afiches, sedes políticas, anuncios en la radio, en la prensa local, regalos de aguardiente, gaseosa, mercados en general, hasta la compra directa del voto y la compra de jurados de mesas.²⁰ Hay que decir que el fraude electoral, en la mayoría de los casos, se quedaba en la confabulación de los manipuladores, quienes contaban frecuentemente con cinco y hasta con diez veces más votos de los que al final podían unir para su lista. Otro método para reunir votos era convidar a personajes conocidos, al menos a nivel comunitario, para que participaran en el segundo, tercero y hasta cuarto renglón de las listas. Uno de los criterios de selección del personaje era su proveniencia de familia numerosa y de una comunidad asentada en el campo.

El trabajo más exigente era con las mismas comunidades y grupos. La mayoría de los aspirantes buscó establecer vínculos con grupos específicos como por ejemplo los ancianos, una comunidad ribereña, un grupo de padres de familia, o un grupo de jóvenes dedicados a un deporte. Se regalaban camisetas deportivas, refrigerios, comidas, etc. En muchos casos los candidatos tenían algo que ver con el grupo de donde aspiraban obtener una buena votación; en la mayoría se trataba de nexos institucionales que los candidatos querían explotar. Muchos de los candidatos trabajaban el mismo lugar y parece que había cierta conspiración entre los sufragantes, que no decían nunca que ya tuvieran otros contactos o compromisos, en la medida en que todos los recursos siempre eran bienvenidos. Esto, junto con la multiplicidad de candidatos en las listas, condujo a que se dividiera y fraccionara la votación. Por ejemplo, bastó una votación con apenas trescientos votos para salir en las elecciones como concejal. Ciertas corrientes políticas más fraccionadas tuvieron más problemas, como la red del actual alcalde quien fue apoyado por aproximadamente la mitad de los aspirantes al concejo y solamente puso seis de los concejales electos. Hasta ahora siempre había sido una ventaja fraccionar un movimiento político a nivel regional y local en la medida en que el cociente nunca era alcanzado, pero en este sufragio esa táctica pasó del límite.

²⁰ Cabe aclarar que también hubo compra de voto por parte de algunos candidatos a la alcaldía, pero no fue sistemático dado los altos costos y parece que no influyó mucho en el resultado final de las elecciones. Lo que sí pudo haber influido más fue la compra de jurados y algunos tejemanejes en la registraduría, pero este no es el lugar para musitar sobre la cuantía de esas influencias, además se trata también de un asunto jurídico en el cual no me meto.

Sintetizando los aspectos de la política tradicional y su expresión contemporánea se puede decir que:

1. Existen estructuras de redes políticas con clara jerarquía de grandes caciques en la cúspide.
2. Esta red tiene su base en los aspirantes a los concejos y a la asamblea, y se extiende hacia las alcaldías y arriba hasta la gobernación.
3. La red tiene sus raíces en las capitanías políticas, que forman comités locales y tienen la directa responsabilidad ante sus jefes.
4. Los capitanes, que en muchos casos son mujeres, forman un círculo que puede participar de forma secundaria de los favores del patrón.
5. Las estructuras del clientelismo son estrictamente territoriales dentro del municipio de Quibdó; y por razones numéricas no hay trasteo de votos desde otros sitios del departamento, dándose más bien el caso opuesto.
6. La temporalidad de los vínculos clientelares es de un período electoral en muchos casos, y existe una movilidad de los nexos sobre todo entre capitán-votante y patrón-capitán, conexiones que se deshacen en muchas ocasiones después de elecciones, sobre todo en el caso de un fracaso en las urnas.
7. Los métodos empleados por los políticos consisten, sobre todo, en la compra de votos, el suministro de comida y bebidas durante mítines preelectorales, la entrega de cartones de seguridad social —los patrones encargan a los capitanes el reparto de los cartones desde las instituciones que tienen en su poder—, la canalización del diálogo de la comunidad con el jefe político y la mediación de peticiones ante las instituciones. Por otro lado siempre existen las amenazas de privación.

LA EXPERIENCIA POLÍTICA DE ORGANIZACIONES POPULARES: EL EJEMPLO DE LA ACIA

Después de una lamentable experiencia con un pacto político de corte tradicional en las pasadas elecciones, esta vez hubo varios grupos de movimientos con reivindicaciones afrocolombianistas que lanzaron listas al con-

cejo y la asamblea. Para el propósito de este artículo, nos interesa menos el caso de Minga y el Palenque Afrocolombiano que ya contaban con cierto apoyo logístico desde el centro del país, en la medida en que ellos son los movimientos de los representantes a la cámara Zulía Mena y Agustín Valencia respectivamente, y también porque ellos ya están jerarquizados en el viejo esquema,²¹ además se trata, con notorias excepciones, de fenómenos ciudadanos radicados en el casco urbano de Quibdó. La lista que nos interesa es la de la ACIA porque no tiene una red de tipo político tradicional que se extienda hasta el centro del país, lleva un proceso organizativo más largo que otras organizaciones y cuenta con un área de influencia delimitada, la cual se encuentra en proceso de titulación colectiva a favor de un concejo comunitario mayor en este momento. El territorio de la ACIA se halla disperso dentro de cinco municipios, dos de ellos en Antioquia. Un factor agravante para la postulación de la candidatura lo constituyó el hecho de que no todo el municipio²² es zona de influencia de la asociación, pues la gran mayoría de la población, la del casco urbano y la del río Quito, está por fuera del alcance organizativo. El proyecto de la candidatura tenía varios fines, tales como la recaudación de fondos para la organización, incluido el mismo sueldo como concejal, así como la introducción de proyectos en pro de mejorar la precaria situación de infraestructura en las comunidades y, finalmente, tener un canal directo de información e influencia con la clase dirigente política del municipio y del departamento.

En la praxis política no hubo cambios notorios en el estilo de la campaña y se improvisó una red política haciendo alianzas con aspirantes a la alcaldía y a la gobernación. A nivel departamental se unieron con sus semejantes de otros ríos para apoyar la candidatura a la asamblea. Se invirtió también en afiches, dineros para ciertas comunidades, aguardiente y una pequeña gira de los candidatos por el municipio. La mayor diferencia en la forma de la campaña fue cuantitativa, lo que quiere decir que invirtieron menos dinero y menos tiempo que otras listas.²³ En algunas zonas no se presentaron los aspirantes personalmente, confiándose así el trabajo organizativo a los dirigentes locales quienes hacían el trabajo político, en

21 Otra cosa sería el estudio de la transformación de un movimiento popular en uno tradicional, para lo cual sería interesante también el estudio del cordobismo que en sus inicios era un movimiento popular en contra de la élite política de aquellos tiempos.

22 El territorio de la ACIA está dividido en nueve zonas, cinco de las cuales pertenecen al municipio de Quibdó.

23 El lanzamiento fue muy tarde, unos tres meses antes del sufragio.

obvio paralelismo con el sistema de capitanías. Cabe decir que el lanzamiento de la lista fue un fracaso desde el punto de vista electoral porque no se obtuvieron los suficientes votos para poder entrar al concejo.²⁴

Analicemos las razones del fracaso: desde el punto de vista de la política tradicional, no se invirtió ni bastante tiempo ni dinero en la campaña; las alianzas se hicieron tan tarde que casi no lograron tener efecto; se prometió muy poco, de una manera abstracta y con muchas referencias al pasado de la asociación y lo que ella había hecho por la comunidad —no teniendo en cuenta que en aquel pasado los electores tampoco habían votado por la organización—. Desde el punto de vista organizativo se cometieron otros errores, por ejemplo, faltó transparencia en la selección de los candidatos pues no era suficientemente claro el sentido de una candidatura aparte, tampoco se conservó la unidad organizativa y hubo dos listas que incluyeron miembros de la ACIA. Se presentó también cierta competencia con otras listas populares —sobre todo con Minga, que tiene sus raíces en la Organización de Barrios Populares y Comunidades Campesinas del Chocó, Obapo— y debido a la estrategia “mixta” de la campaña no se logró diferenciar de la política tradicional —los candidatos de las alianzas tenían vínculos con algunos de los importantes caciques—. También influyó que los potenciales votantes eran, en gran medida, analfabetos y frecuentemente tenían problemas de visión. Ni la conexión entre las obras existentes y visibles de la ACIA se hizo posible, ni la copia del sistema de las capitanías funcionó, y hubo algunos funcionarios de la organización que la traicionaron por tener vínculos con políticos tradicionales.²⁵

RASGOS GENERALES DEL SISTEMA CLIENTELAR EN QUIBDÓ

Como lo habíamos establecido al principio, el particular sistema chocono de clientelismo se basa en la administración estatal, departamental y municipal, que son los cimientos económicos sobre los que se erige el edificio clientelista. Existe una actitud combativa frente a cada intento por generar otras fuentes de ingreso para el departamento, pues ellas son al mismo tiem-

24 Los 290 votos alcanzaron para el puesto 18 en el renglón de las listas y solamente 17 entran al concejo.

25 No solamente es menester que una persona traicione al movimiento, a veces ya basta el contacto visible o hecho visible por los chismes.

po una amenaza para el sistema. Así, es concebible que en los cincuenta años de la existencia del Chocó como departamento, no se haya podido crear una industria —cada intento de crearla ha generado una reacción del sistema patronal y por ende, de la burocracia que depende de él—. La estrecha relación entre la burocracia estatal y el patronazgo político llevó a la identificación, por parte de la gente, de la voluntad de los caciques con sus derechos. Así es como, en el campo, la gente dice con frecuencia que un político X les construyó una escuela, a pesar de que se trata de un derecho de la comunidad y de un proyecto financiado con dineros públicos. Por supuesto, la gente tiene razón si se piensa en las pautas de un sistema clientelista, que niega la normatividad estatal.

Volviendo a la economía, hay otra característica importante para la comprensión del patronazgo político. La fuente exclusiva de generación de bienes materiales o pecuniarios dentro del departamento, y por ende en el municipio, se basa en una economía extractiva de minerales o de recursos madereros. La reinversión por parte de empresas privadas no existe y en la mayoría de los casos se trata de firmas que no tienen su sede en la región y tienen vínculos con otras regiones del país o con el extranjero. Entre los campesinos negros y los indígenas predomina la economía de subsistencia, pero esa nunca, por definición, llega a generar un exceso de bienes intercambiables. Por eso, para obtener dinero hay que “sacar” recursos naturales o votos, y esta es la manera alternativa de generar ingresos monetarios.

Es difícil romper con este sistema, porque se trata de uno en el cual no solamente las clientelas primarias ganan, sino también la clientela secundaria, o sea los votantes, en la medida en que cambian su voto por un favor. En este comicio electoral hubo comunidades que activamente buscaron el apoyo de una red clientelar y cumplieron con su promesa de voto. Esa misma comunidad alardea del pavimento en los callejones, de la planta eléctrica o de la escuela que pusieron los políticos por el fiel depósito de votos. Así se puede entender, que al menos al principio de un cambio de sistema hacia una democracia al estilo occidental moderno, haya más perdedores que ganadores y es difícil creer que la transición sea rápida. Los perdedores serían precisamente los que en este momento tienen todo el poder y se oponen categóricamente a un cambio de sistema, teniendo todas las ventajas de su lado.

Un pequeño espacio económico lo constituye la ayuda externa, representada por entidades extranjeras u organizaciones no gubernamentales

nacionales e internacionales,²⁶ que no tienen intereses fijados en la política local o regional. Aunque aquellas entidades también suelen tener su clientela propia ante la cual rinden cuentas y a la que en algunos casos la política produce fobia. Organizaciones como ACIA han sabido manejar esos recursos hasta ahora. Afortunadamente para las organizaciones, es dudoso que por el sólo acceso a ese espacio se pueda cambiar todo el sistema clientelista.

Hay un aspecto cognitivo muy interesante y es que los políticos tradicionales muchas veces han adoptado un lenguaje moderno, mientras que las fuerzas mucho más cercanas a las ideas democráticas se han refugiado en un lenguaje ambiguo, mezclando la tradición política con sus nuevas aspiraciones. Supongo que eso no solamente es un resultado de la falta de praxis política sino de una inquietud de mayor tamaño.

La mayor posibilidad de cambio está en el mismo sistema electoral y en la proliferación de listas; factores que conducen a una repartición cada vez mayor de la votación, generándose así un “mercado” electoral donde la estabilidad de las redes clientelares se debilita, porque la base de la pirámide es demasiado ancha. Una consecuencia de esto es la creación de nuevas redes que contribuyen al mercado electoral, el cual cada vez más se asemeja a una feria de novedades, confundiendo a los clientes —en el doble sentido de la palabra—.

BIBLIOGRAFÍA

- ECHAVARRÍA, Jaime y Julio César HALABY. 1995. *Chocó: sociología del comportamiento político*. Quibdó: UTCH.
- LEAL, Francisco y A. DÁVILA. 1991. *Clientelismo. El sistema político y su expresión regional*. Bogotá: Tercer Mundo.
- 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*. Bogotá: ICAN.
- PIZARRO, Eduardo. 1997. “¿Hacia un sistema multipartidista? Las terceras fuerzas en Colombia hoy” En: *Análisis político* N° 31 Mayo/Agosto.
- SÁNCHEZ, Enrique, Roque ROLDÁN y María Fernanda SÁNCHEZ. 1993. *Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la Constitución Política de Colombia de 1991*. Bogotá: Disloque.
- VILLA, William (ed.). 1996. *Comunidades negras. Territorio y desarrollo*, Medellín: Esteros.

26 Ejemplos son el proyecto de Desarrollo Integral Agrícola Rural - DIAR (un convenio colombo-holandés), diversas organizaciones eclesíásticas (como Misereor de Alemania) o el Klimabündnis (de Vorarlberg).

Segunda parte

CONTEXTOS URBANOS

Prácticas espaciales y regímenes de construcción de ciudad en Tumaco¹

MANUELA ÁLVAREZ

Porque Tumaco es un pueblo urbanísticamente horrible y topográficamente hermoso, desfazado de elementales cartabones arquitectónicos de la construcción, de la salud y higiene, de los perfiles ambientales y turísticos; y, para decir verdad, sin ambages ni eufemismos; edificado con un criterio primitivo, emergente de subsistencia y conformismo con lo mínimo, con lo elemental, con lo barato.

Elpidio Gómez (1994: 4)

INTRODUCCIÓN

Pensar en torno a las poblaciones negras asociadas a contextos urbanos es un reto que nos propone, a antropólogas y antropólogos, problematizar por lo menos dos aspectos: los desarrollos teóricos del concepto de territorialidad moldeado para “comunidades” rurales y las perspectivas disciplinarias desde las cuales construimos andamiajes discursivos y retóricos. Si bien es cierto que existen múltiples experiencias culturales compartidas de manera colectiva, e inherentes a las poblaciones negras, también es válido plantear —especialmente cuando se contrasta con la observación empírica— que no estamos precisamente ante un modelo de “comunidad” cerrada y ajena a un proyecto de Estado-nación que trasciende las fronteras físicas y se ubica en el orden de la experiencia de la modernidad.²

¹ Este artículo hace parte de la tesis de grado realizada por la autora, titulada: “En nombre de la gente. Modernidad y desarrollo en Tumaco: regímenes de construcción de ciudad”, bajo la asesoría de Mauricio Pardo.

² “Utilizo la palabra modernidad en un sentido muy amplio para referirme a las instituciones y modos de comportamiento impuestos primeramente en la Europa posterior al feudalismo, pero que en el siglo XX han ido adquiriendo por sus efectos un carácter histórico mundial. El término modernidad se puede considerar equivalente aproximadamente a la expresión ‘mundo industrializado’, mientras se acepte que la industrialización no se refiere únicamente a su aspecto institucional” (Giddens, 1991: 26).

Sin embargo, aunque podemos establecer algunos de los mecanismos y agentes concretos por los cuales el Pacífico se ha pretendido inscribir históricamente a la modernidad del país,³ no es tan claro encontrar una matriz conceptual plausible que dé cuenta de una única experiencia de modernidad en el Pacífico, ni mucho menos, articulada con la del resto del país —si es que ésta no es plural en sí misma—. En otras palabras, partimos de que el Pacífico no ha sido ajeno a la influencia de un proyecto de modernidad nacional, pero tampoco coincidimos en pensar que dicha modernidad caracterice totalmente —y está muy lejos de hacerlo— a las poblaciones negras que habitan estas áreas.

En este sentido, la modernidad no actúa como un ente homogenizador de una supuesta identidad nacional, sino que responde a lo que Brunner (1992: 105) ha querido llamar acertadamente una multiplicidad de lógicas, en donde, en contraposición con lo anterior, la modernidad viene a reforzar un incesante movimiento de heterogenización de la cultura, poniendo en juego, estimulando y reproduciendo una pluralidad de lógicas que actúan simultáneamente, entrecruzándose. De esta manera, Escobar (1996: 20), parafraseando a García Canclini (1995), ha propuesto al Pacífico como un teatro de culturas híbridas,⁴ en donde convergen alternadamente lo “tradicional” y lo “moderno”, en un sentido amplio. El entramado cultural no solamente se ve modificado por la avenida de lógicas y prácticas exógenas, sino por la incorporación de las mismas a múltiples planos de las representaciones, los discursos y las experiencias locales, creando así un producto que evidencia las tensiones, los conflictos y las contradicciones inherentes al encuentro con lo nuevo, con lo diferente.

En esta investigación estamos problematizando un contexto urbano negro⁵ en construcción, que se perfila como un lugar en donde se escenifica

3 Esto se puede observar en la acción evangelizadora de la iglesia católica, las agencias de desarrollo, la inscripción de capitales y lógicas económicas externas, la socialización de discursos “expertos”, y los medios de comunicación masiva, entre otros.

4 Este concepto opera a manera de metáfora, préstamo del discurso biológico en las ciencias sociales. Hace referencia a la mezcla de dos especies, que crean por extensión, un tercer producto cuya matriz es la unión de los dos anteriores, pero con características ya diferentes a las de sus progenitores iniciales.

5 Cuando nos referimos a Tumaco como “espacio negro” no estamos desconociendo que de hecho haya estado signado también por procesos de poblamiento “blancos”. Sin embargo, dada la especificidad del “problema” que configura la presente investigación, el vector de análisis se ubica en las poblaciones negras.

el traslape de prácticas culturales rurales en un espacio que se apuntala con múltiples características de ciudad “moderna”. En este sentido, nos enfrentamos ante el doble propósito de pensar la ciudad desde la ciudad misma. El espacio urbano se configura como una constelación simbólica y material, producto histórico de la modernidad, y a su vez, productor —no absoluta ni exclusivamente— de aquel teatro de culturas híbridas.

Lo que presentaremos a continuación pretende formularse a manera de mapa que da cuenta de dos coyunturas —entre otras— que sirven de ejemplo para observar la introducción de ideas y prácticas “modernas” en la construcción de Tumaco como escenario urbano. Sin embargo, los ejemplos que abarcamos no son únicos ni exclusivos de la hipótesis que venimos trabajando.

LA CIUDAD COMO ESCENARIO

Buscamos acercarnos mejor no sólo a lo que los hombres y mujeres somos, sino también a lo que tratamos de hacer con aquello que no logramos ser.

García Canclini, (1995: 76)

Tumaco, como el ave Fénix, nace y renace de sus propias cenizas. Y es precisamente en aquellas pequeñas muertes y renaceres donde se evidencia su carácter de construcción y movimiento, en oposición a una imagen estática de su lugar actual. Si bien queremos proponer una posible explicación de las dinámicas actuales de Tumaco como ciudad, nos interesa enfatizar su carácter de construcción, en donde múltiples proyectos endógenos y exógenos han condicionado históricamente su montaje como espacio heterogéneo y diverso. El proyecto de la modernidad no es una unidad abstracta que se materialice de manera uniforme, es más bien, un conjunto disperso de discursos, prácticas y representaciones que a la luz de procesos y experiencias concretas, se puede desagregar para vislumbrar los matices y las particularidades propias de su operacionalización. La construcción de ciudad, por ejemplo, es sólo una de las múltiples esferas en donde se puede indagar, logrando el doble propósito de localizar los ejes específicos en los cuales se delimitan algunas áreas de frontera cultural (Rosaldo, 1991: 37) y se evidencian la multiplicidad de lógicas (Brunner,

1992: 105), así como desplazar en alguna medida la discusión alrededor de las poblaciones negras hacia la problematización de experiencias culturales en contextos urbanos.

En este sentido, la ciudad no es solamente un espacio que alberga un sinnúmero de rostros de la modernidad en cuanto a prácticas administrativas, políticas, económicas y en general —valga la redundancia— culturales, también es un proyecto de modernidad en sí mismo. Mediante la instrumentalización de conceptos tales como la modernización asociada a la planificación y, el modernismo a la arquitectura —vigentes desde antes de mediados de siglo en Colombia— se han ido trazando las pinceladas de lo que se dibuja hoy como la “ciudad moderna” imaginada, que ocupa un lugar privilegiado en las retóricas y representaciones de personas y agencias locales. Partiendo de la base de que la ciudad es una experiencia cultural que contempla algo más que aspectos morfológicos, infraestructurales y funcionales, podemos avanzar en una lectura reflexiva de lo que ha sido su construcción.

Habría por lo menos dos elementos necesarios a la hora de problematizar la experiencia urbana en una ciudad como Tumaco; las prácticas y discursos de “expertos”, que como veremos pueden ser de varios tipos, y la urbanización informal, cuya coexistencia y fusión, crea como producto lo que algunos han dado en llamar, justamente, la ciudad “rurbana”.⁶ Si tratáramos de caracterizar lo que es hoy Tumaco y ha sido desde hace algunas décadas, veremos que la relación rural-urbano se difumina, siendo la reproducción de las prácticas rurales aquello que la construcción de ciudad planificada no ha logrado del todo contener. Así pues, esta tensión implícita entre la planificación⁷ y la informalidad⁸ asociada a las prácticas urbanísticas, es la que nos permite comprender la configuración actual de la ciudad, así como su carácter híbrido. En este sentido, a lo largo de este siglo, y de múltiples maneras —incluso bajo paradigmas contradictorios— las

6 Este término ha sido socializado por uno de los codirectores del Proyecto para la Reorientación del Crecimiento Urbano de Tumaco.

7 Entendemos este concepto en concordancia con Escobar (1992), como una práctica discursiva que emergió desde finales del siglo XVIII, íntimamente ligada al proyecto de modernidad Occidental.

8 Hablamos de “asentamientos informales” en la medida en que los patrones de poblamiento no están inscritos dentro de la “oficialidad” o la “institucionalidad” de los discursos “expertos” de los planificadores urbanos. No obstante, en ningún momento la palabra “informalidad” pretende aludir a una visión peyorativa del asunto.

agencias o “instituciones de desarrollo” (Ferguson, 1990) han operacionado prácticas, discursos y representaciones con respecto al “deber ser” de la ciudad, y por supuesto, de Tumaco como escenario urbano. En esta medida, si bien existen en el plano de lo diacrónico proyectos de ciudad disímiles, también en el plano de lo sincrónico la ciudad se ha inventado bajo múltiples parámetros y paradigmas.

De esta manera, en este análisis abarcaremos, a partir de una perspectiva histórica, lo que han sido algunos proyectos de planificación de la ciudad desde mediados de siglo en Tumaco, evidenciando sus múltiples momentos y experiencias. Por otro lado, la tensión implícita entre la pretensión de crear las condiciones de “ciudad moderna” que los planificadores han imaginado para Tumaco, contrapuestos a los patrones de asentamiento de pobladores rurales, quienes silenciosamente han ido expandiendo los cordones del casco urbano, y en general, han condicionado de manera contundente la construcción de la ciudad.

DE LOS DISCURSOS “EXPERTOS” A LA ACCIÓN RESTAURADORA EN LAS CONSTRUCCIONES PLANIFICADAS DE CIUDAD

La experiencia de la modernidad en Colombia, o por lo menos en lo que se refiere a la ciudad como escenario, está estrechamente relacionada con las prácticas y retóricas urbanísticas europeas sintetizadas en uno de los personajes de mayor influencia en Colombia: Le Corbusier. Este arquitecto suizo fue uno de los personajes cuyas ideas alrededor de la planificación y el urbanismo, fundaron la arquitectura moderna a mediados de la década del cuarenta en el país. Su visita en 1947, y su posterior participación en planes urbanísticos de ciudades como Bogotá o Medellín, introdujeron ideas y prácticas de modernidad en cuanto a la ciudad se refiere, sin desconocer en ningún momento que en otros ámbitos y esferas, la experiencia de la modernidad ya se había introducido al país, y que en muchas otras, no se introducirá hasta años después. En este sentido, se dice que “[...] la arquitectura moderna fue un apoyo al proceso de modernización general del país, a su inserción al mercado capitalista industrial y a la órbita del neocolonialismo mundial; la arquitectura fue medio y símbolo de esta transformación” (Niño, s.f.: 54).⁹

9 Nótese el carácter de apoyo, que no contradice las interpretaciones de otros teóricos con respecto a la génesis —anterior o posterior— de la modernidad en Colombia.

Estudiosos como Viviescas (1994, 361-62) han propuesto la sugestiva idea de que en Colombia nunca ha habido una propuesta moderna de la arquitectura y el modernismo propiamente delimitados, creándose más bien, histórica y estructuralmente, una nueva forma de ser ciudadano, de una manera inédita, a la cual la arquitectura y el urbanismo no han encontrado cómo enfrentársele. Su planteamiento sería del todo certero si no consideráramos que la modernidad se extiende de las prácticas a los discursos y representaciones —y viceversa—.

En Tumaco por ejemplo, es evidente que la modernidad trasciende la planificación y los modelos arquitectónicos, para inmiscuirse en las maneras como las personas e instituciones representan el “deber ser” de la ciudad. A su vez estas ideas particulares de ciudad —independientemente de ser o no moderna, que de hecho no lo era ni lo es— comenzaron a socializarse, como en otras partes del país, desde poco antes de mediados de siglo en Colombia. Que las ciudades en este momento hayan sido “modernas”, o incluso que hoy lo sean, es un interrogante que compartimos con Viviescas. En otras palabras, así la “ciudad moderna” imaginada —a la luz de las ciudades europeas— no estuviera materializada a mediados del siglo en el país, los discursos y las representaciones de esta “Nueva Arquitectura” comenzaron a hacer eco en instituciones como el Ministerio de Obras Públicas, que fue la vanguardia del urbanismo en la primera mitad de este siglo en Colombia. Lo que pretendemos demostrar a continuación es que dentro de esta coyuntura en cuestiones urbanas que vive el país, Tumaco no es precisamente la excepción. A partir de una serie de disposiciones legales pronunciadas por el Ministerio de Obras Públicas con respecto a ciertos municipios, y el incendio de 1947, situarán a Tumaco en la agenda de la planificación modernizante propuesta para los principales centros urbanos del país.

La vieja idea de convertir a Tumaco en uno de los principales puertos comerciales, al mejor estilo de los municipios de la costa Atlántica —que ante un esfuerzo de industrialización incipiente para sustituir importaciones, fueron los primeros municipios en modernizar sus estructuras físicas (Hardoy, s.f.: 61; Casas y Uribe, 1985)— asociado a la destrucción parcial de la isla, hizo que en 1947 el Estado, bajo el gobierno de Mariano Ospina Pérez, se decidiera a crear el Plan de Reconstrucción de Tumaco en el cual se pensó la ciudad a través de ciertos parámetros urbanísticos planificados, así como la construcción de un puerto de grandes proporciones. Para este momento, en el plano nacional, el Ministerio de Obras Públicas, bajo la

influencia de la arquitectura y el urbanismo corbusiano, se propuso la creación de la Ley 88 del 26 de diciembre de 1947 la cual ordena:

La elaboración de un plan regulador de urbanismo en cada municipio que tuviera un presupuesto superior a \$200.000, que indicara como debía continuarse la urbanización futura y los nuevos barrios que hubiesen que levantarse; esta política fue simultánea a la adopción en el país de preceptos urbanísticos del CIAM y del racionalismo en general (Niño, s.f.: 51).

Como consecuencia de esto, los centros urbanos y cabeceras municipales de ciertas proporciones en el país, entrarán a ser considerados, desde la arquitectura y el urbanismo oficial, bajo esquemas de acción y representación particulares. Específicamente en lo que concierne a Tumaco, con un presupuesto aproximado de diez millones de pesos, se reglamenta la Ley 48 de 1947, en la cual

Se prevé la reconstrucción de Tumaco y se dictaminan otras disposiciones [como] la construcción de la nueva ciudad, su planeamiento urbanístico, las obras portuarias, los servicios públicos, los servicios sanitarios y de acuerdo a los mismos requisitos establecidos por la Ley, todas las obras que deban emprenderse para hacer de Tumaco un puerto moderno y debidamente dotado.¹⁰

Así pues, de manera independiente, el Ministerio de Obras, ese mismo año contrató con la firma Fredereck Snare de Colombia Ltda., la “construcción de las estructuras portuarias y demás obras accesorias, en Tumaco, con el objeto de habilitar, de manera permanente, este puerto marítimo para el recibo de buques de gran escala” (Niño, s.f., 35), y a la firma de urbanistas Sert y Wiener para la elaboración del Plan de Reconstrucción de Tumaco, que según Niño (s.f.: 51), ilustra claramente la llegada de la modernidad y de las ideas corbusianas al país.

La firma, constituida por un grupo especial de diseño en el que participaron jóvenes arquitectos colombianos como Gonzalo Samper, Eduardo Mejía, Fernando Martínez, Edgar Burbano, Hernán Vieco y Luz Amorocho, entre otros, tuvo la intención de hacer de Tumaco uno de los

10 Los textos citados con relación a la Ley 48 de 1947, tienen como referencia bibliográfica: “Leyes de 1947. Acto Legislativo Número 1.” República de Colombia, pp. 181-184.

principales puertos del Pacífico, y de paso, reconstruir la ciudad nuevamente, bajo parámetros ostensiblemente distintos a los que traía desde la primera mitad de siglo.¹¹ Así pues, el Ministerio de Obras Públicas, enmarcado dentro de la arquitectura oficial, no en vano se constituyó en un lugar de vanguardia durante la primera mitad del siglo XX, en la medida en que sirvió de entrada a nuevas tendencias que encontraban resistencias en otros sectores privados (Niño, s.f.: 53).

Le Corbusier había recibido el encargo de presentar el "Plan Piloto" (plan general de la ciudad); luego José Luis Sert, director de los CIAM, y su socio Paul Lester Wiener ejecutarían el "Plan de urbanismo", es decir, la puesta en práctica del "Plan Piloto" en las precisas condiciones locales (Boesiger y Girsberger, 1988: 342).

En efecto, con lo que no contó la Ley, ni mucho menos el Plan de Reconstrucción diseñado por Sert y Wiener, fue con la urbanización informal, en donde, al contrario de lo que proponían con la apropiación de la isla del Morro, la gran mayoría de pobladores se siguieron asentando a lo largo y ancho de La Viciosa y Tumaco. En otras palabras, aunque desde el punto de vista morfológico la ciudad mantenga algunas de las características del ordenamiento espacial y arquitectónico propuesto por estos urbanistas,¹² las características de los patrones de asentamiento, así como sus tipologías, difieren en gran medida de la ciudad imaginada por el Esta-

11 En este sentido, "[...] se decidió después de varios estudios organizar la nueva ciudad en la isla del Morro; la zona portuaria y las industrias aledañas se localizaron hacia la parte suroriental de la isla, en el sector de los acantilados, y las zonas de vivienda y el aeropuerto en el otro costado, hacia el mar y cerca de las playas. La zonificación se regía por tres ejes: el ferrocarril que unía las tres islas, otro paralelo al anterior a manera de parque central y un tercer eje transversal que definía el centro cívico y cultural: en el cruce surgía el centro cívico, donde estaba la iglesia, los colegios, los edificios administrativos nacional y municipal; el centro comercial, el teatro y la vivienda colectiva. Del centro cívico partían caminos arborizados hacia las unidades vecinales, compuestas por unas veinte casas, cada una de dos pisos y de las cuales se proyectaron varios tipos" (Niño, s.f.: 51).

12 Como lo anota Leusson (1996:70), en 1947 se construye el Viaducto o Puente del Morro, que une a las islas La Viciosa y El Morro, así como el relleno que une a Tumaco con la isla Viciosa. En los años siguientes, por consideraciones del Plan de Reconstrucción, y en general del Ministerio de Obras Públicas, en el Morro se construirán el aeropuerto La Florida, el Batallón de Infantería de Marina N° 2, el Palacio Episcopal, los colegios de enseñanza secundaria Max Seidel y el Instituto Técnico Industrial Nacional, la Capitanía del Puerto y los muelles del Puerto de Tumaco.

do y su grupo de "expertos", constituyendo en este sentido un flagrante caso de desurbanización, desde el punto de vista urbanístico, como el mismo Niño (s.f.: 51) lo reconoce.¹³ En lo que se refiere a la ciudad-puerto del Pacífico, no se logró consolidar un intercambio comercial fuerte que superara a Buenaventura, ni mucho menos en las proporciones de la costa Atlántica.

Las investigaciones realizadas por Niño (s.f.: 46) plantean, a partir de la revisión de la producción de los años cuarenta en el Archivo del Ministerio de Obras Públicas, un cambio adoptado después de 1945 en donde se percibe el abandono radical de la premodernidad y la irrupción de todos los principios característicos del modernismo. En Tumaco habría que matizar esta afirmación; si bien es cierto que en este momento se cambian los esquemas con que se venía pensando a Tumaco, también es cierto que la adopción de la arquitectura moderna propuesta por el Estado es un fracaso como conjunto; si acaso podría hablarse de prácticas y representaciones fragmentadas que lentamente se han ido inmiscuyendo —de manera parcial— en las dinámicas urbanas de la ciudad. El punto que nos interesa enfatizar hasta este momento, es que de la ciudad barroca y majestuosa de principios de siglo, sólo quedan algunas malas reproducciones fotográficas en las paredes de Telecom y el Banco de Colombia.

Como hemos observado, la introducción de discursos de "expertos" urbanistas hacia mediados de siglo en Tumaco, sugiere por lo menos dos problemas de reflexión diferentes. La emergencia de ciertas ideas y representaciones discursivas y pragmáticas de ciudad "moderna", agenciada con un matiz de eurocentrismo corbusiano, y lo que Escobar (1997: 189) denomina como un aspecto central de la modernidad: la iniciación de un proceso de intervención social con "expertos". Sin embargo, sería un exceso plantear que dicho proceso de intervención de "expertos" se restringe a la construcción de ciudad, así como que el eje temporal propuesto —mediados de siglo— sea un momento exclusivo de la iniciación de dichos proce-

13 "Fue muy interesante el esfuerzo de adaptación de los materiales al clima del lugar así como la adopción de conceptos modernos en una síntesis acertada; constituye este plan un caso positivo de asimilación de ideas del panorama presente de la arquitectura, aunque como en todos los casos de la época, mucho más positivo en el plano de lo arquitectónico que en lo urbano. En este último aspecto fueron de valía la adopción de una nueva escala y estructura de la ciudad, pero ya se ha visto que el abandono de los elementos tradicionales de la morfología urbana —la calle, la manzana, la plaza y el barrio—, constituyó más bien un flagrante caso de desurbanización" (Niño, s.f.: 51).

sos. A lo sumo podemos proponer que la puesta en escena de “la ciudad moderna”, a su vez, y de manera paralela, corresponde en sí misma a una práctica propia de la operacionalización y reproducción del proyecto de la modernidad.

El segundo suceso que nos corresponde analizar es el terremoto ocurrido en la madrugada del 12 de diciembre de 1979, que sin duda alguna signó de manera contundente el devenir de Tumaco como ciudad. Al contrario de lo que se podría pensar, lo que influye en la creación de nuevas estrategias en la construcción urbana no es el devastamiento de la ciudad en sí misma, sino el vuelco de la mirada del mundo sobre un mismo escenario: Tumaco. A partir de este momento emerge lo que hemos dado en llamar la “acción restauradora de las agencias de desarrollo”, en donde, de manera colectiva y simultánea, surgen proyectos e instituciones estatales, privadas y de cooperación técnica internacional que paralelamente introducirán prácticas y discursos de “planificación”, “desarrollo” y “modernidad”, influyendo categóricamente en la construcción de andamiajes de acción y representación alrededor de la experiencia urbana, en extremo vigentes aún hoy día:

Cualquiera podría decir que el terremoto sirvió para mejorar, allí es cuando nosotros decimos, qué contradicción, un desastre nos mejoró. [...] Después del terremoto, doña Nidia [Quintero] se enteró, el Movimiento de Solidaridad por Colombia, entonces las instituciones se dieron cuenta de que a pesar de que Tumaco haya sido siempre pobre, el pueblo quedó destruido, los ojos internacionales, todo el mundo ya puso los ojos acá. En ese sentido de favorecer a la gente, de hacer que volviera a construir sus viviendas. En el centro sí cambió más porque allí habían muchas casas viejas. Por ejemplo, la policía era una casona terrible que prácticamente avergonzaba, entonces todas esas situaciones empezaron a cambiar, las organizaciones internacionales que no estaban acá llegaron, otras entidades ya cambiaron las estructuras físicas de sus construcciones, muchas casas viejas que eran hechas de chachajo y así, las cambiaron y las estructuraron con materiales de ferroconcreto por ejemplo. Yo sé que el pueblo se convirtió como más en ciudad.¹⁴

Lo que pretendemos a continuación es ilustrar brevemente el campo de acción de dichas agencias de desarrollo, y lo que permitirá la entrada de nuevas

14 Entrevista a pobladora de Las Flores, Tumaco, septiembre de 1997. Por sugerencia de las mujeres y hombres entrevistados en el marco de la presente investigación, hemos optado por mantener su identidad anónima. Todas las entrevistas citadas han sido realizadas por la autora.

formas de modernidad —no sólo en cuanto a la ciudad se refiere—. Consideramos que en este momento, la ciudad adquiere un protagonismo importante en cuanto se convierte en objeto de desarrollo,¹⁵ justificado desde múltiples esferas y propuestas discursivas. Si bien en un principio se hace necesaria la reconstrucción de ciertas áreas específicas, luego la ciudad estará ligada a la problematización de elementos tales como salud, higiene, seguridad pública, representaciones estéticas, modernización de las estructuras burocráticas, turismo y representaciones alrededor de la calidad de vida, convirtiéndola en uno de los ítems con mayor prioridad a “desarrollar”, que por supuesto implica, en una ciudad con las dimensiones que maneja Tumaco, su respectiva modernización. En este momento, el auge intervencionista de las agencias de desarrollo, configurará perspectivas discursivas y pragmáticas en extremo pertinentes a la hora de comprender las dinámicas urbanas actuales.

En este sentido, luego del terremoto del 79 y hasta 1984, se formuló el “Plan de Emergencia Cauca-Nariño”, que en un principio pretendió reconstruir lo que había sido afectado por el sismo. El proyecto, coordinado por la CVC, problematizó múltiples elementos que luego sirvieron de diagnóstico para la elaboración del Pladeicop (Plan de Desarrollo Integral para la Costa Pacífica Colombiana), aprobado en 1993 por el Conpes, y ejecutado nuevamente por la CVC,¹⁶ con la participación parcial de instituciones como Codechocó y Corponariño. Dentro de los objetivos básicos que elaboró este plan encontramos:

- a) Elevar el nivel de bienestar de la población del litoral Pacífico mediante el mejoramiento de la producción y el empleo, el acceso a los servicios so-

15 “It is clear in reading scholarly literature on ‘development’ that the word ‘development’ is used to refer to at least two quite separate things. On the one hand, ‘development’ is used to mean the process of transition or transformation toward a modern, capitalist, industrial economy - ‘modernization’, ‘capitalist development’, ‘the development of the forces of production’, etc. The second meaning, much in vogue from the mid 1970s onward, defines itself in terms of ‘quality of life’ and ‘standard of living’, and refers to the reduction or amelioration of poverty and material want” (Ferguson, 1990: 15). Otras interpretaciones sobre la “genealogía” del desarrollo se encuentran en Peet y Watts (1993).

16 También encontramos que en el lapso entre 1974 y 1987, la CVC dirige un programa con financiación del BID llamado “Plan de Desarrollo Urbano para Buenaventura” en donde se pretende “adecuar la infraestructura física del puerto, esto es, reordenamiento urbano, léase reubicación de asentamientos humanos en bajamar, acueducto, pavimentación de vías, construcción de centros educativos, de salud, de energía y promoción industrial” (Corpacifico, 1995: 2).

ciales básicos y a la adecuada dotación de infraestructura física y social de la región; b) propiciar la integración física, económica y social del litoral con el resto del país; c) obtener condiciones que aseguren la protección y utilización óptima y racional de los recursos naturales y humanos del litoral, respetando sus patrones y valores étnicos, culturales y fortaleciendo el proceso de participación en la comunidad (Corpacifico, 1995: 3).

La ciudad, es ahora pensada desde la categoría de infraestructura promoviendo su construcción bajo la influencia de ideas como “la integración física y social con el resto del país”, que para este momento pretende continuar con la incorporación de los preceptos modernizantes que no ha logrado del todo abarcar.

El tercer objetivo, que pone el “desarrollo” en manos de los valores étnicos y culturales de las comunidades, no cuenta con que gran parte de los llamados valores étnicos y culturales tendrán dentro de sus representaciones de desarrollo y progreso, las ideas de ciudad que desde mediados de siglo se colaban agenciadas por experiencias modernas fragmentadas y no precisamente la lucha por sus “tradiciones” —si es que éstas no son una construcción en sí mismas—. En otras palabras, nuevos y viejos rostros del proyecto moderno serán reforzados por las agencias ejecutoras —a diferentes niveles y de manera explícita o implícita— del Pladeicop.¹⁷

La Corporación Autónoma de Desarrollo Regional del Valle del Cauca, CVC,¹⁸ se perfila como una de las agencias que signó de manera más contundente la acción del desarrollo en el Pacífico sur, y específicamente en el área de Tumaco. Como Escobar lo anota, la corporación se configura como una institución de largo alcance, en donde se gestan discursos y pragmáticas en torno a la planificación y al desarrollo, incluso llegando a ser un factor importante “en el impulso del desarrollo capitalista dinámico de la fértil región del Valle del Cauca, hasta el punto que se convirtió en la constante referencia internacional de planeación y desarrollo regional” (1988: 8-9). En este sentido, semejante al protagonismo que agenció el Ministerio

17 De esta manera, según Escobar, el Pladeicop “comenzó —y luego intensificó— el proyecto de la modernidad en el Pacífico, mediante la creación de la infraestructura necesaria para la llegada del capital de manera ordenada, como también mediante la iniciación del proceso de intervención social con expertos” (1997: 180).

18 Agencia de cooperación técnica creada en 1954, siguiendo algunas propuestas de industriales y agricultores de la región del Valle del Cauca.

de Obras Públicas durante la primera mitad del siglo con la introducción de discursos urbanistas “expertos” y la incorporación de la vanguardia en cuanto a nuevas tendencias modernas, la CVC impulsó diversos proyectos claves a la hora de pensar, en términos de modernidad y planificación, el desarrollo regional.¹⁹

Sería obtuso desconocer la intervención de otras agencias de desarrollo, que de manera paralela a la CVC, condicionaron los discursos de “progreso” y las prácticas urbanísticas en Tumaco. En este sentido, el municipio, el SENA, el Instituto de Crédito Territorial (ICT), y el Plan Padrinos,²⁰ son algunos ejemplos concretos de agencias, que desde acciones diversas, han moldeado el Tumaco hecho e imaginado hoy por hoy. A continuación haremos un rápido recuento de algunos proyectos urbanos que ilustran esa noción de la acción restauradora de las agencias de desarrollo en Tumaco durante la década de los ochenta.

En los meses posteriores al sismo, en un esfuerzo conjunto entre las fuerzas militares y el SENA,²¹ se logró la reconstrucción de los puentes peatonales de los barrios El Progreso, Venecia, Primavera y Las Flores,²² que de madera pasaron a ferroconcreto. También se popularizó la uniformidad en estos barrios, que se incentivó mediante la fabricación de un antejardín cerrado en madera para cada casa, pintado de color anaranjado. Hoy día, ni los antejardines ni el color son utilizados de manera generalizada, estos barrios reflejan más bien la heterogeneidad de las posibilidades económicas y las

19 Nótese que la construcción de ciudad bajo ciertos parámetros modernizantes, en este momento ya está contemplada dentro de los discursos de desarrollo. Ejemplos de esto pueden ser el Plan de Desarrollo Estratégico de Tumaco: una nueva ciudad. 1995-1997, y el Plan Pacífico (1992).

20 Esta institución es un convenio de cooperación técnica internacional que desde la década del setenta en Tumaco ha estado centrada en programas de patrocinio o ayuda por intermedio de “padrinos” de países como Estados Unidos, Canadá, Holanda y Australia que donan recursos para subsidiar familias locales. Dentro de sus muchas líneas de inversión de recursos, el aporte de tejas de zinc y en general materiales de construcción para el mejoramiento de viviendas ha sido una práctica bastante generalizada en los barrios lacustres de la zona urbana de Tumaco. En otras palabras, si bien esta institución no ha tenido repercusiones concretas en la esfera urbanística, sí las ha tenido desde la perspectiva arquitectónica.

21 Según la información dada por Leusson (1996), el cambio de los puentes se logró mediante ayudas del municipio y del Plan Internacional. Los datos que nosotros hemos propuesto han sido suministrados por moradores del barrio que participaron directamente en la reconstrucción de los puentes.

22 Estos barrios son localmente conocidos como Los Puentes cuyo poblamiento se consolidó en la década del setenta.

perspectivas estéticas de sus moradores. Otro ejemplo interesante, son los barrios construidos por el ICT a finales de la década del setenta y principios del ochenta. Urbanizaciones en ferroconcreto aledañas al hospital y al aeropuerto fueron adjudicadas con préstamos cómodos a gentes de “escasos recursos”, que en muchos casos invadieron las propiedades, acelerando ostensiblemente el proceso de titulación. Dichas urbanizaciones se han consolidado como barrios importantes, siendo uno de ellos La Florida, que ha seguido siendo poblado por secuencias de asentamientos informales. En lo que respecta a su forma, contenido y material, las casas son radicalmente distintas a los *ranchos* que muchas de estas personas tenían anteriormente.

Hoy en día, el barrio La Florida por ejemplo, ha sido intensamente modificado con respecto a las casas inicialmente construidas. Cada propietario con el paso de los años ha hecho remodelaciones haciendo que el barrio sea cada vez más heterogéneo. Incluso es difícil establecer que en un principio las casas fueron idénticas; en este momento, la diversidad de las fachadas, los materiales de construcción, y los colores ornamentales atestiguan los procesos de reapropiación del barrio. Callejuelas de menos de un metro de ancho funcionan a manera de calles que interconectan la totalidad del barrio. Otras calles despavimentadas más anchas albergan casas construidas en madera que evidencian los patrones de urbanización informal a los cuales ha estado sujeto el barrio. Este no es un barrio “negro” exclusivamente: tumaqueños blancos e inmigrantes de otras zonas del país se han asentado en este espacio haciéndolo visiblemente diverso en cuanto a las prácticas y representaciones culturales en juego allí. Un ejemplo concreto de esto se puede observar durante el mes de diciembre, época en la cual son comunes ciertas prácticas rituales como los *pesebres* o *novenas*. Desde el 16 hasta el 24, en el interior del mismo barrio, unos grupos de personas harán novenas tal y como las conocemos nosotros, mientras que otros, amanecerán cantando *arrullos*²³ al niño dios o

23 Los *arrullos*, se cantan en diferentes contextos, tales como la muerte de un infante menor de siete años, en las celebraciones a los santos y en los *pesebres*. Instrumentos como el bombo, el guasá, la maraca y el cununo generalmente tocados por hombres —con excepción de la maraca y el guasá— acompañan a las *cantaoras*, que son un grupo variable de mujeres que interpretan melodías repetitivas, en donde un grupo de aproximadamente cinco o seis mujeres, responderán a los cantos de la *cantaora* principal. En algunas ocasiones, hemos podido constatar la presencia de hombres *cantaores* durante estos rituales, pero se trata, invariablemente, de homosexuales socialmente reconocidos como tales. Durante este ritual, los anfitriones distribuyen comida, cigarrillos y alcohol. Durante los *pesebres* es común que un grupo de personas se ponga de acuerdo para reunir el dinero de la celebración colectivamente. Para una descripción más detallada, véase Price (1955) y Whitten (1992).

a los santos. Incluso son comunes las procesiones dentro de los barrios —no exclusivamente en éste— en las cuales se hace el recorrido con una imagen de santo mientras se cantan los *arrullos* que mencionábamos anteriormente. En últimas, se trata de un barrio que ha configurado prácticas culturales heterogéneas.

El proyecto de La Ciudadela es quizás uno de los esfuerzos más grandes en cuanto a planificación urbana que la ciudad contempla durante la década de los ochenta. Mediante un proyecto de cooperación con el gobierno canadiense y el ICT, se construyeron 281 casas en madera, de nuevo enfocados a “beneficiarios de escasos recursos”. En un intento por aminorar la superpoblación de la isla de Tumaco, se edificó un barrio ubicado en la zona continental de la ciudad, ampliando las fronteras del cordón urbano.²⁴ Casas semi autoconstruidas, son adjudicadas con préstamos del ICT a familias que finalmente nunca las habitan, configurándose éste como un barrio de profesores/as, médicos/as y funcionarios/as públicos de clase media.

*Son como que cosas que hacen y después se les desfigura todo, y los beneficiarios no son los que deberían ser, se beneficiaron otros. [...] Quien terminaba de pagar los créditos del ICT que siempre van subiendo de precio, hubo gente que no pudo pagar su vivienda y entonces se remataron, el mismo sistema que han utilizado siempre. Entonces el que no pudo pagar su casita tuvo que arrendarla por ejemplo, y quedarse viviendo en el lugar donde estaba viviendo. La arrendó pero los que llegaron plantearon negocios, entonces con esas casas hubo un remate de vivienda, y los pobrecitos que iban a vivir allá perdieron la plata que habían pagado. Cuando son casas de remate uno ya pierde lo que pagó [...] Esas casas las subastaron prácticamente.*²⁵

Este barrio es algo así como una versión del “palafito” estilizado. Aunque las casas están soportadas por pilotes y son de madera, se trata de un espacio con características distintas a las de los barrios lacustres. Los terrenos son firmes y existe alcantarillado público, energía estratificada y servi-

24 Aunque desde 1947 se habían reglamentado los parámetros urbanos actuales, que incluyen por la zona continental hasta la cárcel de Buchelli, parte fundamental de este proyecto es comenzar a utilizar estas áreas en el orden de lo real. No obstante ya existían algunos barrios incipientes —La Unión Victoria y el Barrio Obrero, entre otros—, la gran proporción de la población estaba radicada en la isla de Tumaco.

25 Entrevista a pobladora de Las Flores, Tumaco, septiembre de 1997.

cio de teléfono en cada casa. La *azotea* o la huerta es reemplazada por patios con jardines decorativos, y en general, las prácticas y representaciones culturales reflejan un caso de "urbanización" acentuado, en el sentido amplio del término.

Un último suceso que no sobra mencionar, se refiere a la visita del Papa en 1986 que implicó múltiples inversiones del municipio en infraestructura física. Aun cuando la primera calle de Tumaco ya había sido adoquinada en 1984, quedaban sin pavimentar otras importantes como la avenida La Playa y la calle del Comercio. Con la visita de este personaje, el municipio se puso en la tarea de remodelar completamente el polideportivo conocido como la Cancha de San Judas, así como su respectivo templete. La ciudad fue pintada y adoquinadas las calles por donde transitaría la carroza; se pretendió construir una cara "bonita" de Tumaco para mostrar al mundo, en donde las perspectivas estéticas jugaban un papel importante. Incluso es común escuchar, de manera jocosa, que el Papa ha sido el mejor alcalde que ha tenido Tumaco.

Hemos tratado de ilustrar algunos ejemplos en donde la categoría de desarrollo y de ciudad se construyen paralelamente, dibujando en gran medida, los visos de ciudad-*collage* que hoy reconocemos en Tumaco. Esa tensión, implícita desde mediados de siglo cuando se comienza a invertir la proporción poblacional urbano-rural, en donde la planificación oficial de la ciudad ha estado también signada por patrones sistemáticos de urbanización informal, proveniente en una gran mayoría de contextos rurales, convierte a Tumaco en un escenario propicio para la emergencia de modernidades híbridas, en donde a partir de proyectos de vivienda específicos, se generan discursos, representaciones y reapropiaciones de la ciudad. Sin duda, es allí donde nacen las condiciones propicias para el traslape de modelos culturales —si se quiere—, fundidos y refundidos en un único proyecto cuya característica sobresaliente es la heterogeneidad de sus formas y contenidos. Si bien es cierto que a mediados de siglo, la experiencia de la modernidad, agenciada por la articulación de discursos urbanísticos expertos en las prácticas de planeación de la ciudad generó la entrada de paradigmas pragmáticos y retóricos en la construcción de Tumaco, en la década de los ochenta, otros múltiples rostros de la modernidad asociados a la categoría de "desarrollo" sentaron las bases para pensar la ciudad desde las múltiples representaciones que hoy la signan.

LA CIUDAD DETRÁS DEL ESCENARIO Y LOS PATRONES DE URBANIZACIÓN INFORMAL

Como lo anotábamos anteriormente, paralelo a estas múltiples construcciones "modernas" de ciudad, agenciadas desde la planificación de las instituciones de desarrollo, existe y ha existido lo que hemos dado en llamar la urbanización informal, que en otras palabras hace referencia a las secuencias migratorias provenientes de contextos rurales que se han ido asentando en Tumaco, reproduciendo códigos y prácticas culturales distintas a las que proponen los discursos "expertos" de planificadores urbanos. Al observar la coexistencia de estos modelos de poblamiento, sería desacertado plantearse una dicotomía moderno-premoderno, puesto que aun en contextos rurales se han consolidado modernidades híbridas en cuanto a prácticas económicas, políticas, y en general, culturales, estando la ciudad lejos de ser el único eje posible para establecer la introducción de lógicas alternas. Si bien la experiencia urbana —desde el punto de vista morfológico y cultural— es una de las tantas manifestaciones del proyecto moderno, este último se complejiza adquiriendo un sinnúmero de rostros más.

Así, cuando hablamos de una multiplicidad de lógicas con respecto a Tumaco como espacio en construcción, también podríamos desplazar esta idea a grupos de personas o incluso a un mismo individuo, concluyendo que aun las personas que responden a patrones de poblamiento "informales" manejan códigos culturales híbridos, estando insertos, por ejemplo, en la lógica del capital a la vez que reproduciendo en múltiples esferas las formas de vida rurales, o si se quiere, más "tradicionales".²⁶ Hablar pues de premodernidad en estos contextos, estaría apuntalando la idea errada tanto de un proyecto homogéneo que no se entrecruza y yuxtapone en diferentes ejes, como promoviendo ese tinte evolucionista en donde el sufijo "pre" nos habla de un estadio anterior a otro. La oposición de lo moderno no necesariamente se refiere a lo premoderno, de hecho existen múltiples matices entre ambos conceptos que nos suponen campos de análisis más complejos que las fórmulas binomiales de oposición. Así pues, entramos a

²⁶ Esta idea ha sido sintéticamente expuesta por García Canclini cuando plantea que "la adopción de la modernidad no es necesariamente substitutiva de sus tradiciones" (1995: 170).

pensar estos barrios "rurbanos",²⁷ en donde no podemos decir de manera certera que sean rurales, urbanos, modernos o premodernos, y allí es donde radica el quid del asunto, Tumaco es precisamente eso: una fotografía borrosa, un producto inédito.

Tumaco en sí mismo tampoco es una oposición entre espacios planificados y lo que hemos denominado urbanizaciones informales. Muchos barrios que en un principio fueron lacustres, han ido incorporándose a las dinámicas urbanas lentamente —con obvias excepciones como Panamá y Buenos Aires—. Los rellenos sanitarios de barrios como el Puente del Medio, han ido haciendo posible su inminente "urbanización", aunque estos últimos siguen siendo lugares que manejan prácticas culturales rituales como los *alabaos*, *últimas noches* y *chigualos*, que a nivel de las representaciones locales, están ligadas a contextos rurales y "pobres", habiendo así una relación implícita entre los barrios "rurbanos", la "pobreza", y las experiencias culturales "tradicionales",²⁸ o si se quiere, rurales. Esto opera en el campo de lo representativo y de las prácticas, siendo así común escuchar que la gente más rica ya no practica la "tradición". Al respecto Norman Whitten plantea que hay "una concentración de la gente negra en los barrios periféricos, que en sus patrones de actividad se asemejan a los caseríos rurales [...así como] una tendencia a identificar el comportamiento de la gente negra con la vida del campo [...]" (1992: 108).

27 Cuando nos referimos a patrones de poblamiento informales, o barrios "rurbanos", en efecto, estamos pensando en los barrios lacustres o palafíticos de Tumaco, entre los cuales se encuentran La Unión, Victoria, El Obrero, Buenos Aires, Panamá, Los Puentes (El Progreso, Venecia, Primavera y Las Flores), el sector de La Playa (El Carmelo, Viento Libre, Libertad I y II, Urbanización La Playa, María Auxiliadora, El Diamante, Tres Cruces, La Paz y Las Américas), y El Bajito, entre otros.

28 El concepto de tradición que manejamos en esta investigación, tiene que ver con lo que se reconoce como implícito a las experiencias culturales de los pobladores negros, sin pretender proponer, que sean estáticas o netamente propias. De hecho, autores como West (1957) hacen referencia a la similitud de las casas negras e indígenas, encontrando explicaciones plausibles, de préstamos de conocimientos durante la época de la Colonia. Así pues, West dice que "during colonial times lowland Indians were forced to construct huts for Negro slaves in the mining camps. In such work Indians must have used their own building techniques, though they may have been instructed to make modifications to suit the Spanish mine administrators. Such modifications may have been the rectangular four-shed roof structure, which the Chocó may not have known. At any rate, it is fairly certain that Negroes learned the construction of the pile dwelling through the Indian workers at the mining camps" (1957: 118). Este es sólo un ejemplo de como la tradición se "inventa"—en el mejor sentido del término— argumentando permanencias históricas y prácticas ancestrales.

También es interesante anotar, que dentro de la simbología que se maneja de la ciudad, estos barrios de relativa reciente "urbanización", junto con los "rurbanos", son reconocidos como *calientes* o, en otras palabras, peligrosos. En un contexto como Tumaco circulan múltiples imaginarios y representaciones que signan a los barrios construidos a partir de urbanizaciones informales. No es gratuito que se les nombre como áreas "subnormales", "subculturas palafíticas", "zonas rojas", casas que parecen "un monstruo de cabeza descomunal y mil patas",²⁹ sectores con "identidad tugurial",³⁰ barrios "subdesarrollados", "calientes", "feos", en fin, no son precisamente el "deber ser" que las agencias de desarrollo y ciertos sectores sociales le encuentran a la ciudad. He aquí una descripción de los barrios lacustres, extraída de la prensa local:

Allí el baile se hace a oscuras, y el olor nauseabundo del alcohol y el desagradable humo de la marihuana saturan el ambiente, a la vez que los parejos armados de cuchillos amenazan a sus morenas. Cuentan que hay varios lugares de expendio de bazuco y otros alucinógenos (Huertas, 1995:5).

Incluso podríamos llegar a decir, que son estos barrios los que han comprendido casi en su totalidad los campos de acción de las agencias de desarrollo en cuanto a cambiar, "mejorar", modificar, restaurar y relocalizar se refiere.³¹ Parece evidente que en lo que respecta a la construcción de ciudad, la experiencia urbana se ve fragmentada por patrones de asentamiento que responden a lógicas diferentes. Whitten también hace observaciones sobre el campo de las representaciones, en esta ocasión no directamente frente a los barrios lacustres, mas sí frente a las mujeres y hombres que habitan estos barrios; es decir, la gente negra:

29 "Pareciera un monstruo de cabeza descomunal y mil patas; pero no, simplemente una vivienda, una de las tantas que conforman la zona lacustre de Tumaco, imagen y semejanza en los distintos municipios de la costa de Naríño. Carencia absoluta de lo que significan los aditamentos de un nivel de vida digna, esto en las postrimerías del siglo XX" (Peralta, 1994: 4).

30 "La identidad tugurial de la zona de bajamar, nos está diciendo que Tumaco requiere de manera urgente de nuevos planes de vivienda, de esta manera la gente pobre alcanza una mejor forma de vida, situación que ayudará a mitigar el impacto de enfermedades crónicas" (Sin autor, 1995: 3).

31 Para un ejemplo concreto véase el análisis del Proyecto de Reorientación del Crecimiento Urbano de Tumaco (Álvarez, 1998).

Utilizan nombres como "sucio", "vago", "tonto", "incivilizado", "bruto", "infrahumano", y "feo" para describir las agrupaciones negras pero no a los individuos específicos. Cuando un blanco quiere proyectar estos atributos a un individuo específico, basta utilizar la palabra "negro" para hablar de él. Los estereotipos son reforzados en discusiones en las cuales los participantes se ponen de acuerdo en cuanto a dos o tres de estas supuestas características de la gente negra (Whitten, 1992: 225).

Giddens (1994: 14), plantea que a la vez que la modernidad, o mejor, las instituciones modernas, ofrecen posibilidades de emancipación, también crean diferencia, exclusión y marginalización. En este sentido, los barrios lacustres o que responden a patrones de urbanización informal, se configuran como espacios que albergan prácticas y representaciones propias de un universo cultural particular, que se ve diferenciado, marginado y excluido por los imaginarios operacionalizados a través de los discursos desarrollistas, y a su vez, agenciados por la modernidad. Podríamos decir incluso que Tumaco como escenario urbano, maneja una suerte de tensión, a manera de dialéctica, entre las prácticas discursivas de planificadores "expertos" y las secuencias informales de "invasión", que se traduce en una incesante lucha por la apropiación y simbolización del territorio.

FRAGMENTOS RURBANOS: HISTORIA Y POBLAMIENTOS DE LOS BARRIOS LACUSTRES

Parado en el puente del Pindo, si uno fija la vista en el horizonte lejano, probablemente verá un paisaje de tarjeta postal: el mar matizado por gamas de azules, *potrillos* apenas divisibles, el vaivén nostálgico que producen las olas... Una segunda mirada: las casas ubicadas en las orillas del mar son de madera y parecen flotar en el aire, suspendidas por troncos delgados clavados en la arena. La distribución de estos barrios es laberíntica, entrar por una callejuela no necesariamente implica que tendrá una salida. Muchas veces son los puentes en madera improvisados los que interconectan las partes de barrio, otras veces, se trata simplemente de caminos en arena que asemejan calles. Los vehículos no circulan por estos lugares puesto que no tienen vías de acceso, ni calles reticulares que conduzcan de un lugar a otro, más bien se camina por entre, sobre, debajo y alrededor de las casas para desplazarse, en especial, cuando la marea está alta. Todas las casas están ubicadas de frente a la calle más grande, habiendo así muchas casas que se

dan la espalda una a otra, es decir, el frente de una casa colinda con la *azotea* de la siguiente. Probablemente esta última comparte fachada con la del lado opuesto de la calle central. Esto sucede en los casos en donde hay más casas que calles, bastante común en ciertas zonas lacustres en las cuales no se planifica de antemano el tamaño y las dimensiones que irá adquiriendo un barrio con el paso de los años; de allí que no parezcan existir maneras claras de predecir las dinámicas y proporciones que tomará una nueva "invasión".

Al perfilarse como asentamientos informales, luego de la primera oleada de pobladores que constituyen el barrio inicial, otras personas "invaden" nuevos terrenos, y si el barrio tiene "éxito",³² los terrenos se valorizan hasta costar aproximadamente entre cincuenta y quinientos mil pesos, sin tener en cuenta la posibilidad de que disponga de una casa construida, lo cual incrementará cualitativamente su costo. Lo que allí se cobra no es el espacio en sí mismo —que es considerado por definición como colectivo—, sino la mano de obra invertida en el pedazo de tierra y en general, en la construcción del barrio. En esta medida, el dueño(a) de un lote cobrará por el trabajo invertido en la *limpia* o el *relleno* de la tierra, así como todo lo que tenga que ver con apertura de zanjas, clavado de postes, demarcación de linderos, habilitación de caminos y construcción de puentes, entre otras actividades. Un nuevo barrio será "invadido" literalmente de la noche a la mañana. La idea es *parar* los *ranchos* lo suficientemente rápido, para que las autoridades municipales no alcancen a impedirlo ya que esta actividad, por supuesto, es ilegal.

*Bueno, invasión es donde se organizan diez, quince familias y vienen y dicen este lugar está vacío. Compran su madera y por la noche vienen y paran malparado, hacen su casita y se meten ahí. Al otro día que vienen los soldados ya están, o dos, tres días que pasan ya están constituidos, ya eso sin organizar por dónde se va a entrar, por dónde se va a salir, pero ya están.*³³

Desde el punto de vista cuantitativo, la mayor parte de Tumaco ha sido de hecho "invadido". Cuando un lote con dueño particular es "invadido"

³² Utilizamos este término en un sentido amplio refiriéndonos a que en un principio logre sobrevivir a los desalojos de las autoridades municipales, y luego, empiece a introducir conexiones de energía pirata así como pozos de agua colectivos.

³³ Entrevista a pobladora del barrio El Diamante, Tumaco, octubre de 1997.

y éste se entera lo suficientemente rápido, tendrá que negociar con las personas el precio de la mano de obra invertida en actividades de *limpia* del terreno. Al principio un asentamiento de este tipo cobija a unas cuantas familias dispersas, y con el paso del tiempo, llegan otras personas generando redes vecinales y parentales sumamente estrechas y dinámicas. Así, los vecinos/as lentamente se hacen compadres con la llegada de nuevos infantes, la parentela llega en busca de familiares desde tierras lejanas y otras parejas se unen con el tiempo construyendo su propia morada.³⁴ Incluso podríamos llegar a plantear, sin temor a equivocarnos, que dichas redes son una de las estrategias culturales de mayor vigencia en la vida cotidiana de las personas.

Los barrios ubicados en las zonas de bajamar de la isla, localmente conocidos como el sector de La Playa, fueron poblados casi en su totalidad, posterior al terremoto del 79.³⁵

*Este barrio existe hace 18 años. A raíz de que pasó el terremoto las casas dizque eran más afuera. Entonces como el terremoto se llevó la mayoría de las casas, entonces ya algunas personas que salieron beneficiarias por el ICT en la Ciudadela, otros por allá abajo entonces se fueron la mayoría de la gente y quedaron estos espacios. Entonces ya la gente empezó a invadir de nuevo, empezó a comprar terrenos y a parar casas.*³⁶

Cuentan los primeros habitantes que esas playas no existían antes, fue el mar enfurecido el que las puso allí. De modo que la propiedad, en este caso concreto, es justificada desde ese argumento; *la mar* no es de ningún gobierno, ni de ningún municipio, la mar es de Dios, es decir, de todos/as. Una mujer del barrio Viento Libre, narra su visión del poblamiento:

34 Es muy común, aunque obviamente no en la totalidad de las veces, que las nuevas parejas vivan un tiempo con los padres de alguno de los dos, y luego les sea "heredado" un pedazo del lote que les corresponde a los padres. Las dinámicas de la herencia con respecto a las fincas son diferentes.

35 A continuación nos referiremos, dentro de los múltiples casos de urbanización informal que hay en Tumaco, específicamente al del sector de La Playa, y al barrio El Bajito. Hay que tener en cuenta que el barrio Viento Libre ya había comenzado a poblarse antes del terremoto del 79. Se dice que hacia 1976 ya contaba con 136 "viviendas inestables" (Universidad de los Andes, 1976:86). El barrio El Bajito responde a un patrón similar.

36 Entrevista a pobladora del barrio El Diamante, Tumaco, octubre de 1997.

*Eso dizque es de los alcaldes, del gobierno que quieren despojar a la gente de su propiedad y que dicen que dizque la gente ha ido cogiendo lotes vacíos y eso le pertenece es al municipio. Pero de pertenecerle al municipio no, porque sencillamente esto acá no era ningún barrio, eso ahora es que se ha formado el barrio porque esto acá era puro mar, todo era mar, todo esto era mar. Mejor dicho, que el mar fue el que trajo la arena que quedó aquí y la gente ha construido encima, pero esto no era ni de ningún alcalde, ni de ningún gobierno, simplemente esto era agua...*³⁷

En los barrios construidos a partir de urbanizaciones informales no existen, por obvias razones, títulos de propiedad. Esta última se construye por consensos colectivos y se respetan los acuerdos de palabra teniendo prescripciones claras en cuanto a las formas de adquisición, venta y delimitación de la misma. Así pues, para una persona es evidente desde dónde hasta dónde va su propiedad, qué *palos*³⁸ ha sembrado —pertenecientes a un individuo, así no necesariamente estén dentro de sus linderos—, y cuáles son de uso colectivo. Las personas comúnmente reconocen por lo menos tres formas de propiedad diferentes; el título de invasión, el título de posesión, y por último, el título de propiedad. Estos se dan por el tiempo de ocupación de la tierra, siendo la primera "dada" desde los seis meses de vivir en el barrio, la segunda entre los seis meses y los tres años, y la tercera, posterior a los tres años. Estas categorías son particularmente útiles a la hora de "pelear" con el municipio garantías y derechos territoriales, que el Estado no reconoce. La gran mayoría de los pobladores de estos barrios son migrantes de primera o, a lo sumo, segunda generación, proveniente de *los campos*, o zonas rurales. No sería pertinente generalizar la procedencia, aunque se reconocen ampliamente las áreas de la carretera, y ríos del municipio, como lo son el Mira, el Mejjicano y el Rosario.

Es un hecho que los barrios del sector de La Playa fueron poblados en los años posteriores al terremoto del 79; lo que no queda del todo claro es: ¿de dónde salió la gente que pobló estos barrios?, ¿dónde estaba asentada antes? Y, si estaba en otro sitio, ¿por qué se generan migraciones colectivas hacia estas áreas de Tumaco? Factores económicos, como la inscripción de capitales exógenos, las representaciones que se han ido tejiendo alrededor

37 Entrevista a pobladora del barrio El Bajito, Tumaco, octubre de 1997.

38 En la mayoría de los casos se trata de *cocales* (árboles de coco), también habiendo almendros y árboles de algodón, entre otros.

de la "ciudad", y la alta movilidad poblacional asociada a las redes parentales, son sólo algunos de los elementos que habría que entrar a considerar. A partir de la década del sesenta, el Estado comenzó a hacer investigaciones agrícolas, para establecer la viabilidad de los cultivos de palma africana dentro del municipio de Tumaco, específicamente en las zonas conocidas como La Carretera (Angulo, 1996). Dado el "éxito" de dichos cultivos, el gobierno emprendió la tarea, durante la década del setenta, de incentivar el monocultivo de palma, otorgando préstamos y capitales a inversionistas nacionales. Así, rápidamente se generaron colonizaciones empresariales exógenas, que consolidaron, durante los años ochenta, grandes producciones, así como un mercado nacional. Inversionistas de distintas partes del país —Valle del Cauca y Nariño entre otras— fueron expandiendo las áreas de frontera agrícola, hasta dejar a los pobladores locales con tierras periféricas, o incluso, sin tierras.

La gente del campo vendió sus fincas porque llegaron ofreciendo unos cuantos dineros para sembrar palma africana, entonces la gente vendía su finca y se venía aquí a Tumaco a vivir. Ya los vecinos que tenían su casa le decían que allá están vendiendo un terreno, algo y se iban metiendo. Sin uno conocer que estos terrenos no eran propiedad de la persona sino que eran terrenos de la Dimar. Así se constituyó el barrio.³⁹

Paralelo a esto, las personas fueron entrando en la lógica del trabajo asalariado mediante *jornales* y contratos temporales para la siembra y recolección del fruto. Ya para principios de la década del noventa, los problemas de orden social comenzaron a hacerse públicos, terminando en un hecho que quizás sintetiza las dinámicas que se venían dando localmente: un grupo de trabajadores armados disparó contra uno de los palmicultores con más capital, resultando herido y posteriormente muerto en un accidente automovilístico en el camino hacia el hospital de Tumaco. Grupos de "limpieza" conocidos como La Mano Negra, representaron los intereses de los palmicultores, "ajusticiando" a cientos de *cholos* y negros rebeldes de la región. Para 1994, el tema de los derechos humanos en el municipio de Tumaco resonó fuertemente a nivel nacional, y muy agenciado por la iglesia católica, se comenzaron a fortalecer organizaciones de base a nivel local. Para este momento, ya miles de per-

39 Entrevista a pobladora del barrio El Diamante, Tumaco, octubre de 1997.

sonas habían migrado hacia otras zonas rurales o a Tumaco, expropiadas de sus tierras y acosadas por la fuerte oleada de violencia.

El segundo elemento que consideramos significativo, es el conjunto de representaciones que las personas han ido tejiendo alrededor de la "ciudad", en donde parecen asociar mayores posibilidades laborales, salud y, en especial, educación secundaria para sus hijos e hijas. Así pues, alguien con un problema de salud delicado —que no pueda ser tratado por los curanderos/as locales—, así como los jóvenes que quierán continuar estudios secundarios, probablemente tendrán que desplazarse a la cabecera municipal. Por último, el hecho de que existan altos índices de movilidad poblacional asociada a las redes parentales, propicia que en la medida en que unas personas se vayan trasladando, otras personas vengan detrás:

Yo me vine porque yo tenía una tienda allá en Chajal y un bebederito. Entonces ocurrió que supe que mi mamá se había muerto, cuando me di cuenta ya la habían enterrado, entonces yo me vine y pensé que de pronto se acaba la familia mía. Una hermana bastarda también se me murió y entonces yo dije no, pues me voy para Tumaco.⁴⁰

Estas dinámicas son un motivo fuerte de desplazamientos. Si por ejemplo, una madre enferma se radica en Tumaco para recibir cuidados médicos, sus hijos/as asentados de manera dispersa en varios ríos, podrán ir llegando con sus respectivas familias a acompañar a la enferma. Es probable que lleguen todos a la casa de algún pariente, y paulatinamente cada familia vaya *parando* su propia casa. Estas nuevas familias pueden quedarse a vivir en Tumaco según las circunstancias y coyunturas, como irse de nuevo al río donde están viviendo.

Un último elemento que vale la pena anotar es el hecho de que la ciudad "rurbana" se configura a partir de una serie de cualidades intermedias entre ciudad "moderna" y *los campos*. Así, cuestiones como la proletarianización del trabajo son poco comunes en estos barrios, salvo casos específicos como el trabajo en aserriós locales o palmicultoras cercanas. De esta manera, la experiencia urbana, tal y como la proponen los barrios lacustres, implica múltiples garantías que ofrece la ciudad "moderna" y, a su vez, retiene otras que igualmente ofrecen los contextos rurales.

40 Entrevista a poblador del barrio El Bajito, Tumaco, noviembre de 1997.

Hemos tratado de demostrar, a lo largo de este artículo, que la ciudad no es una unidad que se materialice en abstracto, sino que más bien, responde a múltiples regímenes de construcción y apropiación, que hacen de ella un espacio singular, como lo es Tumaco. Los andamiajes discursivos y representativos propios del desarrollo, sumados a los discursos de "expertos" urbanistas y planificadores, han codificado un régimen particular de invención y producción de la "ciudad", que se ve modificado por los universos culturales, representativos y pragmáticos, de las mujeres y hombres que la habitan. De esta manera, el territorio, visto desde Tumaco, emerge como un espacio privilegiado en donde confluyen múltiples proyectos culturales y discursivos, sujetos a traslapaciones, reapropiaciones, mezclas, y si se quiere, hibridaciones.

Los regímenes de acción y representación del escenario urbano, vistos a la luz de la introducción de discursos "expertos", la acción restauradora de las agencias de desarrollo, y por último, el análisis de los discursos propios del "desarrollo", dan cuenta de configuraciones retóricas particulares que han sido permeadas por el ya lugar común de la modernidad. Consecuentemente, es importante que esas prácticas, representaciones y acciones, que se agencian desde dicho supuesto, sean consideradas como hechos culturales en sí mismos, de la misma manera que la cultura más remota, propone una gramática del mundo particular. En este sentido, Tumaco aparece como un espacio en construcción, que contempla pensar más allá de las calles y carreras que lo modelan, la reflexión alrededor de los discursos, prácticas y representaciones inmersos en ese "deber ser" que caracteriza la planificación del espacio hacia una lógica particular de lo urbano.

Hemos ilustrado cómo las lógicas culturales de los barrios reconocidos como lacustres, y en general, de los asentamientos informales, condicionan en gran medida la "puesta en escena" de la experiencia urbana "moderna". No solamente en cuanto a la morfología de la ciudad, sino en la re-creación de formas de vida rurales en un contexto que se pretende construir y representar, desde los discursos "expertos", como "urbano". Si bien es cierto que la ciudad, tal y como la modernidad la concibe, propone formas de ser-y-estar-en-el-mundo particulares, también es cierto que en su interior coexisten, se superponen y traslapan múltiples lógicas alternas, que muy a pesar de ciertos "expertos", "agentes", y sectores sociales, crean y recrean la ciudad *collage*⁴¹ que es Tumaco hoy.

41 Este término ha sido avalado por autores como Geertz (1996) y Brunner (1992).

- ÁLVAREZ, Manuela. 1998. "En nombre de la gente. Modernidad y desarrollo en Tumaco: regímenes de construcción de ciudad". Tesis Universidad de los Andes. Bogotá.
- ANGULO, Nianza. 1996. "Los impactos socioculturales causados por las industrias palmicultoras y camaroneras en el municipio de Tumaco". Tumaco. Biopacifico-Ministerio del Medio Ambiente.
- BOESIBER, W. y H. GIRSBERGER. 1988. *Le Corbusier 1910-65*. Barcelona: Gustavo Gili S.A.
- BRUNNER, José Joaquín. 1992. *América Latina: cultura y modernidad*. México: Grijalbo.
- CASAS, Fernando y Francisco URIBE. 1985. *El proceso de urbanización de la costa Atlántica*. Bogotá: Universidad de los Andes-Cider.
- CORPACIFICO. 1995. "El Pacífico que queremos: la costa Pacífica nariñense y su participación en el plan nacional de desarrollo". Tumaco.
- ESCOBAR, Arturo. 1988. "La profesionalización e institucionalización del desarrollo en Colombia" En: *Revista de la Universidad de Antioquia*. Vol. LVI. Medellín, Universidad de Antioquia, pp. 5-23.
- . 1992. "Planning" En: Wolfgang SOCHS (ed.), *The Development Dictionary*. London: Zed Books.
- . 1995. "Power and Visibility: Tales of Peasants, Women and Environment" En: *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 154-211.
- . 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*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp.173-202.
- . y Alvaro PEDROSA. (eds.) 1996. *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec-Ecofondo.
- FERGUSON, James. 1991. *The Anti-Politics Machine, "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Great Britain: Cambridge University Press.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1989. *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- . 1995. *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- GEERTZ, Clifford. 1996. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- GIDDENS, Anthony. 1994. *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- GÓMEZ, Elpidio. 1994. "Un Tumaco positivo" En: *La Ola*. Año 1, N° 18. Tumaco.
- HARDOY, Jorge. s.f. "Teorías y prácticas urbanísticas en Europa entre 1850 y 1930" En: *Le Corbusier en Colombia*. Sin referencia.
- HUERTAS, Santiago. 1995. "En el barrio Tumaco-El Bajito: alerta casi roja" En: *La Ola*. Año 2, N° 72. Tumaco.
- LEUSSON, Thelmo. 1996. *Conozca a Tumaco*. Tumaco: Alcaldía Municipal.

- NINO, Murcia Carlos. s.f. "Le Corbusier y la arquitectura oficial en Colombia" En: *Le Corbusier en Colombia*. Sin referencia.
- PEET, Richard y Michael WATTS. 1993. "Introduction: Development Theory and Environment in an Age of Market Triumphalism" En: *Economic Geography*. N° 69, pp. 227-253.
- PERALTA, Darge. 1994. "Esa forma de 'vivir' " En: *La Ola*. Año 1, N° 7. Tumaco.
- PLAN DE DESARROLLO ESTRATÉGICO DE TUMACO. 1997. "Una nueva ciudad. 1995-1997" Tumaco, Alcaldía Municipal.
- PLAN PACÍFICO. 1992. "Una nueva estrategia de desarrollo sostenible para la costa Pacífica colombiana". Presidencia de la República, Departamento Nacional de Planeación.
- PRICE, Thomas. 1955. *Saints and Spirits: a Study of Differential Acculturation in Colombian Negro Communities*. Illinois: Northwestern University.
- ROSALDO, Renato. 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo.
- SIN AUTOR. 1995. "La ciudad requiere de un proyecto de planeación urbana" En: Periódico *La Ola*, Año 2, N° 46: 3.
- UNIVERSIDAD DE LOS ANDES. 1976. "Tumaco: estudio socio-cultural de diez ciudades intermedias" Bogotá. Vol. 8.
- VIVIESCAS, Fernando. 1994. "La "arquitectura moderna": los esguinces a la historia" En: *Colombia, el despertar de la modernidad*. Bogotá. Foro Nacional por Colombia, pp.353-384.
- WEST, Robert. 1957. *The Pacific Lowlands of Colombia: a Negroid Area of the American Tropics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- WHITTEN, Norman. [1972] 1992. *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-ecuatoriano.

Territorios e identidades híbridas¹

EDUARDO RESTREPO

Las culturas ya no están constreñidas, limitadas y localizadas, sino profundamente desterritorializadas y sujetas a múltiples hibridaciones...

Arturo Escobar (1998:2)

Durante los últimos años, las territorialidades e identidades de las poblaciones negras han ocupado un lugar importante en la agenda de los académicos. De la misma manera, sobre la territorialidad y la identidad se ha articulado el discurso de sectores importantes del movimiento organizativo de comunidad negra (Grueso *et al*, 1997; Wade, 1996). Por múltiples razones, tanto los académicos como estos sectores del movimiento organizativo han hecho énfasis en una lectura de los territorios e identidades de las poblaciones negras desde el modelo de las "comunidades rurales" del Pacífico colombiano. No es extraño, entonces, que sean relativamente escasas las elaboraciones sobre estas temáticas en contextos diferentes al Pacífico rural. Este hecho ha tenido, por lo menos, dos implicaciones. De un lado, existe un gran vacío de información si se considera, por ejemplo, que el grueso de las poblaciones negras en el país se encuentra en contextos urbanos. Del otro, se han generalizado unas categorías de análisis que no sólo son difícilmente aplicables para entender las experiencias territoriales e identitarias de las poblaciones negras por fuera del modelo de "comunidades" rurales del Pacífico, sino que también se han desconocido aun otros procesos de construcción territorial e identitaria en dichas "comunidades".

¹ Este artículo se basa en la ponencia presentada en el simposio: "Territorios e identidades: comunidades negras en Colombia" del VIII Congreso Nacional de Antropología. Bogotá, diciembre 5 al 7 de 1997. Es un avance del trabajo de campo adelantado por autor en la ciudad de Tumaco durante el segundo semestre de 1997 denominado "Aletosos en Tumaco: modernidad y conflicto en el Pacífico sur colombiano" con el apoyo financiero del Instituto colombiano de Antropología y del proyecto Cidse-Orstom.

Por tanto, el análisis antropológico se encuentra ante un doble reto: dar cuenta de ese gran número de pobladores negros que no habitan en el Pacífico rural y complejizar los modelos que hasta ahora se han planteado para explicar, con mayor detalle, la territorialidad e identidad, incluso para el caso de las "comunidades" rurales del Pacífico colombiano. Deconstruir aquellas categorías de análisis y modelos que han posibilitado la invención de comunidades discretas, autocontenidas y explicables en sus propios términos es una tarea urgente para la comprensión de las complejas y variadas dinámicas territoriales e identitarias en las poblaciones negras. Si bien, como decía Borges (1984:110), el conocimiento siempre significa un empobrecimiento de lo real, no por ello se debe renunciar a la búsqueda de herramientas conceptuales y metodológicas que ofrezcan representaciones teóricas de mayor sutileza y precisión.

En este sentido, las múltiples discusiones y transformaciones de la antropología contemporánea propician perspectivas antes no contempladas en el análisis cultural (Sotomayor, 1998; Uribe y Restrepo, 1997). La categoría híbrido, por ejemplo, posibilita interpretar las mixturas, las resistencias, las fronteras y los intersticios en los cuales se configuran las experiencias culturales locales (Escobar, 1998; García Canclini, 1990; Rosaldo, 1991). Bajo el prisma de lo híbrido pueden ser entendidos otros niveles que hasta ahora se habían mantenido marginales. Antes que un desarrollo exhaustivo de la categoría de híbrido, con este artículo se pretende ilustrar su relevancia para abordar las experiencias territoriales e identitarias de poblaciones negras en un contexto urbano y de modernidad.

En la primera parte del artículo se exponen algunos de los factores que permiten entender el creciente interés, durante la última década de los antropólogos, por las poblaciones negras en Colombia. Estos factores contribuyen a definir un contexto académico, institucional y político que ha favorecido la orientación de la producción antropológica hacia las "comunidades" del Pacífico rural. En la segunda parte se cuestiona la pertinencia de ese dominante modelo de análisis de la "comunidad" rural, y se introduce la noción de híbrido como un nivel de análisis alterno.² En los dos si-

2 Al igual que otras categorías del análisis social, la de híbrido ha sido objeto de una trivialización por el uso indiscriminado y descontextuado que se ha hecho de ella, convirtiéndola cada vez más en un lugar común. De acuerdo con los alcances heurísticos planteados inicialmente por García Canclini (1990), híbrido es concepto relevante para dar cuenta de cómo se construyen en el orden local experiencias culturales transversales en el marco de la globalización y de la modernidad.

guientes apartes se ilustran algunos de sus alcances con un par de ejemplos tomados del trabajo de campo en Tumaco. Antes que una elaboración teórica del territorio o la identidad en contextos urbanos, estos apartes recogen algunas notas de terreno e interpretaciones provisionales para evidenciar que es urgente revisar el predominante imaginario comunalista y ruralizado sobre las poblaciones negras.

En la conclusión se retoma la idea de trascender una concepción ontológica de la cultura y de la ficción analítica de la comunidad para el análisis antropológico de los territorios e identidades de las poblaciones negras en Colombia. En su conjunto, el artículo puede parecer reiterativo y ligero para quienes conocen las múltiples discusiones y rupturas de la antropología contemporánea. Sin embargo, pocas son las investigaciones que las han incorporado en eso que sólo vagamente puede ser denominado como el campo de la "antropología del negro" en el país, en el cual prevalecen invenciones convencionales y esencializantes de un otro exótico y distante. De ahí la relevancia de introducir este tipo de discusiones y rupturas. El tono diletante y experimental del texto expresa, precisamente, las búsquedas de su autor en un terreno aún por construir.

DE LA "INVISIBILIDAD ACADÉMICA" A LA MIRA DE LOS ANTROPÓLOGOS

En los años noventa se ha acrecentado el interés antropológico por las poblaciones negras. Cada vez es menos marcada la situación de marginalidad de este tipo de estudios en la antropología en Colombia. A diferencia de las décadas anteriores (Friedemann, 1984), en la actualidad no se cuestiona la pertinencia y relevancia disciplinaria de la investigación antropológica entre las poblaciones negras. Se puede afirmar, incluso, que dicha investigación ocupa un lugar importante en la producción antropológica de los últimos años (Pardo *et al*, 1997).

Este interés creciente no es nada gratuito. Por el contrario, se debe a múltiples factores que han establecido una situación favorable para que los antropólogos hayan dirigido su atención hacia estas poblaciones. Estos factores son de índole interna o externa a la disciplina antropológica. Los primeros se refieren a las transformaciones que se han producido en el seno de la antropología en Colombia y que han hecho indiscutible la pertinencia disciplinaria del estudio de las poblaciones negras.

En efecto, el discurso y la práctica profesional de la antropología en Colombia estuvo centrada durante décadas en las “comunidades” indígenas. La identidad disciplinaria del antropólogo estaba estrechamente relacionada con el estudio de dichas “comunidades” y, en algunas ocasiones, con el apuntalamiento de sus reivindicaciones. Esto permitió que entre otros científicos sociales, funcionarios y en la gente en general, se difundiera la idea de que los antropólogos se dedican al estudio de los indígenas en tanto comunidades ancestrales, lingüística y culturalmente distintas de la llamada sociedad mayor. Aunque desde los inicios de la antropología en Colombia se realizaron trabajos con otros grupos sociales, la predominancia de las “comunidades” indígenas en la agenda de los antropólogos era indiscutible (Jimeno *et al*, 1993).

Dichas “comunidades” eran el objeto de la antropología por antonomasia y el paradigma para abordar otro tipo de problemas de investigación (Wade, 1996). Ello es el resultado de la construcción de un objeto y de una práctica disciplinaria a partir de una otredad, expresada teóricamente en una concepción orgánica o sistémica de cultura y metodológicamente en la instrumentación de la etnografía modernista donde la unidad de observación y la de análisis se superponen. Las “comunidades” indígenas se adecuaban cómodamente a esta concepción de cultura y a este tipo de etnografía. Por eso, los antropólogos pioneros en el estudio de las poblaciones negras se encontraron ante la incompreensión y, en ocasiones, el rechazo de algunos colegas (Friedemann, 1984).

En términos analíticos, se pueden identificar dos tendencias en la argumentación de pertinencia antropológica para el estudio de dichas poblaciones. Una ha sido la de “indianizarlas”, esto es, demostrar cómo las categorías y metodologías que la antropología ha utilizado en “comunidades” indígenas son aplicables a las negras. Esta vía es la de una progresiva construcción de las “comunidades negras” como objeto pertinente al análisis antropológico. En este sentido, los antropólogos han recurrido a poblaciones negras con características análogas a las de las “comunidades” indígenas —como las existentes en el Pacífico rural— y han demostrado cómo las preguntas clásicas de la antropología por el parentesco, la organización social, las prácticas y relaciones económicas, los rituales, el territorio o la identidad, son aplicables en las “comunidades” negras. Ello sin poner en cuestión la concepción de cultura y la metodología etnográfica señaladas anteriormente.

La segunda tendencia ha sido, precisamente, la del cuestionamiento de esta concepción y metodología. Múltiples han sido las direcciones ensaya-

das desde los primeros afroamericanistas que argumentaban la necesidad de una perspectiva histórica para poder establecer el grado de las supervivencias africanas en las sociedades negras en Colombia y en sus aportes a la sociedad en general (Restrepo, 1996-1997). Esta tendencia podría denominarse, por oposición a la primera, la “desindianización” de la antropología para pasar a entender en su especificidad a las poblaciones negras.

Estas dos tendencias han confluído con otra serie de transformaciones más generales de la antropología en Colombia, generando un consenso en la comunidad académica sobre la pertinencia antropológica del estudio de poblaciones negras. Lo que hace apenas unas décadas era objeto de intenso debate, hoy ya no se discute: todos los antropólogos están de acuerdo en que su disciplina no se circunscribe al análisis de lo indio y que otros problemas de investigación y grupos humanos son igualmente relevantes. Ello no significa, sin embargo, que el grueso de los antropólogos en Colombia haya dejado de lado su trabajo entre los grupos indígenas, ni mucho menos que haya renunciado a los análisis micro de “comunidades” como unidades discretas y autocontenidas. No obstante, hoy en día un estudiante de pregrado de cualquier universidad del país se puede plantear una pregunta de investigación entre poblaciones negras sin que ninguno de sus maestros se atreva a afirmar que eso no es antropología por el sólo hecho de que el interés del estudiante no se encuentre enfocado hacia un grupo indígena.

Además de estas transformaciones en la antropología, existe otra serie de factores de orden externo a la disciplina, por la cual se puede entender el creciente interés de los antropólogos por las poblaciones negras durante la última década. Entre los factores externos cabe destacar el nuevo contexto institucional y político en el cual las “comunidades” negras aparecen, por vez primera en la historia del país, como sujetos de derechos y referente organizativo a partir de lo étnico (Villa, 1994; Wade, 1996). Tanto en el plano nacional como en el regional, este contexto institucional y político ha implicado la demanda del saber antropológico en tanto insumo para el diseño e implementación de políticas de Estado, proyectos de cooperación técnica internacional o programas de las ONG. De la misma manera, el conocimiento antropológico ha sido utilizado por el movimiento organizativo étnico en los procesos de concertación con el Estado (Grueso *et al*, 1997). Esto ha generado una amplia demanda de antropólogos y ha orientado recursos significativos para la investigación en poblaciones negras.

Más precisamente, la reglamentación del Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991 y la sanción de la Ley 70 de 1993 no sólo

han establecido el reconocimiento jurídico por parte del Estado colombiano de la cuestión étnica de "comunidad negra", sino que también han demandado la participación de expertos, entre los cuales los antropólogos ocupan un lugar central. La apertura de espacios institucionales y el flujo de recursos que se han abierto en los últimos años han permitido tanto el incremento de la investigación como la aparición de funcionarios con formación antropológica, quienes establecen puentes y procedimientos requeridos por el nuevo marco jurídico respecto a la identidad cultural de las denominadas "comunidades" negras.

Articulado a lo anterior, la relevancia política de lo ambiental en el plano mundial ha hecho que regiones como el Pacífico colombiano y sus habitantes sean objeto de particular interés por parte del Estado colombiano y la comunidad internacional. Esto se ha traducido en la emergencia de decenas de ONG ambientalistas en la región (Pardo, 1997), así como de algunos proyectos de cooperación técnica internacional e instituciones gubernamentales dedicadas al manejo sostenible, conservación o administración de la riqueza ambiental del Pacífico colombiano (Escobar, 1997a). Al igual que una serie de expertos, donde el biólogo ocupa sin duda un lugar destacado, el antropólogo ha contribuido a la construcción del Pacífico como una región biodiversa donde las "comunidades" negras han desarrollado múltiples estrategias de adaptación. La configuración y administración de la biodiversidad como discurso y práctica en la región del Pacífico ha implicado al antropólogo como parte del ejército de expertos requeridos (Escobar, 1997a).³

En síntesis, es un hecho que durante los años noventa se ha consolidado un interés antropológico por las poblaciones negras. Las nacientes generaciones de antropólogos encuentran en dichas poblaciones un campo fértil para su ejercicio profesional. La pertinencia y relevancia disciplinaria de su estudio ya no es puesta en tela de juicio ni se encuentra ante la incompreensión de los colegas. Como nunca antes, se perfila un contexto institucional y político que requiere del concurso del saber antropológico. Por tanto, si hasta hace poco se podía señalar la dominante "invisibilidad académica" en la antropología en Colombia con respecto a las poblaciones negras (Friedemann, 1984), con la década del noventa se empieza a vislumbrar la ruptura de la marginalidad y asimetría en el tratamiento de dichas poblaciones por parte de esta disciplina.

³ Otro tanto sucede con los discursos y prácticas del "desarrollo" (Escobar y Pedrosa, 1996).

Aunque es evidente el creciente interés de los antropólogos por las poblaciones negras, si se hace un balance de la producción antropológica sobre estas poblaciones es notable la concentración de la investigación en las zonas rurales de la región del Pacífico (Restrepo, 1997). En efecto, con creces prevalecen los estudios de "comunidades" negras rurales del Pacífico sobre otras poblaciones negras de la misma región y del país.⁴ Este énfasis es compatible con algunos de los factores antes anotados ya que orientan recursos y esfuerzos hacia dichas comunidades y región.

Dada la predominancia de lo rural y del análisis cultural centrado en las comunidades del Pacífico, han escapado al orden del discurso antropológico gran parte de las dinámicas y experiencias de las poblaciones negras en Colombia. Por tanto, aunque las temáticas de la identidad étnica y del territorio han sido relativamente frecuentes en los últimos años, éstas se han enfocado hacia unas "comunidades" rurales que aparecen como autónomas, ancestralmente asentadas, con unas prácticas tradicionales de organización social y de producción que permiten un manejo ambientalmente sostenible de su entorno y que expresan claros sentimientos de pertenencia y conciencia étnica (Gómez, 1998; Prieto, 1996).

A pesar de que la gran mayoría de la población negra habita desde hace varias décadas en las ciudades, son escasas las investigaciones antropológicas de los territorios y las identidades en contextos urbanos y, más aún, que se pregunten por los procesos de modernidad y globalización que se convierten en dispositivos de redefinición de las experiencias culturales de dichas poblaciones. ¿Son aplicables a los contextos urbanos las conceptualizaciones sobre el territorio e identidad desarrollados para las "comunidades" rurales? ¿Hasta qué punto la modernidad y los procesos de globalización modifican las experiencias territoriales e identitarias de las poblaciones negras locales? ¿Qué implicaciones académicas y políticas tiene preguntarse por los territorios e identidades en contextos urbanos y de modernidad? Estos son algunos de los interrogantes que asaltan al antropólogo cuando, una vez ha realizado el convencional trabajo de campo en los ríos del Pacífico

⁴ Existen, sin embargo, importantes excepciones como el trabajo de Peter Wade (1997).

colombiano, dirige su atención hacia una de las ciudades más importantes del litoral.

En los contextos urbanos, las poblaciones negras aparecen menos asibles como comunidades, se hace más clara la fragmentación de la noción de cultura como unidad discreta, monolítica, compartida y estática. La presencia del capital y de la modernidad son difícilmente ocultables, incluso en aspectos tan profundos como la construcción del cuerpo o el manejo de la sexualidad. La "tradición" es menos evidente, se mezclan prácticas y discursos de múltiples orígenes. Las gentes consumen y reinterpretan significantes producidos en los más diversos lugares del planeta. Los jóvenes negros ciudadanos, incluso aquellos que militan en el movimiento organizativo étnico, se extrañan ante las prácticas y representaciones que eran cotidianas para sus abuelos o padres provenientes de *los campos*.

No obstante, estas dinámicas no significan la simple disolución de la alteridad cultural ni, mucho menos, pueden ser acertadamente interpretadas desde el modelo de la pérdida o de una mecánica imposición que produce un lineal cambio cultural. Más bien, estamos ante la redefinición de los dispositivos de producción local de la diferencia: la emergencia de "neotradicionalismos" y de movimientos "neoétnicos" son una prueba de ello (Agier, 1998). Las identidades y las experiencias culturales locales se destilan en un contexto creciente de globalización y de reacomodamiento de los mecanismos de reproducción de la hegemonía mediante las autopistas de circulación de significados y objetos (Barbero, 1996; García Canclini, 1995). La diferencia es cada vez menos el resultado del aislamiento —si es que alguna vez lo fue— que de la interrelación con una multiplicidad de otros, consumidos en el espejo de la "mismidad". En este sentido, "si los otros son menos otros, lo mismo ya no es lo mismo: se hace complejo, se divide, se diferencia" (Augé, 1996:82).

Por tanto, la comprensión antropológica de las dinámicas de construcción territoriales e identitarias en poblaciones negras, incluso aquellas propias del ámbito rural, requiere de otras categorías y enfoques que den cuenta de los procesos de modernidad y globalización en los cuales se producen y transforman las experiencias culturales locales y regionales. En palabras de García Canclini, las "[...] nuevas modalidades de organización de la cultura, de hibridación de las tradiciones de clases, etnias y naciones, requieren de otros instrumentos conceptuales" (1990:263).

Desde que fue planteado por García Canclini (1990) para el análisis cultural, híbrido ha sido una categoría objeto de diversas utilizaciones y

debates.⁵ Para este artículo, con las nociones de territorios e identidades híbridas se pretende introducir un nivel de análisis referido a las múltiples y sutiles continuidades, rupturas y mixturas de lo global en lo local, así como de la modernidad y el capital en la configuración de las experiencias territoriales e identitarias de las poblaciones negras del Pacífico. Tanto las prácticas como las representaciones de las poblaciones negras pueden ser objeto de este nivel de análisis. Es más, los territorios y las identidades conforman hechos culturales que implican tanto el plano material como el simbólico o, mejor, y superando esta a veces bastante artificial dicotomía del análisis, se expresan a la vez en prácticas y representaciones como dos caras de una misma moneda (Sahlins, 1997).

La noción de híbrido, por tanto, no se limita a los contextos urbanos del Pacífico. Más aún, lo urbano y la modernidad no son dos fenómenos que se superponen. En el Pacífico colombiano existen múltiples fenómenos urbanos que escapan a la modernidad y, de otro lado, las áreas rurales no se encuentran al margen de la influencia de las disímiles expresiones de la modernidad (Escobar y Pedrosa, 1996). En síntesis, aunque en la ciudad puede apreciarse con mayor claridad la relevancia heurística de la categoría de híbrido, ello no significa que no sea útil para establecer una perspectiva de análisis más densa en los contextos rurales.

CASAS DE PALO Y MIRADAS EXPERTAS ⁶

Al igual que en otras ciudades latinoamericanas (García Canclini, 1990, 1995), en Tumaco se puede apreciar la presencia simultánea de múltiples prácticas de apropiación y de construcción de ciudad. Antes que un espacio material y simbólico de la "mismidad", Tumaco contiene ejercicios e imaginarios de alteridad territorial. En efecto, la ciudad planificada y reticular,

⁵ Sobre los debates véase, por ejemplo, la crítica que hace Paul Giroy (1993) de este concepto para el caso de los afrodescendientes en Gran Bretaña y su planteamiento de la categoría de "doble conciencia" (*double consciousness*) como alternativa. Por otra parte, pueden consultarse los trabajos de Arturo Escobar (1996, 1997a, 1998) como uno de los autores que ha utilizado y desarrollado esta categoría en la teoría antropológica contemporánea.

⁶ El contenido empírico y las interpretaciones presentadas en este punto han sido posibles gracias a los innumerables aportes recibidos de la investigación sobre regímenes de construcción de ciudad realizada por Álvarez (1998). En una perspectiva comparativa, también ha sido importante para esta investigación el trabajo de Germán Ferro (1994) desarrollado para Quibdó.

donde el espacio y los cuerpos son disciplinados por el saber de urbanistas y otro tipo de expertos, es diferente en múltiples aspectos de una ciudad laberíntica, "no moderna" y asociada a los *campos* de las casas palafíticas de las zonas lacustres. En pocas palabras, la ciudad donde se anclan las miradas expertas, es disímil a la de las *casas de palo*.⁷ Por tanto, Tumaco como ciudad implica, al mismo tiempo, estas prácticas y representaciones diferenciadas que pueden ser registradas desde las metáforas del laberinto y la reticularidad.

Unas rápidas anotaciones etnográficas permitirán darle contenido a estos enunciados para continuar el análisis hacia la noción de territorios híbridos. En términos de la configuración del espacio, una de las primeras observaciones que llama profundamente la atención de alguien nacido en la zona andina del país, es que Tumaco no se encuentra actualmente estructurado a partir de una plaza central, donde el Estado, la iglesia católica y la élite local tengan una expresión espacial. En Tumaco no se halla el modelo de poblado en torno a una plaza-centro que define un espacio disciplinadamente geométrico donde, mediante su mayor o menor proximidad, las relaciones de poder económico y simbólico se encuentran expresadas topológicamente.

Esto no quiere decir, sin embargo, que Tumaco carezca de un orden en su configuración espacial, y que las cosas y las personas se encuentren distribuidas y mezcladas al azar. Por el contrario, en la estructuración de su espacio urbano confluyen disímiles registros y órdenes, se establecen múltiples fronteras físicas y simbólicas que dan cuenta de diferentes lógicas en la representación y apropiación del espacio. Sin duda, múltiples son las razones históricas que explican la actual configuración espacial de Tumaco. Por ahora, es relevante escudriñar y comprender algunos de los significantes de dicha estructuración.

En Tumaco existen dos parques que podrían ocupar el lugar de plaza-centro; pero el Estado, la iglesia católica y la élite local no confluyen allí. La distribución es, más bien, a partir de dos calles-eje. A lo largo de una de ellas, conocida como calle del Comercio, se encuentra la plaza de mercado y un sinnúmero de almacenes de todos los estilos. En los alrededores de la plaza de mercado, que se toma y se confunde con la calle, se ofrecen las más

⁷ *Casas de palo* es una categoría étnica para referirse a las construcciones palafíticas en madera predominantes de los barrios lacustres, que también se encuentran en los *campos* (Álvarez, 1998).

diversas mercancías, se mezclan olores y sonidos. Las gentes caminan en múltiples direcciones mientras los osados vehículos se mueven lentamente. Los productos ofrecidos son predominantemente locales. Se encuentran, entre otros, cangrejos de fuertes colores inmóviles en pequeños canastos de tejidos vegetales, montículos de cientos de conchas pacientemente hurgadas del fango de los manglares, o peces de los más diversos tamaños escrupulosamente acomodados en grandes bandejas.

Sobre la misma calle del Comercio se encuentran localizados un sinnúmero de almacenes y de vendedores ambulantes que ofrecen variedad de mercancías producidas fuera de Tumaco. Se halla de todo; ferreterías, graneros, restaurantes, hoteles, bancos y supermercados se encuentran distribuidos a lo largo de la calle. Igualmente, decenas de improvisados puestos callejeros ofrecen una amplia gama de artículos, desde las botellas y plantas para la suerte, el amor o el dinero vendidas por inganos del Putumayo, hasta las camisas chinas, ollas y casetes ofrecidos por *paisas*.

Perpendicular a la Calle del Comercio, se encuentra la otra calle-eje sobre la que se estructura espacialmente una parte de Tumaco. El observador externo podría denominarla, no sin cierta arbitrariedad e imprecisión, la calle del poder político y religioso. Sobre esta calle se encuentran ubicados la gran mayoría de los edificios del Estado local como son la alcaldía, Telecom, el juzgado, la notaría y la estación de policía. De la misma manera, y en casi cada uno de sus extremos, se hallan dos de los más importantes espacios religiosos: la Catedral San Andrés y el único cementerio del área urbana de Tumaco.

Paralelas a ambas calles-eje, se encuentran otras calles y avenidas. Dado el trazado regular del conjunto, configuran el ámbito reticular de la isla de Tumaco. En este ámbito, las edificaciones son de ladrillo y cemento, las calles se encuentran adoquinadas para el tránsito de vehículos y se han construido andenes para que circulen los peatones. El ámbito reticular no es mayor a unas dos decenas de cuadras de largo por una de ancho. Además de las edificaciones religiosas, comerciales y del Estado, en este ámbito se localizan algunas de las áreas habitacionales de estratos medio y medio-alto. Las casas, en su gran mayoría de cemento y ladrillo, son de una, dos y hasta tres plantas.

Para el caso de la isla de Tumaco, hablando inicialmente en términos espaciales, este ámbito reticular se encuentra rodeado de varias zonas residenciales periféricas habitadas por pobladores negros de estratos socioeconómicos más bajo. En estas zonas, otras son las lógicas de

estructuración del espacio. Por oposición a un trazado relativamente cuadrangular, la metáfora del laberinto da cuenta de la flexibilidad con que aparecen caminos y puentes que comunican las diferentes casas. Sólo los habitantes del barrio conocen los múltiples y cambiantes *cuchos* que permiten o imposibilitan el acceso a diferentes sectores. De manera casi imperceptible, en medio de dos casas que conforman un estrecho pasadizo, se encuentra la ruta que conduce a casas que permanecen ocultas a las miradas de los extraños. Ya no están las calles trazadas linealmente, sino callejuelas o puentes que conducen caprichosamente a las viviendas o se cierran de manera sorpresiva.

Este Tumaco laberíntico no ha sido diseñado para el tránsito de automotores. La estrechez de sus calles y puentes imposibilita el desplazamiento aun del automóvil más pequeño. Sólo algunas motocicletas y bicicletas, conducidas por habilidosos personajes, son capaces de adentrarse por algunos de estos puentes y callejuelas. En general, son los caminantes quienes transitan cotidianamente por este complejo entramado que, en ciertos puntos, el espacio o el estado de un pequeño puente compuesto por unas cuantas tablas únicamente, permite el paso de un individuo a la vez.

En este Tumaco se imponen las casas palafíticas de madera. Aunque no es extraordinario hallar casas hechas de adobe y cemento, en una inmensa mayoría de casas se encuentran construidas sobre grandes zancos de madera, con paredes y pisos de tablas, mientras que sus techos son de zinc o cartón. En la zona denominada Los Puentes, por ejemplo, las casas son edificadas sobre el mar, las decenas de pilotes que las sostienen tienen longitudes que, dependiendo de donde estén ubicadas, varían del medio metro hasta los dos o tres metros. Esto ha hecho que sean conocidos como barrios palafíticos o lacustres. Por lo general, son casas de una o, cuando más, dos plantas.

Para gran parte de estos sectores, servicios como el agua y la luz no son obtenidos a través del acueducto o la empresa eléctrica local. El agua se lleva cargada hasta la casa después de tomarla de alguna terminal del acueducto. De ello se encargan niños y adolescentes o, cuando no, se la compra por galones a los cotidianos personajes que la llevan en sus carretillas o al hombro, a petición de quienes la requieren. La electricidad, por su parte, es tomada de redes improvisadas por cada uno de los vecinos que, compuestas de cables multicolores, se prolongan en múltiples direcciones en una figura semejante a una caprichosa telaraña. Por oposición al Tumaco reticular donde el agua y la electricidad son regulados por las empresas locales, en

este otro Tumaco son los mecanismos de suministro construidos al margen de estas empresas los que responden a las necesidades de sus habitantes.

Las dinámicas y el manejo del espacio público difieren en otros aspectos del Tumaco denominado reticular al laberíntico. En este último se habla de barrios o puentes de *movimiento*, es decir, cuando sus habitantes se toman el frente de sus casas y las calles o puentes ya sea para ofrecer los más variados productos, ya sea como escenario para el esparcimiento y la diversión. Son incontables los puestos de ventas que se encuentran ubicados en los frentes de las casas o al lado de los puentes o calles. Las *fritangueras* son cotidianas durante las mañanas y las tardes. Sus puestos de venta se hallan distribuidos por todas partes, en las esquinas, en la *subida* de un puente, en el frente de la casa. Armadas de un pequeño fogón de leña o carbón, venden empanadas, patacones, papas o *respingachos* acompañados de gaseosas, *otaya* o café. Además de las *fritangas*, son muchos otros los puestos de venta. Pequeñas tiendas, almacenes y depósitos se encuentran por doquier.

Los grupos de hombres jugando dominó, de niños correteando, o las mujeres sentadas en los frentes de sus casas conversando o jugando bingo, los innumerables sonidos de equipos estereofónicos y de las gentes, se confunden con los aromas de las *fritangas*, conformando un escenario visual, auditivo y de olores que en el umbral de la tarde y la noche es común en estos barrios o puentes. Durante la mañana y la tarde, cuando no se trata de días de fiesta o fines de semana, son otras las dinámicas. Las personas van y vienen, venteros con grandes bandejas de plástico o metal ofrecen pescado y cocadas, los niños que ya han terminado su jornada en los colegios cargan agua para sus casas, juguetean y se lanzan al mar cuando la marea así lo permite.

En el Tumaco laberíntico se reproducen prácticas consideradas como propias de *los campos*. A diferencia del ámbito reticular, no es extraño encontrarse con cerdos y gallinas que husmean en los *bárriales*, que recorren las callejuelas en busca de pequeños crustáceos o desperdicios con los cuales completan una parte importante de su alimentación. En Los Puentes, cuando los ires y venires de la marea imposibilitan que estos animales anden sueltos, se construyen corrales en las *azoteas* de las casas para criarlos. En estas *azoteas*, que se encuentran localizadas en la parte trasera de las casas, se siembran plantas con fines medicinales, alimentarios o mágicos. Al igual que en *los campos*, estas plantas son sembradas, cuidadas y usadas por las mujeres. De su conocimiento y utilización depende no sólo el remedio a cierto tipo de enfermedades, sino también la *contra* para prevenir y curar *maleficios* y *daños*.

Las prácticas rituales efectuadas en estos barrios o puentes son igualmente consideradas como de *los campos*. El *chigualo*, la *novena* de muerto y el *arrullo* de santo, son las más evidentes. Cuando muere un niño no mayor de siete años, que ha estado *fuera de pecado*, se hace un *chigualo* consistente en la preparación del pequeño cadáver con túnicas blancas y flores de papel de colores, para colocarlo sobre una mesa en uno de los rincones de la sala opuesto a los de la entrada de la casa. La mesa y el rincón escogido son cubiertos de un manto blanco o azul claro, en representación del cielo al cual el *angelito* —como se denomina al niño muerto— subirá mediante la música de bombos, cununos y guasás que acompañan los *arrullos*, que durante toda la noche serán entonados por las mujeres dirigidas por las *cantaoras*.

Si el fallecido es un adulto se hace el velorio y la novena, en los cuales no participan los instrumentos musicales ya que en este caso se ritualiza la tristeza. El velorio implica el arreglo del cadáver, de acuerdo con estrictas prescripciones, y el acompañamiento con rezos y alabos durante toda la noche. Una vez enterrado en el cementerio, se prepara la *tumba*, esto es, un altar con un manto blanco, imágenes religiosas y *mariposas* negras de papel. En este lugar permanece la *sombra* del difunto durante nueve noches en las cuales se realiza la *novena*. Por su parte, el *arrullo* de santo es organizado por una mujer para agradecer o solicitarle un favor al santo de su devoción. El *arrullo* consiste en cantos acompañados de bombos, cununos y guasás durante toda la noche, para permitir el descenso del santo hasta el altar que de antemano se ha elaborado delicadamente.

A partir de estas anotaciones de carácter etnográfico, se hace claro que pueden ser identificadas diferencias en la construcción y en el manejo de los espacios y las prácticas en la ciudad de Tumaco. Álvarez (1998) ha evidenciado cómo detrás de estas metáforas de la reticularidad y del laberinto existen dos regímenes de construcción de ciudad. El primero de ellos se encuentra ligado a discursos modernos y modernizantes de la ciudad, mientras que el segundo se refiere a la reinterpretación en un contexto urbano de representaciones y prácticas rurales de las poblaciones negras. Sin embargo, ninguno de los dos representa modalidades puras. Por el contrario, ambos son el resultado de sutiles entrelazamientos de lo moderno con lo que no lo es, así como de lo global y nacional-regional en lo local. Más aún, estos regímenes antes que mantenerse separados establecen múltiples relaciones de contradicción y de articulación que posibilitan una gama de mixturas que hacen de las metáforas del laberinto y la reticularidad simples instru-

mentos analíticos. Son precisamente estas características las que permiten hablar de territorios híbridos para el caso de Tumaco.

ALETOSOS EN TUMACO

Aletoso es una palabra acuñada por sectores sociales y etéreos que se han visto efectiva o imaginariamente amenazados con las prácticas de ciertos jóvenes de algunos barrios considerados marginales. *Aletoso* es un término que aparece en la década de los noventa con una clara función clasificatoria y de censura. Con un sentido despectivo, *aletoso* se ha utilizado para señalar a un individuo al que se le atribuyen determinadas características. *Aletoso* aparece asociado con un manejo del cuerpo y del lenguaje, con las prácticas delincuenciales, con el consumo de drogas y con la *vagancia*. De esta manera, *aletoso* era siempre un Otro. Por ello, desde estos sectores sociales y etéreos, al decir que alguien era un *aletoso*, se le clasifica y se le atribuyen determinadas prácticas socialmente censurables. No obstante, desde los sectores sociales y grupos de edad a los cuales pertenece el *aletoso*, este puede ser un personaje objeto de apología e idealización.

Se podía distinguir al *aletoso* con observar su manejo del cuerpo, el estilo de su caminado, el corte de cabello, los aretes que lucía... en fin, una serie de significantes que socialmente estaban codificados para identificarlo. En este sentido, sin mayor dificultad ni ambigüedad, se suponía saber si alguien era o no *aletoso*. Así, por ejemplo, si a un grupo de interlocutores se les señalaba al azar a un transeúnte ocasional preguntando si él era *aletoso*, había consenso en la respuesta mediante un acto rápido de observación.

En la actualidad las cosas se han complicado; ya no es tan fácil definir con una simple mirada quién es *aletoso* o no. Algunas de las prácticas que en algún momento fueron atribuidas a los *aletosos* ahora son compartidas, en mayor o menor medida, por los jóvenes de Tumaco: el corte de pelo, el uso de aretes, el tipo y estilo de la ropa, la forma de caminar, el tono melódico de su lenguaje, la música escuchada y el baile, han dejado de ser patrimonio exclusivo de quienes eran denominados *aletosos*. De manera paradójica, en el transcurso de unos pocos años, el estilo y el manejo del cuerpo mediante el cual eran señalados y censurados se han puesto de moda. Es fácil observar por las calles de Tumaco a los muchachos con cierto corte de pelo, con las zapatillas o con largas camisas por fuera al mejor estilo *aletoso*. Los *aletosos* han sido mimetizados por esa apropiación generalizada de los significantes visuales y sonoros que inicialmente los hacían fácilmen-

te identificables; han sido definitivamente expropiados en aras de la construcción de identidades etéreas que trascienden los umbrales y connotaciones de su capital simbólico.

Pero esta mimesis no ha eliminado el sentido despectivo del término, ni lo ha diluido como categoría clasificatoria en un espacio social polifónico. Al margen de la mimesis y la moda, continúan existiendo los *aletosos*. Ahora es más difícil distinguirlos a simple vista, pero siguen siendo señalados: "Ese es un *aletoso*", se comenta en voz baja en tono de reproche, de admiración o de prevención. Son otros los mecanismos para identificar y definir a alguien como *aletoso*. Ya no es suficiente con la observación del cuerpo, ahora se requiere un conocimiento más detallado del comportamiento. Así, los mecanismos de control se desplazan cada vez más del cuerpo al comportamiento, de un saber individual a uno colectivo. Mediante el *bochinche* y la observación colectiva, se registra milimétricamente el comportamiento: a dónde va, con quién anda, qué hace... son las preguntas que ofrecen una información socialmente construida que indica quién es definido o no como *aletoso*.

Si antes era posible mediante la observación individual del cuerpo clasificar a alguien como *aletoso*, ahora es cada vez más necesario conocerlo en su comportamiento a partir del saber colectivo que circula en el grupo parental y de vecinos. Por medio de esta observación y saber social del comportamiento de los individuos, se ha llegado a diferenciar los falsos de los auténticos *aletosos*. Así, un *aletoso bamba* es quien parece o quiere parecer como *aletoso*, pero no lo es realmente o, mejor, no es reconocido como un *propio aletoso*. De esta manera se complejiza como categoría social, se establecen criterios y mecanismos de autenticidad o apariencia, de ser o imitar.

En la actualidad son múltiples los criterios utilizados colectivamente para identificar a alguien como *aletoso*. Estos criterios no han sido reflexivamente construidos, no hacen parte de un catálogo disponible que se pueda fácilmente exponer, escapan como conjunto a la conciencia de los sujetos que clasifican y son clasificados. Son, más bien, el resultado de la misma práctica social de clasificación. Sólo pueden ser decantados después de largas conversaciones con múltiples personas y de escuchar innumerables enunciados intentando destilar de ese inmenso material aquellos criterios compartidos y actuantes de la vida cotidiana.

Los criterios que hacen que alguien sea clasificado como *aletoso* son bien disímiles y variados. Existe una serie de características que se esgrimen cuan-

do se describe a un *aletoso*. Los criterios son de dos tipos: por un lado aquellos que aún se inscriben en el cuerpo y, por el otro, aquellos que se refieren al comportamiento. El cuerpo en tanto construcción cultural es significativo y soporte de las relaciones sociales (Losonczy, 1997). En este sentido, múltiples son los significantes inscritos en el cuerpo que son utilizados para la clasificación del *aletoso*. Antes que nada, el cuerpo del *aletoso* es necesariamente joven, está ligado a un grupo etéreo determinado, entre los catorce y veinticinco años. El movimiento rítmicamente pausado, dejando que manos y pies se desplacen ampliamente, definen el estilo del caminado *aletoso*. De la misma manera, se ha identificado un tipo de baile y de estilo musical *aletoso*. *Champion*, nombre de una canción, sirve de pista privilegiada para un baile considerado particularmente sensual, escandalizante a los ojos de los más conservadores, que compuesto por diferentes pasos pueden ser bailados por una mujer y varios hombres.

Los *cortes* son también significantes. Los hombres se rasuran parcialmente el cabello y lo llevan muy corto; ésta es la forma más generalizada, aunque también hay algunas formas de usarlo largo. Varias son las maneras del *corte* parcialmente rasurado, a veces se deja sólo un pequeño mojón cerca a la frente en forma ligeramente curva o, en otras ocasiones, el *corte* implica estar rasurado hasta unos dos centímetros por encima de las orejas dándole al cabello restante una apariencia levemente cilíndrica. No son escasas las figuras finamente delineadas sobre la parte rasurada. Aunque la hoja de marihuana o el logotipo de *Nike* son las figuras más recurrentes, se pueden observar nombres o los dibujos más *sui generis*. En el caso de los hombres, cierto uso de aretes es criterio de *aletoso*. Las candongas de plata, los topos de oro o los largos aretes son los más utilizados. Aunque en ocasiones se pueden registrar varias perforaciones en una oreja, por lo general se hace solo una. Independientemente de que sean varias o solo una, los orificios siempre se realizan en la oreja izquierda. Hacerlo en la derecha significa homosexualidad.

El estilo de vestir se define como criterio de clasificación. En general, vestir con ropa significativamente ancha es señal de *aletoso*. Las camisetas largas y estampadas son usadas por fuera; los pantalones son cortos o largos y sobresalientemente amplios; las zapatillas, *pomposas*, grandes y *de marca*; las gorras multicolores son llevadas con la visera hacia atrás, sea de día o de noche. El vestido de *aletoso* es denominado *elegante*. La utilización de collares de cerámica, de vistosas pulseras tejidas y de imágenes religiosas atadas en el cuello o muñecas, hacen parte de la parafernalia atribuida al *aletoso*. El

uso de ciertas palabras y formas gramaticales, como de un particular tono al hablar, son también considerados como de *aletoso*. Palabras como *ña*, *mangar*, *vacilar* o *caballo*, o formaciones gramaticales como *darle mente* o *romper el cuero* forman una suerte de jerga o *slang* que, acompañada de una musicalidad en el lenguaje y un significativo despliegue gestual, hacen que se lo indique de *aletoso*.

El comportamiento conforma el otro tipo de criterios esgrimidos para clasificar a alguien como *aletoso* o no. Criterio que adquiere un lugar privilegiado ante los procesos de mimesis que han hecho los significantes del cuerpo insuficientes para clasificar y ser clasificado como *aletoso*. Estar acompañado de personas reconocidas como *aletosos* es uno de los más relevantes. *Quien ande con aletosos debe ser uno de ellos*, es la deducción que generalmente se hace. Algo semejante ocurre al frecuentar ciertos lugares que son considerados de *aletosos*. Así, por ejemplo, Rincón Caliente, una salsoteca en un barrio llamado el Puente del Medio, aparece como un espacio donde solo van los *aletosos*. La *vagancia* entendida como el no dedicarse al estudio ni al trabajo, es definida propia del comportamiento del *aletoso*. La participación en determinadas actividades delincuenciales como el atraco o el uso de ciertas drogas constituyen otros criterios asociados al *aletoso*.

Se han mencionado dos tipos de criterios que, desde la práctica social, son considerados para identificar y definir que alguien es *aletoso* o no. Sin embargo, el asunto es más complicado de lo que parece, ya que existen personas identificadas como *aletosos* que no presentan una o varias de las características anotadas. Por dar algunos ejemplos, hay individuos considerados *aletosos* que estudian o trabajan, que no caminan como los otros o que prefieren otra forma de vestir. A la inversa, ya se ha anotado cómo el grueso de los jóvenes de Tumaco comparten el vestir, el *corte* de cabello o el baile considerados *aletosos*. En síntesis, la presencia de uno o varios de estos elementos no significa que alguien sea catalogado como *aletoso*, y quien es clasificado como tal no necesariamente posee todos y cada uno de ellos. Además, dependiendo de quien clasifica y de quien es clasificado, es muy probable que no se den consensos sobre si alguien es o no un *aletoso*.

Para ser identificado como *aletoso* no se requiere ser hombre, aunque la proporción entre los hombres y las mujeres definidos como tales favorece ampliamente a los primeros. Sin embargo, se presentan diferencias significativas entre unos y otras. Estas últimas no poseen *combos* de mujeres. Las

aletosas son, ante todo, quienes andan y tienen como compañeros a los *aletosos*. Se les atribuye un manejo del cuerpo y del comportamiento análogo al que se ha descrito.

Pero *aletoso* no es la única categoría para identificar y definir socialmente a alguien. Además de *aletosos*, existen otros términos clasificatorios para los jóvenes en Tumaco. Uno de los más evidentes es el de *gomelo*. El *gomelo* aparece, por contraste, como una figura pertinente para la clasificación social del no-*aletoso*. *Gomelo* es un término utilizado con fines clasificatorios en diferentes lugares del país. No obstante, no significa lo mismo en Tumaco que en Bogotá, por ejemplo.⁸ *Gomelo* y *aletoso* son dos términos explícitos de un sistema clasificatorio que, al igual que el de la lengua, son significantes por su lugar de oposición y de relación con los otros. De la misma manera que el *aletoso*, en el cuerpo y el comportamiento se inscriben los diacríticos que indican la identificación social de alguien como *gomelo*.

El *gomelo* es, en primer lugar, un niño de la élite o de sectores medios o medio-altos de la sociedad tumaqueña. En su cuerpo se inscribe la posición social del *gomelo*. La ropa que viste es costosa y de ciertas marcas. Las camisetitas son cuidadosamente llevadas por dentro del pantalón o, cuando están por fuera, se combinan con camisas. En general, sus prendas son menos llamativas en colores, tamaños y logotipos que el *aletoso*. Cadenas y pulseras de oro, reemplazan la profusa parafernalia que llevan los *aletosos*. En ocasiones poseen solo algunos escapularios o manillas de cuero o tejidas compradas a los artesanos que llegan o viven en Tumaco. El olor a colonia acompaña a los *gomelos*, al igual que sus inseparables motocicletas. Los espacios de los *gomelos* son bien distintos de los *aletosos*. La bajada del Puente,⁹ el parque Colón y barrios como el Miramar, la Ciudadela y Pradomar son algunos de los sitios donde habitan y se reúnen *gomelos*. Existen, igualmente, discotecas donde se puede apreciar un número significativo de *gomelos*, guardando la diferencia entre éstos y los *aletosos*.

Aunque *aletoso* y *gomelo* son dos categorías diferentes de clasificación de los jóvenes en Tumaco, ambas se oponen a aquellos que son considerados *sanos*. Se podría decir, incluso, que en términos etéreos, la taxonomía social se puede representar como una recta en cuyos extremos están, de un lado, los *aletosos* y los *gomelos* y, del otro, los *sanos*. Tanto *aletosos* como *gomelos*

⁸ Otro tanto sucede con el término de *aletoso* que puede ser encontrado en Buenaventura y Cali, pero adquiere connotaciones diferentes como se expondrá más adelante.

⁹ Se refiere al puente que une a la isla de Tumaco con la del Morro.

son representados como *dañados*. El uso de drogas, la participación en actividades delincuenciales y el no ser *hijos de familia*, son algunos de los criterios utilizados para definir a los *dañados*. En este sentido, los *gomelos* son tan participantes de actividades delictivas y de consumo de drogas como los *aletosos*. Pero en esta categoría de *dañados* no sólo se encuentran *aletosos* y *gomelos*, también están las *ratas* y *desechables*.

Varios son, entonces, los criterios que definen la categoría de lo *sano* en el caso de los jóvenes en Tumaco. El manejo de su cuerpo es identificado como *serio* —esto es, la ropa, el *corte*, la parafernalia, los movimientos y los términos utilizados— es discreto y diferenciado de aquel atribuido a los *aletosos*. Su comportamiento es el de un *pelado de casa*, es decir, estudia o trabaja, no consume drogas ni acostumbra visitar los lugares de *aletosos*, y sus padres ejercen control sobre él. Si entre la categoría de *dañados* se pueden diferenciar *aletosos* y *gomelos*, al interior de la de *sano* se encuentra la de *plástico*.¹⁰

Estas categorías sociales permiten entender un aspecto crucial en la constitución de identidades por parte de las poblaciones negras en contextos urbanos y de modernidad. Para el caso del *aletoso*, por ejemplo, su cuerpo y comportamiento remiten a objetos producidos en múltiples lugares del planeta que, sin embargo, son consumidos de un modo particular en un espacio significativo local. Muchos de los marcadores corporales o de comportamiento descritos para la identificación social de los *aletosos* son compartidos con otros jóvenes de Nueva York o Cali. El gusto por el rap, ciertos cortes de cabello o prendas de vestir, no son exclusivos de los jóvenes de Tumaco denominados *aletosos*. Más aún, los *aletosos* han retomado muchos de estos elementos que ahora hacen parte de su iconografía, de su contacto con otros horizontes culturales, ya sea mediante el viaje a otras ciudades (Vanin, 1998) o, indirectamente, a través del mercado, la televisión parabólica o los juegos de video. En este sentido, no es extraordinario que en otras ciudades se pueda observar fácilmente a jóvenes que en su configuración del cuerpo o del comportamiento responden, total o parcialmente, a la descripción que hemos hecho para los *aletosos*.¹¹

10 La dicotomía *sano-dañado* se inscribe en un orden moral y político de la taxonomía social, se refiere a las representaciones del orden-desorden desde una perspectiva generacional y de ciertos sectores sociales.

11 En el centro de Bogotá, por ejemplo, es posible observar algunos jóvenes que sin lugar a dudas serían clasificados como *aletosos* si estuvieran en Tumaco.

No obstante, los *aletosos* consumen estos elementos total o parcialmente compartidos por otros jóvenes de las más disímiles ciudades en un espacio significativo local que permite no sólo una configuración particular, sino también una reinterpretación y sentidos específicos. La recomposición de objetos y reinterpretación de sentidos globales en un espacio significativo local explica la construcción de diacríticos de diferencia específicos retomando referentes exógenos y generales. Esta recomposición de objetos y reinterpretación de sentidos son los dispositivos por medio de los cuales los *aletosos* pueden ser construidos por los otros y constituirse a sí mismos en un contexto social polifónico. Así, aunque en Cali y Buenaventura se utilice el término de *aletoso* para designar a jóvenes con características análogas a las descritas, los *aletosos* en Tumaco poseen connotaciones bien particulares precisamente por los actores y relaciones locales que los diferencian de quienes así son llamados en otras ciudades. Para plantearlo en otros términos, con la emergencia de la categoría de *aletosos* en Tumaco se evidencian aspectos de la construcción identitaria de poblaciones negras en un contexto urbano que se anclan en procesos globales sin que ello signifique la disolución lo local.

CONCLUSIÓN

A partir del análisis de las diferentes lógicas de construcción de ciudad en Tumaco, así como de la exploración de las categorías sociales asociadas a los denominados *aletosos*, en este artículo se han ilustrado algunos rostros de las experiencias territoriales e identitarias de las poblaciones negras en contextos urbanos y de modernidad. Por tanto, lejos se encuentra de haber desarrollado exhaustivamente las categorías de territorios e identidades híbridas para el caso de las poblaciones negras en Colombia. Más bien, se ha pretendido evidenciar que el análisis antropológico de las dinámicas culturales de las poblaciones negras requiere de otras miradas que den cuenta de lo que se ha hecho complejo tanto por la aceleración del cruce e interacción como por los instrumentos que los evidencian.

Esto permite terminar con un planteamiento que ha sido un hilo conductor de toda la exposición: el análisis antropológico debe trascender las categorías y el modelo de interpretación de las poblaciones negras producidos históricamente para "comunidades" indígenas. En efecto, la antropología en Colombia no se ha podido desprender totalmente de los conceptos y metodologías desarrolladas estrechamente en la interpretación de los di-

ferentes grupos indígenas como comunidades tradicionales que, a partir de diacríticos lingüísticos o culturales, han posibilitado la identificación de culturas discretas, homogéneas y autocontenidas. Las culturas como compartimentos separados del ser que son irreducibles e inconmesurables entre sí, y que sólo son parcial o totalmente traducibles por la descripción e interpretación antropológica, constituyen aspectos centrales de la concepción ontológica de la cultura. Por su parte, la ficción analítica de "comunidad" consiste —en términos metodológicos— en superponer la unidad de observación con la de análisis y, en el plano conceptual, en establecer una analogía orgánica o sistémica que permite definir los contornos de una unidad homogénea y discreta.

En Colombia se consolidó, entonces, una perspectiva antropológica basada en una concepción ontológica de la cultura y en la ficción analítica de "comunidad" con el propósito de establecer las fronteras de una otredad-esencia-compartida donde las poblaciones indígenas eran paradigmáticas. Desde esta perspectiva se ha producido el grueso de las representaciones antropológicas sobre las poblaciones indígenas y ha sido un paradigma para interpretar otros grupos humanos o fenómenos culturales (Chaves, 1998). En palabras de Escobar: "La antropología [...] se encuentra aún encasillada en el lugar del salvaje, sujeta a una dinámica de lo Mismo y lo Otro concebida desde la experiencia histórica de Europa" (1997b:40).

Sin embargo, cada vez es más evidente que esta perspectiva puede ser considerada "obsoleta" no sólo para el análisis antropológico de otro tipo de grupos —como las poblaciones negras, incluso de aquellas rurales en las cuales ha sido más "cómoda" su aplicación—, sino para el de los mismos indígenas. Los límites de dicha perspectiva han sido pensables por las múltiples transformaciones de la disciplina antropológica en el contexto histórico de la creciente globalización y transnacionalización de la circulación de bienes materiales y simbólicos, que han implicado una aceleración de las interacciones culturales y una redefinición de los dispositivos de poder y de configuración de las identidades. Esto ha posibilitado que se problematicen los regímenes de producción antropológica del Otro sobre los cuales los antropólogos han construido su discurso y fundado su autoridad etnográfica.

No es que ahora los antropólogos requieran simplemente anexar otros conceptos y metodologías a los que vienen utilizando para interpretar aquellas poblaciones y problemas que no han sido su objeto de interés. Por el contrario, para parafrasear dos conocidas metáforas, múltiples son los indicios de la necesidad de una ruptura epistemológica o, si se prefiere, de una

mutación en la mirada antropológica. Para retomar el tema de este artículo, de una manera muy concreta los regímenes de construcción de ciudad en Tumaco y las categorías sociales como *aletosos* en torno a las cuales se constituyen identidades urbanas son dos casos, entre muchos, que anuncian la caducidad del modelo de análisis dominante aplicado a las poblaciones negras basado en una concepción ontológica de la cultura y en la ficción analítica de la "comunidad".

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, Manuela. 1998. "En nombre de la gente. Modernidad y desarrollo en Tumaco: regímenes de construcción de ciudad". Tesis de antropología Universidad de los Andes. Bogotá.
- AGIER, Michel. 1998. "La violence dans le carnaval. Fictions et réalités sud-américaines" Cali: Orstom-Univalle.
- AUGÉ, Marc. 1996. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- BARBERO, Jesús Martín. 1996. *Pre-textos. Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- BORGES, Jorge Luis. 1984. *Ficciones*. Bogotá: Colección Historia de la literatura latinoamericana, Editorial Oveja Negra.
- CHAVES, Margarita. 1998. "Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonia colombiana" En: María Lucía SOTOMAYOR (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 355-370.
- ESCOBAR, Arturo. 1996. "Viejas y nuevas formas de capital y los dilemas de la biodiversidad" En: Arturo ESCOBAR y Álvaro PEDROSA (eds.), *Pacífico, ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.
- . 1997a. "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: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 173-206.
- . 1997b. *Antropología y tecnología*. México: Universidad Autónoma de México.
- . 1998. "Antropología y desarrollo". Publicación electrónica de la Revista Unesco (www.unesco.org).
- y Álvaro PEDROSA (eds.). 1996. *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. 1984. "Estudios de negros en la antropología colombiana" En: Jaime AROCHA y Nina S. de FRIEDEMANN (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo. 2^a edición.
- . 1995. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

- GILROY, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- GÓMEZ, Mauricio. 1998. "Territorio de las comunidades negras en la parte alta del río condoro y sus afluentes". Tesis de antropología Universidad de Antioquia. Medellín.
- GRUESO, Libia et al. 1997. "El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia" En: *Ecología Política*. No 14. Barcelona, pp. 47-64.
- JIMENO, Myriam et al. 1993. "Evaluación de la producción y práctica antropológica: parámetros y tendencias de la formación profesional" En: *Informes antropológicos*. No. 6. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- LOSONCZY, Anne-Marie. 1997. "Du corps-diaspora au corps nationalisé. Rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne" En: *Cahiers d'Études africaines*. Vol XXXVII-4. París, pp. 891-906.
- 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*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 207-253.
- et al. 1997. "La antropología en Colombia a las puertas de un nuevo milenio". Informe a Colciencias. Bogotá.
- PRIETO, Darío. 1996. "Territorialidad en una comunidad minera chocona". Tesis de antropología Universidad de los Andes. Bogotá.
- RESTREPO, Eduardo. 1996-1997. "Invenciones antropológicas del negro" En: *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- . 1997. "Construcción y perspectivas de la investigación antropológica del negro en el Pacífico colombiano". Informe Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- ROSALDO, Renato. 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta del análisis social*. México: Grijalbo.
- SAHLINS, Marshall. 1997. *Cultura y razón práctica: contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- SOTOMAYOR, María Lucía (ed.). 1998. *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: Colciencias-Instituto Colombiano de Antropología.
- URIBE, María Victoria y Eduardo RESTREPO (eds.). 1997. *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- VANIN, Alfredo. 1998. "Metáforas en las rutas de los ausentes y los retornantes". Tumaco: Cidse-Orstom.
- VILLA, William. 1994. "Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano" En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Bogotá: PNR-ICAN-PNUD.
- WADE, Peter. 1996. "Identidad y etnicidad" En: Arturo ESCOBAR y Álvaro PEDROSA (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.
- . 1997. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes-Universidad de Antioquia-ICAN-Siglo de Hombre Editores.

Memorias y relatos de lugares: a propósito de una migrante de la costa Pacífica en Cali¹

PEDRO QUINTÍN QUILEZ

Además, el método genealógico no sólo da confianza en el testimonio, sino que tiene un efecto igual de importante en tanto da al salvaje confianza en su interrogador. Todo el mundo conoce la vieja máxima acerca de que la principal característica del salvaje es que te dirá lo que tú quieres conocer. Si lo hace así es porque le parece la forma más fácil de pasar un trabajo que no le interesa, a menudo porque no entiende la naturaleza real de las preguntas, aunque creo que es básicamente porque reconoce que ni tan siquiera las entiende el mismo interrogador. De hecho, es posible que sea completamente incapaz de dar una respuesta sencilla a lo que parecen ser las cuestiones más simples para un europeo no instruido, y no es sorprendente que el perplejo hijo de la naturaleza tome el camino más corto para zanjar la cuestión. Creo que el método genealógico coloca al investigador europeo en la misma posición que el nativo. Es completamente cierto que los pueblos de culturas primitivas no preservarían sus genealogías con la exactitud minuciosa con que se ha comprobado que se encuentran si no fuesen de gran importancia práctica para sus vidas, y la familiaridad de su interrogador con el instrumento que él mismo usa, da al salvaje confianza e interés en la investigación, dos elementos que son de importancia inestimable para obtener información de un valor real.

W.H.R. Rivers (1910)²

A inicios de siglo, Rivers propuso la genealogía como método para la recolección de información de una forma neutral, eficiente, corroborable, rápida y, sobre todo —como enfatiza la cita— agradable a los indígenas. Su mayor ventaja, sin embargo, era que se constituía en un instrumento adecuado para enlazar dos tipos de pensamiento apa-

¹ Ponencia presentada en el simposio "Territorios e identidades: comunidades negras en Colombia", VII Congreso de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, diciembre de 1997.

² Traducción nuestra de la versión catalana de Rivers (1996: 98 - 99)

rentemente irreductibles: el concreto de los primitivos y el abstracto de los etnógrafos (Rivers, 1996: 50). Según él, además, a partir de la genealogía se podía describir toda la estructura social de un pueblo.

Posteriormente, en un manual para etnógrafos resultado de los cursos dictados desde los años treinta, Marcel Mauss reiteraba las bondades de la genealogía, y señalaba:

La historia de una tribu puede escribirse, incluso con detalles, remontándose, por lo menos, tres o cuatro generaciones atrás, es decir, hasta cien o ciento cincuenta años. Para ello hay que interrogar a los ancianos, cuya memoria suele ser perfectamente exacta: se expresan con precisión suma respecto a las localizaciones geográficas (Mauss, 1974: 27).

Mauss nos encaminaba así hacia otras dos dimensiones: una espacial, a la que, con Durkheim, va a llamar morfología —vía la precisión de los informantes— y una temporal, la historia —vía la buena memoria—. A ambas atribuye virtudes parecidas a las de la genealogía: ofrecen información exacta, fiable y son de fácil acceso. La genealogía, la autobiografía y la geografía son convertidas así en índices que permiten aproximarse a los aspectos más profundos de una sociedad (Mauss, 1974: 264-265).

Queremos plantear aquí que la pertinencia de estas tres vías de conocimiento es más aparente que real. A partir de un ejemplo concreto extraído de una investigación en curso,³ queremos mostrar cómo, precisamente, esos tres elementos se “sostienen” entre sí para describir y “hablar de” dimensiones que, tomando la idea de James Fernández (1994), se encuentran siempre “incoadas”; es decir, precaria y provisionalmente aprehendidas o definidas. Observaremos las formas en que una mujer migrante en Cali ha confeccionado para sí y para sus descendientes una serie de conocimientos familiares, apelando a una combinación de esos recursos, lo que los hace por tanto difícilmente definibles o utilizables de forma independiente, por fuera de su contexto de uso.

³ Este texto es resultado parcial de la investigación “Usos de la historia entre familias migrantes de la costa Pacífica en Cali”, dentro del Proyecto Cidse-Orstom, “Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas”. Además de los miembros del proyecto por sus comentarios, esta reflexión debe mucho a Santiago Arboleda, asistente de investigación y, sobre todo, a doña Nicolasa Castro, informante.

Doña Nicolasa, de 48 años, es de Puerto Merizalde, cerca de Buenaventura, donde vivió sus primeros años; era la última de diecisiete hermanos. Desde hace bastantes años vive en el barrio Manuela Beltrán (Aguablanca) junto con su marido —primero y único—, antiguo obrero industrial, y dos nietas, hijas de su hija menor, madre soltera que ya no vive en la casa. El hijo está *pagando servicio* y se independizó hace algunos meses. Doña Nicolasa estudió hasta cuarto de primaria en Puerto Merizalde; ya en Cali asistió a cursos de modistería y diseño de ropa, así como de decoración de hogar y de floristería. Ahora maneja un hogar infantil comunitario, en la misma casa donde viven.

Desde niña, allá por los tres años, empezó a viajar: primero, durante las vacaciones de la escuela, a donde los hermanos que se habían ido a vivir a diferentes poblaciones del Valle; de muy joven fue a vivir a Pradera, donde estudió en *la nocturna*, mientras le colaboraba a un hermano. Después pasó a Cali para trabajar como empleada interna en una casa en el barrio San Fernando. Al poco tiempo se casó y, al tener los hijos, pasó primero a ser empleada al día y después empezó a trabajar en la casa confeccionando ropa. En esos primeros años en Cali era usual que se trasladara por temporadas más o menos largas a Puerto Merizalde, a Buenaventura o a otras partes donde la familia tenía tierras o a lugares donde se iban regando sus hermanos al independizarse. Cuando empezó a trabajar, esas visitas se redujeron a los quince días de vacaciones que ella pasaba donde sus padres. Al casarse las visitas de fin de semana se destinaban a los hermanos que vivían en las poblaciones vecinas o en algún otro barrio de la ciudad. A inicios de los ochenta, con motivo de un empleo del esposo, pasaron poco más de un año en Bogotá. Durante ese tiempo viajaron al Valle durante las vacaciones y las fiestas para estar con los hermanos y parientes. Regresaron después a Cali: el marido se retiró y ahora trabaja por su cuenta en una mueblería. Parece que con la parentela que se quedó en la costa las relaciones son débiles; son algo más estrechas en el caso de los hermanos y sus respectivas familias que viven en Cali y en el área adyacente. Las relaciones con sus hijos son difíciles y no suelen visitarse mucho, aun cuando ella se responsabilizó de las nietas. Cuando precisa ayuda recurre a las vecinas o a alguna de las madres comunitarias; no apela a parientes. Como veremos, ella expresa sentir un debilitamiento de los lazos familiares.

Doña Nicolasa ha atesorado, desde sus dieciséis años, fotografías con las que ha compuesto álbumes. Le ha gustado conservarlas como recuerdo; en ocasiones se sienta a mirarlas. Ellas le sirven, comenta, para hacer conocer a los distintos miembros de la parentela —tanto vivos como muertos, cercanos como lejanos— a las nietas que cría. En el transcurso de su vida se ha dado un desplazamiento importante: del conocimiento de la parentela cara a cara, en persona, gracias a los viajes y a las visitas, a su conocimiento por medio de imágenes impresas.

RECORRER LUGARES, CONOCER PERSONAS... LAS VISITAS

Doña Nicolasa conoció a casi toda su familia personalmente, a partir de contactos directos. Desde niña tuvo una continua movilidad que incluía ir a visitar parientes, pasando temporadas más o menos largas con sus hermanos mayores en Pradera o Buenaventura, y recorrer los distintos lugares donde sus papás tenían tierras. Después, ya instalada en Cali y casada, no se abandonaron estas idas y venidas. Los desplazamientos de Doña Nicolasa eran replicados por sus parientes: a la casa llegaban igualmente las visitas, también ellas motivadas por los calendarios festivos anuales —los feriados, los puentes, las fiestas o las vacaciones escolares y laborales— o por los eventos menos previsibles del ciclo individual y familiar —matrimonios, velorios, nacimientos—. Las visitas, momentos de reencuentro, lo eran también de *reconocimiento*.

Podríamos considerar estas visitas como dispositivos rituales orientados hacia la institucionalización de las relaciones sociales (Augé, 1995: 100 y ss.); formando parte de esa labor de institución destinada a hacer aparecer a la familia como categoría natural e introduciendo, al mismo tiempo, en cada uno de sus miembros el espíritu de familia (Bourdieu, 1997). Ya hace tiempo que James H.S. Bossard y Eleanor S. Boll hicieron énfasis en la función que desarrollaban ciertas prácticas como medios simbólicos de expresar la unidad y la identidad de la familia. Esa ritualización la describieron en el caso de las actividades más cotidianas y regulares de la familia: las comidas de cada día eran servidas ceremonialmente —los alimentos distribuidos en un orden y en unas cantidades pautadas y precisas—, los individuos ocupaban siempre los mismos espacios alrededor de la mesa, se promovía la observación y el cumplimiento de muy exactos comportamientos y actitudes en el ágape. Actos cotidianos que operaban como regularizadores de las relaciones entre las per-

sonas. También observaron que en las autobiografías se recordaba preferentemente a la familia a partir de aquellos eventos familiares: así los rituales se amarraban con fuerza a la memoria.

Las visitas de Doña Nicolasa funcionarían como momentos de concreción y de regularización de relaciones sociales, como mecanismos para estimular el re-conocimiento. Sin embargo, y al igual que otros rituales, ellas no agotan la posibilidad de la invención o transformación de las relaciones, sino que las dotan de sentidos y de una cierta estabilidad: no se limitan a facultar el reconocimiento de los sucesos reiterados o ya previstos, pues:

[...] tienen como objeto también el tratamiento (la interpretación y el dominio) del acontecimiento (la enfermedad, la muerte, el accidente, el hecho fortuito); es decir, se trata de circunscribir el surgimiento de un otro completamente diferente, de situarlo y de reducirlo progresivamente a lo ya conocido, y, en la medida de lo posible, a lo mismo (Augé, 1995: 85-86).

El rito no es para Augé la lectura de un texto o la actuación de un papel, sino un proceso social siempre inacabado, cambiante, imperfecto —plagado de ambigüedades y ambivalencias— que permite a lo sumo institucionalizaciones momentáneas y provisionales de las relaciones.

Pero estas visitas pueden interpretarse sobre todo como generadoras de una serie de saberes y de informaciones que van a resultar importantes en las dinámicas familiares. Permiten actualizar y poner al día las genealogías familiares y las redes de conocidos y amigos —quiénes han muerto, quiénes viven y dónde, quiénes han viajado, quiénes tienen trabajo y cuál, quiénes se han casado y con quién, quiénes han tenido hijos—. Una información valiosa que será constantemente reconstruida al ritmo de las idas y venidas de las visitas. La memoria —y la historia—, por tanto, no estarían dadas de una vez para siempre, sino que ellas serían las bases a partir de las cuales esos saberes familiares son constantemente rehechos en combinación con el chismorreó: una forma de transmisión de información, asociado usualmente con las mujeres, que ha sido destacado como básico en las redes de ayuda mutua —informando acerca de quién necesita ayuda o de quién puede ofrecerla— aunque también ha sido visto como mecanismo de control social, de jerarquización, de exclusión o de mero divertimento. El que una buena parte de las conversaciones versen sobre aspectos familiares —salud, viajes, etc.— es diciente del

papel que juegan (García, 1997; para las mujeres populares caleñas, Muñoz, 1994: 81-86). Jaime Arocha nos ofrece un ejemplo de cuál podría ser el resultado práctico de esa acumulación de saberes:

En el Chocó es frecuente ver que al saludarse, dos personas enumeren todos sus apellidos. Con ello, buscan conocer el grado o afinidad que los liga, así como la proximidad de sus regiones de origen. Entre más cercanos los vínculos, mayor la confianza para conversar o realizar empresas conjuntas. Repetido por los afrocolombianos de otros puntos del litoral, este ejercicio permite apreciar redes intrincadas que —por medio del parentesco— conectan los puertos del litoral con las aldeas localizadas en el interior, sobre los ríos y entre las selvas húmedas y con áreas metropolitanas de Bogotá, Medellín, Cali y Popayán. Apoyándose en ellas, los afiliados pueden circular en todas las direcciones y en respuesta a las ofertas de trabajo que surjan (Arocha, 1993: 576).

Encontramos en este caso la genealogía en forma de un listado de apellidos usada para construir redes sociales: la mayor o menor cercanía familiar es una información que se puede usar para gestar o cualificar una posible relación, para superar la extrañeza inicial.

El caso de las prácticas funerarias en la costa Pacífica puede servir para ampliar lo anterior. No olvidemos que muchas de las visitas de Doña Nicolasa tuvieron como motivo la asistencia a ceremonias funerarias de parientes y amigos. En el Chocó, dice Anne-Marie Losonczy (1991), durante los velorios el *beber sabroso* —aquel que “agudiza la memoria y el entendimiento”— estimula el intercambio de palabras que sirven para re-establecer las relaciones de los vivos con el muerto. Durante la agonía del moribundo, se realizan acciones para “aligerar el alma-sombra” de las vicisitudes de su historia: se destruyen los *secretos*, se busca el perdón público de sus enemigos, *se recogen los pasos*... Es decir, se va recuperando la historia del individuo, que es también una historia de la familia y de sus peripecias. Última actualización de la memoria alrededor de un individuo pero, sobre todo, de un grupo mucho más amplio. Encontramos así una doble fuerza en estos ritos: no sólo reúnen a familiares y conocidos, facilitando así una primera circulación de información, sino que —por su misma dinámica interna— estimulan la recuperación de la memoria alrededor de la figura del muerto y de sus familiares. Proceso de búsqueda de aquello que merece ser recordado, el ritual con los amigos y parientes

se convierte en un camino o medio privilegiado, en *milieux de mémoire* —y retomo los conceptos de Pierre Nora (1994)—, para el establecimiento de nuevos *lieux de mémoire*: aquellos “lugares” —sitios, eventos, objetos de formas múltiples y heterogéneas, cambiantes tanto en el tiempo como entre las personas— cargados de significación moral que afirman las “estructuras del sentimiento” individuales y colectivas; “lugares” esenciales en la configuración de ejes donde habrán de quedar atadas las relaciones.

Una modalidad de esos viajes especialmente recordados por Doña Nicolasa es el regreso al lugar de origen familiar que, para ella, era básicamente de retorno donde los papás; viajes que, nos dice, tenían también por objetivo *recorrer* —;reconocer, delimitar, deslindar?— las heredades familiares. Hasta que los papás murieron y desde que varios trágicos naufragios le hicieron tomar temor a la navegación, ella trataba de asistir a las fiestas y eventos más importantes del pueblo. Normalmente ese viaje —complicado y penoso— lo efectuaba una vez al año.

Esta práctica, usual entre los migrantes, ¿podría merecer una interpretación complementaria a la que a fines de los setenta proponía Michael Taussig? Destacaba él la gran transformación que las festividades de Santa María de Timbiquí habían sufrido desde la proliferación de las migraciones hacia áreas urbanas y agro-industriales: el regreso de los migrantes originaba ahora peleas y conflictos (Taussig, 1979). Se convertían así en momentos críticos, puesto que ponían en comunicación dos sistemas socio-culturales antagónicos y con valores muy distintos: la diferenciación individual frente a cierta igualdad propia de las comunidades campesinas del litoral. Pero, ¿qué buscaban con ese persistente retorno? Sin excluir algunas de las posibilidades que plantea Taussig —básicamente las de obtener prestigio y reconocimiento después de las penurias de la migración o bien para encontrar un lugar de identificación y de arraigo—, creo que podría postularse la idea de que permitían mantener vigentes las redes familiares: por un lado al actualizar la información sobre aquellas ya existentes; por otro, y más importante aún, al re-activarlas con nuevas reciprocidades y obligaciones. Se trataba, además, de aprovechar un momento privilegiado puesto que era entonces cuando se producía la llegada de una gran proporción de migrantes desde diferentes partes. Doña Nicolasa recuerda esas fiestas como el momento en que se encontraban al mismo tiempo todos los hermanos y primos, que estaban desperdigados por distintos lugares.

Hoy Doña Nicolasa, aunque sigue visitando y recibiendo visitas, utiliza fotografías para hacer conocer los parientes a sus nietas: "*La mayor, ya sabe hasta los nombres*" —nos dice feliz—. Este cambio se acompaña de una sensación que ella expresa a menudo: la familia ya no es lo que era, se ha desvertebrado. El menor volumen de visitas podría ser la causa de esa sensación: ella dejó de ir a Puerto Merizalde, donde aún residen ocho de sus hermanos, y a Buenaventura; a la casa llegan cada vez menos parientes, pues sus hermanos tienen responsabilidades, las relaciones con los hijos no son muy estrechas... Sin embargo, parece pervivir en ella la necesidad de transmitir los saberes sobre la familia y la parentela a sus descendientes. Recurre, para ello, al álbum: en ocasiones se sienta con sus dos nietas a repasar esas fotos, más viejas y más nuevas, que completa con las informaciones, también más antiguas y más recientes, que dispone de cada uno de los distintos personajes retratados. "*La mayor* —reitera— *ya es capaz de reconocer a la mayoría*": los puede identificar claramente aunque antes no los haya visto en persona.

Del cara a cara y del contacto personal, se pasa a la relación indirecta, mediada por unas imágenes impresas y unos relatos acumulados por un sólo individuo. Doña Nicolasa se nos aparece como el repositorio de esos saberes familiares. Sin seguramente preverlo, pues esa recogida de fotos ella la expresa como surgida de una afición personal cuando desde sus dieciséis años comenzó el álbum, se ha venido preparando para constituirse en la memoria de la familia. Y aunque no definitivamente aún —pues las visitas continúan—, esta última forma parece ir substituyendo a la primera.

¿Cuáles son las especificidades de esa forma de transmisión de conocimientos? Seguramente las fotografías, al igual que cualquier otro artefacto, sirven no sólo para recordar —es decir, como disparadores del proceso de recuperación de la información—, sino para recordar de una determinada manera (Radley, 1992: 68-73). Ellas forman parte de un mundo material ordenado históricamente que "determina nuestra subjetividad al llevarnos a relaciones definidas", ofreciéndonos así un sentido cultural que viene desde el pasado. Pero esos artefactos son objeto también de otra tensión: su estatus como cosas para recordar se les da desde los intereses e intenciones del presente. Así, en nuestra sociedad, la fotografía, transmisora de representaciones, toma un papel formativo tanto colectiva como individualmente: la memoria de los hijos la dan los padres y, con ella, postulan un determinado ordena-

miento social (Williamson, 1994). Las fotografías nos hablan de cómo eran las cosas antes, pero su uso nos informa de cómo queremos que sean.

El uso que Doña Nicolasa da a las fotografías no supone una ruptura total entre un saber siempre renovado —el generado por las visitas— y un saber dado para siempre —el correspondiente a las fotos—. Los retratos no sólo se ven sino que también se explican. La transmisión oral, que antes se apoyaba en el conocimiento personal, ahora se sostiene con las imágenes impresas. Doña Nicolasa informa de viva voz a las niñas, recorriendo el álbum, una y otra vez, pero cada vez de forma nueva y distinta. Podríamos traer aquí la distinción que Dolores Juliano (1992) hace entre los cuentos tradicionales y los pseudo-cuentos (transmitidos por los medios o por la escuela): en los primeros hay una reconstrucción mental por parte del niño de los relatos escuchados, relatos que nunca se repiten pues se adaptan a circunstancias cambiantes; en los segundos:

La mayor cantidad de información suministrada por la imagen deja menor campo a la interpretación personal. [...] Aunque el nuevo mensaje se presente como más rico, resulta también más rígido y susceptible de menor número de lecturas. La niña o el niño se enfrentan con un producto terminado en sí mismo, que no requiere su participación (Juliano, 1992 :74).

El relato de la señora se adapta a las circunstancias peculiares y cambiantes de las niñas, así como a las condiciones de la relatante con respecto a los fotografiados: ¡Las fotos, como las personas, no son siempre iguales a sí mismas! Cada relato está cruzado, además, por los últimos datos que llegan con las visitas, las cartas o con las conversaciones telefónicas. Los relatos no se han convertido aún en pura información, sino que están sujetos a modificaciones. Como nos recuerda deliciosamente Karen Fields (1994) —quien recopiló la biografía de su abuela para reconstruir las condiciones de racismo a lo largo de este siglo en Charleston, Estados Unidos— la informante dotaba a sus *stories* de contenidos que nunca eran los mismos: dependían de las condiciones del presente, de los deseos individuales, de las sugerencias del grupo, de las connotaciones del momento, de las demandas de la emoción... Ello originaba disputas cuando su nieta trataba de normalizar y sistematizar lo que para la abuela eran antes que nada muestras de la plenitud de lo vivido. Para Fields, en calidad de académica, los relatos eran sólo *history*, información.

Al comparar las visitas con el álbum de fotografías de Doña Nicolasa, quiero hacer dos observaciones. Por un lado, se iría tejiendo una dependencia

entre los demás miembros de la familia y la memoria de Doña Nicolasa: son sus álbumes; por el contrario, las visitas las solía hacer toda la familia. Doña Nicolasa se va convirtiendo así en el depósito de la memoria familiar. Por otro lado, con el álbum se pierde un elemento básico de los contactos cara a cara: como vimos, las visitas no sólo permitían actualizar la información sobre aquellas redes familiares ya existentes sino que además las reactualizaban y reforzaban con nuevas reciprocidades y obligaciones personales. Igualmente los viajes podían facultar la ampliación de los re-conocimientos de nuevos individuos o grupos sociales. ¿Existen otros mecanismos que permitan afianzar esas relaciones expresadas sobre la imagen fotográfica? ¿Juegan en eso algún papel las cartas, los mensajes remitidos a través de amigos, las llamadas telefónicas, los envíos de remesas y regalos?

Pero sí es evidente que para Doña Nicolasa las cosas ya no son como antes. No sabemos con exactitud si sus redes familiares se hayan realmente reducido o acortado, pero ella expresa constantemente un sentimiento de pérdida: antes la casa estaba llena de parientes haciendo visita, hoy ya casi no tiene relaciones con los familiares por el lado del marido y, por el suyo, las relaciones con los hermanos se han ido enfriando, distanciándose. Ese empequeñecimiento del mundo en su vertiente familiar, en Doña Nicolasa está plagado de connotaciones negativas, que, creo, ella trataría de contrarrestar mediante el atesoramiento de nuevas fotos para el álbum familiar. ¿Sensación ésta de que, gracias a esos álbumes, sigue viva una gran red familiar, hecha de solidaridades y amistades? Es posible que estemos aquí ante otra concreción de aquellos *lieux de mémoire* que antes propusimos. El archivo juega un nuevo papel que, para Nora (1994), es característico de nuestra historicidad. De la misma forma que los diarios personales o las autobiografías se convierten en lugares de la memoria (McKay, 1994), ¿no podríamos plantear lo mismo con el álbum, ese archivo de imágenes y recuerdos, pero también de saberes siempre nuevos?

Según Johan Fornäs (1995: 18-32), la modernidad tardía [*late modernity*] se caracteriza, entre otras cosas, por la conciencia de la historicidad de aquellas construcciones que hacen énfasis en las *roots* —las raíces donde se buscan las causas y determinantes de la actualidad— y en las *routes* —los caminos donde se ubican los efectos y los significados—. Ambos son mapas provisionales que nos permiten comprender el espacio y el tiempo. En dicha comprensión es central la contingencia y, con ella, la historicidad de todo. Nos encontramos frente a la dinamización irreversible: la historia se pone a disposición del hombre, experimentada como

incompleta y, por tanto, como un futuro abierto. El tiempo pasa a ser percibido como acelerado, siempre prolongado en el presente, pero nunca recuperable. Esa peculiar experiencia implicará, en términos personales, el reforzamiento de la tradición y de los rituales: el cambio genera una inseguridad que se trata de evitar con una rígida apropiación del pasado. En otros términos, Zygmunt Bauman (1992: 26-28) liga la pervivencia de la colonización del pasado —de la que el archivismo sería un ejemplo— al hecho de que sigue siendo una práctica —la única que hoy ofrece alguna certeza— donde hoy es posible fijar las relaciones sociales.

Hay otra vertiente que es preciso explorar. En el trabajo con Doña Nicolasa se expresa una peculiar circunstancia: los referentes familiares en sus entrevistas estaban constituidos básicamente por parientes ubicados en el lado de su familia consanguínea, con muy pocas alusiones a la de alianza: visitaban a *sus* —de ella— papás y hermanos; no se mencionaron las visitas a los parientes de su esposo. Son los sobrinos *de* Doña Nicolasa quienes ahora la visitan a menudo. Las relaciones con los parientes por alianza de sus dos hijos le parecen a ella lejanas.

Algunos estudios han mostrado la mayor extensión del parentesco por el lado de las mujeres de la familia (Bestard, 1993) parece que el parentesco se amplía o afianza con lazos más fuertes por ese lado; las redes en que se inscriben las mujeres serían más familistas que las de los hombres (Bott, 1960). Familias más extensas y con lazos más intensos entre parientes se encuentran entre los estratos más pobres de la población de los países periféricos, lo que podría ligarse a la predominancia de jefaturas femeninas (Agier, 1993). En esos casos, al igual que en las sociedades centrales, afectadas por transformaciones en las técnicas reproductivas y por nuevas condiciones socio-económicas, se generalizarían los modelos de filiación por encima de los de alianza (Roigé, 1995: 130). Podría entenderse así la preocupación de Doña Nicolasa por hacer que sus nietas aprendan a reconocer a sus parientes. Tarde o temprano, ellas van a precisar esa formación para poder erigirse en nuevos ejes de las redes familiares y en transmisoras, a su vez, de esos conocimientos. Ello sería consecuente con las observaciones sobre tipologías familiares hechas por F. Urrea, S. Arboleda y J. Arias (1997: 23) para Cali, acerca de la predominancia de las redes que tienen a mujeres como articuladoras; son ellas además las que en general dotan esas redes de cierta estabilidad.

Doña Nicolasa se convirtió aparentemente en el depósito de la memoria familiar. Investigaciones en estadística han mostrado no sólo que la memoria es selectiva —por ejemplo, los recuerdos más afinados se asocian

con momentos de transición, de alta intensidad emotiva o de fuerte impacto financiero—, sino que además está diferencialmente distribuida, por ejemplo, entre hombres y mujeres, aun dentro del mismo hogar (Auriac, 1993). Si bien sea poco adecuado preguntarse en abstracto por la veracidad de la memoria, sí lo es si se la va a proponer como instrumento o índice para acceder a informaciones.

EL ESPACIO COMO DIMENSIÓN INCOADA

Como dijimos, y de forma similar a lo que sucede con el tiempo, el espacio sería una experiencia incoada; es decir, una experiencia cuyo sentido no estaría nunca total ni definitivamente establecido, sino que se construiría de forma progresiva (Fernández, 1994: 144). En la práctica se le aprehende (se predica su sentido) mediante la urdimbre, invisible, de metáforas, metonimias y otros tropos. Algunos de ellos pueden ser bastante elaborados y abstractos —como los que usan los geógrafos—; otros, igualmente sutiles, recurren a figuras retóricas de mayor familiaridad con la cotidianidad: por ejemplo, a la analogía con los organismos vivos. Así, ciertos lugares son el “centro neurálgico”, mientras otros son la “arteria principal” de la ciudad.

Una analogía repetida para ordenar y medir el tiempo en muchas culturas campesinas europeas es la trama genealógica y el parentesco: *la primavera es hija del invierno*. De esta forma el tiempo aparece encadenado de la misma forma en que están relacionadas las personas; la memoria social se aferra a menudo al modelo de la sucesión de generaciones (Velasco, 1994: 128-130). El espacio es también reconocible, ordenable, expresable, en términos genealógicos. En su ponencia, Gilma Mosquera (1998) ofreció un ejemplo encontrado en la costa Pacífica: “un pueblo que crece es una familia que se multiplica”. En el caso de Doña Nicolasa no hay tanto lugares como personas; son sus imágenes impresas en el papel —las fotos— o en la memoria —los recuerdos resultantes de las visitas— las que sirven para referirse a lugares precisos. Es una especie de reconstrucción genealógica del espacio: es ella la que lo dota de sentido.

En las entrevistas, y a raíz de nuestros requerimientos, Doña Nicolasa fue refiriendo los desplazamientos que, desde su infancia, la han llevado por diferentes partes de Colombia. Se constituyeron así algunos de aquellos peculiares mapas resultado de esos tanteos que —plantea Bourdieu (1992)— se dan entre informante y entrevistador. Queríamos reconstruir su trayectoria migratoria a partir de los sucesivos cambios de residencia.

Desde el principio el principal trabajo consistió en tratar de mantener el relato de Doña Nicolasa dentro de un marco de linealidad y continuidad en la sucesión temporal. Seguramente de forma equivocada, nuestro reclamo era siempre expresado en la pregunta: “¿Y luego, a dónde fué a vivir?”. Reclamo insatisfecho por ella con la recurrencia a constantes saltos hacia atrás y hacia adelante causados por las referencias a los diferentes miembros de la familia. Más bien parecía estar haciendo un recuento de sus padres, hermanos, tíos, primos, sobrinos ... que de sus viajes.

El ejemplo más explícito lo constituye el lapsus que envolvió su viaje a Bogotá. No fue sino posteriormente que vinimos a saber de su estancia en la capital por más de un año, evento que había desaparecido del primer relato de sus desplazamientos. Pero más significativa es, sin duda, la forma como recuperó ese recuerdo. En un momento de la entrevista en que estábamos tratando de establecer la importancia que para ella tenían los lazos familiares, nos propuso como evidencia de la gran trascendencia que para ella tiene el hecho de que, estando en Bogotá, aprovecharan las fiestas e incluso los fines de semana para venir cada dos o tres meses a visitar a los hermanos y a otros parientes radicados en el Valle: “*¡Allí sí nos tocaba venirnos el viernes y ya el domingo por la noche nos tocaba irnos en flota!*”. Olvido inicial de un lugar, Bogotá, que no era referenciable por la presencia de parientes; y su recuperación posterior para remarcar la intensidad de los vínculos familiares. Esta constatación obliga a replantear la propuesta de Mauss respecto a la precisión de una memoria asociada a los lugares. Pero, ¿hace ello más confiable a la genealogía?

LOS LÍMITES DE LA GENEALOGÍA

Más allá de servir sólo como estructura para la clasificación y la organización social, la genealogía puede ser considerada como un conocimiento puesto en juego para el desarrollo de estrategias sociales. Entre la burguesía francesa, por ejemplo, el principio genealógico sirve como un criterio de distinción social y como forjador de vínculos especialmente intensos entre ciertos individuos y familias (Le Wita, 1994). Entre los isleños de Tory (Irlanda) permite tanto la redistribución equitativa de tierras como la oferta de criterios para armar los equipos de pesca (Cohen, 1994). En un estudio clásico sobre una comunidad obrera de la periferia inglesa, Norbert Elias y John Scotson (1994) muestran cómo era usado por los antiguos residentes (*established*) para diferenciarse de los nuevos (*outsiders*) en un contexto donde no era posible apelar

a distinciones de clase, raza o cultura; en su ponencia, Odile Hoffmann (1998) presentó un caso similar para el río Mejicano, en Tumaco.

De lo anterior se desprende que difícilmente podremos aprovechar la información genealógica si se desconoce el contexto de uso y de su inserción en lógicas prácticas. Ni Rivers ni Mauss intuyeron la posible caída en la aloconía derivada de tomar indiscriminadamente saberes prácticos para crear conocimientos científicos (Augé, 1995: 68 y ss.; Bourdieu, 1997; Cohen, 1994).

El parentesco se nos muestra así como una construcción a merced de fuerzas sociales y políticas; un producto histórico. No puede ser entendido como aquel sistema dotado de una lógica autónoma cuyo objetivo era la reproducción de la sociedad mediante el intercambio generalizado que preconizara Lévi-Strauss (Terradas, 1993: 131-133). Un sistema en constante refacción. Tal y como observa Anne Salmond —para un ámbito cultural cercano al de las preocupaciones de Rivers y Mauss—, la genealogía se configura entre los maoríes como una herramienta para definir y caracterizar no sólo cualquier nueva relación sino, incluso, para entender el mundo:

From the beginnings of the world until now, the patterns of reality were genealogically described. The very capacities of the knowing selfthought, memory, the mind-heart, knowledge and desire, emerged in genealogical stages before the rest of reality was formed. [...] In Maori epistemologies, the knowing self is constituted in relationship with ancestors and kinsfolk. The purpose of knowledge is to advance their interests and uphold their "mana". Maori tribal thinkers view knowledge as practical and ethical, to be used to find good pathways for their people (Salmond, 1995: 25 y 44).⁴

La genealogía, las referencias a los antepasados y a las parentelas se constituyen así en elementos básicos de una lógica relacional muy precisa. Pero sobre todo como elementos versátiles y flexibles, resultado de su puesta en juego dentro de precisas dinámicas sociales. Ello, por tanto, obliga a dejar de verla como un recurso neutral, objetivo y perenne en el acopio de información. Quizás el gran interés de los "indígenas" por la genealogía que observara Rivers tuviera que ver precisamente con esas características.

⁴ "Desde los inicios del mundo hasta ahora los modelos de la realidad fueron descritos genealógicamente. Las muchas capacidades del yo conocedor se constituyeron en relación con los ancestros y con la parentela. El propósito del conocimiento es promover sus intereses y apoyar a su 'mana'. Los pensadores tribales maoríes ven el conocimiento como una práctica y como una ética, para ser usado con el fin de encontrar buenas sendas para su gente". Traducción del autor.

¿Tiene ello relación con que Doña Nicolasa llamara *mi muchachito* al asistente de investigación? Él —no tan muchacho— es un educador popular que ha tenido entre sus alumnos al hijo de la señora. ¿Denominación traslapada de su hijo a su tutor? En otras ocasiones —pero incluso desde la primera entrevista—, usaba *corazón* para referirse a mí. Nos encontraríamos seguramente ante el recurso del uso de denominaciones propias del ámbito familiar o íntimo para formalizar relaciones sociales nuevas; es decir, ante saberes constantemente activados en la apropiación de aspectos externos más o menos nuevos, guías concretas listas para la acción, recursos para cargar de sentido las relaciones (Bourdieu, 1997; Cohen, 1994; Varela, 1996).

En un texto reciente, James Clifford muestra cómo ha habido en la etnografía precisas formas de construcción de "lugares". La necesidad de un sitio concreto, de un escenario dónde ubicar las descripciones, formó parte de nuestro habitus. En buena medida la forma en que configurábamos esos lugares sirvió incluso para distinguir nuestros relatos de los de otros especialistas en poblaciones exóticas —viajeros, misioneros, agentes oficiales, militares, periodistas culturales...—. En el "disciplinamiento" de los etnógrafos, destinado a enseñarles a moverse, manteniendo el equilibrio, en medio de la fina dicotomía existente entre el "hacerse de ellos" —empatía, comprensión— y el "ser diferente a ellos" —mantener la distancia como observador, cierta frialdad; una especie de discreción cultural— jugó un papel básico la distinción espacial entre el aquí y el allá. Hoy, argumenta Clifford, las condiciones han cambiado —los exóticos también viajan, a menudo es difícil distinguir entre nativos y extranjeros— y cada vez prolifera más la "*subway ethnography*" —donde el etnógrafo va al campo en metro y regresa a dormir a su casa por la noche—:

But even as visiting and "deep hanging out" replace extended co-residence and the tent-in-the-village model, legacies of exoticist fieldwork influence the professional habitus of the "field" —now conceived less as a discrete, other place than as a set of embodied research practices, patterns of discretion, of professional distance, of coming and going" (Clifford, 1997: 90).⁵

⁵ "Pero incluso cuando la visita y la 'frecuentación intensa' reemplazan la coresidencia prolongada y al modelo de la tienda de campaña-en-el-pueblo, las herencias del trabajo de campo exótico influyen en el habitus profesional del 'campo' —ahora concebido menos como otro lugar distinto que como un conjunto de prácticas de investigación incorporadas, unas normas de separación, de distancia profesional, de un ir y venir" (Traducción del autor).

El espacio, pensado como estable y fijo, como un dato objetivo, aparece aún como un elemento especialmente adecuado para situar las descripciones. Algo similar ha ocurrido con la genealogía y con la memoria. Como vimos, Rivers dotó a la genealogía de unas características que la hacían el instrumento ideal para el trabajo del etnógrafo; Mauss, por su parte, propuso recurrir además a la alta fiabilidad de los recuerdos para reconstruir la historia y la geografía. Creo que el ejemplo de Doña Nicolasa pone en entredicho esas afirmaciones: las formas en que en ella se encadenan y apuntalan el espacio, la memoria y la genealogía hacen difícil pensar en cualquiera de ellos como un instrumento preciso por sí mismo y exento de problemas.

Hoy, el recurso metodológico por parte del investigador de emplear algunos de estos instrumentos, debería postular, antes que nada, que se trata de construcciones intangibles, provisionales y dependientes de otros procesos sociales. Si en algún momento se nos aparecieron como otra cosa —neutrales, corroborables, eficientes, rápidos, agradables—, ello tiene precisamente que ver con nuestro afán “disciplinante”. No sólo necesitábamos lugares, sino también instrumentos que nos distanciaran de otros especialistas. Que debamos usar herramientas específicas o que debamos ser distintos a otras disciplinas es una discusión lo bastante complicada como para abordarla aquí. Sin embargo, sí creo que nos encontramos aún lejos de haber encontrado los instrumentos que nos abran definitivamente al conocimiento de la alteridad.

BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, Michel. 1993. “L'Éphémère observé (Notes pour une introduction critique à l'étude de la précarité domestique)” En: *Les Cahiers* N° 20, Sud-Orstom, pp. 77-98.
- AROCHA, Jaime. 1993. “Los negros expertos en bricolage” En: Pablo LEYVA (ed.), *Colombia Pacífico*. Bogotá: Fen, pp. 573-577.
- AUGÉ, Marc. 1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- AURIAC, Nadia. 1993. “My Wife Knows Best”. A Comparison of Event Dating Accuracy Between the Wife, the Husband, the Couple and the Belgium Population Register” En: *Public Opinion Quarterly*, Vol. 57, pp. 165-190
- BAUMAN, Zygmunt. 1992. “Survival as a Social Construct” En: M. FEATHERSTONE (ed.), *Cultural Theory and Cultural Change*. London: Sage, pp. 1-36.
- BESTARD, Joan. 1993. “El modelo de reproducción moderno y la conceptualización del parentesco y la familia” En: X. ROIGÉ (coord.), *Perspectivas en el estudio del parentesco y la familia*. Tenerife: Faeces-ACA.

- BOSSARD, James H.S. y Eleanor S BOLL. [1950] 1960. “Family Ritual and Family Integration” En: N.W. BELL y E.F. VOGEL (eds.), *A Modern Introduction to the Family*. Illinois: Free Press Glencoe, pp. 429-434.
- BOTT, Elizabeth. [1957]. 1960. “Conjugal Roles and Social Networks” En: N.W. BELL y E.F. VOGEL (eds.), *A Modern Introduction to the Family*. Illinois: Free Press Glencoe, pp. 248-257.
- BOURDIEU, Pierre. 1992. “Posfascio” a P. Rabinow. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar, pp. 151-153.
- . 1997. “Anexo. El espíritu de familia” En: *Razones prácticas. sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, pp. 126-138.
- CLIFFORD, James. 1997. “Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology” En: *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 52-91.
- COHEN, Anthony P. 1994. *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
- ELIAS, Norbert and John L. SCOTSON. [1965]. 1994. *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquire Into Community Problems*. London: Sage.
- FERNÁNDEZ, James. 1994. “Las esencias que celebramos y conmemoramos” En: *Antropología*, N° 8, Madrid, pp. 139-150.
- FIELDS, Karen. 1994. “What One Cannot Remember Mistakenly” En: G. FABRE y R. O'MEALLY (eds.), *History and Memory in African-American Culture*. New York: Oxford University Press, pp. 150-163.
- FORNÄS, Johan. 1995. *Cultural Theory and Late Modernity*. London: Sage.
- HOFFMANN, Odile. 1998. “Territorialidad y alianzas: construcción y actuación de espacios locales en el Pacífico” En: Juana CAMACHO y Eduardo RESTREPO (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorio e identidades de gente negra en Colombia*. Bogotá: Natura-Ecofondo- ICAN.
- GARCÍA, Adelina. 1997. *La memoria, la mirada y la palabra. Chismorreo y los límites de la comunidad*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- JULIANO, Dolores. 1992. *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y Horas.
- LE WITA, Béatrix. 1994. *French Bourgeois Culture*. París: Cambridge U.P., Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LOSONCZY, Anne-Marie. 1991. “El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negros colombianos del Chocó” En: *América Negra* N° 1, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 43-61.
- MAUSS, Marcel. [1947]. 1974. *Introducción a la etnografía*. Madrid: Istmo.
- MCKAY, Nellie Y. 1994. “The Journals of Charlotte L. Forten-Grimké: Les lieux de Mémoire in African-American Women's Autobiography” En: G. FABRE y R. O'MEALLY (eds.), *History and Memory in African- American Culture*. New York: Oxford University Press, pp. 261-271.
- MOSQUERA, Gilma. 1998. “Hábitats y espacio productivo y residencial en las aldeas parentales del Pacífico” En: Juana CAMACHO y Eduardo RESTREPO (eds.), *De montes*

rios y ciudades: Territorios e identidades de gente negra en Colombia. Bogotá. Natura-Ecofondo-ICAN.

MUÑOZ, Sonia. 1994. *Barrio e identidad. Comunicación cotidiana entre las mujeres de un barrio popular*. México: Trillas.

NORA, Pierre. 1994. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire" En: R. O'MEALLY y G. FABRE (eds.), *History and Memory in African-American Culture*. New York: Oxford University Press, pp. 284-300.

RADLEY, Alan. 1992. "Artefactos, memoria y sentido del pasado" En: D. MIDDLETON y D. EDWARDS (comp.), *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Barcelona: Paidós, pp. 63-76.

ROIGÉ, Xavier. 1995. "Normes, estructures i estratègies. L'antropologia i les teories del parentiu" En: J. FRIGOLÉ et al. *Antropologia social*. Barcelona: Proa, pp. 71-130.

RIVERS, W.H.R. [1910]. 1996. *El mètode genealògic i l'origen dels sistemes classificatoris de parentiu*. Barcelona: Icaria-ICA.

SALMOND, Anne. 1995. "Self and other in contemporary anthropology" En: R. FARDON (ed.), *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge, pp. 23-48.

TAUSSIG, Michael. 1979. "Rito y cohesión social en una sociedad exportadora de mano de obra" En: *Destrucción y resistencia campesina. El caso del litoral Pacífico*. Bogotá: Punta de Lanza, pp. 103-142.

TERRADAS, Ignasi. 1993. "Realismo etnográfico. Una reconsideración del programa de Bronislaw K. Malinowski" En: J. BESTARD (coord.). *Después de Malinowski. Modernidad y posmodernidad en la antropología actual*. Tenerife: Faaes-ACA, pp. 117-145.

URREA, Fernando, Santiago ARBOLEDA y Javier ARIAS. 1996. "Tipología de familias migrantes de la costa Pacífica en la ciudad de Cali". Documento de Trabajo. Cali: Cidse-Orstom.

VARELA, Francisco J. 1996. "El nuevo encanto de lo concreto" En: J. CRARY y S. KWINTER (eds.), *Incorporaciones*. Madrid: Cátedra.

VELASCO, Honorio M. 1994. "Sugerencias para una comprensión de la cultura como memoria" En: *Antropología* N° 8, Madrid, pp. 123-138.

WILLIAMSON, Judith. 1994. "Family, Education, Photograph" En: N.B. DIRKS, G. ELEY & S.B. ORTNER (eds.), *Culture, Power, History. A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press, pp. 236-244.

Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali¹

PETER WADE

INTRODUCCIÓN

En el análisis reciente de los movimientos sociales, sobre todo los que reivindican una identidad étnica o racial, es común encontrarse con que estos movimientos han cambiado su enfoque hacia una preocupación por la identidad, dejando de lado consideraciones de clase social. Se habla de un cambio hacia "la política de la identidad" en vez de la política de clase. En este ensayo, quiero modificar este planteamiento al proponer que se tiende a desconocer el trabajo material que implica la construcción de la identidad. Corrientes recientes en antropología y otras ciencias sociales, bajo la influencia del posestructuralismo y el posmodernismo suelen entender la identidad como una construcción discursiva, una representación, un ensamblaje de significados, que lucha muchas veces desde una posición subalterna en un mundo de otras representaciones y discursos. Pienso que esta perspectiva margina la materialidad de la identidad y además consolida la antigua división conceptual entre la significación y la acción. Esta división sufre de debilidades teóricas a nivel general —como si la significación pudiera producirse sin esfuerzo— y aún más en el contexto mundial en las postrimerías del siglo XX, cuando la cultura a menudo se convierte en un objeto y una mercancía.

Exploraré este tema en relación con los esfuerzos de jóvenes negros en la ciudad de Cali por construir una identidad cultural y un espacio identitario en el contexto urbano, a través de la música —el rap, el hip-hop, el reggae— y el baile. Lo que me impresionó al conversar con estos jóvenes y participar en sus actividades fue observar sus grandes esfuerzos dedicados a la construcción de una identidad, y su esperanza de convertir

¹ Quisiera agradecer a *The Nuffield Foundation* por la beca que hizo posible la investigación en Cali. Les agradezco también al profesor Fernando Urra, Cidse, y la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad del Valle por el apoyo que me brindaron en Cali.

esta identidad en forma de vida —en el sentido tanto de subsistencia material como de significación simbólica—. Estos esfuerzos trajeron como consecuencia inevitable una preocupación no sólo con la identidad como representación simbólica sino también con los problemas materiales de sus vidas en los barrios del distrito de Aguablanca —es decir, con conflictos de clase— problemas que visiblemente compartían con otros jóvenes, no necesariamente negros, en otros barrios del distrito y aun de toda la ciudad. En este sentido, la lucha por establecer un espacio de identidad negra o afrocolombiana implicó una problemática más amplia de clase. Esto nos lleva a reconsiderar la idea prevaleciente de que los “nuevos” movimientos sociales posmodernos ya no se dirigen hacia la clase y se preocupan únicamente por “la identidad” —entendida como construcción simbólica—.

IDENTIDAD CULTURAL Y RECURSOS MATERIALES EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Estudiosos de los movimientos sociales trazan una línea divisoria entre la “cultura” y los “recursos materiales” en que se basan. En cierto sentido, esto obedece al deseo de dejar atrás el análisis tradicional de la política vista en términos del poder formal y del acceso a los recursos tradicionales de la política —o la politiquería—, es decir, el dinero, la vivienda, etc. Escobar, por ejemplo, insiste en que tenemos que tomar en cuenta “los intereses culturales de la acción colectiva” (1992: 72) y evitar una preocupación por los partidos políticos, las organizaciones formales, los recursos materiales, etc. Escobar y otros plantean una perspectiva que pretende integrar los motivos “culturales” con los objetivos materiales (Escobar, 1992; Foweraker, 1995). Sin embargo, no evitan reproducir la división entre “cultura” —entendida sólo como significación simbólica— y materialidad —entendida como dinero, mercancías, etc.—. Escobar, por ejemplo, utiliza los trabajos de Fiske, estudioso de la cultura popular, y repite la distinción entre “la cultura (significación) y la política (acción)” (Fiske, citado en Escobar, 1992:76). Desde este punto de vista, la identidad cultural tiene dos elementos: el aspecto cultural que busca un espacio de representación simbólica, y el aspecto político y de acción que busca recursos. Aunque se reconoce que las dos partes se entretrejen, en la práctica, se mantiene la división conceptual.

CULTURA COMO SIGNIFICACIÓN Y COMO PRÁCTICA CORPÓREA

La antropología ha tratado la cultura en sus acepciones simbólicas y materiales, pero usualmente ha mantenido un dualismo conceptual entre las dos. Las etnografías clásicas de la antropología podrían empezar con el contexto ecológico y las prácticas económicas para luego terminar con el reino simbólico de la magia, la religión y la cosmovisión. Como término medio, se planteaba el parentesco que mediaba entre un nivel aparentemente “natural” —la biología— y un nivel de relaciones sociales —las cuales se expresaban simbólicamente en los mitos, las prácticas religiosas, etc.—. Otro antropólogo conocido, Edmund Leach, admitía que todo comportamiento tenía un aspecto instrumental y otro expresivo —pero de alguna forma pensaba que estos dos se podían separar—.

Raymond Williams (1961, 1988) hace notar que, en el mundo occidental, el término “cultura” tiene una ambigüedad importante. Vacila entre la caracterización de “cuerpo de productos intelectuales y artísticos de una sociedad —muchas veces de la élite, pero también de las clases populares— y modo íntegro de vida”. La antropología ha popularizado la segunda acepción, pero como disciplina siempre ha sufrido una lucha interna que la orienta hacia la idea de la cultura como la “significación”, es decir las ideas, los símbolos, etc. Una de las más famosas definiciones de la antropología es la que Geertz encontró en el estudio de las “redes de significación” que constituyen las culturas humanas.

En este contexto del posestructuralismo —que pone énfasis en la cultura como un texto que se puede leer e insiste en que todo es una construcción del discurso, de modos de hablar, ver y pensar— esta tendencia se ha exagerado aún más. Dos factores importantes han incidido en este resultado. Primero, en el mundo posmoderno proliferan las imágenes y los simulacros. Dice Joel Kahn que “la palabra ‘cultura’ se encuentra en los labios de todos[...] nuestras vidas se han vuelto totalmente culturizadas” (1995: ix).² Esta percepción ha dado rienda suelta a la obsesión académica y popular por el análisis de estas imágenes. Segundo, ha habido un cambio teórico que empieza a reemplazar el término “cultura” por el de “identidad cultural”. Nugent, por ejemplo, dice que “gran parte del debate reciente acerca

² No queda claro cómo sería una vida humana no totalmente culturizada; en términos antropológicos, es una propuesta ilógica.

de la identidad [...] podría igualmente ser acerca del concepto de cultura” (1997: 35). De hecho, en su discusión sobre los caboclos del Amazonas brasileño, utiliza la frase cultura/formación identitaria (*culture/identity-formation*). El punto aquí es que la identidad se conceptualiza básicamente como una construcción simbólica, un complejo de significados que emerge en el intercambio discursivo dentro del campo de la representación. Entonces legitima el vuelco teórico hacia la cultura como campo simbólico, marginando su materialidad y su producción por seres corpóreos. Se olvida que el baile es tan material —¡cosa que sale a flor de piel cuando uno baila o ve bailar!— como una tuerca es simbólica.

Las críticas marxistas de estas corrientes de la antropología interpretativa o culturalista son valiosas en tanto insisten sobre la importancia del aspecto material en la cultura (Wolf, 1982; Mintz, 1985). Sin embargo, al indagar sobre los límites que impone la lógica de la producción material sobre la creación de significados, vuelven a repetir la misma división conceptual entre lo simbólico y lo material —que es en el fondo una división cartesiana entre mente y cuerpo—. Desde mi punto de vista, la producción simbólica es una forma de actividad material, así como toda actividad material es una forma de producción simbólica. No se trata de rectificar una preocupación exclusiva con los significados al reintroducir lo material, sino de trascender el dualismo entre las dos.³ Como dice Barbero: es imposible “seguir pensando el sentido del proceso [de la comunicación] desde la estructura de la significación. [...] El sentido es siempre la relación de un texto con una situación, con unos enunciadores en un contexto temporal y espacial” (1996: 16).

Si aceptamos que, a nivel general, no sólo es necesario volver un poco al aspecto material de la vida —en el contexto de la actual obsesión de los estudios culturales por el discurso—, sino que también es preciso borrar la división entre lo material y lo simbólico, entonces creo que es aún más importante dar este paso en el contexto del mundo contemporáneo.

³ Otros antropólogos han intentado trascender este dualismo. Ingold (1995), por ejemplo, adopta un acercamiento fenomenológico que desafía la división tradicional del ser humano en un cuerpo material que tiene que subsistir, y una mente que da significado al caos perceptual del mundo al organizarlo según los modelos de la cultura. Para Ingold, no existe tal división. El ser humano es un ser íntegro y la percepción involucra todo el ser al mismo tiempo. No hay un modelo cultural preexistente; los modelos culturales, el ser humano y el medio ambiente en que vive se desenvuelven a través de un proceso de constitución mutua. Las personas no “construyen” sus mundos —según la teoría aceptada de la construcción cultural de la realidad— sino que habitan dentro de ellos (Ingold, 1995).

Cultura como objeto

La antropología de mediados de este siglo solía emplear un concepto de “cultura” que implicaba una entidad aislable, delimitada, homogénea y coherente. Ésta seguía un modelo organicista que surgió en la Europa del siglo XIX, en el contexto del nacionalismo romántico, y que nutrió también la definición de cultura que adoptó Franz Boas y luego la antropología en general. Este concepto —que hoy llamaríamos esencialista— fue objeto de fuertes críticas que empezaron alrededor de la década de los sesenta con perspectivas marxistas y tomaron impulso con el creciente interés de la antropología en la historia y en los procesos de globalización (Wolf, 1982; Appadurai, 1991; Carrithers, 1993; Jackson, 1995).⁴ Hoy en día, la cultura se entiende —en forma anti-esencialista— como algo flexible, contestatario, cambiante e inestable, siempre integrada en redes de relaciones sociales que se extienden mucho más allá de estos marcos (Clifford y Marcus, 1986:19; Uribe y Restrepo, 1997; Wade, 1996).

Sin embargo, para muchos grupos étnicos o nativos que se están movilizand para reivindicar su identidad cultural y sus derechos legales, la cultura suele tomar un aspecto más bien esencialista cuando se representa, por ejemplo, en diálogo con el Estado. Turner (1991, 1992) describe cómo los kayapo en Brasil han tomado conciencia de tener “una cultura”. Cuando los conoció, al principio éstos no concebían su “cultura” como tal: simplemente vivían sus vidas en la forma apropiada en sus comunidades. A través de su progresiva integración a la nación brasileña, de sus interacciones con el Estado y de los diálogos con diferentes antropólogos que se empeñaban en estudiar “la cultura de los kayapo”, los indígenas asumieron su cultura en forma consciente como un objeto, algo que no simplemente se vivía sino que también se poseía, se tenía que proteger y que, eventualmente, se podría perder. Algo parecido ha descrito Jackson (1991, 1995) para los tukanos del Vaupés colombiano o también en el caso de la población negra o afrocolombiana de Colombia (Wade, 1996).

Esto representa una paradoja para la antropología: los activistas culturales cuartmundistas a menudo construyen una imagen de su cultura

⁴ Otro sociólogo importante en este debate es Bourdieu (1977).

como algo sólido y homogéneo, basado en una tradición histórica —una tendencia generalizada en el nacionalismo y ahora hasta en la administración de empresas, “la cultura empresarial”—. Mientras tanto, los antropólogos se empeñan en deconstruir estas imágenes como elaboraciones discursivas. Creo que los antropólogos tienen que tomar más en serio estas construcciones y pienso que entender el trabajo material que se invierte en el proceso de construcción nos ayudaría a comprender por qué estas identidades toman una forma objetificada: la identidad se vuelve parte de la vida corporal y material y toma cierta solidez y continuidad.

Cultura como mercancía

Es bien conocido que la cultura —entendida en el sentido restringido de productos artísticos e intelectuales— hace mucho tiempo se volvió una mercancía en las economías capitalistas donde hay toda una industria cultural. Hoy en día, las identidades culturales también han tomado matices mercantiles: la identidad de los kayapo, por ejemplo, se utiliza en Gran Bretaña para vender productos de belleza derivados de la castaña del Brasil que ellos recogen. La imagen de grupos étnicos también se utiliza para vender música y otros productos en los países capitalistas. Los antropólogos reconocen estos hechos como la apropiación “desde arriba” por parte del capitalismo de la imagen indígena, del africano, del afroamericano o del aborigen australiano. Pero generalmente se niegan a pensar en la mercantilización de la identidad cultural “desde abajo”. Al contrario, las identidades locales usualmente se conciben como mecanismos que se oponen a la arremetida del capitalismo global, o que en forma sutil logran apropiarse de algunos de los elementos capitalistas que las inundan, muchas veces resignificándolos o subvirtiéndolos, y quizás expresando cierta resistencia hacia ideologías dominantes.⁵

Creo que este acercamiento disfraza el que muchas veces estas identidades locales se construyen y se elaboran precisamente para circular en las redes de intercambio dominados por el capitalismo —y más que por las actuales redes financieras controladas por el Estado y en forma creciente por el sector voluntario a través de las ONG—. Estas identidades a menu-

⁵ Conocidos ejemplos de este tipo de análisis incluyen la discusión de “micro-tácticas” (de Certeau, 1984) y de “las armas de los débiles” (Scott, 1985). Véase Friedman y Das en el tomo editado por Miller (1995). Para Colombia, Taussig (1980) es un ejemplo famoso.

do no surgen de una localidad preexistente al impacto del capitalismo, del Estado y del sector voluntario; al contrario, la misma localidad ha sido formada desde el principio en relación con algunos de estos actores “externos”—el Pacífico colombiano es un buen ejemplo, a pesar de su aparente aislamiento (Wade, 1997a: caps. 6 y 8)— y su identidad reivindicativa está destinada a circular en estos campos. El hecho de que la identidad cultural de un grupo local se haya formado en una relación dinámica y continua con el Estado y otras entidades externas, no quiere decir que ese grupo no pueda ejercer resistencia contra el Estado o el capitalismo: al contrario, lo puede hacer precisamente porque su identidad se construye para actuar de esa forma. En suma, pienso que es necesario reconocer que las identidades locales no siempre surgen de la “tradición” y la cultura “autóctona” y, desde esta base, se oponen a las fuerzas dominantes que se les vienen encima —de pronto apropiándose de elementos de ellas—, sino que estas identidades se crean como objetos cuasi-mercantiles en un diálogo, por supuesto desigual, con estas fuerzas.

A continuación, describiré cómo “se trabaja” la cultura y la identidad cultural entre diferentes grupos en la ciudad de Cali. Aparentemente, el foco principal de esta actividad es la “identidad” —entendida como algo discursivo—, pero en realidad, ya que ésta es un producto material que circula en redes mercantiles y del sector público y voluntario, se integra en la política y los conflictos de clase de la ciudad.

GRUPOS DE RAP EN CALI

Cali tiene la población negra más grande del país (Urrea, 1997: 115), una parte inmigró de la costa Pacífica, otra parte del norte del departamento del Cauca, y otra más, es residente en la ciudad desde hace mucho tiempo. La mayoría de esta población, sobre todo la que proviene de la costa Pacífica, vive en el distrito de Aguablanca, una extensa área entre el río Cauca y el eje central de la ciudad. El distrito varía mucho en términos de calidad de la vivienda, con partes que consisten en aglomeraciones de ranchos, mientras que otras tienen viviendas bien consolidadas; además varía en términos de densidad de población negra, con algunos barrios donde la mayoría es negra —quizás hasta el 60% o 70%— y otros donde la población negra es minoría. En términos generales, la población de Aguablanca es más joven, más negra, menos saludable, más pobre y más afligida por la violencia que los promedios para la ciudad (Urrea, 1997).

Mi trabajo se centró en grupos de jóvenes negros que practicaban música y baile y también sobre grupos negros que tenían un perfil más "político" —en el sentido amplio de la palabra; es decir que reivindicaban la identidad negra en el contexto nacional y que, por ejemplo, participaban en el proceso de la Ley 70 de 1993—. Me interesó conocer qué vínculos tenían estas dos categorías de agrupaciones. En realidad, tuve que abarcar tres tipos de actores: a) entidades del Estado local y regional; principalmente la alcaldía; b) ONG "formales" que operaban a nivel de la ciudad entera y/o de la nación; c) ONG de "barrio" que tenían su base en un barrio o una parte de la ciudad.

Para facilitar la comprensión de la complejidad de esta situación, voy a enfocar un grupo de barrio llamado Ashanty, para luego explorar las actitudes que hacia él y otros grupos tomaban la alcaldía y algunas ONG formales. Todos se preocupaban por la "cultura" y compartían ciertas nociones sobre lo que era y cómo se tenía que trabajar; pero también había discrepancias notables al respecto, sobre todo en cuanto al rol que podría desempeñar la identidad negra o afrocolombiana. Vale la pena señalar desde el principio que, para todos, "cultura" se entendía como expresiones estéticas —música, baile, arte, teatro, literatura, etc. (incluyendo muchas veces el deporte)— y no un estilo de vida en todos sus aspectos.)

Ashanty⁶

Cuando conocí al grupo en julio y agosto de 1997, éste se componía de cuatro miembros principales y activos: Rafa, Nene U, Fernando y Tino. El último, estudiante de música, tenía poco tiempo de participación y no vivía en el barrio, sino con su hermana abogada en un barrio de clase media. Los otros vivían en Charco Azul, uno de los barrios del Distrito de Aguablanca con mayoría negra y también uno de los más pobres. Ashanty creció con base en una red muy informal de jóvenes que se reunían para,

⁶ Estuve dos meses en Cali, y sólo una parte de este período con los miembros de Ashanty. La información que presento aquí sobre el grupo proviene principalmente de entrevistas con sus miembros, de participar en diferentes charlas, reuniones y talleres con ellos que tuvieron lugar en el barrio Charco Azul, y de asistir a varios eventos organizados por ellos. En este ensayo, empleo el tiempo pasado para hablar de Ashanty no porque el grupo se haya disuelto, sino porque mi relato se basa en esta experiencia de dos meses en 1997 y es posible que, con más tiempo o con otro tipo de experiencia, mis conclusiones fueran distintas.

por ejemplo, ayudar con la limpieza del barrio en la época de Navidad. La red se consolidó un poco al llamarse Nueva Generación cuya actividad principal era reunirse para charlar. Algunos jóvenes interesados en la música empezaron a formar grupos para practicar baile y cantar con instrumentos de percusión improvisados —baldes, cajones, etc.—. Unos veinte grupos surgieron, la mayoría practicando currulao y los nuevos estilos de reggae y rap que penetraron desde el puerto de Buenaventura, entrada principal de la música norteamericana (Hurtado, 1996). Nadie tenía formación musical y, dada la falta de instrumentos, la música era a cappella o canto con acompañamiento de cintas grabadas con pistas sonoras de música reggae —sobre todo del género de raggamuffin— y de rap.

Sobre esta base, Ashanty se formó alrededor de 1992 como un grupo de rap, pero que ya iba adquiriendo un proyecto social y político de reivindicación de la identidad y la cultura negra de protesta, frente a los problemas que vivían los jóvenes del barrio de Charco Azul y del distrito. Los miembros de Ashanty participaban en las sesiones de rap que desde 1992 se hacía espontáneamente los domingos cuando la calle novena se convertía en ciclovía; también asistían frecuentemente al bar Nuestra Herencia, fundado en 1989 por Mario "Rasta" Campaz como un lugar especializado en un principio en música reggae y salsa y donde se hacían talleres sobre la música y la cultura negra.⁷ Para los miembros de Ashanty la influencia de figuras como Malcom X —sobre todo a través de la película sobre su vida que hizo Spike Lee—, Bob Marley, Martin Luther King y Nelson Mandela era de gran importancia y una parte de la información que recogían sobre estos temas venía de talleres organizados en la ciudad por Cimarrón —Movimiento Nacional para los Derechos Humanos de las Comunidades Negras de Colombia—.

Las actividades de Ashanty eran variadas e incluyeron la organización de un concierto de rap en 1996, que presentó a 17 grupos de rap de toda la ciudad y que fue la culminación de una serie de talleres sobre temas tan variados como la técnica vocal hasta la historia de la cultura *hip-hop*. El evento fue patrocinado por diferentes entidades: el Bar Nuestra Herencia, el Plan Nacional —una ONG internacional—, Desepaz —Consejería para el Desarrollo, la Seguridad y la Paz, una dependencia de la alcaldía—, un

⁷ Sobre Ashanty y Mario Campaz, véase también Waxer (1997) y Ulloa (1995). Campaz tiene páginas en el Internet que también contienen información, <http://home.fia.net/~rasmario>.

grupo de teatro de la ciudad y la Arquidiócesis —que ayudó mucho con la organización de la infraestructura—. En general, la finalidad de Ashanty era, además de hacer su propia música, promover la cultura hip-hop —la música como tal y también el conocimiento de su historia—, la identidad negra, la solidaridad entre los diferentes grupos de jóvenes en Cali y, a través de estos mecanismos, buscar soluciones a los problemas básicos que afrontaba la juventud de los barrios.

¿Cómo trabajaba Ashanty la “cultura” y la “identidad”? Para ellos, era primordial la cultura y la identidad negra o afrocolombiana —su nombre completo es Asociación Etno-Educativa y Cultural Ashanty— pero también les preocupaban los problemas de pobreza, salud, violencia y abuso de drogas que afectaban al barrio y que, según su punto de vista, eran algo especialmente agudo para la población negra. El problema del racismo era central y no podía ser reducido a mecanismos de clase social. Como decía Fernando: “*La persona no negra se coloca un plante bien clean [un traje elegante] y se va para su Sexta y pasa. Ud. se coloca el plante mejor del mundo y sigue el mismo problema*”. Para ellos, las diferentes entidades que intervenían en el barrio —la iglesia católica, el Estado local, las ONG— no tomaban en cuenta el impacto real del racismo. La cultura negra para Ashanty, entonces, consistía en las expresiones estéticas —música, baile, etc.—, pero también en la experiencia del racismo.

Esta preocupación central del grupo se manifestaba en el estilo de ellos. Escuchaban música rap, raggamuffin, y reggae. Rafa y Nene U llevaban su pelo al estilo *rasta* y muchas veces usaban los colores *rasta* —verde, rojo y amarillo—. El rap y el reggae, sobre todo el subgénero del raggamuffin, una especie de reggae *rapeado*, eran elementos vitales de su mundo y de su auto-imagen. Fernando decía que había sido una revelación ver un video de rap y:

Ver a una persona negra diciendo a los demás que lo respeten. Y era ver a un negro bien; bien no solamente que tenga unos plantes bien, sino un negro bien, pues! Era lo que uno necesitaba ver. La parte musical, rítmica, fue importante, pero más bien lo que uno alcanzaba a ver.

Nene U, por su parte, dijo: “*Y el ritmo es muy agresivo, y uno se identifica con eso. Ese ritmo, ese golpe, es lo que uno vive; está golpeadito; entonces ese golpe le entra a uno y no sólo por los oídos, sino por los poros. Porque es algo que uno transpira.*” El estilo espontáneo del rap y la posibilidad de practicarlo sin

mucha instrumentación lo adecuaba bien tanto para Ashanty como para otros jóvenes de la ciudad. La identificación del rap con la autonomía negra y con la protesta social lo igualaba a sus ideas sobre la negritud y la injusticia social.

Las ideas de Ashanty sobre la negritud eran, en cierto sentido, cercanas a las del afrocentrismo conocido en los EEUU, que reivindica la importancia actual del origen africano de los negros americanos y celebra los valores morales y culturales de las sociedades africanas. Los talleres que organizaba Ashanty enfocaban temas como los “Derechos de las Comunidades Afrocolombianas”, que examinaban subtemas como “Nuestros orígenes africanos”, “El aporte negro a la construcción colombiana”, “Desarrollo de una propuesta de vida afrocolombiana”.⁸ Por ejemplo, al discutir en un taller la idea de *nuestros orígenes africanos*, uno de los miembros de Ashanty exponía la idea de que debido a que la raza humana evolucionó en África, entonces toda la cultura humana también nació en África y tenía sus raíces allí. Se oponía así a los *raperos* —no negros— de Medellín que, cuando estuvieron de visita en la ciudad, habían hablado de la influencia importante de Puerto Rico sobre el rap. Para él, esto disfrazaba o blanqueaba las raíces africanas de la música.

En resumen, Ashanty “africanizaba” su cultura y también la de Colombia. Lo hacía utilizando un collage de símbolos traídos de diferentes complejos culturales. Por ejemplo, un lugar de reunión importante para ellos y otros compañeros era una barbería, Peluquería Africana, propiedad de dos hombres negros, amigos de ellos, aunque ninguno de los dos vivía en Charco Azul. Los cuadros que decoraban las paredes incluían imágenes de estrellas del reggae —Bob Marley sobre todo, y también Lucky Dube—, cantantes de rap estadounidenses —Public Enemy— y deportistas negros famosos —Michael Jordan—. A la vez, Fernando, que trabajaba en la peluquería haciendo *cortes de negro* —cabeza rapada con maquinilla y cuchilla, a veces con palabras o diseños especiales esculpidos en el pelo rapado— también decoró la entrada de la peluquería con el nombre de la empresa, pintado en colores *rasta* y con un puño al estilo *Black Power*. Antes había un mapa de África, también pintado en colores *rasta*. En suma: los símbolos de la identidad negra fueron traídos del África, de los EEUU y del Caribe para formar un collage de la negritud.

Ashanty crea o construye su identidad como una realidad vivida, pero también como algo que se puede presentar como objeto público —a los

⁸ Tomado de un documento de proyecto preparado por Ashanty, 20 de julio de 1997.

ciudadanos de Cali, a las ONG, a la alcaldía, a los otros jóvenes de los barrios de Aguablanca—. Es una identidad híbrida, pero esto no niega su autenticidad; pues la hibridización es normal en un mundo en donde las imágenes de Marley, Mandela y Malcom X se propagan a nivel mundial por los medios de comunicación. Como dice Sahlins: "el sincretismo no es la contradicción del culturalismo —es decir, de la reivindicación de la autenticidad y la autonomía indígenas [o en este caso negras]— sino su condición sistemática" (1993: 19).

Una de las cosas que me impresionó al pasar un tiempo con Ashanty — y otros grupos de Aguablanca— era ver el duro trabajo cotidiano que se necesitaba para la construcción de la identidad alrededor de la música y la cultura hip-hop. La identidad no emergía por sí sola, como producto accidental de otras actividades, ni como el producto del simple discurso. Para Ashanty, como para otros grupos, la identidad era algo en lo cual tenían que trabajar —y que podía funcionar también para ellos—.

El trabajo tenía diferentes formas. Primero, los miembros de Ashanty pasaban mucho tiempo *tocando puertas* —de la alcaldía, de las ONG, de la iglesia católica— buscando fondos para montar proyectos. Trabajaban en lo que un funcionario de una ONG en la ciudad tildó "la cultura del proyecto", es decir, una red urbana y hasta nacional de fondos públicos y privados que respondía solamente a la presentación de un proyecto, elaborado según ciertas normas burocráticas estandarizadas —con objetivos generales y específicos, con programación y presupuesto, etc.—. Para Ashanty, esto implicaba dominar el arte de preparar estos proyectos, de manejar un computador e impresora y de reunirse para definir proyectos específicos. Segundo, a nivel muy local, lo que podía aparecer como una actividad sin esfuerzo —la de reunir a todos los grupos de rap y de baile en el barrio *solo para charlar* y de sentar las bases para organizar talleres más estructurados— resultaba ser un trabajo arduo que implicaba concertar con todo el mundo —la mayoría sin teléfono—, conseguir las llaves del salón en el centro comunitario, asegurar que la reunión no fuera a coincidir con otra, conseguir una grabadora, una grabadora de video y un televisor —que funcionaran bien— y finalmente lograr que todos acudieran a la hora indicada. Asistí a más de una reunión que nunca tomó vuelo por la falla de alguno de estos elementos. Rafa y Nene U reclamaban a los que asistían: "Uds. son los que tienen que hacer las vueltas también". Las vueltas eran constantes y se volvían el modo de trabajar. En Colombia, una vuelta es usualmente una tarea pequeña; se distingue del

trabajo que es la labor remunerada. Pero cuando no hay mucho empleo y uno está metido en la cultura del proyecto, las vueltas se convierten en el trabajo.

Por ejemplo, mientras estuve en Cali, Ashanty organizó "Un día de música, deporte y cerveza" en Charco Azul. Montaron un sistema de sonido —de propiedad suya— en un espacio abierto en el barrio, compraron al fiado unas cajas de cerveza y gaseosas y organizaron un torneo de fútbol, después la rumba siguió hasta tarde en la noche. En un sentido importante, esta fue una expresión discursiva de la identidad, pues parecieron decir: "esto es lo que somos —jóvenes, negros—; esta es la música que nos gusta". Fue la creación pública, aunque temporal, de un espacio negro en una ciudad blanqueada —o quizás más bien "trigueñizada"—. Sin embargo, la creación de un espacio no se hace sólo con la expresión discursiva; es algo que implica inversión de esfuerzo y la concreción de relaciones sociales para conformar un lugar material y no sólo un espacio abstracto. Aparte de vender la bebida y colocar la música, había un sinnúmero de vueltas necesarias de llevar a cabo para montar toda la empresa, tales como negociar con el mayorista de la bebida, conseguir el hielo y los baldes para enfriar las botellas, transportar el equipo de la casa de Tino (donde se hacían los ensayos) hasta el barrio —una pequeña vuelta que amenazaba con naufragar la empresa entera hasta que me ofrecí a pagar el taxi—. Creo que para Ashanty el evento era una expresión de identidad, pero también una forma organizativa. Dada la dificultad de organizar a los jóvenes en talleres, hablaban de la importancia de lo que podría parecer una simple rumba para reunir a la gente y demostrar que sí se podía. Al final, el evento también tenía como finalidad generar recursos para mantener a flote a Ashanty — y a sus miembros individuales—. Esto no tuvo mucho éxito pues las condiciones que impuso el mayorista no los favorecieron. Sin embargo, creo que queda claro que la identidad de Ashanty fue el objeto del trabajo material de sus miembros y también que la identidad fue puesta a trabajar para ellos: lo que ayudó a atraer al público fue en parte la misma reputación de Ashanty dentro y fuera del barrio.

No hay espacio en este ensayo para describir en detalle el concierto de rap que organizó Ashanty en 1997. No fue el éxito rotundo del año pasado, pues hubo menos apoyo institucional,⁹ todo se hizo con menos

⁹ Finalmente, fue apoyado por la Arquidiócesis, el diario El País (publicidad), Juana Álvarez (miembros del Movimiento Nacional de Comunidades Negras en Cali), y por mí.

anticipación, no se logró organizar una serie de talleres previos al evento, hubo muchos problemas para conseguir el local y montar la infraestructura —expendio de bebida, plataforma, sistema de sonido, etc.—, y la publicidad no se difundió tanto. Sin embargo, el evento se realizó —después de muchísimas vueltas—. Después del concierto, Fernando dijo que por primera vez en la historia, la gente de Cali pagó para escuchar rap en vivo —el año anterior la entrada fue gratis—. Es decir, quienes habían invertido sus recursos, producto de su propio esfuerzo —o quizás del de sus padres—, en la identidad y la cultura. Es obvio que todos invertimos en la “cultura” cada vez que compramos un disco —“el disco es cultura”, como dice el lema—, pero esto se refiere a las mercancías de la industria cultural. El mismo mecanismo no ha sido reconocido cuando se trata de la construcción de las identidades culturales a nivel de la comunidad.

Esta inversión también marcó mis relaciones con Ashanty. Al ver que la organización del concierto tambaleaba en cierto momento crítico, les ofrecí una pequeña cantidad de dinero que tenía bajo el rubro de “asistentes de investigación” en el presupuesto de mi proyecto —ellos eran los que más se aproximaban a este rubro burocrático—. Esta iniciativa precipitó un momento interesante. Hasta entonces, el asunto de los saludos siempre había causado cierta confusión, concretamente el apretón de manos. Entre ellos mismos y con otros jóvenes *raperos*, el apretón era usualmente de puño contra puño. Cuando me tocaba a mí, casi siempre me daban un apretón “normal”, marcando de esta manera la diferencia entre ellos y yo. Otros jóvenes que no me conocían, al verme por ejemplo en una reunión, a veces me ofrecían un puño. Yo, esperando el apretón normal, les ofrecía la mano abierta. Resultaba una confusión generalizada en la cual yo cerraba el puño en el mismo momento en que ellos abrían el suyo. Terminábamos en apretones híbridos y exóticos. Después de la oferta de dinero, Nene U muy deliberadamente me ofreció un puño diciendo, “*Ya entraste con los duros*”. Obviamente, había cierta ironía tanto en su gesto como en su comentario, pero también me estaba admitiendo, temporalmente, en su identidad cultural. Yo había invertido mis recursos en su proyecto de identidad.

Otra cosa que me impresionó de la experiencia con Ashanty, a pesar de su interés explícito por la identidad negra, fue la forma como los asuntos relacionados con la problemática de clase siempre estaban sobre la mesa. Entre algunos jóvenes negros que conocí —miembros de otras

agrupaciones musicales o funcionarios de algunas ONG—, Ashanty a veces tenía la reputación de ser “racista”, es decir, de hacer demasiado hincapié en el racismo y en la identidad negra. Sin embargo, tanto en su discurso como en su comportamiento, Ashanty se interesaba mucho en problemas de clase. Mientras que en su repertorio de canciones figuraba una que se llamaba “Negro ciento por ciento” que ensalzaba la identidad negra, había otra titulada “Dispara” que enfocaba la pobreza y la explotación y el mal trato en el trabajo y cómo la violencia puede surgir como una respuesta inevitable a la situación imperante. Asimismo, se preocupaba mucho por los problemas que padecía un barrio como Charco Azul, que también tenía una población significativa no negra, como la falta de atención estatal, de educación y de servicios de salud y la violencia que sufrían de manos de las autoridades. Además, esta preocupación se extendía más allá de Charco Azul para abarcar al distrito en general. De esta forma, sus intereses se movían entre la problemática de identidad racial y la de clase.

En términos de las relaciones sociales de Ashanty, tampoco se veía una exclusividad. Cooperaban a veces con el Cali Rap Cartel que tenía miembros no negros —por ejemplo, en la organización de los conciertos de rap de 1996 y 1997— y que, a pesar de no enfatizar tanto una perspectiva afrocentrista ni de identidad negra, compartía el interés en problemas de pobreza, violencia, etc. Asimismo, me llamó la atención las relaciones cordiales entre Ashanty y el grupo Los Generales. Este era un grupo tecno-merengue que había empezado con un repertorio y una imagen bajo mayor influencia del reggae y el rap —uno de los cantantes tenía la misma pinta que Rafa y Nene U—. Bajo la dirección de Freddy Williams, un bonaverense y antiguo *norteño* —inmigrante a los EEUU—, el grupo había tomado una dirección más comercial, sin dejar del todo, según Freddy Williams, un elemento de “protesta”. De hecho, en la misma existencia del grupo —director negro, cantantes negros, fragmentos de rap y de raggamuffin mezclados con el sonido merengero— se puede entrever un elemento de reto a las estructuras dominantes de la industria disquera colombiana. Sin embargo, la trayectoria del grupo podría provocar acusaciones de “blanqueamiento”, desde una perspectiva afrocentrista o de negritud radical. Por ejemplo, en un concierto de Los Generales en Cali, los músicos —en su mayoría mestizos o blancos con formación musical— se vestían con cachuchas de colores rasta y con pelucas de pelo rasta. Todo como diversión, por supuesto, pero para un

afrocentrista era un chiste de mal gusto. Sin embargo, las relaciones entre Los Generales y Ashanty eran cordiales —el hermano de Nene U era el administrador de Los Generales— y nunca escuché ninguna crítica de parte de éstos hacia aquellos.

En fin, aunque Ashanty construía una identidad que podía ser esencialista y excluyente en principio, en la práctica resultó no serlo porque su interés en la problemática del racismo o en el afrocentrismo, era mediado constantemente por problemas cotidianos de clase que tenían que afrontar para elaborar su identidad, y que compartían con otros grupos en la misma posición social. Esto es en parte un producto de la naturaleza de la Colombia urbana que se caracteriza por la ausencia de una estricta segregación racial y por lo que he llamado la coexistencia de lo negro y el mestizaje, del racismo y la asimilación (Wade, 1997a).

El Estado local y las ONG formales

Si miramos las relaciones de Ashanty con algunas dependencias del Estado local y algunas ONG podemos observar diferentes perspectivas, pero también ciertas ideas compartidas.

La alcaldía no tenía mucho que ver con Ashanty. En 1996, Desepaz había apoyado el concierto de rap y los talleres que lo antecedieron, pero no supe de otros apoyos. La alcaldía tenía una división de negritudes, fundada en 1996, que dependía de la sub-secretaría de grupos especiales —que abarcaba divisiones de: juventud, tercera edad y discapacitados—. Tenía un presupuesto muy pequeño y los proyectos de Ashanty no habían sido favorecidos. Tampoco la División de Juventud los apoyaba. No se trata aquí de menospreciar los esfuerzos de la alcaldía, pero para mí fue obvio que las funcionarias no compartían la actitud de Ashanty. Una de ellas, por ejemplo, dijo que se negaba a financiar una *rumba*, precisamente la clase de evento que Ashanty a veces organizaba y que, para los miembros de Ashanty, era importante para iniciar el proceso organizativo del barrio. La naturaleza anárquica del rap que permitía la fácil formación y su disolución igualmente fácil era una atracción para Ashanty y otros grupos de jóvenes, pero por la misma razón, esto operaba en su contra a los ojos de la alcaldía. Otra funcionaria dijo que se había ofendido cuando Ashanty la había corregido por utilizar el término *aguas negras* —un término que, para ella, era de uso común y corriente, pero que para ellos expresaba todo lo

negativo con que se ha cargado la palabra “negro” en las lenguas europeas—. En suma, lo que era “la cultura” para Ashanty parecía demasiado desorganizado e inestable y también demasiado radical —o “acomplejado” y “sensible”— en términos de la identidad racial. La alcaldía apoyaba grupos de rap y también talleres sobre la identidad negra, pero en general la cultura (juvenil, étnica) que merecía la inversión de su escaso dinero y tiempo, debía ser algo más sólido, estable y organizado de lo que, para ellos, representaba Ashanty. La finalidad de la inversión era la de involucrar a los jóvenes en actividades sanas, evitar que se metieran en el mundo de la droga, de la delincuencia, etc. —en fin, producir ciudadanos responsables—. Paradójicamente, esta era la misma finalidad de Ashanty, aunque con una perspectiva distinta acerca de cómo lograrla y sobre qué rol desempeñaría la identidad negra en el producto final.¹⁰

En cambio, la alcaldía sí apoyaba a otro grupo de rap llamado Black Scorpions, dirigido por un joven negro llamado Robinson. Él era aficionado a la música de Michael Jackson, MC Hammer y Vanilla Ice —en vez de los gustos más radicales de Ashanty, como Public Enemy, The Fugees y Cypress Hill—. También era presidente de una entidad coordinadora en Aguablanca, la Red Cultural. Esta ONG había sido fundada por un bogotano que para esa época empezaba a ceder su puesto de director. La Red estaba vinculada a los circuitos de financiación del Estado a nivel regional y del sector voluntario a nivel internacional. Su actividad central era la organización anual de un espectáculo carnavalesco, La Feria de Culturas, y de promover pequeños eventos parecidos en los barrios. Robinson sí veía el rap como una propuesta social y política, pero tanto él como la Red Cultural minimizaba el rol de identidad negra. La promoción de la cultura étnica era valiosa, aunque ésta se daba principalmente dentro de la expresión estética, por ejemplo, dentro de una feria.¹¹

La alcaldía, esta vez a través de la Dirección de Cultura, también apoyaba a la Asociación Cultural Juventud Unida, un grupo vinculado a la organización nacional Cimarrón, dirigido por un hombre negro, Elverth

10 Véase Wade (1997b) para otra perspectiva sobre la imagen de la negritud en el panorama musical colombiano.

11 Nuevamente, quiero enfatizar que no es mi propósito menospreciar los valiosos esfuerzos de las entidades a las cuales me refiero, sino de demostrar las diferentes perspectivas que tienen sobre la cultura y la identidad negra.

Izquierdo, y que estaba compuesto por varios sub-grupos de danzas folklóricas, y de rap, salsa y rock. Sus miembros eran en su mayoría personas negras, pero había una minoría no negra. En 1997, Elverth se lanzó como candidato para la JAL (Junta Administradora Local) de su barrio y me invitó al lanzamiento de su campaña electoral. Bajo un pasacalles que tenía el emblema de la Dirección de Cultura y que decía "Al rescate de nuestra identidad" hablaron —después de los himnos nacional y de Cali que acomodaban el evento en un marco de política tradicional— una serie de políticos tradicionales y luego se efectuaron una serie de presentaciones artísticas, desde African Power (un grupo de rap bastante radical en su letra e imagen), hasta bailarines de salsa (más acorde con la imagen internacional de Cali como ciudad salsera), una papayera (clásica agrupación de la campaña política colombiana) y un grupo de rock. En suma, la asociación de Izquierdo era un grupo que, aunque los vínculos con Cimarrón y la presencia de African Power sugirieran un rol primordial para la identidad negra, se había metido dentro de la línea central politiquera —consecuencia quizás inevitable después de lanzarse como candidato a un puesto electoral—.

En resumen, la cultura y la identidad cultural que estaba creando Ashanty no convencían a la alcaldía. Para ellos ésta era demasiado negra y demasiado desorganizada y no iba a producir los beneficios esperados por la inversión. Para la alcaldía, así como para Ashanty, la cultura era un producto material que también significaba una inversión. Para Ashanty, el beneficio esperado era una identidad negra respetada, autóctona y autogestionada; para la alcaldía, el beneficio era la formación de ciudadanos cultos.

Esta visión la compartía la alcaldía con algunas de las ONG formales que también apoyaban la cultura. Por ejemplo, la Corporación Juan Bosco, una ONG jesuita, tenía varios programas valiosos de trabajo con jóvenes en Aguablanca, así como varias casas juveniles. Según mi experiencia, ésta tenía muy buena reputación en Aguablanca. En algunos sentidos, el acercamiento a la cultura era la misma que el de la alcaldía. Por ejemplo, en un documento sobre la propuesta de retomar un programa educativo, dirigido originalmente por Desepez, CJB esbozó sus planes para promover actividades culturales —es decir actividades artísticas y deportivas—. Luego, hablaron de la cultura como "la antesala de nuestro quehacer en los sectores populares" (CJB, 1997). Es decir, la cultura era un canal, un instrumento, para llegar a algo más

profundo. La inversión que se hacía a este nivel otorgaba, teóricamente, beneficios a un nivel más importante —la resolución de problemas de violencia, droga, delincuencia, etc.—. En ese sentido, la cultura era un objeto material sobre el cual se tenía que trabajar.

Desde esta perspectiva, la cultura negra y la identidad negra tenían un rol que desempeñar, aunque no debía ir muy lejos. Esto se hizo evidente en un video sobre una gira que organizó la CJB para un grupo de jóvenes negros de Aguablanca con el propósito de ir a las zonas de Cali que raras veces tenían la oportunidad de conocer. Se les llevó a conocer a) la estatua de Belalcázar, fundador de la ciudad, localizada en un barrio de clase media desde donde se divisa la ciudad entera; b) el Museo de Arte Moderno; y c) un centro comercial en un barrio de clase media-alta en el norte de la ciudad. A mi modo de ver, la visita era un evento muy ambiguo. Por un lado, se planteaba de forma bastante aguda una problemática sobre el control del espacio público y del acceso que tenían diferentes sectores de la población a los espacios de la ciudad; el contraste entre la cultura de élite y la cultura popular no podía haber sido más chocante. Pero al mismo tiempo, la visita invitó a los jóvenes a identificarse con la ciudad de Cali en todas sus expresiones oficiales y de clase media-alta: la vista dominante y hegemónica desde el mirador del fundador de la ciudad; el arte elitista y los espacios destinados especialmente a la diversión y al desarrollo artístico; el consumismo protegido por la mirada celosa de los vigilantes. Al mostrar a los jóvenes algo que no tenían, la gira los identificó como personas incompletas. En el centro comercial, por ejemplo, uno veía en el video que los jóvenes no consumían, por la simple razón de que no tenían dinero suficiente para consumir. No podían participar culturalmente de ese medio. Sobre todo, el asunto del racismo nunca apareció en el video. Por una parte, esto pudo haber sido porque los mismos jóvenes no lo mencionaron; pero si se trataba de darles a estas personas una visión de la ciudad —una ciudad en la que fue un asunto público el que varias empresas grandes practicaran la discriminación racial (el supermercado Éxito fue el caso más notorio)— entonces me sorprende que el problema del racismo nunca haya aparecido.

CONCLUSIONES

El propósito de la presentación del material sobre Cali ha sido, a nivel teórico, demostrar que la cultura tiene que ser entendida como un pro-

ducto material del trabajo y que nos ayuda a mantener una visión entre lo simbólico y lo material. Por eso, las identidades culturales que hoy en día se reclaman y se estriban con base en la cultura, tienen que ser conceptualizadas como productos del trabajo de personas que no pueden subsistir alimentándose de significados. Sobre todo, en el mundo de fines del siglo XX, las identidades culturales se producen como objetos y cuasi-mercancías para circular en las redes de intercambio dominadas por el mercado, el Estado y el sector voluntario.

Como hemos visto, tanto las ONG de barrio, por ejemplo Ashanty, como el Estado local y las ONG formales, trabajan para producir cultura —entendida usualmente en este contexto como actividades artísticas y estéticas—. Todos estaban de acuerdo en que había que promocionar la cultura, buscar recursos para ella y desarrollarla para la realización personal de cada individuo. Todos concordaban en que había que invertir en ella y hacerla rendir. Esta perspectiva era especialmente explícita en el caso de la alcaldía y la ONG formal porque estaban interviniendo en las culturas de los demás y no en la propia. En el caso de Ashanty, ya que ellos estaban elaborando una identidad cultural que querían vivir ellos mismos, la objetivación de la cultura tenía una acepción un poco distinta, menos instrumentalista, menos subordinada a una lógica de inversión y dividendos.

Otra diferencia es el papel que daban los diferentes actores a la identidad negra. Como hemos visto, la mayoría de los grupos, desde el Estado hasta los grupos de barrio, estaban dispuestos a abrirse un espacio a la cultura y a la identidad "étnica", siempre y cuando este espacio no se agrandara demasiado y amenazara con desafiar la concepción de asimilación y multiculturalismo al estilo "feria de culturas". Aquí se podría plantear la problemática de la identidad racial o étnica de los talleres, como un medio para mejorar la auto-confianza del individuo, para que se sintiera más cómodo con su propia identidad. Sin embargo, se daba menos apertura a la problemática del racismo en la ciudad o en la sociedad colombiana. Cuando aparecían grupos que sí enfatizaban este aspecto —por ejemplo Ashanty, pero también otros que no he podido discutir aquí—, corrían el riesgo de que otros los tildaran de "racistas" o "acomplejados" (véase también Wade 1997a: cap. 14). En efecto, dentro de los circuitos de financiación y apoyos que circulaban en la ciudad, había una tendencia a dirigir estos fondos preferencialmente hacia determinados grupos y no otros. El resultado era el control sobre la posición

y el poder de la identidad negra en la ciudad —un control no ejercido por unos individuos ni por una cábala, sino que provenía de miles de pequeñas decisiones tomadas, en la mayoría de los casos, con buenas intenciones y sin pensar en las consecuencias para el colectivo—.

El trabajo que hacían todos sobre la cultura y la identidad cultural, aunque con perspectivas distintas, significaba que la política de identidad no era tan distante de la política de clase como muchos habían pensado al proponer un cambio histórico de "clase" hacia "identidad" en los movimientos sociales de los últimos lustros. Cuando la identidad cultural se convierte en objeto y cuasi-mercancía se ve ligada a los mismos procesos políticos que caracterizan a la sociedad colombiana entera. El clientelismo florece, tanto en la maquinaria del Estado —a través de sus direcciones de cultura o sus divisiones de juventud— como en la nueva maquinaria del sector voluntario —cada ONG tiene sus "clientes"—. A veces estas dos esferas se traslapan, como en el caso de un candidato a la alcaldía de Cali, que se acercó a un grupo de rap en Aguablanca por medio de una intermediaria que tenía contactos con el grupo por haber sido funcionaria de una ONG, y que después se cambió a la política electoral. Es así que la identidad implica una problemática de clase.

Varios autores han observado que la política de la identidad tiende a ser divisoria; parece fomentar peleas segregacionistas, donde cada quien reclama su territorio identitario. Esto ha sido notado, por ejemplo, en los EEUU donde muchos ya están rechazando la identidad como símbolo alrededor del cual se pueden organizar políticamente. Se dice que los problemas fundamentales de pobreza, injusticia y libertad —es decir, problemas que tienen que ver con clase social— se olvidan en peleas fratricidas entre diferentes grupos culturales que en realidad los comparten.¹² Yo creo que si entendemos que las identidades se crean por medio del trabajo, entonces esta oposición aparente entre "identidad" y "clase" empieza a disolverse. Construir una identidad necesariamente implica cuestiones materiales y de clase. El problema no radica en una supuesta obsesión con la identidad como tal, sino más bien en la exploración de las identidades dentro de los mecanismos de la politiquería tradicional —que es lo que pasó en los EEUU y puede pasar en Colombia—; pues las personas empiezan a competir, en sus grupos identitarios, por los recursos del Estado o del sector voluntario, y empiezan a incluir a sus supuestos

obsesión
con el
clase

12 Véase Marable (1995), Winant (1993), Hollinger (1997).

aliados y excluir a sus supuestos enemigos. Pero el problema no es con las identidades como tal —no debemos buscar un futuro sin identidades culturales—. El problema es con la maquinaria política que sostiene la estructura de clase.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun. 1991. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries Towards a Transnational Anthropology" En: R. G. FOX (comp.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- BARBERO, Jesús Martín. 1996. *Pre-textos: conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- BORDIEU, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: University Press.
- CARRITHERS, Michael. 1993. *Why Humans Have Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- CLIFFORD, James y George MARCUS (eds.). 1986. *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- CORPORACIÓN JUAN BOSCO. 1997. "Programa Parces: una intervención educativa con jóvenes en dificultades o en riesgo de las comunas 11, 12, 13 14 y 15 de la ciudad de Cali". Manuscrito inédito. Cali: Corporación Juan Bosco.
- DE CERTEAU, Michael. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- ESCOBAR, Arturo. 1992. "Culture, Economics and Politics in Latin American Social Movements, Theory and Research" En: Arturo ESCOBAR y Sonia ÁLVAREZ, (comps.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*. Boulder: Westview Press, pp. 62-85.
- POWERAKER, Joseph. 1995. *Theorizing social movements*. London: Pluto Press.
- HOLLINGER, David A. 1997. "The Disciplines and the Identity Debates, 1970-1995" En: *Daedalus* 126 (1), pp. 333-351.
- HURTADO, Teodora. 1996. "Las migraciones 'norteñas' y el impacto sociocultural sobre la población urbana de Buenaventura". Tesis de sociología Universidad del Valle. Cali.
- INGOLD, Tim. 1995. "Building, Dwelling, Living: How Animals and People Make Themselves at Home in the World" En: Marilyn STRATHERN (comp.), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*. London: Routledge, pp. 57-80.
- JACKSON, Jean. 1991. "Being and Becoming an Indian in the Vaupés" En: Greg URBAN y Joel SHERZER (comps.), *Nation-states and Indian in Latin America*. Austin: University of Texas Press, pp. 131-155.
- . 1995. "Culture Genuine and Spurious: the Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia" En: *American Ethnologist* 22 (1), pp. 3-27.
- KAHN, Joel. 1995. *Culture, Multiculture, Postculture*. London: Sage.
- MARABLE, Manning. 1995. *Beyond Black and White*. London: Verso.
- MILLER, Daniel. 1995. *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*. London: Routledge.
- MINTZ, Sidney. 1985. *Sweetness and Power: the Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking Penguin.
- NUGENT, Stephen. 1997. "The Coordinates of Identity in Amazonia: at Play in the Fields of Culture" En: *Critique of Anthropology* 17(1), pp. 33-51.
- SAHLINS, Marshall. 1993. "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History" En: *Journal of Modern History* 65, pp. 1-25.
- SCOTT, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- TAUSSIG, Michael. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- TURNER, Terence. 1991. "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness" En: George STOCKING (comp.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 285-313.
- . 1992. "Defiant Images: the Kayapo Appropriation of Video" En: *Anthropology Today* 8 (6), pp. 5-16.
- ULLOA, Alejandro. 1995. "Juventud, música pop y modernidad: culturas urbanas e identidades sociales". Reporte inédito. Cali: Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle.
- URIBE, María Victoria y Eduardo RESTREPO (eds.). 1997. *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- URREA, Fernando. 1997. "Dinámica sociodemográfica, mercado laboral y pobreza urbana en Cali durante las décadas de los años del 80 y 90" En: *Conyuntura Social* 17, pp. 105-164.
- WADE, Peter. 1996. "Identidad y etnicidad" En: Arturo ESCOBAR y Alvaro PEDROSA (comps.), *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec-Ecofondo, pp. 283-299.
- . 1997a. *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes-Universidad de Antioquia-ICAN-Siglo de Hombre Editores.
- . 1997b. "Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia" En: María Victoria URIBE y Eduardo RESTREPO (comps.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 61-92.
- WAXER, Lise. 1997. "Salsa, champeta, and rap: black sounds and black identities in Afro-Colombia". Ponencia presentada en el *Annual Meeting of the Society for Ethnomusicology*, Pittsburgh, PA.
- WILLIAMS, Raymond. 1961. *The Long Revolution*. New York: Columbia University Press.
- . 1988. *Keywords*. London: Fontana.

- WINANT, Howard. 1993. "Difference and Inequality: Postmodern Racial Politics in the United States" En: M. CROSS y M. KEITH (comps.), *Racism, the City and the State*. London: Routledge.
- WOLF, Eric. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Sabores "negros" para paladares "blancos"¹

PAULA GALEANO

Sabores "negros" para paladares "blancos" es la frase a partir de la cual pretendo recoger elementos comunes de la vida de las mujeres negras migrantes en la ciudad, explorando sus itinerarios y considerando, como parte esencial de su existencia, la relación que sus productos comestibles para la venta adquieren en contacto con el resto de la población a partir de su presencia activa y silenciosa.

Adelantándome al punto de llegada, empezaré por adjudicar un papel relevante a lo que he definido como asociación mujer negra-alimento, la cual no es en sentido estricto una premisa actual. Si bien es cierto que una de las mayores dificultades para definir el papel histórico de las mujeres negras a partir del desarrollo de sus actividades, es la escasez de fuentes y suficientes estudios que las aborden, se percibe que dentro de éstas, su asociación con lo doméstico, tanto como con la preparación y venta de comida, han posibilitado una entrada al mundo urbano.

Las labores del servicio doméstico y la venta de comida callejera en Medellín por parte de las mujeres negras migrantes, tal vez nos permitan sugerir una "etnización" de la economía y del mercado laboral en un contexto en el que se confunden las diferencias sociales con la distinción étnica, lo cual conlleva la configuración de un estereotipo construido como una representación social de mujer negra que está asociado a la servidumbre. Es claro obviamente que no todas las mujeres que residen en Medellín se ocupan de labores del servicio doméstico y ventas callejeras, sin embargo persiste una queja frecuente de aquellas dedicadas a otra actividad, quienes expresan ser consideradas frecuentemente como sirvientas o *mantecas*. Plan-tear el tránsito y la permanencia de las mujeres negras en Medellín, cobija entonces la vivencia de la ciudadanía bajo una dimensión cultural y un

¹ Ponencia presentada en el simposio "Territorios e identidades : comunidades negras en Colombia", VIII Congreso de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, diciembre de 1997.

juego de representaciones donde se definen mecanismos de inclusión y exclusión desde los cuales se participa o se margina.

Como ya he dicho antes, la posibilidad de acceso al mundo urbano se debe en gran parte a la comida, el "prestigio de la cocina y sazón de las negras" en Medellín, que supuestamente margina, también hace partícipe y da un lugar en la ciudad. Si bien la calidad de las condiciones sociales guarda relación con el tipo de actividades realizadas, la noción de éxito en Medellín, sin perder de vista la condición de migrantes, es permanecer y sostenerse. La fama, si es que así puede llamarse, de las mujeres negras como buenas cocineras, es enfatizada por algunas de ellas ya que supone una ventaja estratégica, acrecentando las posibilidades de empleo. Ello se refleja en lo que podría caracterizarse como una migración eminentemente femenina desde el Pacífico—principalmente desde el departamento del Chocó— hacia Medellín.

Esta apreciación se enfrenta, sin embargo, a la limitante de datos puntuales para definir su participación tanto en las ventas ambulantes de comida como en el servicio doméstico. Datos estadísticos del Dane (1981) y Desarrollo Comunitario (1985), precisan información sobre el empleo de las mujeres en Medellín y sus condiciones de vida. Específicamente con respecto a la migración de mujeres negras chocoanas, su participación se define en 67% con referencia a los hombres para el año 1985 (Wade, 1997). Actualmente no se conocen documentos que arrojen cifras que permitan vislumbrar el nivel de participación tanto de mujeres como de hombres negros en la ciudad. Recientemente se expresó una propuesta del Censo Departamental para Comunidades Negras con el fin de inaugurar la Dirección Departamental de Asuntos para Comunidades Negras—oficina de gestión adscrita a Planeación Departamental de Antioquia—, pero aún no se materializa esta intención.

A pesar de la imposibilidad de hacer una presentación que en términos cuantitativos permita evaluar la presencia de mujeres negras migrantes en Medellín, a continuación pongo a consideración la experiencia laboral de las venteras negras de Medellín a partir de las especificidades de su vida cotidiana.

MUJERES NEGRAS DEDICADAS A LA VENTA DE COMIDA CALLEJERA

En Medellín, la montaña es el símbolo paisa que alberga a los migrantes negros que vienen a asentarse en sus faldas, al lado de otros pobladores de

diversas procedencias, junto a los cuales amplían las fronteras de los barrios populares, haciéndolas cada vez más imprecisas, y sembrando la duda de si son o no ciudad. Esta situación de marginalidad es compartida con otros sectores de población no negra. Sin embargo, la pregunta por el cómo hombres y mujeres negros se fijan a esta ciudad y la recorren, es pertinente plantearla a través de actividades económicas que les han sido asignadas como "propias", concepción evidenciada en el refrán popular: "trabajar como negro". Vislumbrar la vida urbana de pobladores negros migrantes del Pacífico—en especial del departamento del Chocó— a partir de sus trayectos e itinerarios en una ciudad como Medellín, no debe perder de vista que su instalación se lleva a cabo en una ciudad cuyo imaginario se sustenta en lo blanco y lo mestizo, con una serie de representaciones adyacentes.

En general, la incursión de mujeres negras en el comercio callejero de las ciudades latinoamericanas conformando parte de lo que actualmente se denomina como "informalidad económica", no es un fenómeno reciente. Las ofertas diferenciadas del mercado laboral de las ciudades desde antes y hasta ahora, albergan entonces a las mujeres negras, quienes continúan realizando actividades vinculadas a la esfera doméstica.²

Tomar como eje central la venta de comida callejera en las ciudades por parte de las migrantes del Pacífico, obedece a la asociación mujer negra-alimento que he planteado, a la luz de la cual se retoman elementos de su devenir en el contexto urbano. Vender comida preparada tiene que ver con una estrategia de trabajo que permite establecer una lógica de subsistencia complementaria, relacionada estrechamente con su rol de mujer que se dedica a los oficios domésticos y depende también de su trabajo para mantener el hogar. Según Wade, la venta de comida de calle "[...] es especialmente apta [...] En parte porque una actividad tal es como una extensión de la cocina en términos de habilidades y experiencia" (1997: 242). De manera sintética expondré algunos aspectos sobre la venta realizada por mujeres chuceras y chontadureras en Medellín.

2 Bowser tiene algunas referencias interesantes sobre la vida de los esclavos urbanos en el Perú colonial, dentro de estas hay algunos apartes sobre la participación de las mujeres negros con sus frutas y sus preparaciones culinarias en toldos del mercado limeño (1977: 152). También Navarrete (1994) hace una aproximación en este sentido desde su descripción de la cultura material de los negros de Cartagena del siglo XVII.

La venta: chuzos y chontaduro

Existen dos maneras distintas, más o menos opuestas de entender la venta: como actividad económica y como espacio donde puede vislumbrarse un enclave étnico. De acuerdo con esto, es fundamentalmente un negocio al cual se dedican las mujeres —en el cual poseen una plaza, es decir, una clientela—, constituido como espacio urbano a partir de su apropiación de la calle, ubicándose de manera especial en las esquinas o muy cerca de ellas.

Si bien las calles del centro de Medellín son apropiadas por numerosos venteros, llama la atención el hecho de que las ventas o puestos de las mujeres negras están localizados unos muy cerca de otros. Esto obedece a que en ellos se extienden lazos de solidaridad, parentesco y amistad entre ellas. Es decir, la venta actúa como un punto de encuentro y construye una red social. En la ubicación de sus negocios es recurrente una concentración de amigas/parientes/vecinas, ejerciéndose de forma permanente una comunicación y ayuda mutua; su solidaridad manifiesta se materializa por ejemplo en préstamos en especie y dinero.

Esa red social, que podría denominarse más propiamente la “negramenta”, cobija además a familiares y amigos no implicados de manera directa en la venta. Este término se refiere entonces a una situación, acontecimiento, espacio o actividad que genera un agrupamiento de personas donde todos, o por lo menos la mayoría, son “morenos” —categoría con la cual también se asume la gente negra—, evidenciando la importancia que adquiere la *reunión* para los negros en la dinámica urbana. La “negramenta” permite entonces, de alguna manera, identificar enclaves de presencia negra en la ciudad, la cual se determina en parte con base en las actividades realizadas por parte de quienes se asumen dentro de esta categoría, que expresa unos vínculos sociales y culturales.

Bajo esta caracterización general de la venta, ubicaré dos preparaciones ofrecidas en el mercado por las mujeres negras: chuzos y chontaduro, identificados si se quiere con la representación de lo negro. Así, la venta del chontaduro en Medellín, al lado de otras plantas o productos que vienen de lejos, con frecuencia es asociada, como lo es en parte la mujer migrante, a la selva o los bosques, en este caso representados en la “región negra del Pacífico”.

La venta informal del chontaduro se abastece de la fruta desde localidades como Mistrató, Santa Cecilia, San José del Palmar, Riosucio, Cali, Buenaventura y Tres Esquinas; la mayoría de ellas hacen parte del denomi-

nado Chocó Biogeográfico. Los lugares de procedencia varían a lo largo del año, presentándose formas diferenciales de consecución de la fruta, contenidas en dos categorías denominadas por *cosecha* y por *travesía*, las cuales inciden proporcionalmente en el precio de venta al consumidor. La primera implica abundancia, calidad y lugares de venta más reconocibles; la segunda entraña una mayor dificultad de consecución y un encarecimiento del producto puesto que los proveedores deben ir *barequeando*, es decir, buscando lugares donde se encuentre.

La compra de la fruta por parte de las mujeres negras a los proveedores, cuya labor consiste en conseguir grandes cantidades de fruta para abastecer el mercado de la ciudad, se hace mediante el sistema de fiado de bultos o latas —aproximadamente de una arroba—, las cuales pagan aportando cuotas semanales del producto de la misma venta. Aunque la mayoría de los proveedores son hombres, algunas mujeres con residencia permanente en el Chocó se trasladan con la fruta hacia Medellín en época de cosecha, realizando ellas mismas ventas en la calle y regresando al finalizar el período de cosecha. En ocasiones desempeñan tanto el papel de proveedoras como el de vendedoras ambulantes al abastecer a otras mujeres.

Este desplazamiento periódico para la venta del chontaduro por parte de las mujeres, pone de manifiesto un cambio de lógica en aspectos de consumo, al hacer parte de uno de los cultivos de pancoger de las huertas del Pacífico, de acuerdo con un *estar allá o estar acá*. Para las personas oriundas de los lugares del Pacífico, el chontaduro rinde mayor beneficio económico al ser vendido en las ciudades del interior; en nuestro caso, adquiere sentido por y para los *paisas*.

El consumo de nuevos alimentos es un acto de incorporación que tal vez guarda relación con la transformación de códigos sociales. Pensar entonces una ciudad como Medellín, con ideales blancos asumiendo elementos culturales negros a través de expresiones alimentarias, invita a reflexionar sobre los procesos que hacen del medio urbano un escenario de la interculturalidad, considerando las diferentes opciones para elegir y transitar.

Otra opción de consumo callejero son los chuzos —carne ensartada en pinchos y asada al carbón con papas cocidas y arepa—. El oficio de ser *chucera*, a diferencia de la venta del chontaduro, requiere de una apropiación del espacio y el tiempo nocturno de Medellín, pues el negocio de los chuzos es fundamentalmente una venta de fin de semana en la cual el sueño es esquivo. El *andamiaje* de un negocio como este no consta más que de la hornilla —lata de aceite con una rejilla por encima para depositar el carbón

y una abertura lateral—, el cajón de madera sobre el cual es colocada, el carbón y los cartones y cobijas sobre los que duermen las mujeres cuando se quedan toda la noche en la calle.

La preparación previa a la venta consiste en el arreglo de la carne, durante la que la etapa denominada *chuzar* —luego de tasajear y aliñar—, es la más difícil de todas, pues demanda cierta destreza manual para introducir las tajadas de carne en el palo de chuzo sin que se rompan. Es ahí donde se valora en realidad una mujer como buena chucera.

Ya en la calle, los puestos vecinos de las mujeres chuceras, funcionan bajo reglas establecidas implícitamente, dentro de las cuales, la de mantener un precio en la venta, es una de las más importantes, por cuanto la rebaja del producto conllevará una descompensación en términos de la demanda de los compradores potenciales; además, los chuzos serían desvalorizados no sólo monetariamente, sino que podrían ser clasificados como *carne de rata*, expresión despectiva para referirse a un producto excesivamente barato, cuyo precio está —según este supuesto— íntimamente relacionado con una dudosa procedencia.

La esperanza de realización de una buena venta, tanto en el caso del chontaduro como de los chuzos, remite a prácticas fundadas en creencias sobre la buena suerte. Además de santiguarse cuando se hace la primera del día —hacer el nombre de Dios—; en los puestos hay un empleo generalizado de la ruda, planta identificada en la creencia popular con la suerte, la cual obedece a formas variadas de utilización: dentro de la ponchera o platón, cocinando los chontaduros con ella, dentro de los billetes que se han obtenido en la venta, en baños antes de salir a vender, o depositada en un frasco con agua para mantener en la casa. Otras prácticas referentes a la buena suerte, consisten en poner un imán dentro de la ponchera, mantener un limón en cruz —a veces con ruda adentro— o rociar el puesto con azúcar o café. En su afición al *chance*, algunas mujeres se valen en el juego, de números creados empleando la fecha o la hora de nacimiento de sus hijos y ahijados, buscando que dé como resultado un número de tres cifras.

No obstante la *ayuda* adicional, el éxito va precedido de un buen esfuerzo. La preparación de comida, estrategia de vida urbana para las mujeres migrantes procedentes del Pacífico, es un indicador a partir del cual se desarrollan sus vidas en el escenario ciudadano, en el cual, con base en su carácter multidimensional, se hace posible que unos sabores “negros” sean apropiados por paladares “blancos”, acudiendo a la gama de opciones que tiene el ciudadano al transitar por diferentes mundos de la vida.

Estos mundos de la vida plantean no sólo la experiencia de acceder a la diferencia desde la economía y el consumo, sino desde la vivencia misma de la existencia con base en lo étnico. La pregunta por el cómo se adapta una mujer negra a la ciudad, remite a la indagación no sólo por la subsistencia material sino también por la subsistencia afectiva. El itinerario social de las mujeres negras migrantes en Medellín, comienza cuando se está *jovenciando*, etapa en la cual los hombres y mujeres negros empiezan a tener las primeras experiencias que definen su sexualidad, constituyéndose como un indicador de ésta la interacción con el otro sexo, y, generalmente, la conformación de la primera pareja.

La condición de ser una mujer negra migrante trae consigo la formación de una familia que se desarrollará en el espacio ciudadano, pero que a su vez conservará relaciones con su lugar de origen a través de la crianza de los hijos por parte de madres y abuelas, las cuales actúan como apoyo al esfuerzo laboral. En el caso de las mujeres negras migrantes, la existencia al lado de un hombre, planteada a veces como un obstáculo a vencer, las lleva a asumirse como *mujeres solas*, esto determinado en gran parte por el escaso aporte económico de ellos. *Coger marido* no es garantía segura de un soporte económico ni afectivo, aunque es común que éste asuma a los *entendados* —hijos de su mujer con otro hombre— como hijos propios.

Si se acepta el hecho de que durante la vida en la ciudad las mujeres negras pueden ser primordialmente mujeres jefes de familia, las dificultades que en algún momento pueda acarrear esta condición, suelen ser atenuadas por la solidaridad inspirada en el parentesco y la amistad con otras mujeres, conformando verdaderamente una red de apoyo, sin dejar de lado los conflictos que pueden presentarse. La socialización de los hijos puede decirse que es, en parte, un proceso compartido por las amigas o parientes, quienes debido a las características del trabajo de venta de comida callejera —el cual conlleva una exigencia de tiempo que ya se mencionó— se encargan de su cuidado, en especial de los más pequeños. La duración y proyección en una ciudad “no-Pacífico” implica pensar en un proceso de socialización más exitoso para sus hijos, a quienes se procura brindar mejor cualificación en términos educativos para ascender en la escala social.

En los barrios donde conviven varias mujeres, existe una fuerte interacción a través de las visitas, en las cuales es posible la comunicación

entre ellas y con sus lugares de origen. Muchas veces su establecimiento en las laderas de los barrios populares de Medellín, se debe a sus lazos de amistad con otras mujeres migrantes, al amparo de las cuales es posible alquilar o comprar una casa, o un solar donde *pararla*.

Junto a las amigas, en la calle también se enfrentan las situaciones difíciles, particularmente las concernientes a hechos violentos propios de la vida en la ciudad. Las necesidades más sentidas son cubiertas en ocasiones por ellas, pues en las relaciones de vecindad establecidas, son frecuentes los préstamos de comida, al igual que en la venta. En épocas de necesidad extrema, cuando el acceso al sustento se ha complicado, algunas de las mujeres junto a las que trabajé, acuden de vez en cuando a los recorridos, los cuales son una alternativa de aprovisionamiento brindada por los vendedores de las plazas —Minorista, Mayorista y de Flores— y los tenderos de algunos graneros de Medellín, quienes regalan víveres a personas necesitadas de la ciudad, las cuales se movilizan para la recolección de estos alimentos. La motivación que inspira a los tenderos a realizar este acto, es principalmente el de hacer obras de caridad, y algunas veces la de cumplir promesas hechas a algún santo. Algunas mujeres negras que asisten se encargan de llevar también a sus amigas, siendo iniciadas con frecuencia en el negocio ambulante de comida.

Los trayectos de las mujeres negras en la ciudad, oscilan entonces, entre ese espacio doméstico, definido por la casa y la vecindad, y ese espacio de trabajo sintetizado aquí, definido a su vez a partir de la calle y el centro de la urbe. Entre estos dos espacios entonces, ocurre que los alimentos transitan transformados por sus manos para convertirse en comida callejera, y tiene lugar la resolución de vicisitudes que plantea la vida cotidiana en la ciudad, pues a ellas, la cabeza no sólo les sirve para cargar.

PROYECCIONES

Finalmente, en Colombia, una interpretación de los grupos “negros” en la ciudad aún está en vías de elaboración —más aún de la mujeres—, y requiere del acercamiento a diferentes temáticas que aborden las implicaciones y el desarrollo de la presencia negra en la vida urbana del país. Es preciso indagar por trayectos e itinerarios, relaciones interculturales y formas de inserción en cuanto al aspecto laboral, pues una emigración inspirada en el trabajo, propicia una emigración con propósitos de poblamiento; tanto así que el departamento de Antioquia cuenta desde

1995 con Afroantioquia (Federación Antioqueña de Organizaciones Afrocolombianas), una federación que cobija a diversas organizaciones negras de zonas como el Bajo Cauca, el Urabá, el Medio Atrato y el Valle de Aburrá —municipios de Medellín y Bello—. Su creación sugiere una modificación en la concepción del devenir de las personas negras en contextos “no-Pacífico”, abarcando no sólo el flujo de población negra migrante del Chocó o de otros lugares del Pacífico, sino también los enclaves negros consolidados desde los procesos históricos subregionales de las diferentes localidades antioqueñas. Desde el impulso organizativo se piensa más en una adaptación favorable a contextos de ciudades como Medellín que en el regreso.

Las organizaciones negras de antaño en Medellín, profesaban en su concepción una orientación hacia la mujer negra migrante, por cuanto las actividades estaban encaminadas especialmente a la capacitación de aquellas dedicadas a las labores domésticas. Hoy no se hace explícita aún la concepción de un proceso organizativo de y por las mujeres negras de Medellín. La incipiente gestación de organizaciones como Mujeres de Ébano (1997) y Cimarronas (1997), aparece todavía más como un deseo que como una realidad consolidada. Los miembros de ambos grupos son mujeres negras profesionales o universitarias. Mujeres de Ébano, que ya cuenta con personería jurídica, se proclama como una EAT (Empresa Asociativa de Trabajo) de orientación muy marcada hacia mujeres negras con estudios superiores, a las cuales y desde las cuales se pretende abrir un espacio de reflexión-encuentro acerca de las comunidades negras en general —no sólo en Antioquia o Medellín— desde su labor productiva: asesorías, consultorías y promoción a la comunidad. Aspiran a convertirse en un ejemplo del trabajo organizativo, contradiciendo así la idea general de la desorganización predominante de las diversas organizaciones dedicadas al trabajo de base e investigativo con grupos “negros”.

El segmento poblacional con trabajo activo entre los grupos negros organizados en Medellín, compuesto por profesionales y universitarios, busca ahora extender sus lazos hacia aquellas personas negras menos escolarizadas, en especial las mujeres venteras y trabajadoras del servicio doméstico. Queda pendiente crear una estrategia de participación de género orientada a las mujeres, la cual convoque no sólo a aquellas con instrucción superior —que abogan por formas de vivir la ciudad diferentes a las de las ventas ambulantes y la prestación de su servicio en casas de familia—, sino que permita iniciar un proceso dialéctico con las que sustentan una

representación de mujer negra que en ciertas circunstancias genera situaciones de señalamiento y discriminación.

Confirmar el espacio urbano como un escenario étnico implica la posibilidad de acceder a una diferencia existente en virtud de distintos mundos en los cuales se emplean estrategias diversas —a las otras— y compartidas —con los otros— desde las cuales es viable la permanencia. Significa también darle un lugar reconocido a aquellas mujeres negras que día a día nos “alegran” el paladar con las preparaciones ofrecidas por sus manos. El espacio para la investigación en varios frentes que caractericen mejor su participación en la ciudad, espera ser llenado.

BIBLIOGRAFÍA

- BOWSER, Frederick. 1977. *El esclavo en el Perú colonial 1524-1650*. México: Siglo XXI.
- NAVARRETE, María Cristina. 1994. “Cotidianidad y cultura material en los negros de Cartagena del siglo XVII” En: *América Negra* N° 7, Bogotá, pp. 65-80.
- WADE, Peter. 1997. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes-Universidad de Antioquia-ICAN-Siglo de Hombre Editores.

Imágenes sobre las transformaciones sociales en un “pueblo de negros”: el caso de Puerto Tejada¹

FERNANDO URREA
TEODORA HURTADO

La autonomía política sólo fue producto de una autonomía económica. El negro tuvo acceso a la tierra en esta zona del norte del Cauca que era un territorio de baldíos prácticamente. Y esas zonas fueron desarrollándose por nuestros bisabuelos que llegaron aquí; destajaron selva, se establecieron, fundaron fincas y crearon un gran emporio económico, eso le generó al negro una autonomía económica, y esa autonomía económica una autonomía política a comienzos del presente siglo.

José Ramón Burgos (Puerto Tejada)

INTRODUCCIÓN

Puerto Tejada, entre los municipios del norte del Cauca que fue caracterizado históricamente por las élites dominantes del Cauca y el Valle como “pueblo de negros”, ha atravesado por considerables cambios sociodemográficos y socioeconómicos, a lo largo de varias décadas, luego de haber sido hasta mediados de este siglo un centro próspero de producción de cacao y otros productos —tabaco, café, plátano, etc.— de relativa importancia regional. En el plano político, con un dominio casi absoluto del partido liberal, al igual que en las demás poblaciones negras del Suroccidente, alcanzó a consolidarse una intelectualidad negra hacia los

¹ Este artículo es una versión del texto de la ponencia presentada en el simposio “Etnicidad y territorio: Comunidades negras en Colombia” del VIII Congreso de Antropología, Bogotá, diciembre de 1997. El presente artículo forma parte del programa de cooperación dentro del proyecto Cidse/Univalle-Orstom, “Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico” y el ICAN, sobre los procesos socio-culturales por los que atraviesan las poblaciones negras de la región del norte del Cauca en su integración al área metropolitana de Cali.

años cuarenta, en su gran mayoría abogados formados en la Universidad del Cauca y en las Universidades Nacional de Colombia, Externado de Colombia y Libre, con sede en Bogotá; algunos con una activa participación parlamentaria, seguidores de Jorge Eliécer Gaitán. Las transformaciones sociales en el norte del Cauca, y en particular en Puerto Tejada, han estado enmarcadas por dos grandes fenómenos: la expansión de la agroindustria azucarera y la metropolización de la ciudad de Cali.

¿Qué tipo de imágenes existen alrededor de esas transformaciones, entre algunas de las figuras históricas locales de esa antigua intelectualidad, que sobreviven, y entre algunos individuos contemporáneos de la élite local? Importa tener en cuenta cuál es la interacción entre estas construcciones y las que han hecho desde el "exterior" los científicos sociales —antropólogos, sociólogos e historiadores—, sobre todo desde los años setenta. Por otro lado, también habría que incluir a los nuevos sectores de la intelectualidad negra local formados en las disciplinas de las ciencias sociales. Se trata así de trazar algunas características de esas imágenes, por supuesto teniendo en cuenta los cambios que se han sucedido. El énfasis de este texto se centra en analizar los discursos orales o escritos —artículos, entrevistas, etc.— y cómo los cambios en esas imágenes han permitido o no elaborar interpretaciones y construir, en la actualidad, discursos políticos por parte de la élites locales negras en su negociación con los grupos de poder de la sociedad regional y nacional.

Para tal efecto se levantaron trece entrevistas en profundidad, mujeres y hombres, que de alguna forma u otra constituyen una parte de la intelectualidad de Puerto Tejada en el presente, y en algunos casos que tuvieron una relación de amistad o familiar con los sectores intelectuales de los años treinta y cuarenta. Por otro lado, se hizo una revisión de algunos de los estudios de científicos sociales sobre el norte del Cauca, y en especial Puerto Tejada, de tal manera que se pudiese hacer una lectura en dos direcciones, desde los informantes y desde los textos de los investigadores. De las entrevistas se seleccionó una serie de temáticas "fuertes" que aparecieron en varias de las entrevistas. Es cierto que las mismas estaban prefiguradas en el esquema de la entrevista en profundidad, pero se dejó abierto para incluir nuevos temas de imágenes que resultaban de la dinámica espontánea de la conversación. Los capítulos que aquí aparecen han sido los más ricos en información, además de que la mayor parte de ellos se han podido confrontar con interpretaciones de los científicos sociales.

IMÁGENES DE UN PASADO NO MUY DISTANTE DE ABUNDANCIA: ENTRE UNA SOCIEDAD TRADICIONAL CAMPESINA HOMOGÉNEA Y UNA ATRAVESADA POR PROCESOS DE DIFERENCIACIÓN SOCIAL

Antes de los ingenios se vivía una vida muy cómoda, protegida por la agricultura y nuestra gente de aquí tenía vida propia. Uno salía al campo y todo eran fincas, frutales, las casas eran cerca y usted las veía llenas de animales domésticos, la gente tenía de todo, no compraba nada sino la sal porque tenían las hierbas y todo, tenían muchas ventajas.²

El campesino que menos tenía, tenía diez plazas sembradas de plátano, café y cacao. Con el dinero que ganaban lo invertían en ganado y otros se lo bebían en licor. Puerto Tejada era un pueblo que tenía hartoo dinero porque aquí el principal producto era el cacao y eso lo pagaban constante y sonante. Lo compraba la Luker y había hartoo dinero. El plátano, el tabaco y el maíz se producía en las parcelas que tenía cada campesino y fuera de eso toda la gente de Guachené, de Obando acudía aquí. Aquí eran bien recibidos, ellos no acudian ni a Santander ni a Caloto.³

La gente tenía su finca y había abundancia, la finca tradicional tenía de toda clase de alimentos. Era parte de la economía familiar e incluso había para vender carnes, huevos y los tomates, se pusieron a sembrar el plátano y los frutales eran una riqueza. Se preocupaban por vestir bien, por enviar a estudiar a sus hijos, porque cuando no había el bachillerato lo mandaban a uno a estudiar a Cali, a Popayán o a Bogotá. Y los jóvenes mantenían con plata, porque el que ayudaba se ganaba la bastilla del cacao para venderla, igualmente con las frutas que no se alcanzaba a recoger toda se las regalaban y se iban a venderla y a comercializarla. Había toda esa abundancia, esa es la época que todos y yo añoramos mucho. Se habla mucho de que en Puerto Tejada se vendía cacao tipo nacional. La producción era muy alta, lo que hizo que tuviera mucha importancia económica y ahora Puerto Tejada es un municipio tan pobre.⁴

2 Aurelio Barraza Figueroa, 81 años, secretario (tinterillo) del abogado Pedro María Chará Carabali, nacido en Puerto Tejada, hizo estudios de derecho en la Universidad del Cauca sin terminar, de padres de Bolívar y Candelaria (Valle), quienes llegaron a Puerto Tejada a comienzos de siglo.

3 Antonio María Caicedo Cassarán, 56 años, nacido en Cali, vive en Puerto Tejada —sobrino de la figura cívica y política Sabas Cassarán, 93 años, quien aún vive—, pequeño finquero en la actualidad, anteriormente se desempeñaba como mecánico de maquinaria diesel.

4 Martha Belalcázar Roa, profesora de secundaria, licenciada en ciencias sociales de la Universidad del Valle, y profesora de la Universidad Libre. Vive en Cali, nacida en Puerto Tejada, su familia tiene finca campesina. Es una mujer mulata.

Aquí habían sastres muy de primera, y por aquí la gente era de muy buen vestir. De su corbata, de su chaleco, bien montado en un caballo muy hermoso, y como aquí había una hacienda que tenía inmensos yeguarizos donde se criaban, donde Ecequiel Hoyos, Elmeneces Burmer tenía más de trescientas yeguas y caballos de clase, el campesino compraba su animalito y andaba muy bien, se presentaba muy bien vestido.⁵

Por las declaraciones precedentes se trata de una imagen de un mundo tradicional campesino, homogéneo socio-racialmente, en donde la abundancia de las cosechas y prodigalidad de la tierra eran predominantes, en medio de una sociedad igualitaria, la cual habría aparecido luego de la abolición de la esclavitud a mediados del XIX. Para los entrevistados es una época que habría durado, en unos casos hasta los años treinta, en otros hasta los cincuenta en este siglo, e incluso se puede extender esa imagen hasta la década del sesenta. Como es de esperar en el campo del relato oral el tiempo es flexible. Sin embargo, esta visión también en cierta forma es recuperada en los trabajos de Taussig:

Durante cincuenta años con posterioridad a la abolición, los ex-esclavos y sus descendientes formaron una próspera economía de subsistencia, estableciéndose ilegalmente en las tierras de sus antiguos amos, quienes trataron infructuosamente de manera desesperada de limitar esa economía campesina con el objeto de revitalizar sus decadentes propiedades, a base de trabajo asalariado o de cultivos de arrendatarios [...] En las postrimerías del siglo XIX se describía la economía campesina en términos que dejan poca duda en lo que se refiere a la abundancia de su producción y la vitalidad de su propia autosuficiencia —en severo contraste con la decadente economía de la hacienda, a lo largo de casi toda la segunda mitad del siglo— (1978:12).

Este autor hace una detallada descripción de la producción campesina, la cual se prolonga según él mismo hasta comienzos de los años setenta:

⁵ Ángel Antonio Álvarez, 80 años, antiguo propietario de finca cacaotera, ha sido concejal y diputado a la asamblea del Cauca, fue presidente de la organización gremial de productores de cacao de la región y a nivel departamental. Sindicalista del Instituto Americano para el Desarrollo del Sindicalismo en Bogotá. Secretario de la CTC de 1965 a 1968. Realizó cursos de derecho y de práctica agropecuaria en Palmira en el Instituto Agropecuario. Tiene propiedades alquiladas a los ingenios.

Sin tener en cuenta el tamaño de la propiedad, hasta 1971 toda la agricultura campesina se basaba en la misma mezcla de la siembra intercalada de cacao, café, frutales y plátano. Mientras que el cacao y el café son cultivos primordialmente para la venta, el plátano y los frutales ocupan una proporción menor de tierra y se venden solamente si hay excedente sobre el consumo de la unidad familiar. La tecnología empleada era y es la mínima para cualquier tamaño de propiedad. [...] Todos los cultivos de diversas especies se entre-siembran, unos cerca a los otros aparentemente al azar, junto con gran variedad de árboles de sombrero alto, frutales y vegetación natural de toda altura. Los árboles altos se consideran indispensables para la salud del cacao y el café y reducen en gran parte el crecimiento de la maleza, factor de gran importancia en la agricultura tropical. En la parcela se obtiene también leña, materiales para construcción de viviendas, cordelería, empaques, calabazos, rellenos para colchones, hojas para envolver y muchas plantas medicinales. Sin mucho esfuerzo la mayoría de los campesinos puede aumentar hasta setenta especies diferentes de plantas. También se mantienen a menudo aves de corral y cerdos. Este tipo de agricultura, comercializada como está, preserva casi toda la estructura preexistente del ecosistema así como la fertilidad del suelo que está constantemente nutrido por el enorme peso del abono de las hojas. Por estas y otras razones [...] la mano de obra no era la única fuente de riqueza material, de valor de uso producido por el trabajo. Según como William Petty lo anuncia, el trabajo es el padre y la tierra es la madre. [...] Mientras el plátano produce frutos cada ocho o diez meses en cualquier época del año y dura de cuatro a cinco años, el cacao y el café se cosechan cada dos semanas. Ambos tienen un ciclo de producción de seis meses, pero aún en la más aguda mengua producen un poco todavía. [...] Se emplea muy poco capital de mantenimiento. [...] Por lo general se calcula que unas tres plazas de tierra cultivadas de esta manera proveen la subsistencia a la unidad familiar campesina. La mano de obra que requiere es muy poca. Casi todas las unidades familiares podrían afrontar su problema cultivando hasta seis plazas por sí mismas, la mano de obra necesaria puede espaciarse en forma pareja y frecuente en todo el año y es también tarea liviana. Las únicas herramientas que se emplean son el machete y la pala o garlancha liviana. El maíz se siembra con una barra y no se emplean productos químicos. [...] El viejo patrón de agricultura era de ingreso continuo pero pequeño y el trabajo se repartía en forma regular y frecuente a través del año (1978, 21-22).

Se presenta una lectura diferente en C.A. Cabal (1978) sobre la sociedad campesina nortecaucana. Para este investigador ella ya evidenciaba fenómenos de diferenciación interna desde su conformación y en su supervivencia hay factores limitantes de la economía cacaotera desde los años treinta en este siglo, que indican fenómenos más complejos que los ofrecidos por las imágenes de idealización de una sociedad campesina igualitaria hasta la expansión, desde los años sesenta de la caña de azúcar. En tal sentido, toma una distancia crítica respecto de las imágenes de otros investigadores y las imágenes resultantes de los relatos orales recogidos por él mismo y las de varios científicos sociales entre personajes de la región, al igual que en la documentación de archivos y prensa por él consultada. La separación que marca es muy útil para interpretar los discursos orales de nuestros entrevistados, sobre un pasado mejor que recuerdan con añoranza y que aún lo perciben como cercano, debido a que por su ciclo de vida o por sus recuerdos de infancia o adolescencia, sus memorias son frescas. Así, para Cabal:

Mateo Mina [seudónimo de Taussig y Rubbo, 1975] [...] se hace vocero [...] [en su libro] de esa añoranza por el pasado y dolor por el presente. Por eso, en la dedicatoria a la misma sostiene emotivamente: "En aquellos tiempos, los antiguos esclavos del Valle casi conquistaron un Nuevo Mundo para el pequeño agricultor: un mundo sin terratenientes, sin mercados extranjeros, donde los campesinos vivían su fructuosa armonía entre sí y con la naturaleza" (1978: 37)

En este sentido:

Los relatos sobre el pasado que hace la gran mayoría de la actual población negra de la ZPNC [Zona Plana de Norte del Cauca], embellecen, a nuestro juicio, la situación de la población de color. Pareciera, según ellos, que la totalidad de los negros nortecaucanos estuvo en fincas que habían empezado a perder a partir de los años treinta (Cabal, 1978: 45-46)

Para este autor,

Una sensación semejante —comenzando por su misma dedicatoria— deja al lector la obra de Mateo Mina, si bien a lo largo de su texto... encontramos referencias que explicitan claramente la disparidad de las condiciones de

existencia de los ex-esclavos nortecaucanos. Él no las niega, menos aún cuando cita pruebas contundentes en sentido contrario. Pero la presentación de la evolución de la región, la construcción de sus argumentos, deja "el sabor" de que hubo una época en la cual vivió en paz una comunidad negra homogénea. Tal es el sentido de la dedicatoria que atrás reproducimos. Tal es la primera impresión que permite el título de su capítulo IV: "De campesinado libre a esclavo asalariado". Y tal la sensación que dejan los "relatos de los ancianos de Puerto Tejada" (Cabal, 1978: 46-47).

Cabal señala:

Para nosotros es importante resaltar que la población negra nortecaucana no conformó un todo homogéneo desde el punto de vista económico una vez abolida la esclavitud [...], porque hubo un contingente negro proveniente de Antioquia que [...] se aproximaba mucho más a los terratenientes o a los comerciantes que al resto de sus similares de raza. Pero ante todo, porque los antiguos esclavos nortecaucanos tomaron diferentes caminos —parceleros o jornaleros— de acuerdo con los distintos resultados que produjo el enfrentamiento por el suelo. Hubo unos, que desde un primer momento quedaron condenados a vivir del salario. Otros, que transitoriamente pudieron mantener su calidad de campesinos hasta el comienzo del presente siglo, en el que los terratenientes —antiguos o nuevos con mentalidad empresarial— hicieron valer unos papeles y su fuerza o la de la policía por encima de una posesión de muchos años. Finalmente, unos terceros que consiguieron legalizar desde el punto de vista jurídico su permanencia en unas tierras que nunca habían sido blancas o sobre las cuales aquéllos habían reconocido tal calidad mediante el pago de un tributo. Son estos últimos los que aún hoy en día no se acaban de proletarizar (1978: 47-48).

Al decir del autor, entre el sector del campesinado negro que todavía subsistía hacia mediados de la década del setenta en el norte del Cauca, y que subsiste aún en la década del noventa es posible encontrar herederos con parcelas en varios municipios, incluso Puerto Tejada. De ahí que para este autor:

Interesa, en síntesis, romper con cualquier razonamiento mecánico que pretenda ver procesos lineales; algo así como el paso de un comportamiento a otro. Lo que en realidad ha ocurrido, obvio es, pues se trata de un proceso,

es que en él se conjugaron realidades divergentes, guardándose, desde luego una perspectiva: simultáneamente ha habido hacendados —en proporción ínfima por el proceso señalado de los provenientes de Antioquia—, campesinos negros y jornaleros negros algunos de los cuales han vendido su fuerza de trabajo a los mismos campesinos negros. Luego, algunas haciendas devinieron en empresas agrícolas; entonces los jornaleros ya comenzaron a ser explotados por otro agente social diferente. Y parte de ese proceso incluyó la proletarización del grueso del campesino negro, con lo cual los antiguos *sin tierras* se vieron adicionados en un nuevo contingente (Cabal, 1978).

Otro componente que introduce Cabal en la diferenciación de la sociedad campesina nortecaucana, es el tráfico ilegal de tabaco por parte de los campesinos que lo producían y la represión a que fueron sometidos. Además de la:

[...] violencia de los blancos contra los negros, amparada por las autoridades, hay que añadir otra: la persecución que padecían los campesinos que se dedicaban a la producción de tabaco. Si bien el cultivo de la hoja era libre, los procesos que seguían a la recolección estaban sometidos a una cantidad de regulaciones por parte del Estado, en virtud de una legislación colonial que se mantuvo después de la independencia [...] Por dedicarse privadamente al tráfico ilegal de tabaco los campesinos que lo hacían merecían el calificativo de “contrabandistas”. [...] Eran perseguidos por los inspectores y recaudadores de impuestos del Estado, con los cuales se presentaron múltiples enfrentamientos (Cabal, 1978).

La observación que atraviesa el estudio de Cabal nos permite ubicar el asunto de las imágenes:

Sin embargo, “ese tiempo”, época de agresión terrateniente y oficial contra la población negra, es añorado actualmente por ésta, o por lo menos manifiestamente preferido a su vida presente. Y no sólo por quienes perdieron sus tierras y sus descendientes. También por los que en “ese tiempo” carecían de ella y por sus herederos (1978: 77-78).

La hipótesis de Cabal se orienta a interpretar la percepción de abundancia de la sociedad campesina por parte de las generaciones adultas y viejas

de la región, a partir de un razonamiento marxista, pero mostrando las particularidades históricas de un proceso más complejo y diferenciado:

El asalariado de ahora debe dedicar al trabajo físico mucho más tiempo del que necesitaban dedicarle el parcelero y el jornalero de antes para percibir los gastos socialmente necesarios para su reproducción. [...] La vida que siguió a la abolición de la esclavitud, por la prodigalidad de la tierra de la región, la característica de los cultivos plantados —del cacao en particular— y, como hecho básico, la organización social existente en la zona, especialmente la de la población negra, permitieron a ésta obtener unos recursos tales, que pudo satisfacer con amplitud sus necesidades vitales básicas y, además, despegar un conjunto de prácticas culturales. La población negra percibió, pues, no sólo lo suficiente para reproducir su fuerza de trabajo, sino que, además, dispuso para sí de un excedente económico significativo. Y de esta última se beneficiaron tanto quienes tuvieron y conservaron tierras, como quienes nunca la tuvieron, o habiéndola tenido, la perdieron. [...] El cacao era la producción básica de la parcela campesina. Su fruto no sólo se destinaba al consumo familiar, sino que era vendido a compradores establecidos en las distintas ciudades de la región, Puerto Tejada preferentemente. Ligada al mercado por este hecho y en menor escala por la venta de otros bienes, la estabilidad de los campesinos nortecaucanos estaba condicionada a la estabilidad de la producción y/o a la estabilidad de los precios del cacao. Si la producción o los precios descendían había crisis en la parcela. Y ocurrió lo primero [...] Sostienen algunos que la producción de cacao cayó a consecuencia de una acción desarrollada con tal propósito por los terratenientes y agricultores capitalistas establecidos en la zona. Mateo Mina acepta esta versión. Para nosotros, la crisis del cacao viene desde la década de los 20, y en la de los 50, simplemente, llega a su cima [...] es en razón de la crisis de la producción del cacao que deja de ser rentable por parte de las haciendas. [...] La decadencia de los cultivos, y la crisis de la productividad de las plantaciones, [se unió a] [...] los costos de producción incapaces de competir con los precios del grano importado [...] Parece más acertado atribuir el abandono del cacao por la hacienda al descenso de productividad de las plantaciones (1978: 84).

Para el autor esto explica el fenómeno de negociación de varias haciendas en los años treinta y cuarenta a favor de los antiguos terrazgueros y a través de ello el fortalecimiento de la sociedad campesina

nortecaucana, sin que los conflictos y los procesos de diferenciación dejasen de operar. Según el autor a partir de estas condiciones, en los años cincuenta y sesenta:

El capital necesitó para sí superficie nortecaucana. Más que ser subordinada, como ha ocurrido en otras partes del país, la economía parcelaria de la región estaba condenada a desaparecer en el corto plazo porque ocupaba tierras óptimas para el desarrollo de la gran unidad capitalista (azucarera) y a ese resultado se llegó por los cambios que siempre ha transitado el capital para lograr sus propósitos: la operación de las leyes económicas y la violencia física. Ante ésta poco ha podido hacer el campesino negro, enfrentado a enemigos que se benefician de la colaboración activa y pasiva de las autoridades. Por otro lado, para ser víctimas de las leyes económicas ofrecía excepcionalmente precondiciones: a diferencia de los campesinos que autoexplotan intensamente su fuerza de trabajo y la de su familia, los parceleros negros nortecaucanos conservaron [...] una gran "propensión al vicio y a la holgazanería", heredada de sus inmediatos antepasados, los esclavos liberados. El interesante fenómeno de asimilación, ésta, que podemos denominar "racionalidad", también la hicieron suya los descendientes de los inmigrantes negros provenientes de Antioquia, pese a que éstos últimos habían acumulado riquezas en la actividad comercial y luego se territorializaron. Así las cosas, la competitividad de estos campesinos en el mercado obedecía, más a las características del suelo que ocupaban, que a la magnitud del esfuerzo físico por ellos desplegado. De ahí su indefensión ante la crisis de la producción. Y como ésta llegó cuando era creciente la presión por su tierra, su expulsión de la misma, como consecuencia económica natural, le evitó al capitalista el tener que apelar a la fuerza física, en mucha menor medida de lo que ha tenido que hacerlo históricamente (1978: 87-97).

Esta hipótesis de corte culturalista extraeconómico, que tiene el sabor de un sesgo "racista", en medio de su riguroso razonamiento marxista, y que es presentada como una supuesta "racionalidad", es matizada a renglón seguido por el autor al advertir que:

Conviene tener presente que la "propensión al vicio y a la holgazanería", no era privativa de la población negra nortecaucana. Dominaba, también, la vida de los terratenientes, concretada, desde luego, en forma

particular. A unos y a otros afectó la crisis del cacao. A los terratenientes ya los había menguado, desde antes de la abolición de la esclavitud, hecho ligado a la decadencia de la minería del oro, base económica de la gran hacienda existente antes de la liberación de la mano de obra forzada. Pero los hacendados y sus familias —residentes básicamente en Popayán— quedaron al cabo de una y otra crisis con poder y prestigio político y social. Los campesinos negros, por el contrario, lesionado su poder económico, quedaron condenados a la condición de subordinados (1978: 103-106).

Una interpretación muy cercana a la de Cabal (1978: 79) se encuentra bien expresada en la declaración de un líder político de izquierda de Puerto Tejada, en contraposición a la imagen idílica del pasado:

No soy de la opinión de que antes había mayor prosperidad, ahorita la hay y mayor que antes, hay mayor producción y más productividad de la tierra. La diferencia está en que anteriormente era la gente de aquí, los propietarios de la tierra y ahorita no. Lo que significa que la enorme riqueza que se está produciendo se está quedando en otras manos que no son de acá, pero productividad hay más ahora. Lo que pasa es que los propietarios de la tierra ya no son los del norte del Cauca, sino los ingenios que se la llevan toda.⁶

Por otro lado, uno de los informantes, el médico, establece claramente cuál es la relación entre la autonomía política y la económica —ambas perdidas para el informante—. Esta declaración, a pesar de la idealización común de otros informantes, presenta el matiz interesante de la asociación entre las dos dimensiones, la política y la económica.

La autonomía política solo fue producto de una autonomía económica. El negro tuvo acceso a la tierra en esta zona del norte del Cauca, que eran territorios baldíos prácticamente y esas zonas fueron desarrollándose por nuestros bisabuelos que llegaron aquí; destajaron selva, se establecieron, fundaron fincas y crearon un gran emporio económico, eso le generó al negro una auto-

⁶ Adolfo Quiñones, 42 años, director de la Casa de la Cultura y del Fondo de Vivienda de Puerto Tejada, nombrado por el actual alcalde Tobías Balanta. Perteneciente al MOIR, oriundo de Caicedonia, llegó a Puerto Tejada hace 27 años como funcionario público. Vive en Puerto Tejada.

mía económica, y esa autonomía económica una autonomía política a comienzos del presente siglo.⁷

Es interesante advertir su comentario acerca de la fundación de fincas y creación de un gran emporio económico. Hay pues un sentido de riqueza y generación de un excedente económico que fue usufructuado por los diversos grupos sociales negros de la región, y que fue la base de lo que se denomina autonomía política.

EDUCACIÓN Y LIDERAZGO EN LA SOCIEDAD TRADICIONAL: EL RECUERDO DE UNA INTELLECTUALIDAD NEGRA

El negro de esta comarca sabía que era necesario aprender a leer y a escribir. El negro era consciente de ello. Por eso en la convención de Rionegro en 1863, uno de los comisionistas le decía al senador Becerra: "en las escuelas liberales deben prepararse los ciudadanos contra el comercio de la iglesia". Si en ese tiempo se decía eso era porque los comisionistas veían que el partido liberal, representado en los negros y las capas liberales, tenía urgente necesidad de que se educasen en las escuelas para que pudieran aprender algo. Los primeros abogados que hubo aquí fueron el señor Fabio Villegas, el señor Fory y el doctor Eugenio Caraballí. El uno se graduó en Popayán y los otros en Bogotá. Ellos eran hijos de campesinos que entregaban todo al hecho de que decían que "mis hijos tienen que ser doctores". Eran negros que a pesar de su rudeza y que no sabían leer ni escribir, tenían una gran concepción de la educación y se sacrificaron por tener a sus hijos estudiando en Bogotá o en Popayán.⁸

Nuestros mayores no sabían leer ni escribir pero se preocupaban por mandarnos a los hijos al colegio con mucho valor y coraje, pero ellos hacían sus cuentas y no se dejaban engañar. Las familias campesinas no tenían mucha plata pero se mantenían de la agricultura y con eso mandaban a estudiar a los hijos. Aquí en

Puerto Tejada habían dos a tres escuelitas privadas y después las dos escuelas públicas de hoy, fueron apareciendo los colegios y las universidades.⁹

Cuando iban a hacer el bachillerato se iban para Santander, Caloto, Popayán o Bogotá, la universidad era en Popayán y Bogotá. A Cali eran pocos los que iban; estudiaban sobre todo derecho y medicina, luego fueron ingenieros o agrónomos; ahora se ha diversificado hacia todas las ramas de las ciencias.¹⁰

En el año de 1920, Puerto Tejada exportaba cacao directamente a Inglaterra, los barcos llegaban directamente a cargar aquí a los ríos, entraban por el Río Cauca y seguían por el Río Palo hasta la hacienda de don Julián, llegaban aquí a la plaza chiquita, ahí donde está hoy el puente atracaban. El barco Gales subió la última vez hasta noviembre del 48. Entonces el negro tenía una gran capacidad adquisitiva, mandaba a sus hijos a estudiar a la capital, mandaba a sus hijos a educarse en otras partes. De esa época vienen los pianistas, los negros abogados, los negros cultos de mitad de siglo que se dieron en el norte del Cauca. Eso generó una gran autoestima y un orgullo regional y así se explica que tantos negros ascendieran a puestos de importancia como representantes a la cámara, diputados y senadores.¹¹

Y fue ahí que comenzaron a educar a sus hijos, porque no estaban pendientes del jornal, ni de los caprichos del patrón, sino que ellos echaban de su lomo escama vendiendo su cacao fuera barato o caro, pero cumplían con los compromisos, ya fuera para cumplir con los pagos de la universidad o del colegio. A veces, tenían que comprarse un caballito para llevar a los hijos a estudiar a Bogotá. [...] Y eso fue creando ánimo, fue dando ilusión a esta región. La gente fue viendo que lo interesante era educar a la familia, y la gente se fue por ahí. Por eso es que usted ve a toda esa gente estudiando por esta comarca, porque alguien, se los sembró y si ve la gente con algo de capitalito de independencia fue porque los viejos indicaron que había que ser independientes. Natanael Díaz, él era uno de los preocupados por la recuperación de las tierras, ese era su lema. Y los políticos de esa época, fueron personas ilustres de Puerto Tejada.¹²

De otra parte, el historiador Ayala Diago destaca que:

⁹ Se refiere el informante al hecho de que en la actualidad en Puerto Tejada hay dos sedes de las Universidades del Cauca y del Valle, con carreras intermedias y tecnológicas, además de otros institutos superiores cuyas sedes principales están en Cali y Popayán.

¹⁰ Aurelio Barraza Figueroa.

¹¹ José Ramón Burgos.

¹² Ángel Antonio Álvarez.

⁷ José Ramón Burgos, médico de la Universidad del Cauca, con estudios en el exterior, 62 años. Autor de tres libros sobre Puerto Tejada y norte del Cauca: *La sangre de David, El comandante en tres esquinas* y *Cien páginas negras*, recopilación de sus crónicas escritas en el diario Occidente. La familia de Burgos fue propietaria, finca campesina, aparentemente hacienda. Liberal, presidente de la Asociación de Municipios del Norte del Cauca. Mulato descendiente de abuela y madre afrocolombiana, actualmente tiene tierras en arrendamiento a los ingenios.

⁸ Pedro María Chará Caraballí, 67 años, abogado de la Universidad del Cauca, nacido en Puerto Tejada, liberal, fue concejal del municipio.

Los negros mostraron una definida vocación por las letras. Sin el amparo del Estado para la educación, sus primeras escuelas tuvieron un carácter privado. Los más pudientes se vieron en la necesidad de contratar los servicios de maestros provenientes del vecino departamento del Valle del Cauca para la educación de sus hijos. Fueron célebres las escuelas no oficiales, en particular la dirigida por el educador vallecaucano Manuel María Villegas vista por los negros como alternativa a la educación confesional del régimen conservador (1997: 109).

La formación de la intelectualidad nortecaucana, como lo respalda la opinión de Ayala, se inició desde las primeras décadas del presente siglo, apoyada por la producción de la finca campesina. Por supuesto, si nos atenemos a la hipótesis de Cabal (1978), fue un campesinado negro rico el que dirigió posiblemente una parte significativa de su excedente económico en la inversión de un capital escolar en sus hijos, la gran mayoría hombres, hacia estudios universitarios en profesiones liberales —derecho y medicina—. Sin embargo, hasta los años cincuenta, por las referencias de varios de los entrevistados se observa que otras capas campesinas menos prósperas valoraban también la educación, haciendo los esfuerzos necesarios para enviar a sus hijos —principalmente hombres—, fenómeno no muy diferente al de otras regiones del país. Hay pues una relación estrecha en Puerto Tejada —como era de esperar— entre la prosperidad de las capas ricas y no tan ricas del campesinado negro cacaotero y el surgimiento de una intelectualidad negra en la región, a lo largo de la primera mitad de este siglo. En este sentido es discutible la hipótesis culturalista de una sociedad campesina con “propensión al vicio y a la holgazanería”, puesto que en el campo educativo se comportó como otras sociedades campesinas colombianas no negras —por ejemplo, las de la zona cafetera del Viejo Caldas—, invirtiendo capital escolar en sus descendientes. De otra parte, hay una fuerte asociación, para uno de los informantes (Pedro María Chará Carabalí) entre educación no confesional e ideario del partido liberal, corroborado por el historiador Ayala Diago para la década del veinte.

Es interesante cómo la prosperidad en Puerto Tejada permitió la conformación de una intelectualidad negra paralela a la chocona:

Mandaban a sus hijos a estudiar a Popayán y a Bogotá pero los rechazaban. Los que quedaron lo hicieron en Bogotá en la Universidad Libre. A partir de los años treinta el presidente Olaya Herrera les dio un atributo a los negros del norte

del Cauca y del Chocó para que entraran a la Universidad Libre, eso fue un gran adelanto pues ya teníamos profesionales de color porque aquí no los habían. Pero ellos no volvieron más a las siembras, los abuelos y los padres de ellos fueron los que siguieron porque ellos se dedicaron a su profesión, varios se quedaron en Bogotá y en Cali y venían aquí de vez en cuando y nunca ejercieron su profesión aquí. Antes se estudiaba medicina y derecho porque según ellos eran las profesiones más lucrativas, pero no para defender sus derechos sino para explotarla.¹³

Por otra parte, es reiterativa la declaración sobre la capacidad económica que daba la tierra en cacao y otros productos junto con la consecuente inversión escolar en los hijos, al comparar la situación de antes con la actual.

Ahora el nivel educativo ha bajado porque ahora no salen los jóvenes, sus padres no tienen para ponerlos a estudiar. En ese tiempo salían porque los padres tenían la parcela que les producía, ahora la situación económica está pesada.¹⁴

La intelectualidad negra tiene su mayor expresión entre 1930 y 1950, cuando graduados de las universidades de Popayán y Bogotá, retornan a la región las figuras de Jorge Fidel Fory, Alejandro Peña, Natanael Díaz, Gonzalo Lerma, Rafael Cortez Vargas, Miguel Gómez y Arquímedes Viveros, quienes representaron los intereses políticos y económicos de los pobladores frente a Popayán, con proyección nacional en la cámara y en el partido liberal. No es casual que este liderazgo tuviera su apogeo en el período de la República Liberal (1930-1945) y a través del gaitanismo. Como anota Ayala:

No obstante el progreso de los años veinte, el despegue definitivo de Puerto Tejada está estrechamente relacionado con el advenimiento del liberalismo al poder en 1930. Identificados con el partido que abanderó la abolición de la esclavitud, la mayoría de la población ató su suerte a la de

13 Ester Ligia Valdez Díaz, maestra normalista, 48 años, adelanta actualmente una licenciatura en ciencias sociales en la Universidad Libre, presidenta del sindicato de educadores de Puerto Tejada, miembro del sindicato de educadores del Cauca, maestra de la escuela Manuela Beltrán del nivel primario. Casada, con un hijo, líder política, su familia fue propietaria de tierras. Familiar de Alejandro Peña.

14 Antonio María Caicedo Cassarán.

los gobiernos liberales. La gente incluso se declaró a favor del ala radical del liberalismo (1997 :117).

Este fenómeno tiene aún un recuerdo intenso en las generaciones mayores de 45 años, de acuerdo con las declaraciones de los informantes. La imagen de añoranza del pasado también se refiere a este liderazgo asociado a una región próspera y con autonomía económica frente a Popayán y con vínculos cada vez más estrechos con la élite caleña. Aparentemente los años cincuenta delimitan una nueva situación. Comienza la expansión capitalista agroindustrial, pero también el nuevo contexto político de dominio del partido conservador y posteriormente del gobierno de Rojas y la Junta Militar, además de corresponder a la etapa de la Violencia en el país. Sin embargo, para De Roux este período:

Contribuyó a fortalecer el sentimiento liberal de una población que veía amenazados tanto sus logros en el terreno de lo económico, como su autodeterminación política. (Igualmente), permitió la formación de líderes negros a nivel local y la afirmación de la población negra como liberal. La dirigencia negra nortecaucana, celosa de su autonomía, negoció con la dirigencia departamental y nacional una forma de adscripción sobre la base del respeto del liderazgo local. Así mismo, los líderes negros nortecaucanos se apoyaron en la exaltación de la negritud, dándole un contenido de reivindicaciones étnicas a su actuar político (1991: 7).

Imagen de la caña asociada a la pérdida de la prosperidad, autonomía económica e independencia política:

Después de la caña vino la tristeza, llegó la maleza cultivable.¹⁵ Con la llegada de los ingenios el paisaje cambió. El paisaje no se le olvida a uno. Era ver antes, fincas, cultivos y ganado. Ahora es ver caña por todos lados. El contraste es tremendo con la llegada de la caña, algunas cosas ni se notan y las haciendas han desaparecido [...] Ahora otra cosa, Puerto Tejada se volvió un campamento de trabajadores de los ingenios, un municipio que tiene un área muy pequeña; Puerto Tejada recibe todos los problemas de los ingenios pero ninguno le paga impuestos, Castilla le paga por arrendamiento igual que Cabañas y Cauca, pero Puerto Tejada asumió los problemas pero no la parte más

15 Antonio María Caicedo Cassarán.

importante de ingresos. ¡Que los ingenios hicieran una obra grande!¹⁶ Con la llegada de los ingenios se acabaron las fincas. Los ingenios comienzan a comprar tierras y a sembrar caña, todo lo anterior desapareció y todo se puso más difícil para la gente. Ahora es diferente. Antes había vida propia, ahora no y si la hay es muy poca, porque por todas partes usted ve es caña, se acabó la vida rural.¹⁷

Cuando llegó la fumigación de los cañadulzales acabó con todo. Puerto Tejada antes era muy bueno, todo se daba. El cacao era hasta muy bueno, el café se recogía en bruto en ese tiempo que no había fumigación, que no había esa plaga, por todas las calles había tendidos de cacao secando. La gente tenía plata y no pasaba trabajo nadie; usted pasaba por la calle y veía los tendidos de cacao secando porque cual más tenía su finquita, en esa época no había ni café, porque se sembraba para dividir las fincas, ahora miramos el café y el cacao, pero esas cosas ya no se dan. La fumigación daña todos los cultivos, eso fue lo que los dañó, esa fumigación dañó los sembrados, los cultivos y los frutales y como uno con rico no puede. Uno con rico no puede, porque rico es rico.¹⁸

A Puerto Tejada los ingenios no le han traído ningún progreso o ha sido poco, porque a Puerto Tejada no le queda sino como dice la gente "la basura". Por aquí van pasando los cargueros de los ingenios dejando la basura. Además, como los ingenios no tienen sus industrias aquí, no le pagan impuestos a Puerto Tejada. Sólo le pagan arrendamiento por algunas tierras pero eso es muy poco.¹⁹

El negro perdió la posesión de la tierra, pasa de ser propietario a ser un peón, es decir un agricultor asalariado. Eso crea unas dependencias ideológicas imposibles de romper, las únicas alternativas que le quedó al negro fueron dos caminos, en uno emigrar: el 50% de nuestra gente emigró, tu vez gente de Puerto Tejada en Santander, en el Arauca, bastantes en el Guaviare y Putumayo, buscando una nueva frontera, tumbando selva, haciendo lo que hicieron sus bisabuelos; la otra salida para los que se quedaron es como peones o tratar de educar a sus hijos.²⁰

16 Antonio María Caicedo Cassarán.

17 Marta Belalcázar Roa.

18 Aurelio Barraza Figueroa.

19 Adela Possú, 75 años, nacida en Puerto Tejada, fue propietaria de una finca campesina, hoy en día fabrica y vende puros artesanalmente, sin escolaridad. Apoyaba las campañas de líderes políticos. Familiar (prima) de Natanael Díaz.

20 José Miguel Saa, 68 años, comerciante candidato al concejo, nacido en Santa Rosa del Saija, costa Pacífica del Cauca. Fue sindicalista del Ingenio La Cabaña, llegó a Puerto Tejada en 1960 como cortero de caña. Estudios de primaria.

Como era de suponer, la proletarización de Puerto Tejada ha estado acompañada hasta el presente, para las generaciones de cuarenta años y más —como se registra en las declaraciones de los informantes— por la fuerte imagen de pérdida de la independencia económica y política, y la subordinación como asalariados. Sin dejar de depender administrativa y políticamente de Popayán, sobre todo desde los años sesenta y setenta, ya en el Frente Nacional (De Roux, 1991), económicamente la región nortecaucana terminó por ser un apéndice subordinado de la agroindustria con eje en Cali: primero por su conversión en *campamento de trabajadores* (De Roux, 1991: 11) entre los años sesenta y setenta, y luego al depender del área metropolitana bajo la modalidad de *ciudad dormitorio* (Urrea y Hurtado, 1997: 221-236) desde la década del ochenta. Hay aquí precisamente un contraste marcado entre un pasado idealizado, incluso como anota Cabal (1978), por los descendientes de quienes podían estar ya proletarizados en el período cacaotero, y las nuevas condiciones de dependencia que impone el monocultivo azucarero. En tal sentido es comprensible la añoranza de tiempos pasados que no regresan.

Incluso, hay una percepción de indefensión en los informantes respecto a la ingerencia de los ingenios en la dinámica política local, fenómeno que se habría incrementado a partir de la elección popular de alcaldes. Se trata de una imagen todopoderosa de las empresas azucareras, como en la práctica debe serlo, en el quehacer político local y regional:

Los ingenios son los que ponen los alcaldes aquí, ellos son los que compran votos. A los trabajadores del ingenio La Cabaña y el del Cauca les dicen el alcalde es este. [Entonces] [...] usted tiene que votar por ese si no pierde el puesto. Este municipio depende de los ingenios azucareros [...] El poder del alcalde de turno si no recibe la ayuda de los ingenios no llega al poder. Por ejemplo, ahora hay ocho candidatos porque la competencia es dura y el ganador es uno solo, el que esté con el ingenio La Cabaña y El Cauca es el ganador; invierten hasta veinte millones de pesos en la candidatura de la alcaldía [...] El ingenio gana porque no paga impuestos por las tierras que tiene en el municipio, no les pagan las prestaciones sociales a los trabajadores ni los subsidios familiares porque los embolatan y se amangualan con el gobierno.²¹

Los ingenios han patrocinado las elecciones a corporaciones públicas y ahora sí que lo están haciendo en gran escala, desde que aumentó la participación

21 José Ramón Burgos.

social y política y necesitan nombrar un alcalde que sea amigo del ingenio o un concejal. Porque los ingenios necesitan no perder influencias con la administración en el sitio donde están ubicados, ya sea Caloto, Puerto Tejada, Miranda y Santander. Así es la cosa, ellos comienzan a tener influencia en la administración que llega. Ellos apoyan a los elementos con más opción de ganar, ellos lo apoyan económicamente y luego marcan la pauta; a no perder acciones en cualquier cosa que se les ofrezca. Ahí están los concejales y los alcaldes y tienen influencia para cualquier cosa que el ingenio quiera hacer.²²

Antes yo no escuchaba rumores de la participación de los ingenios en política, pero ahora con la participación popular de alcaldes se oyen los rumores de que tal está apoyado por el ingenio La Cabaña, que lo apoya Propal. El año pasado se comprobó que del solo ingenio la Cabaña habían siete tipos aspirando al concejo, porque hubo un tiempo en que los concejales se oponían a la quema de la caña y desde ahí comenzaron estas empresas a patrocinar a los candidatos. En esa época el 90% de ellos se quemaron porque todavía la gente tenía esa concepción de que si votaba por ellos los ingenios se toman esto, se toman el poder; de ahí que el año pasado hubiera toda esa cantidad de candidatos. Este año al parecer son cuatro o cinco candidatos que son del ingenio la Cabaña, ellos tienen candidatos en todo el norte del Cauca, en Santander y en Caloto. Uno de los intereses del ingenio es que por lo menos se mantenga la quema de la caña. Ese es el interés principal. Otro, y es lo que pasa con Propal, es que no les exijan con lo que tienen que cumplir con la población y con el mejoramiento de Puerto Tejada, como es lo de la contaminación del medio ambiente porque las fábricas están contaminando los ríos.²³

Ellos financian políticas para que esos políticos legislen leyes que no los perjudiquen a ellos, que en parte no los vayan a lesionar a ellos, que legislen políticas que no vayan en contra del capital porque ellos no van en cuestiones partidistas sino en cuestiones de políticas de comercio.²⁴

La influencia de los ingenios se habría ya dado en la compra de tierras rematadas a los propietarios embargados por la Caja Agraria, debido al fracaso en el programa de cultivos transitorios en la década del setenta, según un informante:

22 Antonio María Caicedo Cassarán.

23 Aurelio Barraza Figueroa.

24 José Miguel Saa.

La Caja Agraria realizó los embargos y derechito saltan los gerentes de la Caja a ofrecerle las tierras a los ingenios. Los mismos gerentes eran nombrados de común acuerdo del poder político y el poder económico, y el poder económico lo representaban los ingenios. Las tierras pasaban derechito de la Caja a los ingenios, fue una manifestación precisa de la unión de estas dos fuerzas.²⁵

Es claro que estas percepciones afianzan una comparación con un pasado de autonomía económica fincada en el cacao, y de liderazgo político que no regresarán, pero al mismo tiempo la dinámica del poder local y regional en la actualidad, así como las débiles administraciones municipales, conllevan una convivencia con esa situación denunciada a nivel declarativo. Esta situación ambivalente, muy diferente a la imagen de autonomía alcanzada hasta antes de los años cincuenta, es un componente importante que debe tenerse en cuenta con respecto a las limitaciones de cualquier proyecto independiente en la actualidad.

ESTEREOTIPOS SOBRE GRUPOS SOCIALES ESPECÍFICOS (MIGRANTES DE COSTA PACÍFICA) Y EL EMPLEO EN LOS INGENIOS Y OTRAS ACTIVIDADES ENTRE NATIVOS Y MIGRANTES

Detrás de la caña llegaron los inmigrantes de costa Pacífica y los pastusos. La avalancha que viene a vivir aquí generando un cambio en la cultura. Ya la cultura no está como antes, ya desapareció, nosotros los que vivimos en Puerto Tejada ya no nos conocemos. La llegada de los inmigrantes no ha sido positiva. Los demonios como les dice la gente, los tatauros a los que viven en la invasión. Una invasión y un hacinamiento terrible de la gente de la costa Pacífica [...]. El negro de la costa no es igual al del interior, el negro de Puerto Tejada es muy particular. Los negros de la costa han hecho lo que la gente de Puerto Tejada no ha hecho. El negro de Puerto Tejada del norte del Cauca no corta caña, el nativo no corta caña. El conocimiento general es que la gente de Puerto Tejada no ha cortado caña, será un resentimiento o será quererle mucho.²⁶

Vinieron al comercio muchos paisas de Caldas, Antioquia principalmente, montaron locales donde ponían un negocio y se hacían a la clientela y en un par

25 Adriano Montaña Hurtado, 48 años, obrero sindicalizado del Ingenio El Cauca. Nacido en San Antonio del Guaguí, Pacífico caucano, Guapi. Llegó hace treinta años como cortero de caña. Casado en Puerto Tejada. Primaria inconclusa.

26 Marta Belalcázar Roa.

por tres usted los veía con un gran establecimiento, porque esa gente ha sido viciosa al trabajo. La gente del pueblo que se dedicaba a tomar y a tomar, y ahí va aumentando el capital del dueño del establecimiento que los engañaba. Cuando a los ocho días el otro iba a pagarle la cuenta, la mitad era chimba. Así se ha hecho la mitad de los paisas a ese capital [...] Mientras que los de costa Pacífica esa gente ha hecho muy poco por Puerto Tejada. Los inmigrantes de costa Pacífica caucana y nariñense ellos vienen es a trabajar en la forma rudimentaria, en cambio el paisa sí tiene habilidades para el comercio [...] El negro aquí no viene a ser comerciante; primero que todo, porque no tiene económicamente, y segundo, porque no tiene tino para eso. El paisa y el caldense sí, y se han hecho millonarios en Puerto Tejada, engañando a la gente con las básculas cuando pesaban el cacao. La gente les daba la plata a guardar con solo palabras y no anotaban nada. Así los engañaban.²⁷

La mayoría de los habitantes de Puerto Tejada no son de aquí, ellos vinieron de la costa Pacífica a trabajar en la industria de la caña pero la gente de Puerto Tejada al no haber trabajo, al no haber para ellos se fueron para otros lares: Cali, Bogotá o Medellín; Venezuela, los Llanos Orientales y Putumayo, al ver que ya no tenían casa, no tenían parcela ya no tenían a qué volver [...] Puerto Tejada se pobló de gente de la costa, esa gente que inmigró en los años sesenta ha generado problemas porque el negro de la costa Pacífica no se preocupa por progresar, por estudiar. Ellos más que todo se preocupan por tener tres y cuatro mujeres, ellos son los de la producción actualmente en los ingenios, ellos son los que cortan la caña, ganan buen dinero pero se lo tiran.²⁸

El sector de los barrios de invasión Carlos Alberto Guzmán, Betania y Altos de París es un sitio en el que está la gente que corta caña en los ingenios, los corteros. El nativo es poco en este sector y a veces nosotros lo vemos como otro Puerto Tejada, porque en el fondo nos podemos identificar en muchos aspectos pero ellos son recelosos.²⁹

Como puede observarse en las anteriores declaraciones hay fuertes estereotipos de los migrantes: negativo y despectivo frente a los de costa Pacífica, mientras positivo y de subordinación frente a los paisas. Los primeros son asociados con comportamientos aparentemente por fuera de la norma, "se preocupan por tener tres y cuatro esposas", "ganan buen dinero pero se lo

27 Aurelio Barraza Figueroa.

28 Antonio María Caicedo Cassarán.

29 Ferrer Ligia Valdez Díaz.

tivan", viven hacinados y en invasiones; se les denomina *diablos* o *tatauros*, para referirse a su bajo nivel educativo, no se identifican con el conjunto de la población por ser *recelosos*, pero además son quienes realizan los oficios de corte y alce de caña. Es interesante que una de las informantes advierte que "*lo vemos como otro Puerto Tejada*", es decir hay una imagen de segregación socio-espacial. Los segundos son hábiles para el comercio y hacer dinero, incluso engañando a los compradores; sin embargo, esto no se percibe como una práctica despectiva, más bien hay una percepción de subordinación frente a ellos.

Otros tres informantes, un militante de izquierda, un antiguo sindicalista y un sindicalista azucarero activo, los dos últimos migrantes de la costa Pacífica y el primero procedente del Valle del Cauca, ofrecen declaraciones sin los estereotipos anteriores, pero que nos permiten complementar el cuadro presentado. El primero incluso presenta más una interpretación sobre el atraso político y económico de la región de procedencia de los migrantes costeños que un atributo cultural, dentro de un discurso de corte convencional de la izquierda. El segundo, como era de esperar, presenta una aproximación desde la óptica del migrante y de su aporte al desarrollo de Puerto Tejada y de los ingenios. El tercero muestra la percepción, aparentemente generalizada, de los nativos nortecaucanos en su negativa a participar como corteros de caña. Los tres dan pistas para entender las lógicas de inserción laboral de la población nativa y la migrante en los ingenios: era de suponer que una población como la nativa, con mayor experiencia urbana y más altos niveles de escolaridad, y sobre todo un pasado reciente de prosperidad —de sus padres o abuelos— se haya vinculado a las labores de oficina o labores de campo de mantenimiento y preparación de terrenos. Los migrantes de costa Pacífica con menor nivel de escolaridad conforman una oferta laboral disponible no calificada y semicalificada, que se engancha en el trabajo de corte. El antiguo sindicalista nos está indicando que también se debe haber producido una diferenciación en el interior de los migrantes, algunos —como él— han adquirido ascenso social. No necesariamente los límites sociales entre unos y otros obedecen a los estereotipos empleados.

Para el corte de la caña los ingenios trajeron fundamentalmente gente de afuera, ellos le dieron trabajo a la gente de aquí en lo que fue el trabajo en la fábrica y el corte de la caña en lo fundamental en un 90% era gente de afuera. La gente de aquí muy poco se le medía al corte de la caña porque conseguía

fácil el trabajo en las labores del campo (diferentes a corte y a recolección de caña) o en las oficinas [...] Los migrantes hay como dos sectores, los de la costa Pacífica: Guapi, Timbiquí, Buenaventura, pero fundamentalmente costa Cauca. Estas personas llegan acá y su participación en política según mi parecer no es muy positiva que digamos. Proviene de una región atrasada en todo sentido política y económicamente, mientras que hay otros migrantes que provienen del Valle y de Nariño pero la parte de acá de los municipios andinos; estos últimos tienen una concepción política más avanzada y han participado en movimientos sociales como en la vaina política más asiduamente, mientras que los de costa Pacífica por su mismo atraso son fácil presa de la dirigencia política que ha habido, de la compra de votos, de la misma abstención de participar en los procesos tanto políticos como sociales. Cuando aquí se han hecho los movimientos cívicos por los servicios públicos, por el cierre de los ingenios El Bengala y El Naranja, pelearon los migrantes del Valle y los de acá de la parte andina más que los de costa caucana o los de otras costas e incluso más que la misma gente de aquí, la gente era muy atrasada en lo que se refiere a procesos sociales.³⁰

La mayoría de estos trabajadores de los ingenios son de costa Pacífica y de Nariño de Pasto, ellos son los que más han trabajado en la industria azucarera. La gente de aquí era muy poco, por ahí el 10%, porque la gente de aquí no ha sido aficionada a la empresa, porque estaban acostumbrados a trabajar en la agricultura en la siembra del café, del cacao y como esta gente aquí era muy rica por la producción de los cacaoales y los cafetales. La población de migrantes ha sido la que ha crecido el pueblo, la gente lo ha engrandecido porque ha sido el sostén de la industria azucarera, el crecimiento de la población viene de población migrante que ha sido la que se dedicó a trabajar.³¹

De distintas partes, porque casi de aquí de Puerto Tejada muy poco, los nativos de aquí, a ellos no les gusta trabajar en esos ingenios. Decían que era como vivir esclavizado. Mucha gente que hoy en día perdieron el derecho a pensión, porque a ellos no les gusta trabajar en la empresa, si no en su finquita. Es gente que no le gusta trabajar recogiendo caña, cortar caña y menos en otros tiempos que era que se cortaba, se palaba, se fumigaba, ellos su pensamiento era que [...] ellos no iban a trabajar esclavizados, que en un trabajo de un ingenio se vivía esclavizado y que ellos no iban a aceptar eso.³²

30 Adolfo Quiñones.

31 José Miguel Saa.

32 Adriano Montaña Hurtado.

Un cuarto informante, antiguo propietario de finca cacaotera con participación política y dirigente gremial de los productores de cacao del Cauca, ofrece una interesante descripción de las lógicas diferenciadas de participación laboral entre migrantes y nativos, independientemente del origen de los primeros, aunque él se esté refiriendo quizás más a los de costa Pacífica. Como muy bien lo anota don Angel Antonio Alvarez:

El nómada, el que hoy anda aquí y mañana allá, está sujeto al trabajo que le ofrezcan, porque primero tiene que vivir solo y solo puede vivir de lo que le pagan, tiene que trabajar acá en todas estas cosas [corte de caña], el otro no [el nativo], el otro escoge trabajo porque no tiene necesidad.

Sencillamente don Angel nos describe el por qué los migrantes, en todas las sociedades, tienen mayor participación laboral respecto a los nativos, y en el caso concreto de Puerto Tejada, su participación es en calidad de obreros no calificados en los ingenios. Es una imagen que contrasta con otras, las que apelan al *orgullo* y desprecio por un tipo de trabajo percibido como de *esclavos*, para racionalizar el por qué no han sido corteros de caña.

Es muy distinta la gente que llega de otras regiones, que tiene que sujetarse a lo que aparezca para poder subsistir, a otros que tenían sus casas, sus fincas, sus papás, sus mamás y sus hermanos, que si no hay por aquí, hay por allá. Entonces, sin el concurso de estas gentes la empresa se había desenvuelto menos. Esta gente desempeñó un gran papel, porque el nómada, el que hoy anda aquí y mañana allá, está sujeto al trabajo que le ofrezcan, porque primero tiene que vivir y solo puede vivir de lo que le pagan, entonces, tiene que trabajar acá en todas estas cosas, el otro no, el otro escoge trabajo porque no tiene necesidad.³³

Contrasta con la descripción anterior, la siguiente de Taussig (1978: 44-45) hacia mediados de la década del setenta, la cual introduce una imagen diferente para explicar una menor participación de la población nativa en el corte, en la medida en que no le sea indispensable para su subsistencia y la de su familia, y la presencia cada vez más frecuente de migrantes de la costa Pacífica. Son interesantes las expresiones utilizadas por los entrevistados por Taussig, “*la caña es una planta que lo seca a uno*”, o “*prefiero estar gordo y sin dinero que viejo y flaco con dinero*”. El razonamiento que hace el

33 Angel Antonio Alvarez.

autor para la época es de corte marxista, aunque llama la atención en especial la referencia que hace en la nota de pie de página sobre la supuesta mayor fortaleza de los migrantes de costa respecto a los nativos en las actividades de corte de caña, para lo cual se respalda en su “estructura corporal delgada” de acuerdo con informaciones médicas:

Los campesinos saben muy bien que el trabajo en las plantaciones significa un escape de energía enorme, en comparación con el trabajo campesino, ya sea en sus propia finca o como ayuda pagada en una vecina. Han creado el mito de que la caña es una planta que “lo seca a uno” y dicen que ese trabajo adelgaza y envejece prematuramente; “prefiero estar gordo y sin dinero que viejo y flaco con dinero”, es como se expresan los trabajadores y propietarios campesinos. Por cuanto tienen menos de tres plazas y deben mantener a sus hijos, se ven forzados a aumentar su ingreso e intensificar su trabajo a través del trabajo a jornal en las plantaciones o en las fincas grandes. [Más adelante Taussig comenta en nota de pie de página] Tengo la impresión clara, y la comparten algunos médicos, que los trabajadores de las plantaciones, inmigrantes de costa, con estructura corporal delgada, son mucho más fuertes que los negros originarios de la zonas de plantaciones. El constante escape de estos jóvenes, de la economía de subsistencia de la costa hacia el trabajo asalariado en las plantaciones, representa una compensación al empobrecimiento vital y ecológico de las zonas de las plantaciones” (Taussig, 1978:44-45).

Para el historiador Arboleda se puede:

Hablar con razón que el surgimiento de los barrios de Oriente: Carlos Alberto Guzmán, Betania, Altos de París y Palenque, a través de la toma de tierras por la vía de hecho o invasión, está estrechamente ligada a la expulsión de la población rural del municipio, hacia el casco urbano, originado por el proceso expansionista de la agroindustria cañera, de un lado. De otro lado, se debió a la migración de contingentes de la zona andina nariñense y caucana, pero sobre todo del litoral Pacífico, especialmente de la costa caucana y del Chocó, llegados durante el mismo auge, tras la búsqueda de empleo (Arboleda, 1997: 245).

A continuación advierte: “Estudios sobre el origen, desarrollo y/o cotidianidad de estos barrios, que son mirados como resultados directos del hacinamiento y de la descomposición social impuesta por los ingenios,

apenas se comienzan a insinuar" (Arboleda, 1997: 245); es decir, en la actualidad, son los barrios por excelencia de recepción de migrantes que tienen un pasado equivalente. Pero lo interesante es que el investigador Arboleda ratifica los estereotipos negativos que operan en la población nativa negra de Puerto Tejada sobre los migrantes de la costa Pacífica.

A esta difícil situación se suma la valoración que pesa sobre éstos por parte de los nativos de la región quienes veían y actualmente ven en los costeños sujetos negativos, ya que no exigen tratamiento justo y se desempeñan en cualquier condición a trabajar. Es decir, a juicio de los portejaños estos no persiguen ningún nivel organizativo por su poca cultura política, en este sentido le facilitan todo a los terratenientes. De ahí que se les discrimine y se les trate como a bestias, es común escuchar que los costeños que están agrupados en los barrios de invasión "llegaron a dañar el pueblo", porque además se les atribuye el surgimiento de la delincuencia. Incluso personas tan informadas e ilustres como el Maestro Sabas Casarán, se hacen ecos de estas opiniones (Arboleda, 1997: 251).

Es un hecho que estos asentamientos, tal como se observó antes, conforman áreas segregadas socialmente dentro del casco urbano, con un fuerte componente de discriminación, según lo advierte el mismo Arboleda:

En bloque, estos barrios representan actualmente para el municipio una de las mayores preocupaciones en términos de inversión social, ya que están considerados como el mayor foco de descomposición, espacialmente entre jóvenes: expendio y consumo de drogas, prostitución, delincuencia y de más flagelos productos de la marginalidad que se manifiesta en el tratamiento cotidiano que se les da. En conclusión, después de diecisiete años, con los problemas de servicios básicos a medio resolver, sigue represado el acceso a la vivienda para los sectores de menores ingresos, mientras la población, aunque moderada, sigue creciendo. Estos contingentes potencialmente preparan la extensión de sus esperanzas (1997:253).

Una declaración de un antiguo líder sindical, además de migrante, explica las relaciones existentes entre los ingenios y los trabajadores migrantes. Llama la atención de que sí ha existido lucha sindical en los ingenios y ella ha sido liderada especialmente por migrantes, lo cual contradice la imagen de pasividad del migrante frente al nativo respecto a los asuntos laborales.

Esto invalida la presunción existente de la escasa participación de la población negra migrante en actividades que los afectan directamente. La ha habido y continúa:

La gente que ha hecho lucha sindical ha sido de la colonia de la costa Pacífica y de Pasto un poquito, ellos han dirigido la lucha. Pero los ingenios azucareros manejados por los señores judíos, eran los más malos, porque ellos a toda persona sindicalista la sobornan. Compraron a muchos que no eran tipos radicales, que no tenían esa doctrina de luchar por el obrero y se dejaban comprar. Les daban tanto en plata y se iban, así sacaron a varios presidentes del sindicato y así otros, que cuando el tipo trabajador trataba de reaccionar, entonces vea tome tanto y se va. Vendían a los trabajadores porque negociaban con los arreglos, por ello aquí en el norte del Cauca se ha podido igualar los salarios del ingenio La Cabaña a los del ingenio Cauca o Central Castilla, porque esto manejado por los judíos se ha hecho a base de soborno a los sindicalistas. En cuanto a lo político muy poco ha tenido participación porque la gente de aquí es muy regionalista. En cuanto a lo administrativo nada han tenido que ver. Todas las personas que migraron, aquí han colaborado con el voto pero prácticamente no eligen sino al nativo. En el comercio no mucho, porque todo el comercio ha sido manejado por la gente migrante de Caldas y Antioquia. Casualmente aquí se habla de que los paisas llegan aquí y se enriquecen porque es él que maneja la cuestión comercial. El 90% de la gente de costa Pacífica o de la gente que es trabajadora no se preocupa por el sistema político, porque le interesa únicamente por llegar a los ingenios a cortar caña, especialmente el migrante de costa Pacífica y el de Nariño. El pastuso no se interesa sino por llegar a los ingenios, colocarse, trabajar y ganar un sueldito que le de cómo comer, pero nunca se preocupa por tener un liderazgo, por hacer parte de la administración.³⁴

Yo sí creo que los ingenios han traído progreso a mí como a la zona donde funcionan. Porque la industria azucarera le trajo mucho progreso en asentamiento de industrias; porque uno como obrero raso que aspirando, ha podido sobrevivir y mantener a su familia dándole trabajo en esa empresa, con el sustento que se gana en esa empresa y hasta de pronto hacer su casa para vivir.³⁵

Los migrantes de la costa Pacífica que han dirigido o participado en movimientos sindicales, lo han hecho únicamente para el mejoramiento

34 José Miguel Saa.

35 Adriano Montaña Hurtado.

de las condiciones laborales de los trabajadores de los ingenios del norte del Cauca. Sin embargo, como anota De Roux (1991:13-14), los trabajadores azucareros del norte del Cauca no han alcanzado los niveles salariales y de condiciones de trabajo que los encontrados en los ingenios del centro y norte del Valle, con una mayor tradición de lucha e independencia frente a las presiones patronales. Para De Roux, la debilidad de las organizaciones sindicales nortecaucanas se explica ante todo, por el amplio predominio en esta zona de un tipo de enganche laboral vía contratistas y la relativa abundante oferta de trabajadores migrantes, lo cual favorece las condiciones impuestas por los ingenios. Pero como lo anotan los informantes, de todos modos ha habido una participación de los migrantes, incluso a través del liderazgo de antiguos migrantes de la costa Pacífica. Por supuesto, esta relación migrantes, ingenio y sindicato, según lo percibe José Miguel Saa, ha estado ligada a transacciones y negociaciones entre el capital agroindustrial y los líderes sindicales, que han debilitado no sólo la lucha de los trabajadores, sino que han generado vicios de corrupción en favor del capital, en la relación obrero-patronal, que hoy en día se manifiesta bajo la condición de un sindicalismo patronal.

La opinión de Saa, que no estaría apoyada por Adriano Montaña Hurtado quien representa una organización sindical patronal, confirma que las aspiraciones de algunos grupos de migrantes antiguos de costa Pacífica han sido alcanzadas: estabilidad relativa de ingresos y de tipo laboral, la posibilidad de jubilación y la satisfacción de las necesidades básicas —vivienda, alimentación, educación básica, etc.— para él y su familia. Esto quiere decir que el empleo en los ingenios en labores de corte para unos pocos que son enganchados directamente por la empresa, al igual que en otros ingenios del Valle, ha consolidado un asalariado con empleo más o menos permanente y unos ingresos medios los cuales les han permitido acceso a una serie de consumos culturales que los asimila o acerca al conjunto de la población nativa. No obstante, también se ha beneficiado una parte de los mismos trabajadores por contrato en su gran mayoría migrantes de la costa Pacífica al igual que nariñenses andinos, por cuanto los ingenios han precisado estabilizar una mano de obra en asentamientos similares a Puerto Tejada, con salarios medios por encima de otras actividades asalariadas, aunque con un mayor esfuerzo físico y por lo tanto desgaste de fuerza laboral.

En todo caso la imagen existente del migrante del Pacífico es su reducida participación política en el sistema local, como advierte Saa, lo cual es de esperar por las mismas características de segregación residencial y social en las

que vive. En el juego de percepciones, para los diversos actores sociales regionales, se trata todavía de un recién llegado, altamente discriminado, a pesar de que pertenece al mismo grupo socio-racial de la sociedad receptora.

IMÁGENES DE LA MUJER Y LA FAMILIA EN LA SOCIEDAD TRADICIONAL CAMPESINA Y EN LA ACTUALIDAD

La familia tradicional de Puerto Tejada estaba en la zona rural. Nosotros teníamos fincas, tenía mi papá, tenía mi mamá, inclusive a nosotros nos tocaba trabajar en vacaciones como cualquier obrero recogiendo el cacao, el café. Teníamos que picar y arrumar cacao e incluso a veces teníamos que cuidar los sembrados de maíz y de tomate. Por eso nosotros tuvimos la oportunidad de hacer amistad con la gente de las veredas; gente que se dedicaba al cultivo del café, del cacao, de frutales, de la hoja de cihao, que ya no existe, donde envolvían la carne. En ese entonces, era una familia más o menos grande, estaban los hijos, los padres y los abuelos y todos trabajaban en función de esa finca.

La mujer era la colaboradora del hombre; sostenía el hogar, era uno de los pilares de la familia pero también trabajaba en el campo; el caso de mi mamá, ella trabajaba en su finca. Mi papá salía a las cinco y media de la mañana para su finca y ella también salía a la misma hora para la suya. En ese momento creo que la mujer estaba buscando su independencia económica, jugando papeles protagónicos [se refiere a los años cuarenta-cincuenta]; ella manejaba su cuadrilla igual que mi papá y sus cosechas eran aparte de las de él. Una señora Epifanía, que era de acá del Chamizo [de Las Brisas], le llamaban la "capitana" esa señora, tenía su finca, tenía sus hijos y a sus hijas y los sacaba a estudiar. Ella fue una mujer dura en su trabajo de la finca, en su independencia económica, tratando de hacer cosas diferentes a las de su marido. Y en cuestión de política ella era la mujer más consultada y en época electoral ella dirigía toda la vereda. La mujer en el norte del Cauca sí ha hecho cosas importantes y ha jugado un papel importante; ellas son pilares de los políticos, porque la mujer ha sido como cargaladrillos, es decir, que le ha tocado hacer que todo el mundo suba al concejo, a la asamblea. En ese tiempo todo el mundo colaboraba, la mujer participaba en política pero en la parte económica: haciendo sus aportes, hacían bazares, bailes para recolectar fondos para los políticos. Pero nunca tenían un papel protagónico, siempre a la sombra del hombre.

Ya en los ochenta vinieron a ocupar cargos públicos, a las corporaciones públicas como el concejo y la asamblea y eran personas notables la señora Fernández y

Ana Cilena Arrollave, quienes sentaron las pautas y fueron las promotoras de la mujer. Les preocupaba la situación de la mujer que trabajaba en la caña y que tenía que llevar a sus hijos porque no tenían quién se los cuidara. Porque desde que se empezó el trabajo de la caña, contrario al hombre, la mujer trabaja en los ingenios: la mujer te limpia, te taja la caña y muchas son de aquí.³⁶ La mujer ha sido importante en la vida política del municipio, ella ha hecho política, después de los años treinta ellas fueron mucho más activas y salían a la plaza pública, tenían mucho entusiasmo, animaban a la gente, a los hombres para que votaran, apoyaban las campañas y a los dirigentes en los directorios.³⁷ Las mujeres han participado en política, aunque les ha faltado liderazgo para asumir los puestos del Estado y tener preponderancia. Pero frente al trabajo que han hecho, han ido superándose en la medida en que han ido accediendo al trabajo como funcionarias en los puestos públicos. Han hecho un excelente trabajo y la que está en el concejo [Luz Marina Ramírez], ha sido buena, no dejan nada que desear frente a los hombres.³⁸

Es claro que la mujer en la sociedad campesina negra y la familia tradicional, de acuerdo con las imágenes retrospectivas, tenía un desempeño económico decisivo, pues podía heredar, administrar ella misma su finca, venderla —en muchos casos sólo las mejoras porque eran tierras comunales— y entregarla en herencia. Esta tradición pareciera mantenerse hasta la actualidad. Es decir, es clara la existencia de una administración de recursos de tipo femenino al lado de una masculina, pero que en la sociedad tradicional estaba más atada a la familia extensa bajo el liderazgo femenino, ya que hoy en día en Puerto Tejada predomina el asentamiento nuclear. Lo que registran los informantes es corroborado en el estudio de Taussig:

Casi un tercio de las unidades familiares están encabezadas por mujeres. Al igual que los hombres, éstas poseen tierras, aunque no sean cabezas de familia. En realidad existe una tendencia fuerte hacia la concentración y manejo de la tierra por parte de las mujeres, en herencia matrilineal (aunque el tamaño de estas propiedades conjuntas rara vez se acerca a las de aquellas de la clase campesina rica) y a los familiares varones se les empuja hacia el jornaleo en plantaciones o fincas capitalistas. A diferencia de los hombres,

36 Adolfo Quiñones.

37 Marra Belalcázar Roa.

38 Aurelio Barraza Figueroa.

las mujeres se oponen, y violentamente, a cambiar los cultivos permanentes por el nuevo modo de producción que necesita una mayor intensidad de capital (1978: 28-29).

Si la mujer en la sociedad tradicional era propietaria, manejaba su finca, dirigía a sus peones, heredaba, aunque no fuese cabeza de familia, esto significa que no dependía del hombre para su sobrevivencia y la de sus hijos, salvo si éstos no habían heredado. La impresión que arroja una informante es que ella se apoyaba más en sus hijos. En el espacio político la mujer era la organizadora de las campañas, quien reclutaba a los votantes por un determinado candidato. Era la encargada de atender a los políticos. No era líder visible y de representación en cargos públicos, pero sí lugarteniente de las campañas electorales. Es frecuente el nombre de *capitanas* en la región para referirse a las mujeres con liderazgo político, casi todas dentro del partido liberal. Aunque no se recogió información adicional sobre el porqué no ejercían cargos, es factible pensar que las afectaba —al igual que a todas las mujeres colombianas— que el derecho al voto y a ser elegida sólo se obtiene al comenzar el Frente Nacional. De ahí que su papel se limitase al de *capitana* de la causa electoral, que de todos modos es un *cargo* de liderazgo significativo. Aparentemente hay una posible asociación entre este papel político y el de mujer que maneja o es propietaria de una finca.

Por las declaraciones de la misma informante, las madres eran las primeras interesadas en que sus hijos estudiaran. Hasta los años cincuenta este era un privilegio de los hombres, pero luego también se invirtió el capital escolar en las hijas. No obstante lo anterior, la imagen tradicional ubicaba a la mujer en la casa y en las labores domésticas, aunque entre éstas también estaban incluidas las labores del campo —algunas en actividades materiales rurales, en siembra, limpia, etc.— y de administración de la finca que era de ella. Actualmente hay un cambio en la valoración de la mujer. Se valora que estudie y tenga una formación profesional, y que participe en política, en cargos de representación.

¿QUÉ SIGNIFICAN CALI Y POPAYÁN PARA LA INTELLECTUALIDAD LOCAL?

Ha sido una contradicción esa relación de los negros del Cauca con Cali, porque ha habido más acogida de los negros en Popayán que en Cali, contradicción porque Popayán y Caloto fueron el asiento del esclavismo en el Cauca. En Cali

hubo también esclavitud pero fue menor, sin embargo allá, tratan diferente al negro que en Cali. En Cali han perseguido al negro, en materia de educación no han querido que sean; no sé cómo es ahora, pero antes, en la Universidad del Valle no producían negros profesionales médicos, sin embargo en Popayán sí, ahí están el doctor Laboa, el doctor Mina, en Cali es feroz la segregación, es feroz la persecución al negro, en un pueblo que no tiene razón de hacer eso porque son un poco de zambos y de mulatos, si el mulato no segrega.

Desde el punto de vista económico, en Cali debieron ponerle más atención, más cuidado al norte del Cauca, porque el río Cauca fue un gran emporio para llevar riquezas a esas poblaciones. Para la comarca fue el norte del Cauca un emporio que le trajo riquezas no solamente al vecino departamento del Valle del Cauca, sino también a todo el país. Aquí no solamente se producía cacao, aquí se producía café, plátano, todos los frutales conocidos, mango, etc. Una empresa agrícola pujante producida por negros, porque aquí no ha habido otro elemento que el negro. Fueron negros los que produjeron toda esa riqueza y siguen produciendo más del 85% de lo producido por los ingenios.

Estamos hablando de una contradicción, porque las contradicciones en la historia se presentan. Estamos hablando de que en Cali el negro tenía un trato diferente al que tenía en el altiplano, allá en Popayán el negro podía aspirar a cualquier carrera y no aquí.³⁹

A la gente de aquí en Popayán no la miraban con buenos ojos por cualquier circunstancia. Nuestros mayores entendían eso y aquí el Norte se revelaba contra Popayán, porque el Cauca quería imponer sus condiciones y nosotros no nos dejábamos; por eso no nos podíamos entender. El norte del Cauca, los negritos del norte del Cauca no se dejaban porque tenían vida propia.

Cali nos da mucho la mano, mucha gente que sale desde las cinco de la mañana como constructores, lo mismo las mujeres que están colocadas en las casa o residencias. Hay tres, cuatro carros que salen con esas mujeres, además Puerto Tejada la ha favorecido estar cerca de Cali comercialmente y en todo sentido. Cali está más cerca que Popayán, a sólo unos minutos, por la distancia y porque Cali tiene más influencia que Popayán, porque hay más medios, nosotros la preferimos.⁴⁰

El trabajador que va a Cali es no calificado, porque al trabajador calificado no le dan trabajo en Cali, tiene que irse para otros lares. En Cali siempre ha habido una discriminación con el negro, con Puerto Tejada. Esa relación favorece pero

quedándose aquí, porque ellos explotan la energía, ellos explotan el comercio aquí, pero para vincular personal de aquí, en Cali no la vinculan. De aquí se van los buses por la mañana, sale la gente a trabajar a Cali, las mujeres a lavar y a planchar en la casas de familia; los hombres a pegar ladrillos y a lavar carros, para eso es que los emplean.⁴¹

Por una parte sí, por la otra no le conviene a Puerto Tejada pertenecer a Cali. Por lo menos los impuestos serían más caros, pero hay unos que quieren, otros que no. Por una parte para mí se viviría mejor siendo de Cali, se compone más Puerto Tejada, se ven fábricas, se ve de todo; como somos del Cauca miren la cosa esto está lo más de feo, todo lo malo porque no hay donde trabajar, pero si esto pertenece a Cali se compone y uno tiene trabajo porque es del Valle.⁴²

¡Popayán! Ellos creen que el norte del Cauca comienza en Santander y hay mucho desconocimiento para Puerto Tejada. Vale recordar que el departamento del Cauca es muy pobre, solamente vive embargado y de los recuerdos de que los visitan en Semana Santa, de aquella ciudad blanca y del recuerdo del terremoto. Esa negligencia y ese centralismo con nosotros, yo creo que es también por cuestiones étnicas, el aspecto geográfico también media demasiado, a que uno tenga tanta diferencia porque ellos son de sangre española mientras que uno es de otra sangre.

Por la cercanía, por el estudio y por cuestión comercial o para estudiar. Porque nosotros aquí estuvimos jalando un proceso con la Universidad del Cauca para su descentralización, pero Miguel Gómez dijo... que nosotros estábamos a cinco minutos de Cali, que para qué! Que no se podía. Yo considero que la misma distancia hay de Palmira a Cali y en Palmira hay una sede de la Universidad del Valle. Ahora han traído unas carreras pero son tecnológicas y nosotros necesitamos carreras profesionales.⁴³

En este momento y mucho más que antes, se mantienen las diferencias con Popayán. Simplemente porque Cali es un polo de desarrollo económico más fuerte que la capital, por la cultura, porque el norte del Cauca tiene mucha presencia de negros de la costa, lo mismo que Cali, y en Popayán los negros son pocos. Algunos que trabajan como funcionarios públicos o van a realizar alguna vuelta, la misma administración municipal coordina muchas cosas con Cali a nivel de planeación y de prestación de servicios, pero políticamente sigue ligado a la capital.⁴⁴

39 Adela Possú.

40 Pedro María Chará Carabali.

41 Aurelio Barraza Figueroa.

42 Antonio María Caicedo Cassarán.

43 Adela Possú.

44 Ester Ligia Valdez Díaz.

Cali está aquí a media hora, y la gente la ve con mejores perspectivas por el crecimiento del Valle, porque los gobernadores y la administración como que le ponen más atención a los municipios, mientras que Popayán, la gente la ve mal, porque Popayán siempre ha venido con el centralismo. Una hegemonía de los Mosquera Chaux y otros que vienen surgiendo como los caciques. Todos los que han manejado el gobierno en el Cauca, el 90% son payaneses y ellos no miran nunca a las necesidades del norte ni las del sur en el Pacífico, son los lados que están totalmente olvidadas por el Cauca.⁴⁵

El popayanés por historia y por concepción, prácticamente por religión, se creía superior a nosotros y aún hoy las relaciones de amistad que se dan entre los del norte del Cauca y los de Popayán es esa. Ellos miran a los del norte del Cauca con cierta displicencia desde una altura que no tienen, por eso nunca han sido buenas las relaciones entre el norte y el centro; nosotros pensamos diferente, sentimos diferente, tenemos unas circunvoluciones cerebrales diferentes que giran a otro ritmo, vivimos en otras tierras, en otro ambiente. Aquí nadie hace una cosa en coordinación con la capital. El 90% de nuestros estudiantes se educan en el Valle, el 90% de nuestras relaciones comerciales se hacen con el Valle. Nosotros no nos sentimos coparticipes o compenetrados con la idiosincrasia popayaneja, nos sentimos vallunos, a nosotros nos cobija por igual la brisa del río Cauca.

Nuestra idiosincrasia nos ha hecho participes más de las actividades que se desarrollan en el Valle, en la capital del Cauca ha habido un olvido tal que hay dos regiones aquí que abismalmente se abandonan y es la costa Pacífica y el norte del Cauca.⁴⁶

Para Puerto Tejada su zona de transacción o de comercialización siempre es Cali, la gente de aquí del norte del Cauca y de Puerto Tejada poco hacen transacciones con Popayán. Todo es Cali: trabajo, estudio, compras, todo es Cali. El norte del Cauca y Puerto Tejada quisieran pertenecer a Cali. Popayán que es la capital del Cauca, como que no ha invertido, no ha trazado políticas que ayuden más a un desarrollo para Puerto Tejada; y se puede decir que el Cauca es el departamento que más presidentes le ha votado (dado) al pueblo colombiano, pero ellos no invierten, no sacan buenos proyectos para acá para el norte del Cauca. Lo explicamos por el racismo que puede existir, ellos vienen de ancestros españoles, entonces ellos no comulgan mucho con la gente negra.⁴⁷

45 Adolfo Quiñones.

46 José Miguel Saa.

47 José Ramón Burgos.

Trataron de que Puerto Tejada, de que esta gente no estuvieran divorciados del departamento y fueron haciendo una política de acercamiento nombrando diputados y empleos públicos a la gente de acá, dándoles mejores posibilidades y recibo de los campesinos que iban a estudiar entroncando la relación entre los de acá del norte del Cauca con Popayán, los de Santander, de Caloto y demás. Lo que pasó es que ellos prácticamente, la dialéctica de ellos era la del arriero jarre mula que de mi padre ansío la joda pa' vos y la plata pa' yo! Eso fue lo que hicieron, ante esa situación esa falta de equidad es que ha habido siempre su resistencia.⁴⁸

Con Cali ha habido una relación buena, todo el comercio es con Cali, se hace con Cali, no tienen problemas los que van a matricularse a la Universidad del Valle, a la Santiago de Cali, la mayoría de nuestra gente se ha preparado y se preparan en las universidades del Valle. Para hablarle claro, allá usted no encuentra resistencia para matricular a cualquier individuo y le dan garantías para que estudie, eso se ha conseguido y lo he palpado; en Popayán ha sido más difícil y ya míreme usted a mí, yo no tengo ninguna misión que ir a hacer allá, yo envié a estudiar a mis hijos en Bogotá, en otras partes, menos en Popayán.⁴⁹

Si hubiera una elección la gente escogería al Valle y no al Cauca, la gente estaría más de acuerdo con el Valle, porque el Valle es más, tiene mejores motores para hacer las cosas, los pueblos del Valle no están como los del Cauca que están más abandonados.⁵⁰

Es notoria la queja de discriminación racial en Cali y Popayán, dependiendo de las experiencias generacionales y de estudio que los informantes tienen. Pero igualmente se nota que estas experiencias están fundamentadas en varios aspectos; por un lado la memoria de un pasado histórico, que se manifestó en la abundancia campesina del norte del Cauca y que lo conectaba con la ciudad de Cali, a través de un mercado de acopio de productos y alimentos con destino principal a esta ciudad, pero sobre todo a través de la comercialización del cacao. Esto le significó en un pasado *tener vida propia* frente a Popayán. Pero según los informantes, entre ellos el abogado

48 Adriano Montaña Hurtado.

49 Ángel Antonio Álvarez.

50 Leopoldo Selorio Mina, 60 años, cortero de caña. Nacido en Puerto Merizalde, Valle, ex sindicalista del Ingenio del Cauca, llegó a Puerto Tejada hace 30 años. Casado en Puerto Tejada. Estudios incompletos de primaria.

Chará, la relación ha sido condicionada por el intercambio de servicios, y recientemente a través de la región metropolitana de Cali.

Para la gente de Puerto Tejada, Popayán representa el antiguo poder esclavista, la ciudad conservadora y terrateniente que subordinó al negro a la base de la pirámide social. Cali se perfilaba para el norte del Cauca como una alternativa, pero que terminó absorbiendo la región, y representa por excelencia el capital agroindustrial que afectó la zona. Sin embargo, Cali es el epicentro de las actividades laborales y educativas cada vez más importantes para Puerto Tejada. En la actualidad ese poder económico y político de décadas atrás en Puerto Tejada, se ha evaporado, perdiendo respecto a Popayán y por supuesto respecto a Cali, permaneciendo así la nostalgia de las referencias a la vieja relación Popayán-Puerto Tejada, en la que este municipio negociaba, y de la subordinación urbana y frente al mercado de trabajo de Cali, en su mayor parte para empleos no calificados y semicalificados —según los informantes predominan los empleos en el servicio doméstico y la construcción en Cali para la gente de Puerto Tejada—.

Para los informantes, Cali no vincula personal calificado de Puerto Tejada, y por lo mismo deben migrar a otras regiones del país. Es curioso que un informante, Pedro María Chará, aluda a una menor discriminación racial en Popayán que en Cali, a pesar de ser ésta, según él, una ciudad de *zambos* y *mulatos*, pero que ha discriminado en ciertos niveles educativos a los negros nortecaucanos —su referencia a la Universidad del Valle—. Otro informante, Adolfo Quiñones, expresa que en Cali hay una alta presencia de población negra, especialmente de la costa Pacífica, lo cual la hace próxima a Puerto Tejada debido también a que aquí su presencia es considerable —“*mucha presencia de negros de la costa*”, lo mismo que en Cali—. La relación con Cali es claramente económica —espacio laboral, educativo, de comercio, compras, recreación, etc.—.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

En realidad, lo que hemos presentado es una lectura de las imágenes sobre diversos tópicos de las transformaciones de Puerto Tejada, tanto de sectores intelectuales como de investigadores. Hemos intentado acercarnos a una sociedad proletarizada con una diferenciación social interna que viene desde etapas anteriores cada vez más urbanizada, no sólo en términos económicos sino en sus consumos culturales.

En primer lugar, son imágenes de una sociedad que, en cincuenta años, ha pasado de ser una sociedad campesina no homogénea y diferenciada a ser un pueblo de obreros de la caña y finalmente convertirse en una ciudad dormitorio metropolitana. La diferenciación social es un fenómeno presente en las distintas etapas de Puerto Tejada; sin embargo, han predominado los discursos que idealizaron la sociedad campesina tradicional, enfatizando el carácter solidario de la sociedad tradicional. Es un hecho que desde las primeras décadas de este siglo, se habían consolidado grupos de campesinos negros bastante acomodados con una relativa capacidad de acumulación de excedentes económicos, los cuales parecen haber sido dirigido hacia la educación de los hijos. Esto significa que no necesariamente las prácticas de consumo de estos grupos perteneciesen a otro tipo de racionalidad, aduciendo supuestamente un carácter de despilfarro en medio de la abundancia.

Como se comentó con anterioridad, los factores culturales no son útiles para explicar los comportamientos de las poblaciones negras campesinas en términos del uso que le daban al excedente. En tal sentido, más bien hubo una estrecha relación entre la prosperidad y el surgimiento de una élite negra local y regional, que se expresa y cobra legitimidad sobre todo a través del ejercicio político en el partido liberal.

Las mujeres tuvieron un papel destacado en la organización económica de las unidades campesinas y políticas, en las movilizaciones partidistas liberales, a pesar de que en ese momento no habían entrado al sistema escolar ni tenían un reconocimiento en el sistema político del país, como parece acontecer a partir de los años cincuenta y sesenta. Las imágenes de la mujer y de la familia destacan la importancia de la línea materna en la organización doméstica y en otra serie de decisiones de la vida cotidiana.

La aparición en el escenario socioeconómico, a partir de las décadas del cincuenta y sesenta, del gran capital a través de los ingenios azucareros, marcó en el imaginario de amplios sectores de la población negra de Puerto Tejada el paso de la prosperidad a la decadencia. Hay entonces una estrecha relación en las élites locales actuales, entre la memoria de una autonomía económica y una política alcanzada durante la República Liberal. Por otra parte, hay continuas alusiones a la ingerencia de los ingenios en la vida política local del municipio y de la región, lo cual hace más intensa la percepción de indefensión frente al poder económico dominante en la actualidad.

Se presenta una identidad en el discurso analítico de los investigadores con las percepciones de sectores de la población, particularmente alrededor de la idealización de la sociedad campesina tradicional. Una discusión interesante en este aspecto es el debate que introduce C. A. Cabal a la obra de Taussig.

BIBLIOGRAFÍA

- ARBOLEDA, Santiago. 1997. "Los destechados y el surgimiento de la invasión de oriente" En: Francisco ZULUAGA (ed.), *Puerto Tejada 100 años*. Cali: Municipio de Puerto Tejada, Alcaldía Municipal, pp. 245-256.
- AYALA DIAGO, César. 1997. "Mentalidad, discursos y política en Puerto Tejada durante la primera mitad del siglo XX" En: Francisco ZULUAGA (ed.), *Puerto Tejada 100 años*. Cali: Municipio de Puerto Tejada, Alcaldía Municipal, pp. 107-196.
- CABAL, Carlos Alfredo. 1978. "Norte del Cauca: de la finca y la hacienda a la empresa agrícola" Cali: Centro de Investigaciones Multidisciplinarias en Desarrollo Rural - Cínder.
- DE ROUX, Gustavo. 1991. "Orígenes y expresiones de una ideología liberal" En: *Boletín Socioeconómico* N° 22, Cidse, Cali, pp. 1-26.
- y Ana Claudia YUNDA. 1991. *Formación, disolución y recomposición del campesinado negro nortecaucaño*. Cali: Cidse, Universidad del Valle.
- MINA, Mateo. 1975. *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: sin referencia.
- RAMOS, Carlos Arturo. 1997. "Los trabajos ignorados" En: Francisco ZULUAGA (ed.), *Puerto Tejada 100 años*. Cali: Municipio de Puerto Tejada, Alcaldía Municipal, pp. 169-177.
- URREA, Fernando y Teodora HURTADO. 1997. "Puerto Tejada: de núcleo urbano de proletariado agroindustrial a ciudad dormitorio" En: Francisco ZULUAGA (ed.), *Puerto Tejada 100 años*. Cali: Municipio de Puerto Tejada, Alcaldía Municipal, pp. 197-142.
- TAUSSIG, Michael. 1978. *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico*. Bogotá: Ed. Punta de Lanza.

Etnología y compromiso¹

MICHEL AGIER

¿EL FIN DE LOS CAMPOS ETNOGRÁFICOS?

Ante nuestras miradas en todos los puntos del planeta, movimientos étnicos, etnonacionalistas, religiosos o racialistas construyen ideologías políticas fundadas en la diferencia, en el rechazo al Otro. En sus discursos, ellos interpelan directamente las competencias profesionales de los antropólogos en lo referente a la cultura, la identidad y las tradiciones. Al mismo tiempo, la aceleración y multiplicación de contactos entre individuos o grupos venidos de horizontes sociales, geográficos y étnicos diversos favorecen las mezclas y nublan los sistemas de referencia identitaria preexistentes a estas movi­lidades y a estos lazos más o menos voluntarios. Diferentes tipos de mestizaje —raciales, étnicos, culturales— transforman profundamente las mentalidades y los comportamientos, ahora mucho más receptivos a las alteridades que en otros tiempos. Se crean así contextos paradójicos por la emergencia de procesos identitarios localizados, que tienden a fragmentar las sociedades.

Quedamos ubicados en medio de un contexto de falsos arcaísmos y de neotradicionalismos, pero también en el centro de una intensa recomposición cultural y social a escala planetaria. Es en este marco que se definen hoy los terrenos de investigación de los antropólogos. Éstos resienten una cierta incomodidad comparando su experiencia de terreno con lo que se dice en los manuales clásicos de etnología. Dicha incomodidad tiene diversos aspectos: el descubrimiento exótico del Otro se disipa ante lo común de los comportamientos cotidianos con referencias cada vez más globales; la búsqueda de lo cultural es de repente invadida por la ideología de los líderes; los discursos explícitos de éstos se superponen a las significaciones implícitas de las prácticas y el antropólogo no puede pretender más ser el

¹ Ponencia presentada en el simposio "Territorios y etnicidad: comunidades negras en Colombia" en el VIII Congreso de Antropología en Colombia, Bogotá, diciembre 1997.

único que las describe en su totalidad; las estrategias de los actores indígenas sobre la etnicidad o el medio ambiente remiten al observador a su imaginario de occidental y a su imagen de experto para ponerlo en situación de intervenir, de tomar partido.

Tomando al antropólogo como testigo —demandándole la definición de fronteras, la determinación de criterios de identidad, la validación de rituales— sus interlocutores lo toman en contrapié: él duda —o rechaza— divulgar sus resultados a las autoridades o a aquellos que ha estudiado, temiendo ser incomprendido o manipulado (Agiar, 1997). El antropólogo se pregunta también si no habría que remitir a una sociología general de la modernidad, el estudio de la imbricación tan estrecha del pensamiento y del símbolo que él observa en las producciones culturales de los pueblos cuyo exotismo parece demasiado elaborado: “*Yo soy un negro exótico*”, cantan los ciudadanos negros del carnaval africanizado de Bahía en Brasil.

¿Será el fin de los verdaderos campos de la antropología? Un final que justificaría la renuncia propuesta, de hecho, por ciertos colegas norteamericanos: ante la retórica excesiva que le hace sombra a los datos verdaderos, el etnólogo no sería más que un lector de las interpretaciones de los otros. Todas las interpretaciones se equivaldrían *a priori*, y los hechos sociales no serían ya tampoco tratados como cosas (Durkheim, 1997), sino como textos (Geertz, 1973). La nueva metáfora es más seductora que la antigua y conduce al observador a acentuar la atención sobre las múltiples interpretaciones de las que la cultura está hecha, pero también lleva al exceso inverso del objetivismo durkheimiano: ¿será imposible sistematizar y controlar la recolección de datos provenientes de la observación directa, de las entrevistas, de los inventarios, etc.? ¿Sólo tendría el etnólogo acceso a voces múltiples e iguales, y sólo sería él mismo un autor —una voz entre las otras o el escritor de las voces recogidas—, más o menos talentoso, pero susceptible de decir casi cualquier cosa, hasta ficción, a propósito de su terreno?

James Clifford, quien ha defendido claramente este punto de vista textualista, es al mismo tiempo convincente en el estudio de autores bien escogidos que él toma como objeto de estudio —etnógrafos y poetas de los años 1930 a 1950— y discutible en su generalización de los procedimientos de la autoridad etnográfica —y de su crisis— para el conjunto de la antropología.² Todo el mundo sabe muy bien que ya no es suficiente

² Véanse los diferentes ensayos de J. Clifford (1996) al igual que los comentarios de P. Rabinow (1996) sobre la escritura y la autoridad etnográficas.

en este fin de siglo decir “*yo estuve ahí*” para legitimar una palabra sapiente, como se podía pretender hace cincuenta años o más. Los terrenos más lejanos se han vuelto accesibles a toda suerte de viajeros —turistas, hombres de negocios o periodistas— lo que crea en efecto una vecindad curiosa para el etnólogo en situación de trabajo de campo. Pero, ¿la existencia de la antropología depende verdaderamente de esta autoridad etnográfica? Recordemos los tres fundamentos con los que Clifford (1996) la ha caracterizado: la rareza de la experiencia —que sería la prueba del exotismo—; la negación del dialoguismo —es decir, borrar la comunicación con los indígenas, que está en la base de la producción de los datos—; la exclusión de otros testigos —es decir, el trabajo en solitario—, y el principio un etnólogo/un campo. Esta autoridad tiene algo usurpado, es claro, y no resiste al cambio de los contextos. Luego, debe reconocerse que la crítica textualista parte de una toma de conciencia saludable para la deontología profesional de los etnólogos. Pero ella no aporta una solución concreta, sino una antropología transformada en exégesis literaria (Rabinow, 1996).

La existencia de la antropología puede todavía ser defendida en el campo. Allí, ella depende de nuestra capacidad de renovar los modos de observación etnográfica y las formas de compromiso intelectual, adaptándolos a los contextos, nuevas demandas sociales y nuevos actores sociales, tal como ellos se definen hoy. Agencias y redes neotradicionalistas operan sobre el terreno de los antropólogos —la práctica cultural— y es impensable negar la existencia de su práctica interpretativa en los sitios de la investigación, aún si este reconocimiento no es fácil en el plano relacional o intelectual durante el trabajo de campo. Eso hace parte de las interacciones inherentes a la creación del saber, y no tenemos ningún interés en rechazar o esconder los choques, los malestares y conflictos que pueden tener lugar en tales situaciones. ¿Quién podría decir que los rechazos o interpelaciones de los investigados —cuando ellos cierran su puerta al investigador o cuando solicitan ver el resultado del trabajo del etnólogo— no son intervenciones ciudadanas fundadas, y aun en ciertos casos, un justo retorno de las cosas frente a las relaciones de dominación que han marcado durante tanto tiempo la práctica de investigación etnológica? ¿Quién podría cuestionar la legitimidad de las demandas de sentido, de protección o de apoyo, que son dirigidas al cientista social por los individuos, familias o grupos alejados del poder y de las riquezas? Pero también, frente a esas

demandas y presiones sociales *in situ*, ¿cómo encontrar la posición justa, ni demasiado lejos ni demasiado cercana?

Las respuestas de la antropología textualista nos alejan del terreno etnográfico y encierran inútilmente el debate en los salones y las bibliotecas. Pero su punto de partida es bien real: los contextos han cambiado y el papel de la antropología debe ser redefinido. El exotismo es deconstruido en los hechos, pero reconstruido en los imaginarios y las políticas de la diferencia. Se vuelve hoy casi igual hacer trabajo de campo en los suburbios de las grandes ciudades francesas, donde los aborígenes australianos, o en los templos (*terreiros*) de candomblé (el culto afro-brasileño). En este marco, y de manera más o menos idéntica sobre todos los terrenos actuales, se plantean interrogantes nuevos y urgentes que los manuales son incapaces de resolver. Ellos cuestionan cada vez más la posibilidad misma de hacer investigación —la cuestión del acceso al campo— y el compromiso de los investigadores —la demanda que les es hecha de tomar posición, de intervenir, o también a veces de someter su saber a las exhortaciones de los grupos que ellos estudian—.

Quisiera mostrar en este texto que estos dos aspectos no son sino uno: el estilo de compromiso intelectual es inherente a la forma de implicación etnográfica y ésta es la condición indispensable para producir un saber antropológico —el cual es susceptible, finalmente, de tener alguna utilidad social en los contextos estudiados—. Un corto relato me permitirá primero ilustrar el desconcierto que nace de los acercamientos cada vez más próximos entre el investigador y el investigado, el pensamiento y el símbolo, lo escrito y lo oral. Introduciré una reflexión sobre el estilo de la implicación y su relación con el compromiso del investigador.

UNA BIBLIOTECA EN EL CAMPO

En el marco de una investigación sobre las relaciones raciales y la africanización del carnaval de Bahía en Brasil, en particular sobre el grupo carnavalesco Ilê Aiyê, inspirador de este movimiento desde mediados de los años setenta, yo buscaba el enunciado y el sentido exactos de los diferentes nombres que habían sido originalmente previstos para designar a este grupo e intentaba saber en qué fuente habían sido encontrados. Se dice que este grupo encarna la más pura tradición africana en Bahía y, en los términos de su historia oficial, surge de un *terreiro de candomblé*, como los *afoxés*

más antiguos.³ Sin embargo, este episodio de la investigación me condujo a la biblioteca de uno de los centros de investigación de la Universidad de Bahía, el Centro de Estudios Afro-Orientales, Ceao.

En efecto, en el curso de diversas entrevistas yo había recogido la siguiente explicación: un europeo le había dado al grupo de jóvenes fundadores de la asociación carnavalesca un fascículo titulado *Yoruba tal qual se fala* (El yoruba tal como se habla)⁴. Él lo había tomado prestado de la biblioteca de Ceao. Esta información me llevó entonces a un medio familiar, el de los colegas, los estudiantes y el trabajo en biblioteca, lo que no dejaba de ser una incomodidad divertida: ¡Un lugar de referencias que era más el mío que el de mis investigados! Me precipité pues a la biblioteca de Ceao como quien va al campo, con curiosidad e inquietud. Luego de haber saludado a algunos colegas a la entrada y en los corredores del Centro, llegué finalmente a la biblioteca y pude comenzar mi investigación. No para explorar allí mis propios recursos teóricos o de datos comparativos como se hace comúnmente, sino para concluir muy empíricamente, y lo más fielmente posible, la reconstrucción de un recorrido, aquél que habían tomado, 21 años antes, jóvenes negros de Bahía en búsqueda de identidad, de palabras y significaciones.

A fuerza de rebuscar, encontré una versión reciente del fascículo *Yoruba tal qual se fala*: una obra pequeña, escrita a mano y publicada en Salvador, por cuenta del autor, en 1948, que luego fue reeditada varias veces en el curso de los siguientes cuarenta años. Ella había sido escrita por Descóderes Maximiano dos Santos, llamado Maestro Didi (dos Santos, 1988: 105). El folleto no contenía, sin embargo, todas las informaciones que habían servido para elaborar los cinco primeros nombres del grupo. Las informaciones habían sido completadas, me dijeron, con el mismo amigo europeo. Otra fuente complementaria fue la madre de uno de los dos fundadores de la asociación carnavalesca *Madre-de-Santo* de la casa de candomblé en la cual el grupo localizó su sede. Encontrados los cinco términos, pude evidenciar la competencia entre dos referencias simbólicas, la del lugar —a partir del término *Ilê*, casa ritual— y la de la identidad racial —a partir del sufijo *Dúdú*, negro—. De esta manera pude comprender mejor las opcio-

3 El *afoxé* es una forma antigua de agrupación carnavalesca —fin de siglo XIX y principios del XX— inspirada directamente en los rituales religiosos afro-brasileños.

4 El yoruba, siendo la principal lengua ritual del candomblé de Bahía, es la más asociada unánimemente a la tradición local del África en Brasil: parecer africano en Bahía hoy, es en gran medida utilizar locuciones sacadas del yoruba ritual.

nes identitarias tomadas desde la fundación de este grupo neotradicionalista.⁵

El recorrido que acabo de trazar ilustra la gran proximidad, llegando a la confusión, que puede existir entre la investigación de los antropólogos sobre el sentido de las prácticas y la búsqueda de sentido de los actuales actores de los movimientos identitarios. En efecto, veamos hacia cuáles otros actores y lugares nos conduce este recorrido identitario. Maestro Didi, el autor del pequeño fascículo citado y de otras diversas obras de divulgación de la cultura afro-brasileña —cuentos, narraciones, etc.—, es un notable erudito del candomblé, hijo biológico de Mãe Senhora, la antigua Madre de Santo del *terreiro* Axé Opo Afonjá, uno de los más importantes templos de Bahía, considerado el más ortodoxo en el respeto de las tradiciones religiosas. Él mismo, jefe de culto, fue cercano de varios etnólogos⁶ y hace parte de esa categoría sacerdotal que Kadya Tall (1995) designa como los herederos: nacidos y socializados con posiciones adquiridas en el universo afro-brasileño, ellos están mejor armados que otros para desarrollar estrategias identitarias innovadoras y tradicionalistas a la vez. Y justamente, el recorrido de Maestro Didi no termina allí.

El mismo autor es también miembro fundador de una Sociedad de Estudio de la Cultura Negra, Secneb, creada en 1974, es decir, exactamente contemporánea de los inicios del movimiento de africanización de la cultura bahiana. En esta Sociedad se codean líderes espirituales,⁷ diversos intelectuales e investigadores y científicos sociales.⁸ La etnografía conduce entonces la investigación, no solamente hacia libros y etnólogos, sino hacia una de esas numerosas agencias neoétnicas que han surgido en el curso de procesos identitarios de estos últimos años en casi todo el mundo.⁹ La mayor parte de miembros de esta agencia ocupan también funciones de prestigio y de orientación política en algunos *terreiros* importantes de Bahía, y particularmente en el Axé Opo Afonjá, que detenta el sello de la más

5 Los cinco nombres fueron puestos a competir entre el grupo de fundadores y fue escogido el término yoruba Ilê Aiyê -literalmente "la casa del mundo de los humanos".

6 Sobre todo de Pierre Verger, con quien hizo un viaje por África (Capone, 1997: 483).

7 Es así como se autodenominan hoy ciertos jefes de culto afro-brasileño en Bahía.

8 Se destacan Juana Elbein dos Santos -antropóloga y esposa de Maestro Didi-, Marco Aurelio Luz y Muniz Sodré, todos tres autores de obras antropológicas o filosóficas sobre la cultura y la identidad afro-brasileña.

9 A propósito del compromiso y la censura de los etnólogos por parte de burocracias étnicas véase Moizo (1997).

pura africanidad y cuya actual *madre-de-santo*, Mãe Stella, libra un combate abierto contra los sincretismos y otras alteraciones y descaracterizaciones de los ritos.

DE LA CULTURA ÉTNICA A LAS AGENCIAS NEO-ÉTNICAS

En el candomblé de Bahía, culto de posesión, las enseñanzas rituales continúan haciéndose con relaciones jerárquicas estrictas, por la palabra y los gestos, es decir, por el uso de sentidos y de signos más que por las ideas y el discurso. Además, una parte importante de los iniciados e iniciadas es todavía apenas alfabetizada. Sin embargo, se destaca la presencia aquí y allá de libros de antiguos etnólogos en los estantes de los salones o de las oficinas de los *padres-de-santo* o de los *ogãs*.¹⁰ Esta presencia es objeto de un uso simbólico común en términos de legitimación: directamente —tener el nombre de su *terreiro* o de su antiguo sacerdote citado en tal cual libro o anuario especializado— o indirectamente —dar más legitimidad al autor o al lector de libros sobre el candomblé—. Pero, más ampliamente, existe hoy un acuerdo para señalar la influencia creciente de lo escrito y de una cierta razón etnológica¹¹ en la cultura afro-brasileña.¹²

Esto cambió las condiciones de investigación y de compromiso de los antropólogos en este dominio social y cultural. Evocaré en algunas palabras la evolución de esta relación compleja entre el saber de los antropólogos y la práctica religiosa. Luego de la abolición de la esclavitud (1888), los primeros estudios afro-brasileños fueron marcados por el racismo de la época, que se transformó rápidamente para la antropología cultural, en un enfoque claramente etnicista. Así, el primero, Raimundo Nina Rodrigues (1977) revelaba para todo el Brasil que los africanos, representados idealmente por los de la etnia yoruba —o *nagô* como se dice en Brasil—, tenían una vida espiritual propia y estructurada. En seguida varios autores han hecho diversas caracterizaciones y jerarquizaciones étnicas de la cultura afro-brasileña. Edison Carneiro, en particular, ha descrito el candomblé con un enfoque étnico contribuyendo a valorizar el candomblé yoruba,

10 El *ogã* es una personalidad que ha seguido o no una breve iniciación ritual y ocupa funciones rituales o sociales de asistencia y de apoyo al *terreiro*.

11 Según los términos de J. L. Amselle (1992).

12 Véase especialmente Gonçalves da Silva (1993), Boyer (1996) y Capone (1997).

dejando en un segundo plano la religión de los negros bantú, considerada como menos pura.

Sus investigaciones y vida personal estuvieron marcadas por una militancia política e ideológica a favor de la causa del candomblé y de los negros. Además, jugó un papel determinante en la realización del segundo Congreso Afro-brasileño de Salvador de Bahía en 1937 y en la creación, luego del Congreso, de la Unión de Sectas Afro-brasileñas.¹³ Más tarde participó en diversas iniciativas del movimiento negro en la primera época de la negritud en los años cincuenta. Contemporáneo de Carneiro, Melville Herskovits le dio una legitimidad teórica africanista a la tesis del candomblé étnico. Etnólogo del antiguo Dahomey, Herskovits veía en el Nuevo Mundo sobrevivencias y reinterpretaciones africanas en dominios tanto profanos como sagrados (Herskovits, 1966). Para Herskovits, el mundo afro-brasileño formaba una subcultura que se debía estudiar como un universo total en referencia a las tierras africanas de origen. Finalmente, es en el marco de una problemática globalmente similar que se situarán las investigaciones de Roger Bastide (1960) y Pierre Verger (1981), quienes se interrogaron sobre la conservación de la memoria africana en el Nuevo Mundo.

Así, de manera consensual, todos esos autores del período 1900-1960 preveían la desaparición o la disolución de los cultos afro-brasileños en el marco de la modernización del Brasil y el desarrollo de una sociedad a-étnica. Ellos tenían una postura intelectual y política de defensa y valorización de la cultura afro-brasileña. La defensa pasaba por una participación importante en las estructuras —y asimismo en los rituales— del candomblé.¹⁴ La valorización pasaba por una representación que privilegiaba la unidad y la norma de la religión africana en detrimento de la diversidad ritual y de la innovación mágica.

Finalmente, desde los años setenta, los estudios afro-brasileños han conocido un cambio radical de rumbo, poniendo el acento sobre la integración del candomblé en un mercado de las religiones populares, sobre las relaciones de poder entre las diferentes casas y naciones de candomblé, y

13 Primero llamado Concejo Africano de Bahía, la Unión de las Sectas Afro-brasileñas deviene enseguida la Federación bahianesa del Culto Afro-brasileño (Carneiro y do Couto Ferraz, 1940; Oliveira y da Costa Lima, 1987).

14 Ese fue el caso de Bastide, lanzando "*Africanus sum*", o la adhesión a la identidad yoruba de Pierre "*Fatumbi*" Verger.

sobre los neotradicionalismos afro-brasileños que han emergido hace una veintena de años. En ese marco, los textos antropológicos del período precedente son reexaminados desde el punto de vista de sus usos y de sus reinterpretaciones actuales en la práctica religiosa.

Abordando la cuestión del papel de los escritos etnológicos en el candomblé, Veronique Boyer (1996) opone la memoria colectiva y la tradición. La primera tiene el ritual como principal soporte mientras que la segunda, que emerge más recientemente como cuestión interna del candomblé, es sostenida por los textos de los etnólogos que aparecen como árbitros póstumos entre jefes de culto. Ella distingue esta relación de la otra que prevalece en los cultos de umbanda, donde catálogos intentan poner un poco de orden frente a la multiplicidad de iniciativas rituales singulares. Es interesante, conservando esta distinción —en el candomblé— entre la memoria y la tradición, entre lo oral y lo escrito, y finalmente entre jefes de culto y etnólogos, interrogarse sobre la emergencia reciente de textos producidos por los mismos jefes de culto, quienes reivindican la más pura tradición africana, aún más en el lugar considerado como la referencia ancestral del candomblé en Brasil: Bahía.

En 1993 y en 1996, dos *madres-de-santo* de Bahía publicaron, cada una, una obra pequeña. Se trata de Mãe Stele, madre-de-santo del Axé Opo Afonjá, conocido como el *terreiro* (*nagô* de Ketu) más ortodoxo y africanista de Bahía, ligado entre otros —como ya se ha visto antes— al Secneb, agencia neotradicionalista; la otra es Mãe Hilda, madre de santo del *terreiro* jeje (fon) Ilê Axé Jitolu y sobre todo madre biológica del fundador y presidente del Ilê Aiyê, asociación que estuvo en el origen de la "africanización" del carnaval de Bahía. El libro de Mãe Stele (1993), representa una acción ideológica y normativa que describe los comportamientos rituales a observar en los *terreiros*, apuntando a "corregir los errores" sobre el tema que la autora denuncia tanto en los investigadores como en los adeptos. El de Mãe Hilda (1996) tiene una relación con la investigación en la biblioteca antes relatada. Mientras que el blanco de la historia ha desaparecido completamente de la memoria oficial de la asociación, la madre-de-santo se ha convertido en la *madrina* y la inspiradora espiritual de la misma. Como representante del candomblé y símbolo de la tradición africana para el grupo bahiano, ella es un elemento central de la legitimidad de Ilê Aiyê. Ella ha imaginado una secuencia ritual que se repite cada año con ocasión de la primera salida al carnaval, y donde ella misma tiene el papel carnavalesco de la *Madre negra* hasta el desfile.

Esta construcción ritual carnavalesca ha hecho que su rol político — encarnado en su contribución culturalista en un movimiento identitario local— sobrecargue de sentido su rol religioso. El acceso a su *terreiro* sólo es posible desde un punto de vista especular, mientras que toda investigación en profundidad se ha hecho imposible —en nombre de la preservación de los “fundamentos” tradicionales—. Como presionada por su rol público, la madre de santo termina por ser ella misma la autora de su historia de vida. El folleto es consagrado esencialmente a realzar su estatuto religioso a nivel de su imagen pública. Iniciada dos veces, además en *terreiros* sin prestigio y no centrales —*jeje* y *no nagô*—, Mae Hilda realiza ella misma su rehabilitación con la ayuda editorial de intelectuales —periodistas y antropólogos negros— dirigentes de Ilê Aiyê. Así, dos importantes *madres-de-santo* bahianas pasan de lo oral a lo escrito y del registro de la memoria ritual al de una tradición elaborada de manera normativa. Intelectuales y etnólogos —blancos o negros— se encuentran en competencia o en connivencia con jefes de culto de primer plano para enunciar identidades y escribir tradiciones.

Si la influencia de los escritos, particularmente de los etnológicos, existe hoy claramente, ello se debe a que éstos participan en un proceso general y complejo de asignación identitaria: una etnicización “por lo alto”. En efecto, la antigua representación del candomblé como religión étnica encuentra numerosos desarrollos en los actuales ensayos de construcción de identidades colectivas, definidas como totalidades homogéneas y funcionales bajo el control de un sistema cultural unívoco, no contradictorio. Es esto lo que se hace en las Sociedades de estudio, en los Comités de defensa y otras agencias neotradicionalistas fundadas en la interpretación filosófica y política de la práctica religiosa y popular. Según la versión de cada uno de estos autores, la visión de conjunto es definida como “negra” (Muniz, 1988), como *nagô* (Dos Santos, 1976), como “africana” (Verger, 1981) o como “africana-brasileña” (Luz, 1993). En todos los casos, ella está dotada de una fuerte autonomía, de cara a la cultura global, siendo necesariamente creadora de identidad —ese es el punto común esencial a todas estas teorías locales, que pueden estar también en mutua competencia—.

Todas estas búsquedas intelectuales participan en retóricas identitarias que se desarrollan en las casas de culto y alrededor de ellas —en las redes que ligan las casas entre sí y con los circuitos intelectuales de las agencias—. Ellas alimentan búsquedas de identidad individual y colectiva que tienen los *terreiros* como fuente de legitimación cultural y como escena, pero que tie-

nen su razón de ser más estructural en las desigualdades y las recomposiciones sociales en curso en Bahía y en Brasil.¹⁵ Los escritos, tanto como las interacciones de estos intelectuales —etnólogos y otros científicos sociales— han pasado la raya:¹⁶ utilizando datos o escritos etnológicos, ellos se colocan frente a, y eventualmente en competencia con los líderes religiosos. Su estatuto de investigador o universitario les da una posición social e intelectual de prestigio transformable en poder en los medios populares donde ellos actúan. El erudito que ha hecho esta inmersión se encuentra implicado en polémicas ideológicas —por ejemplo, sobre la pureza de tal o cual ritual— que ya no tienen un verdadero nexo con la producción de conocimientos y a veces pueden favorecer los oscurantismos que impregnan los movimientos identitarios. Estos agentes intelectuales deben entonces volverse a su turno componentes plenos del objeto de investigación, incluso si a primera vista parecieran obstaculizar, con sus discursos o su acción, el acceso a los datos. ¿Cómo operar esta inclusión en el objeto cuando uno se puede sentir a veces tan próximo —como colega o amigo— de las personas involucradas, tan familiar con los referentes que ellos utilizan, y cuando uno mismo puede ser fuente de legitimidad o de información?

POSICIÓN METODOLÓGICA Y COMPROMISO PERSONAL: DEFENDER LA ALTERIDAD

Los discursos culturalistas, las instrumentalizaciones políticas de la religión, el recurso a enunciados tradicionalistas, son los elementos contemporáneos de una densificación cultural de los terrenos.¹⁷ Las referencias globales — que incluyen, en el presente caso, las interpretaciones de los etnólogos— llegan a cruzarse con historias y saberes locales para producir un sentido de la cultura observada, más complejo de lo que podían parecer en otro tiempo las realidades simples de sociedades más pequeñas, menos móviles y relativamente aislables como objetos de la etnología. Dar cuenta hoy de la cultura *in progress* (haciéndose), implica entonces una opción metodológica opuesta a la visión estática y normativa inspirada en el estructuralismo. Pues lo que se trata es de incluir en el objeto de la investigación las interpre-

15 Recomposiciones que ponen en juego la imagen y la posición de los negros y mulatos en la sociedad (Agier 1993).

16 Según los términos de Buijtenhuijs (1975).

17 Retomando el concepto *thick description* de C. Geertz (1973).

taciones y manipulaciones ideológicas de la cultura, a las cuales se asiste en el campo —tomándolas en cuenta de manera no accidental, ni escandalosa, ni marginal—. Para ello es necesario mantener una distancia crítica, que es mucho más que una independencia ideológica del investigador: es la condición misma de una antropología que depende en todas partes de la posibilidad de establecer una relación de alteridad con el objeto.

Para ilustrar ese propósito, evocaré en algunas líneas los apilamientos sucesivos de sentido en el medio social y ritual del *candomblé* de Bahía, a partir de una investigación efectuada en un *terreiro*. La conversión de adeptos y la formación de jefes de culto puede estudiarse, primero, como un evento individual inserto en trayectorias y redes de la sociabilidad familiar. En ese caso, la cultura será definida como lo que se llama a veces cultura popular: es el modo de vida donde la aflicción que conduce al templo está presente en la cotidianidad de los iniciados e iniciadas, lo profano y lo sagrado se mezclan en la vida y en las mentalidades. En un segundo tiempo, la observación de larga duración nos muestra que, progresivamente, una red política se desarrolla en el templo, a partir de relaciones familiares y espirituales de la *madre-de-santo* y sus *ogãs*, con uno de los tres principales templos de Bahía, el de Casa Branca. Esta red conduce hacia diferentes grupos y asociaciones del movimiento negro local cuyos miembros y líderes comienzan a frecuentar el templo, y hacia el turismo cultural negro norteamericano, que provoca la venida ocasional de autobuses llenos de visitantes. Observadores y amigos del templo, recién llegados de esta red, traspasan la línea de la iniciación ritual, dando a su práctica una interpretación diferente de la precedente: en este caso el *candomblé* se convierte en una cultura negra, el templo toma rápidamente una dimensión global ligada al *turismo black*, lo que le permite entrar en nuevos circuitos económicos, mejorar su estado material, su *standing*, etc.

Finalmente, en relación estrecha con esta segunda red —e igualmente formada a partir de etnólogos amigos de la casa y cuidadosos del logro de una empresa informal y popular en su origen—, un tercer nivel de la red se agrega a los dos precedentes. Está formado por estudiantes y profesores de la universidad local, unos acostumbrados a frecuentar en las noches las ceremonias afro-brasileñas, otros militantes negros en busca de referencias identitarias y de espiritualidad. Poco a poco, su presencia se torna más visible en las ceremonias públicas del templo. También se encuentran en cargos de asistencia ritual (*ekede*, *og*), entre los iniciados (*iaó*) y por fin a la cabeza de la sociedad civil que gerencia los intereses del templo —presiden-

te, tesorero, etc.—. Es en este último círculo que aparecen los antiguos escritos de etnólogos. Como en los movimientos étnicos amazónicos estudiados por Bruce Albert, estos escritos toman posición y tienen sentido en el contexto internacional culturalista —ONG, medios de comunicación, etc.—: a esta escala, “el discurso etnográfico tiende a devenir [...] un verdadero recurso estratégico, tanto como espejo simbólico (en las construcciones identitarias) como instrumento de legitimación (por el reconocimiento sapiente)” (Albert, 1997).

Así, en el caso del *terreiro* aquí presentado, la referencia a los escritos del etnólogo de los años 1930-1950, Edison Carneiro (1991), aparece en epígrafe de un documento de solicitud, por parte del templo, de financiamiento dirigido a diversas ONG internacionales para el desarrollo de un proyecto experimental de educación alternativa para los niños y adolescentes del barrio donde está ubicado el *terreiro*. El acceso de ese templo a la retórica culturalista planetaria utiliza entonces la legitimación etnográfica y se hace al término de luchas de redes en una configuración local particular.

El análisis de los conflictos o divergencias de interpretación —que ponen en escena las producciones intelectuales de inspiración etnológica— es posible al tomar en cuenta las redes sociales en un mismo lugar. Esta opción, que privilegia las situaciones más que las estructuras —sociales o míticas—, no es solamente de método: ella define también el compromiso del etnólogo en la situación de investigación. Ella implica concretamente que el investigador logra quedarse en el campo pero, colocándose a suficiente distancia de las acciones y de las retóricas producidas, para poder describir en la alteridad esta configuración a la vez social y cultural en su totalidad de espacio y de tiempo. La margen es estrecha y depende de negociaciones interpersonales cuyo fracaso puede conducir a una imposibilidad de acceso al campo en tanto que observador.

Ahora bien, es primero que todo defendiendo la posibilidad de un lugar como observador, ni muy cerca ni muy alejado, que el antropólogo puede pretender ser útil, aun si nos sucede bien frecuentemente el creer que nuestra presencia producirá sentido para aquellos que investigamos solamente si nos transformamos en asesor étnico, en asistente social o en consultor psicológico, al precio de un corte cuasiesquizofrénico entre nuestra identidad de campo y nuestra identidad académica o institucional. Mientras que la demanda social de lo alto —aquella de los diversos suministradores de fondos del investigador— es reconocida como la prueba de una utilidad

social de la antropología, ésta debería medirse también por su capacidad de responder a las demandas sociales *in situ*. Estas demandas se hacen cada vez con más presión, aun si ellas son formuladas en otro lenguaje, que aquel de los poderes públicos, y significan que el cientista social es percibido e interpelado en su identidad profesional. Sin embargo, uno de los efectos inducidos por el precepto ilusorio de la observación participante ha sido empujar al etnólogo a querer hacerse aceptar por sus anfitriones haciéndose pasar por otro. Los hechos que acabo de evocar, y que pueden sin duda generalizarse a numerosos nuevos campos —grupos etnopolíticos, iglesias neoprotestantes, fábricas, operaciones de desarrollo, etc.—, me parece que deben incitarnos a revisar esas posiciones.

Aún más, es necesario establecer relaciones de tipo contractual con los actores del campo. Por una parte, el contrato define lo que los anfitriones pueden esperar del etnólogo, y en qué condiciones metodológicas de distancia éste puede producir los resultados deseados. Por otra parte, la relación contractual identifica y reconoce el oficio del etnólogo, lo que permite crear mejores condiciones de diálogo con el conjunto de sus interlocutores. Defendiendo los principios del contrato y del diálogo, reconocemos en nuestros anfitriones los sujetos que son en toda su autonomía reivindicada, al mismo tiempo que nos ponemos en posición de compromiso crítico, garantizando nuestra propia autonomía como investigadores y ciudadanos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, Michel. 1993. "Etnopolítica. Racismo, cultura y movimiento negro en Bahía" En: *Fin de Siglo*. Cali: Univalle, No. 5, pp. 59-74.
- AGIER, Michel. (ed.). 1997. *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*. París: J-M. Place.
- ALBERT, B. 1997. "Situation ethnographique et mouvements ethniques: réflexions sur le terrain post-malinowskien" En: M. AGIER (ed.), *É Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*. París: J-M. Place, pp. 75-88.
- AMSELLE, J.L. 1992. *Logiques métisses*. París: Payot.
- AZEVEDO SANTOS, M. S. De. 1993. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Oduduwa.
- BASTIDE, R. 1960. *Les religions africaines au Brésil*. París: PUF.
- BOYER, V. 1996. "Le don et l'initiation. De l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil" En: *L'Homme* N° 138, pp. 7-24.
- BUIJTENHUIJS, R. 1975. "L'anthropologie révolutionnaire, comment faire?" En: J. COPANS (ed.), *Anthropologie et impérialisme*. París: Maspero, pp. 457-462.
- CAPONE, S. 1997. *Le pouvoir de la tradition dans le Candomblé brésilien*. París: Universidad París X.

- CARNEIRO, E. [1936]. 1991. *Religiões negras e Negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- CARNEIRO, E. y DO COUTO FERRAZ, A. 1940. "O congresso afrobrasileño de Bahía" En: *O negro no Brasil. Trabalhos apresentados ao 2do Congresso afro-brasileño* Bahia: Civilização Brasileira Editora, pp. 7-11.
- CLIFFORD, J. [1988]. 1996. *Malaise dans la culture. L'ethnologue, la littérature et l'art au XXème siècle*. París: ENSBA.
- DURKHEIM, E. [1937]. 1997. *Les règles de la méthode sociologique*. París: PUF.
- GEERTZ, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GONÇALVES DA SILVA, V. 1993. "O candomblé no Brasil: a tradição oral diante do saber escrito" En: *Studia africana*. N° 4, pp. 79-88.
- HERSKOVITS, M. [1941]. 1966. *L'héritage du Noir*. París: Présence africaine.
- LUZ, M. A. 1993. *Do tronco ao opa exin. Memória e dinâmica da tradição africana-brasileira*. Salvador: Secneb.
- MÃE, Hilda. 1996. *A História da minha vida*. Salvador: Egba.
- MOIZO, B. 1997. "L'anthropologie aboriginaliste: de l'application à la fiction" En: M. AGIER (ed.), *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*. París: J-M. Place, pp. 65-74.
- MUNIZ, S. 1988. *Terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*. Petropolis: Vozes.
- OLIVEIRA, W. F. y V. DA COSTA LIMA. 1987. *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio.
- SARDAN, Olivier J.-P. 1995. "La politique du terrain: sur la production des données en anthropologie" En: *Enquête*. N° 1, pp. 71-109.
- RABINOW, P. 1985. "Fantasía dans la bibliothèque. Les représentations sont des faits sociaux: modernité et postmodernité en anthropologie" En: *Études rurales* N° 97-98, pp. 91-114.
- RODRIGUES, R. N. [1932]. 1977. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional.
- SANTOS, D.M. dos. 1988. *História de um terreiro nagô*. São Paulo: Max Limonad.
- SANTOS, Juana Elbein dos. 1976. *Os Nagôs e a Morte*. Petropolis: Vozes.
- TALL, E. K. 1995. "Les nouveaux entrepreneurs en religion: la nouvelle génération des chefs de culte à Bahia et au Bénin". Ponencia en seminario *Anthropologie: état des lieux*, Universidad de Caracas.
- VERGER, P. Orixás. 1981. *Deuses iorubas na frica e no novo mundo*. São Paulo: Corrupio.

SOBRE LOS AUTORES

Michel Agier

Antropólogo. Profesor de la Escuela de Altos Estudios de París e investigador de Orstom (Instituto francés de investigación científica para el desarrollo en cooperación). Durante los última década ha desarrollado sus investigaciones antropológicas en el Brasil. Desde hace dos años se desempeña como coordinador por parte de Francia del proyecto entre el Cidse-Orstom: "Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas en el Pacífico Suroccidental".

Manuela Álvarez

Antropóloga de la Universidad de los Andes. Su investigación ha sido adelantada en Tumaco, sobre los regímenes de construcción de ciudad. Actualmente desarrolla una investigación sobre las expresiones locales del Estado y sus intersecciones con los movimientos sociales de comunidad negra en el Pacífico colombiano.

Juana Camacho

Antropóloga de la Fundación Natura. Desde hace algunos años viene trabajado en la costa choacoana sobre aspectos relacionados con el género y el manejo de la biodiversidad en poblaciones negras.

Hernán Cortés

Miembro del Palenque de Nariño, Proceso de Comunidades Negras (PCN). Fue representante por parte de las organizaciones de Nariño a la Comisión Especial para las Comunidades Negras de la cual surgió la propuesta de texto de la Ley 70 de 1993.

Paula Galeano

Antropóloga de la Universidad de Antioquia. Ha hecho trabajo de campo entre poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano y en Medellín. Sus artículos se encuentran enfocados hacia temáticas como antropología de la alimentación y sobre mujeres negras.

Odile Hoffmann

Geógrafa. Investigadora de Orstom, trabaja en colaboración con varias instituciones de México (El Colegio de México, el Ciesas) sobre temas relacionados a la vida política rural contemporánea, enfocando hacia las estrategias y prácticas de los actores locales. Desde agosto de 1996 coopera con el Cidse-Univalle con una investigación particular sobre identidad y territorialidad en la región de Tumaco.

Teodora Hurtado

Socióloga. Investigadora del Cidse y del ICAN. En los últimos dos años se ha concentrado en los procesos de movilidad poblacional y de conformación de la élite política e intelectual en Puerto Tejada, norte del Cauca.

Stefan Khittel

Antropólogo de la Universidad de Viena. Sus investigaciones abordan tópicos como el clientelismo político, el movimiento social y la sociedad civil. Ha realizado el trabajo de campo para su tesis de maestría en el Chocó.

Anne-Marie Losonczy

Antropóloga. Profesora de la Universidad de Nauchâtel, Suiza y de la Universidad de París X, Francia. Desde principios de los ochenta ha realizado sus investigaciones entre emberas y negro-colombianos en el Chocó. Los resultados de sus trabajos han sido expuestos en múltiples artículos y, recientemente, en su libro titulado "Les Saints

et la Forêt: Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)".

Gilma Mosquera

Arquitecta. Profesora del Departamento de Arquitectura de la Universidad del Valle. Desde los años ochenta ha desarrollado proyectos sobre la vivienda en el Pacífico. Los sistemas aldeanos, los hábitats y los procesos de poblamiento hacen parte de sus temáticas de trabajo.

Ulrich Oslender

Geógrafo de la Universidad de Glasgow. La construcción del espacio, la identidad y el movimiento social son algunas de sus líneas de investigación. Actualmente es candidato al doctorado en la misma universidad.

Pedro Quintán

Antropólogo. Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad del Valle. Desde hace varios años viene adelantando sus estudios en poblaciones negras en la ciudad de Cali. Actualmente es investigador del proyecto Cidse-Orstom.

Eduardo Restrepo

Antropólogo. Investigador del Instituto Colombiano de Antropología. Desde los años noventa ha adelantado su trabajo de campo entre poblaciones negras el Pacífico sur colombiano. Sus investigaciones versan sobre los modelos de manejo y representación del entorno, al igual que la construcción antropológica y política de las "comunidades negras" en Colombia.

Nelly Rivas

Socióloga de la Universidad del Valle. Recientemente realizó su tesis de grado sobre territorialidad y derechos de propiedad en el río Mexicano, en el Pacífico sur colombiano.

Fernando Urrea

Sociólogo. Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad del Valle. Sus investigaciones sobre poblaciones negras se han centrado en las dinámicas de movilidad poblacional e inserción social de los migrantes negros del Pacífico en Cali. En la ac-

tualidad es el coordinador por Colombia del proyecto adelantado por Cidse-Orstom titulado "Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas en el Pacífico Suroccidental".

Patricia Vargas

Antropóloga e historiadora con una amplia trayectoria investigativa sobre poblaciones indígenas y negras del Pacífico. Durante los dos últimos años participó en el Proyecto de Zonificación de la Región del Pacífico Colombiano, en el Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

Peter Wade

Antropólogo. Profesor del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester. Desde hace más de una década viene realizando investigaciones sobre los negros en Colombia. Entre sus más recientes publicaciones cabe mencionar su libro: "Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia".