

**ACCIÓN COLECTIVA,  
ESTADO Y ETNICIDAD  
EN EL PACÍFICO  
COLOMBIANO**

**MAURICIO PARDO**  
Editor

---

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
COLCIENCIAS

•

## **Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano**

EDUARDO RESTREPO

Antropólogo

Department of Anthropology

University of North Carolina at Chapel Hill

•••

### **Introducción**

*The point is not to declare ethnicity invented and stop there, but to show in historical perspective how it was invented and with what consequences.* (Alonso, 1994: 392).

*[...] the construction of difference is [...] an effect of structural relations of power and inequality.* (Gupta & Ferguson, 1997: 14).

Pocos son los ríos, poblados y esteros del Pacífico sur colombiano en los cuales no se han consolidado organizaciones de comunidad negra que apelen a sus derechos, en tanto grupo étnico, para reclamar el reconocimiento de su territorio e identidad cultural. Orisa (Organización del río Satinga), Acapa (Asociación Campesina del río Patía), Universan (Unión Veredal del río Sanguianga), son unos nombres tomados al azar entre las muchas organizaciones étnico-territoriales que ahora existen en el Pacífico sur. Sin lugar a dudas, los años noventa significaron una irrupción organizativa de carácter étnico de comunidad negra. Pero este movimiento fue mucho más allá. Estas organizaciones locales se articularon entre sí y, a su vez, con otras regiones dentro del mismo Pacífico y fuera de él para confluir en lo que ha constituido hasta ahora el mayor movimiento de reclamo de los derechos étnicos y culturales de comunidad negra en el país (Aguinaldo, 2000; Grueso *et al.*, 1998; Villa, 1998; Wade, 1996a). Por otro lado, es en esta misma década que instituciones estatales, Ongs, la Iglesia y proyectos de cooperación técnica internacional, con asiento en la región, empiezan a tomar cada vez más en consideración los derechos étnicos de las comunidades negras que tienen un reconocimiento legal en la Constitución Política de 1991 y, en particular, en la reglamentación de la Ley 70 de 1993 (Agier & Hoffmann, 1999; Rivas, 1999a).



dad negra. El presente artículo sólo cubre, sin embargo, la primera fase. En efecto, ante la disyuntiva de una escueta exposición de las tres fases para no sobrepasar los estrechos límites de un artículo o hacer una descripción más detenida así sólo sea de una parte del proceso, opté por la segunda opción ya que con ella se pueden ilustrar mis hipótesis de trabajo.

### Hacia una etnografía de la etnización

Nada más grotesco al pensamiento de algunos militantes y académicos que plantear que la etnicidad es una construcción. Desde su perspectiva, considerar la etnicidad de esta manera es un craso desconocimiento no sólo de la historia, sino también de las más elementales enseñanzas de la antropología. Para ellos es absolutamente evidente que los grupos étnicos han estado allí desde siempre, o por lo menos desde hace siglos, y que la diversidad cultural de las comunidades indígenas y negras del país son un hecho que nadie puede desconocer de un trazo, al pretender sustentar la descabellada idea que su identidad étnica es una reciente construcción. Para ellos, la etnicidad es inmanente a la naturaleza humana y, en cuanto tal, las denominadas "minorías étnicas" o "grupos étnicos" son evidentes en su diferencia cultural y somática con respecto a "la cultura hegemónica" o de la "sociedad mayor". Por tanto, desde su posición, cualquier problematización de esta verdad de a puño, no es más que un perverso ejercicio retórico que quiere desconocer los justos derechos logrados por las comunidades negras e indígenas, con la intención confesa o no de apuntalar posiciones neo-conservadoras y homogenizantes que buscan invisibilizar la presencia y legitimidad de dichas etnias.

El meollo de la discusión va mucho más allá de una simple disputa terminológica y, en efecto, tiene claras implicaciones políticas, aunque no son precisamente las que algunos indignados militantes y académicos suponen. Existen al menos dos posibilidades de encarar esta discusión. Una es recurrir al plano teórico y cuestionar los presupuestos sobre la "naturalidad" de la etnicidad que subyacen a quienes choca el planteamiento de la etnicidad como invención.<sup>2</sup> Esta vía nos conduce necesariamente a la vasta

literatura existente y, en particular, a aquellos recientes cuestionamientos de las concepciones esencialistas e instrumentalistas no sólo sobre etnicidad, sino también sobre raza, memoria, identidad, género y cultura. La otra posibilidad es examinar un caso particular en aras de evidenciar en qué radica el carácter de invención de la etnicidad. Este último es el camino escogido en este artículo.

Sin embargo, existen por lo menos tres riesgos metodológicos (y políticos, por supuesto) de este planteamiento que deben ser evitados desde el principio. Uno es apresurarse a suponer que examinar la reciente etnización de comunidad negra significaría considerar como simplemente falso o tendencioso este discurso de la etnicidad de las poblaciones negras del Pacífico sur colombiano. Esto es precisamente lo que han hecho algunos académicos que, atrincherados en el cómodo imaginario de la objetividad y en la empirista apelación a los "datos", han comenzado a plantear erróneamente que dicha etnización obedece simplemente a una voluntad de manipulación de activistas, asesores o funcionarios que, desde afuera y desde arriba, han impuesto a las "verdaderas comunidades" ese lenguaje de la etnicidad con intenciones exclusivamente políticas.<sup>3</sup> Obviamente, también encontramos el caso opuesto. Esto es, aquellos que apuntalados en una nostalgia del buen salvaje o en la desilusión de la sociedad moderna y del capital, defrican cualquier tipo de esencialización etnicista por el mero hecho de que sea enunciado por los activistas de las organizaciones. En este último caso, es este origen del enunciado lo que garantiza su verdad y hace "políticamente incorrecto" (cuando no abiertamente reaccionario) cualquier intento de problematización. En este sentido podríamos acertadamente denominar esta tendencia como una "antropología moral" en tanto introduce una confusión entre lo que "debería ser" y lo que "sucede".

Más que una simple ilusión para la manipulación o que una verdad incuestionable por el hecho de que los activistas la enuncian, la etnicidad de comunidad negra en el Pacífico sur debe ser entendida como un proceso de construcción política que supone una economía de visibilidades, esto es, un régimen de verdad que constituye un sujeto étnico y unas específicas subjetividades que, por supuesto, no son simples delirios ni son resultado del capricho

<sup>2</sup> Esta vía fue esbozada en el informe de investigación (Restrepo, 2000). Ahora bien, para tener una imagen general del estado de la discusión puede consultarse, entre otros, Banks (1996); Britones (1998); Band *et al* (1996); Olson & Worsham (1999); y Radcliffe & Westwood (1996).

<sup>3</sup> Algunos funcionarios, incluso, han retomado de forma oportunista este planteamiento para cuestionar la legitimidad de las demandas de ciertas organizaciones que les resultan incómodas desde su perspectiva burocrática y clientelista.



derechos en cuanto tales, es el resultado esta pedagogía de la alteridad. Y con ella no estamos pensando que los asesores, funcionarios y activistas tenían claro desde el comienzo de este proceso de etnicización el conjunto de los contenidos que iban a ser “enseñados” a unas poblaciones locales pasivas que se limitarían a copiar, con mayor o menor éxito, dicho discurso. Por el contrario, es en la misma dinámica de difusión e interacción, es en el mismo proceso de negociación entre los funcionarios y representantes de las organizaciones (que en aquel momento se daba en el plano nacional y departamental), es en el mismo devenir de apuntalar las organizaciones, que se da esta pedagogía de la alteridad.<sup>6</sup>

Así, al contrario de lo que parecen plantear algunos investigadores, queremos argumentar que esta pedagogía no fue un ejercicio estrictamente vertical de unos personajes que llegaron a indicarle lo que debía hacerse a las poblaciones locales, las cuales se limitaban a seguir el camino señalado. Pero tampoco, como desde la misma narrativa organizativa se pretende presentar, lo que ellos denominan difusión de los derechos de comunidades negras no se limitó a una relación exclusiva entre líderes y “comunidades” con la intención de informar y de tomar nota de las demandas de las “comunidades” para luego llevarlas a la mesa de negociación con el gobierno. En ambas perspectivas extremas, se descuida precisamente el hecho sobre el cual queremos llamar la atención, a saber: cómo a propósito de unas coyunturas jurídicas particulares (la Constitución del 91 y, más específicamente, su artículo transitorio 55), se consolidaron en el Pacífico sur una serie de acciones desde diferentes instancias, se pusieron en juego un conjunto de mediaciones y de tecnologías que confluyeron en lo que hemos denominado pedagogía de la alteridad, cuyo resultado más evidente es la irrupción organizativa de carácter étnico, pero que más allá de la misma, implicó la insauración de una inusitada economía de visibilidades que permitió la emergencia de la etnicidad de comunidad negra, la objetivación de una cultura, memoria, tradición y territorio, así como el despliegue de novedosas subjetividades.<sup>7</sup>

### Identidad, memoria y olvido

En las primeras semanas después de mi llegada al río Satinga, a principios de los años noventa, recuerdo cuánto me impresionó escuchar la palabra *libre* para referirse a los pobladores negros. Asocié inmediatamente dicha palabra a la literatura sobre la esclavitud y al hecho de que durante la Colonia “libre” era una categoría jurídica, objeto de registro en los censos de población. En aquel entonces era “evidente”, para mí, que dicha noción indicaba la presencia de una memoria colectiva sobre esa experiencia histórica compartida de sólo unas generaciones atrás. Abriéndole la esperanza de encontrar fragmentos sustantivos en la tradición oral de la época esclavista y, con un poco más de suerte, del mismo origen africano, me dediqué durante meses a indagar por los contenidos locales de la noción de *libre*. No obstante, las primeras semanas fueron estériles en ese sentido, nada parecía ofrecer las mínimas pistas sobre esa tradición oral: de la cual, sin embargo, estaba convencido de su existencia. La esclavitud había sido abolida jurídicamente no hacía demasiado tiempo, y sin duda había significado una pieza importante de la cotidianidad de las gentes del Pacífico, como para que la tradición oral no la registrara. Probablemente, los bisabuelos de muchas de las personas con las que estaba viviendo habían sido esclavos en los reales de minas de Barbaecos o de Icuandé.

Ane la dificultad de encontrar pistas que condujeran a dicha tradición, mi hipótesis de trabajo fue que, por razones que tendré a que explorar luego, los contenidos de la misma eran ocultos celosamente a los forasteros. Me aventuré a pensar, incluso, que de alguna manera, ella hacía parte de unpreciado bien que era compartido sólo en determinadas situaciones socialmente prescritas y únicamente a unos individuos específicos. En contra de mis expectativas, tuve que abandonar dicha hipótesis. El paulatino conocimiento etnográfico me evidenció diferentes esferas que, en efecto, se mantienen ocultas ante los extraños, sin que ninguna de ellas sugiriera siquiera tangencialmente la existencia de esta tradición oral sobre la esclavitud. ¿Se podía concluir, entonces, que la experiencia de la esclavitud y, más allá de ella, el recuerdo de África, había sido objeto de una suerte de un “olvido colectivo” en lo que a la tradición oral se refiere? ¿cómo interpretar ese escandaloso “silencio”?

Ahora bien, siguiendo en este punto el análisis de Lozonczy (1999), *libre* es una categoría identitaria que nos indica la presen-

<sup>6</sup> Sin lugar a dudas, la posicionalidad diferencial en las interlocuciones de los representantes a las instancias de negociación nacional o de ser asignado como un funcionario de la naciente burocracia estatal de la etnicidad, sin duda significaron y significan aún, incluso) disímiles apropiaciones y lugares en la pedagogía de la alteridad.

<sup>7</sup> No sobra indicar que este proceso no es igual en todo el Pacífico. En el caso del Chocó, por ejemplo, el AT 55 es posterior a la desilusión discursiva y organizativa de la comunidad negra (Vijila, 1998).

cia de regímenes de memoria dispersos y discontinuos. En efecto, la memoria de los pobladores negros se constituye en diferentes registros, y el silenciamiento de la experiencia de la esclavitud y del origen africano en el registro de la tradición oral (ya sea en el orden mítico o en las narrativas de los *fundadores*), se articula con otros registros como el corporal<sup>8</sup> donde esta memoria se mantiene, independientemente de que escape a los modelos de reflexividad y a las gramáticas de temporalidad lineal propias de la historiografía moderna.

*Libre* es una palabra que no sólo puede ser escuchada en el río Satinga. Al contrario, en la literatura etnográfica no es difícil encontrar referencias a la existencia local de esta noción para referirse a las poblaciones negras, y no sólo del Pacífico sur (Camacho, 1999; Galeano, 1996; Hoffmann, 1999; Serrano, 1994; West, 1957). Ahora bien, no es mi intención en este artículo afirmar que para el conjunto de las poblaciones del Pacífico colombiano nos encontramos frente a esta suerte de “silencio” de la esclavitud y de África en la tradición oral.<sup>9</sup> No obstante, tampoco parece ser un caso aislado como se constata con el trabajo citado de Anne Marie Losonczy (1999) en el Chocó.

En el Pacífico sur no era extraordinario encontrarse con ese silenciamiento en la tradición oral de la esclavitud y de la proveniencia africana. Esto incluso, entre los que ahora son algunos de los activistas más destacados de las organizaciones étnico territoriales. Nelson Montaña, por ejemplo, uno de los fundadores de la Organización del río Sanquianga y uno de los tres representantes por Nariño a la Comisión Especial para Comunidades Negras,<sup>10</sup> anotaba al respecto:

“En mi mente sí sabía que era negro, pero no tenía como expectativas de dónde había venido la raza negra ni nada de esas cosas. La primera vez que escuché yo hablar de comunidades negras fue en una misa que hizo el padre Antonio, en Satinga. Eso fue un 25 de diciembre [de 1991]. Ahí mencionó las comunidades

<sup>8</sup> En lo corporal, las prácticas funerarias evidencian los trazos de esta memoria (Price, 1985). Ahora bien, el lingüístico no es la excepción (De Granda, 1978).

<sup>9</sup> Una interesante excepción de referencias orales a la esclavitud en Pacífico sur podemos encontrarla en el río Tapaje, municipio de El Charco (Almarino, 1999).

<sup>10</sup> Esta Comisión fue la encargada de elaborar el texto de ley que fue presentado al Congreso y sancionado, con algunas modificaciones, por el presidente en 1993 como Ley 70. Dicha Comisión estuvo integrada por representantes de las organizaciones, por funcionarios y algunos académicos.

negras y que el estado estaba muy interesado en el territorio y que nos podían quitar las tierras. Y que en la nueva constituyente se habían lanzado personas para la defensa de las comunidades negras y no habían salido porque había faltado el apoyo, y que acá ni siquiera se dio cuenta de eso. Y que invitaba a que iba a venir un señor que se llama Carlos Ramos, un señor de Buenaventura, él vino y estuvo allá en Las Mariás [...] Entonces cuando ya llegó Carlos Ramos y ya empezamos el taller y él empezó a explicar, primero empezó con un video presentando la forma en que la gente vivía allá en el África, luego el traseo que se le hizo a las comunidades negras, la forma en que la gente venía amarrada, que los latigaban, que le hacían esto, que los torturaban, todo el cuento. Lastimosamente había gente que soltaba lágrimas al escuchar eso porque no sabían. Yo fui uno hermano que yo lloré cuando vi esa vaina [...]”<sup>11</sup>

Si este silenciamiento en el registro de la tradición oral del origen y de la esclavitud responden a una modalidad de memoria dispersa y discontinua, en el proceso de etnización de comunidad negra, nos enfrentamos a una acomodación de las identidades, memorias y olvidos. No es que ahora sí las comunidades negras conocen su verdadero pasado, que por extrañas razones (quizás por lo doloroso del mismo) habrían arrojado al silencio colectivo en lo que a su tradición oral se refiere. No es que ahora la real historia perdida haya sido recuperada definitivamente por la toma de conciencia de las comunidades resultado del proceso organizativo. Tampoco, es que unos personajes de afuera vienen a imponer a las poblaciones locales una historia que no es la de ellas. Menos aún, que las modalidades de memoria dispersas y discontinuas desaparecen como por arte de magia, de la noche a la mañana, porque por fin recibieron la buena nueva que había sido escurridiza hasta entonces.

Incluso en aquellos casos donde se puede establecer la existencia de tradición oral sobre el origen africano y/o la esclavitud antes del proceso de etnización, allí también se suceden recomodamientos entre las identidades, memorias y silencios. Así, por ejemplo, en el municipio de El Charco, donde la tradición oral retiene fragmentos del último gran esclavista local (Almarino, 1999),

<sup>11</sup> Entrevista de Oscar Almarino y el autor a Nelson Montaña, presidente de Orisa, Bocas de Satinga, 24 de noviembre de 1998.

nos relataba el padre Alex, quien no sólo perteneció a la organización étnico territorial del municipio (Organichar), sino que fue uno de sus principales impulsores y uno de los tres coordinadores de Palenque (instancia organizativa que llegó a agrupar todas las organizaciones del departamento de Nariño):

“Con Reinelda, con Alejandro Tolosa, con la directiva de Organichar aquí, íbamos a las veredas a contar lo del territorio, se les llevaba un casete, por ejemplo, ese casete de los quinientos años que habla del pecado mortal de Europa, cómo se trajo al esclavo. Se le hacía escuchar el casete ese, se le hablaba del derecho al territorio [...] Los que habían estudiado, los maestros sí [sabían sobre el origen africano], y algunos que habían recibido capacitación del interior, pero en general el campesino analfabeta, que es bastante, no [...] Empezábamos comentando que acá en América no había negros, eso se les comentaba y llamaba la atención porque no conocían esa parte de la historia. Se trabajó mucho esa parte de la historia, claro. Para mucha gente eso era nuevo, algunos tenían una noción, pero como ahí estaba el casete donde narran crudamente como venían en los barcos, cómo era que los tiraban al agua, cómo los metían, eso les llamó la atención, les pareció horrible y más cuando uno les decía, por ejemplo, les mencionaba apellido. Por ejemplo, ustedes los Carabali: Carabali es un grupo étnico de allá, es una tribu de allá de África. Los Lucumi son descendientes de los Lucumi, esos son apellidos africanos. Eso a la gente le llamaba la atención.”<sup>12</sup>

Cualquiera sea el caso, el proceso de etnización en el Pacífico sur ha implicado un tipo de producción y de relación con el pasado, una forma de imaginar comunidad sobre la base del origen y experiencias históricas compartidas, una relocalización de subjetividades e identidades. ¿Cuál es el sentido de presentar videos que hablan sobre África, la trata y la esclavitud, sino la pretensión de fundar una comunidad? Una comunidad que, además, ha sido siempre objeto de la opresión y de la injusticia, y que sólo ahora, a los descendientes de aquellos esclavizados, a los descendientes de los reinos africanos, les correspondía enfrentar conjuntamente mediante la constitución de organizaciones. Imaginar comunidad, una que vaya más allá de la parentela, de la vereda o del río, he ahí una de las principales labores desplegadas por los asesores, acti-

vistas y funcionarios.<sup>13</sup> Una comunidad de origen y de pasado que hermana, que define un nosotros, más allá de las identidades locales ancladas al río o al estero, a la vereda o a la parentela.

Categorías identitarias locales como *libres* o *renacientes* son rearticuladas. Originalmente ligadas a una filigrana de posicionalidades e imaginarios locales que se encontraban lejos de un simple modelo de blanco/negro/indio (Restrepo, 1997a), se resenanzan acercándose a este modelo. Por su origen y pasado, comunidad negra empieza a operar localmente como una categoría opuesta a la de comunidad indígena y a la de blancos o mestizos. La polifonía de identidades reflejada en las nociones de cholito/indio bravo/ indio/ naturales/ paisa/ serrano/ gringo/ culimochó/ libre/ moreno/ negro se simplifica en esta construcción de comunidad de origen y de pasado. Libre, renaciente, moreno, negro y comunidad negra empiezan fácilmente a superponerse, así como las de cholito/ indio bravo/ indio/ naturales o las de paisa/ de color/ gringo/ culimochó/ serrano. En este sentido, el origen y pasado compartidos que definen la comunidad negra entran a operar en la filigrana de prácticas, relaciones e imaginarios que constituyen novedosas subjetividades. Así, las gentes del Pacífico sur han tenido indudablemente identidades más móviles y fluidas que las tendencias a la fijación de las mismas propias del proceso de etnización de comunidad negra.

Ahora bien, las modalidades de olvido, memoria e identidad propias de la etnización de comunidad negra se instauran en una narrativa historiográfica moderna. Lo que nos sitúa ante la aparente paradoja de la construcción étnica y de tradicionalismos como efecto de la modernidad.<sup>14</sup> A diferencia de los regímenes de me-

<sup>13</sup> Labor que, por lo demás, no ha sido sencilla y que se encuentra lejos de haber sido culminada. Muchas son las zonas donde esta labor ha sido menos intensiva que en otras, múltiples son las dinámicas de hibridación y confrontación con los conocimientos locales, para que nos encontremos ante un imaginario homogéneo y absolutamente hegemónico. Por eso, cuando hablamos de pedagogía de la alteridad como una fase de las políticas de la etnicidad, no consideramos que esta fase ha sido llevada a cabo con igual intensidad y con los mismos efectos en todos los niveles. En aras de una imagen más acorde con lo que ha pasado en el Pacífico sur, diríamos que dependiendo de los diferentes lugares y niveles esta fase se ha desplegado con mayor o menor intensidad, logrando de manera desigual instaurar esta economía de visibilidades de comunidad negra como grupo étnico.

<sup>14</sup> A propósito de la producción de particularismos culturalistas por el proyecto modernista, véase Coronel (2000) y Figueroa (2000). En el mismo sentido, Peter Wade argumenta como el capital se ha basado y ha configurado la diferencia en su proyecto de producción y dominación: “Capitalism works from difference and reproduces difference—the differences it works on include those of gender, race, class and ethnicity, as well as locality. Difference, as well as sameness, is at the heart of the projects of production and domination” (1999: 83).



moria discontinuos y dispersos, la pedagogía de la alteridad supone imaginar una comunidad de origen en África y de pasado en la esclavitud y cimarronaje basados en la historicidad lineal y explícita propia del discurso de los expertos.<sup>15</sup> Para ilustrar este punto, es pertinente reproducir uno de los tantos textos que empiezan a circular desde las organizaciones mismas sobre la historia de las comunidades negras:

“Los primeros habitantes del río Patía Viejo fueron tribus indígenas como los Sindaguas, Barbacoas, Chipanchicas, Isecuandé. Ellos defendieron hasta lo posible sus territorios de los españoles que empezaron a llegar y fundaron de minas y poblados para sacar el oro de los ríos Telembí y Patía; durante varios siglos, los Sindaguas asolaron la región y se organizaron expediciones para perseguirlos.

En 1610 don Francisco Sarmiento Sotomayor fundó el pueblo de Santa María del Puerto de Barbacoas. En 1637 terminan el camino que llegaba hasta el puerto de Santa Bárbara—que después se llamó Turnaco—y por allí llegaron toda clase de mercancías y hombres a la región.

Los españoles trajeron esclavos negros para trabajar en las minas de oro. Con el trabajo de los esclavos los amos de Popayán, Quito y Barbacoas se enriquecieron mucho y Barbacoas se convirtió en un pueblo importante de mucho movimiento comercial.

Al municipio de Magüí Payán empezó a llegar gente por ahí en el año 1743 a trabajar en las minas. El amo de esas minas se llamaba Pedro Quñones, por eso ese apellido es tan común en nuestro territorio, porque él le daba su apellido a los esclavos que trabajaban en sus minas. Muchos negros se escaparon para liberarse del yugo de la esclavitud y viajaron por los ríos Patía y Patía Viejo buscando tierras buenas para la agricultura y empezar una nueva vida como hombres libres.

Para poder sobrevivir en los nuevos territorios, los negros aprendimos de los indios a manejar el bosque, porque ellos conocían perfectamente las tierras donde habían vivido durante siglos. Así fue como los antepasados de las comunidades negras que hoy habitamos el río Patía Viejo levantaron sus fincas con la esperanza de construir un mejor futuro para sus familias, y se dedicaron a cultivar la tierra, cazar y pescar, recoger frutos del bosque y aprovechar



los recursos naturales para la subsistencia y para venderlos en los mercados de Turnaco y Barbacoas.

Como el negro llegaba por el río, lo primero que hacía era abrir un claro en la orilla para levantar el rancho [...] Poco a poco, se fueron organizando los primeros caseríos, donde la gente se reunía para solucionar colectivamente sus necesidades, como la escuela y lograr así mejores condiciones de vida. Así empezaron a organizarse y formaron las comunidades que hoy en día habitan las orillas del río Patía Viejo. (Angulo & Llano, 1995: 5).”

Escrito por una co-investigadora de la comunidad y una investigadora contratada por el estado, es evidente que el discurso historiográfico lineal establece una genealogía de las comunidades negras de este río del Patía en su origen y experiencia compartidas (de esclavitud, pero sobre todo, de la resistencia y huida de los esclavizados del yugo esclavista para empezar a organizar las comunidades). El manejo de fechas, por ejemplo, responde a la más convencional modalidad de secuencia de “hechos históricos” propia de las narrativas historiográficas y evidencia una representación de la temporalidad que, como exponíamos anteriormente, ha sido ajena a las formas locales de la misma. Igual podría decirse de una serie de conceptos que empiezan a articular dicha narrativa: antepasados, territorio, condiciones de vida, recursos naturales, subsistencia y bosque, entre otros. Podría argumentarse que esta modalidad de historicidad es el resultado de la mediación de los académicos, que en aquellos casos en los cuales los textos e historias son contadas por las mismas organizaciones encontraríamos otro tipo de narrativas. No obstante, cuando se escucha a los activistas o se leen los documentos producidos por ellos, lo que encontramos es precisamente lo contrario. Es la modalidad historiográfica lineal propia del discurso experto, que apela a una continuidad anclada en los remotos orígenes en el continente africano y a las vivencias de la esclavitud y de libertad, el que permite fundar comunidad:

“Los procesos de construcción y reconstrucción de los africanos llegados a América, en territorios nuevos y en condiciones de esclavos en un primer momento y de libres en un segundo, han dado como resultado una apropiación de los territorios y la construcción de elementos culturales diferenciados de una cultura propia, que a través de la historia de este país se ha consolidado y fortalecido de una manera autónoma, de tal forma que ha logrado cohesionar alrededor de una cosmovisión y unas prácticas de vida comunes y colectivas, a las Comunidades Negras. (Cortés & Montaña, 1996: 57-58)”

<sup>15</sup> En palabras de Losonezy: “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.” (1999: 23).

La etnización de comunidad negra pasa por la producción de su pasado; lo que, desde la perspectiva de las poblaciones locales, permite imaginar una comunidad más allá de las experiencias concretas de la vereda, del río o de la parentela, en las que se habían fundado otro tipo de subjetividades e identidades. Desde un punto de vista más general, la etnización de comunidad negra supone una rearticulación de dichas subjetividades e identidades, la redefinición de las memorias y olvidos, la subordinación de las temporalidades y narrativas locales a una modalidad historiográfica donde operan predominantemente los significantes de África, la esclavitud y el *leiri motif* de la libertad.<sup>16</sup>

### Naturalizando comunidad negra

“*Hay dios mío! esta gente se volvió bruja*”, exclamaba incrédulo Miguel Vásquez. En el río Patía, en una de las innumerables reuniones convocadas por la organización local, algunos de los asistentes insistían testarudamente en afirmar que *tunbar palos* para vender la madera no acababa el *monte*. Miguel, que había llegado como asesor para colaborar en la sistematización de la información necesaria para la solicitud del título colectivo desde una perspectiva de la co-investigación, no era la primera vez que pisaba el Pacífico colombiano, ni tampoco era nuevo para él el trabajo con “grupos étnicos”. Desde años atrás había venido acompañando a las organizaciones indígenas en el Chocó asesorándolas legalmente y había jugado un papel clave no sólo en el grupo de personas que trabajaron en torno a la Ley 70 de 1993, sino también en la posterior campaña electoral que llevo por vez primera a una mujer negra al Congreso elegida por comunidades negras.

Parmenio, uno de los asistentes argumentaba: “La brujería es esta Miguel, yo quisiera que fuéramos donde yo vivo y donde están cortando madera, no demora tres cuatro años que el sajo [la especie más utilizada en la región para sacar madera] vuelve a crecer [...]” La discusión, sin embargo, no quedó allí:

“—Póngase la mano en el corazón y digan si la madera está igual de cerquita ahorita que hace diez años. Y me han a decir ahorita yo la corto y esa sale. ¿Hace diez años donde estaba la madera y donde está ahora? — preguntó nuevamente el abogado.

—¿Hace cuánto que estamos cortando madera y no se ha acabado? Respondió preguntando un señor de la comunidad.”<sup>17</sup>

No todos los participantes estuvieron en contra de la posición de Miguel. Pero no es extraño que hayan diferencias de interpretación en un ejercicio como estos donde confluye un asesor venido de afuera de la región y algunos de los pobladores. Estas diferencias no son nada extraordinarias, aunque sí lo es más que hayan llevado a una discusión porque muchas veces quienes reciben el taller prefieren guardar silencio ante las relaciones de poder que le subyacen, incluso en estas modalidades “participativas”. Ahora bien, aquella discusión se hace más interesante cuando como uno de los tantos frutos de estas asesorías que involucraron no sólo a la organización local, sino también al vicariato de Tunaco, al Instituto Colombiano de Antropología y al Pnr, se publicó un libro colectivo entre investigadores (expertos contratados por el estado) y co-investigadores (la “comunidad”) en el cual Parmenio escribe:

“Creo que el hombre negro en general tiene una íntima relación con la naturaleza porque sin ella no existe: no respira, no come, no trabaja, no se viste, no vive en casa, no pisa la tierra, no va a las lagunas, no utiliza el río, ni tampoco extrae el oro, ni la madera.

Desde 1960 en adelante, a pesar de las oportunidades que le ha dado al hombre negro relacionarse con la naturaleza boscosa para sacarla al comercio, también lo ha llevado a la infamia mental pues por un árbol que no ha sembrado, llega a matar; siendo que antes de llegar las industrias madereras no había esos conflictos.

Esta relación del hombre con la naturaleza se ha venido deteriorando cada vez más, al punto de que el hombre actual no esta respetando la naturaleza, porque por talar el bosque buscando sustentarle, lo está acabando indiscriminadamente. Sabe que la vida da la madre naturaleza, pero por buscar para vestirse y conseguir un desarrollo más digno en términos monetarios, no solo ha terminado con la vida de árboles y animales sino también con la vida de otros seres que tienen vida, porque esta relación no ha tenido lugar de conservación.” (Quinones, 1998: 88-89, énfasis agregado).

En este texto parecen haberse diluido aquellas posiciones que argumentaban en contra de la idea de Miguel de que es “obvio”

<sup>16</sup> Las dinámicas analizadas entre las identidades, memorias y olvidos en la etnización de comunidad negra nos enfrentan ante varios importantes problemas de orden teórico que trascienden el caso específico del Pacífico colombiano y de las poblaciones negras. Para un interesante análisis véase Zambrano & Grecco (2000).

<sup>17</sup> Estos datos se encuentran en uno de los documentos de la Organización Junta, titulado “Ternencia de la tierra, prácticas tradicionales de producción y otros documentos, No 5”, donde se elaboran las conclusiones y transcribe algunas de las discusiones de los talleres realizados en el río Patía.



que la extracción maderera acabe con el bosque, incluyendo al mismo autor del artículo. Esto podría ser interpretado como la expresión de un fenómeno más general: las categorías y conocimientos locales sobre el entorno son apocados o subordinados, por así decirlo, a otro régimen discursivo que, para no ir más lejos, en esta cita se expresa en la irreductible dicotomía naturaleza/hombre (*sic.*) o en categorías como las de bosque, árbol, de madre naturaleza, y en toda la lectura moral de una relación entre seres humanos y no humanos tendiente a la conservación, que remite a un idílico pasado quebrado por la intervención de un actor externo. Antes que sugerir una rápida conclusión de que la visión exógena se impuso simple y llanamente sobre la de las “comunidades”, que un discurso ajeno vino a ocupar el lugar del verdadero conocimiento de la

“comunidad”, esta situación es sólo una entre muchas que nos indica las profundas interacciones y transformaciones ocurridas en los últimos años a raíz de la etnización de comunidad negra. Esto no significa, sin embargo, que hayan dejado de operar los conocimientos locales. Tampoco queremos sugerir que dichas modalidades de representación sean simples falacias.

En este caso concreto, no es sólo que nuevas palabras empiezan a circular entre las poblaciones locales para definir su relación con el entorno. Tampoco es el caso de que un discurso exógeno viene a ocupar el lugar de los conocimientos locales. Mas bien, esta anécdota nos confronta con otro de los componentes de la pedagogía de la alteridad: el de representar a las comunidades negras como “ecólogos por naturaleza”. Al respecto, en uno de los documentos antes citados, se consigna:

“Tradicionalmente las comunidades negras han mantenido una relación armónica con la naturaleza, siendo parte integral de la misma. Es así como ésta se funda en una comunión permanente con la tierra, el mar los ríos y los demás elementos de la naturaleza [...] En las zonas rurales además, la relación Hombre/Naturaleza es la que ha permitido la conservación de medio ambiente. (Cortés y Montaña, 1996: 58)”

La economía de visibilidades del proceso de etnización ha hecho un énfasis en esa relación intrínsecamente armónica y sostenible entre la comunidad negra y la naturaleza. Desde lugares tan disímiles como el estado o las organizaciones, se ha invocado esta armonía ambiental para explicar la conservación del Pacífico como una zona de gran “biodiversidad” o para argumentar los derechos de las comunidades negras como grupo étnico. Esto hace que sea

imposible separar la etnización de comunidad negra (e indígena, por supuesto) de la emergencia de lo ambiental como hecho social global (Escobar, 1999). Ambas están estrechamente entrelazadas, más incluso de lo que activistas de Ongs y de las organizaciones étnicas presuponen.

El hecho de que el discurso de las organizaciones, del estado, de la iglesia o de la academia tienda a configurar una retórica de las comunidades negras en armónica e íntima relación con la naturaleza presupone ciertas maneras de ver/se e instaure modalidades de representación que no necesariamente circulan de esa forma en las poblaciones locales. Así, por ejemplo, para volver al caso del Satinga y Saquianga, nada más alejado de las gramáticas locales del entorno que la dicotomía naturaleza/hombre y, más todavía, una estrategia de conservación de la primera implícita en las “prácticas tradicionales de producción” (Restrepo, 1996). La noción misma de “naturaleza” no tiene correlato desde el conocimiento local. Pero más allá de la palabra en cuanto tal, lo que evidencia este hecho es la existencia de una taxonomía del entorno que no se construye en la dicotomía naturaleza/hombre. Más aún, la idea misma de que el *monte* o los *animales*<sup>18</sup> se extinguiera, es absurda desde este modelo. El *monte* es una entidad móvil que se aleja o acerca de acuerdo con la presencia del ser humano, al igual que lo hacían los *animales* o las *visiones* (para mencionar sólo dos entidades entre las muchas que son identificadas por las poblaciones locales). Este modelo de un flujo constante desde la *fundación del mundo*—que garantiza que en cada generación de *renacientes* ninguna entidad desaparece como tal— se contrapone a la noción propia del análisis económico o ambiental de “recurso”, que se basa sobre el supuesto de la escasez.

Pero no es únicamente una forma particular de pensar y clasificar en las poblaciones locales, sino que ello también se expresa en sus prácticas. Estando en el *monte* no es extraño que alguien tumbe un arbusto o una palma silvestre para coger uno de sus frutos o, incluso, para cerciorarse si realmente están maduros. La cacería no responde a una intencionalidad de conservar las hembras o las crías, ni mucho menos de obtener sólo una pieza para la comida. Al contrario, si alguien podía matar de una vez un grupo entero de *tababros*, lo hace sin consideraciones que ello pueda conducir a su

<sup>18</sup> La categoría de *animal* no es igual a la que se utiliza en la taxonomía linneana, pues las aves, por ejemplo, no son *animales*.

extinción. Otro tanto podríamos decir de actividades como la extracción forestal, la minería o la pesca (donde es frecuente el uso de explosivos).

El punto para ilustrar acá con este ejemplo no es que, entonces, las poblaciones del Satinga y el Sanquianga son unos depredadores ambientales. Ni, mucho menos, cuestionar la veracidad de quienes ven en las particulares condiciones de producción de estas poblaciones la razón por la cual se ha conservado la cobertura boscosa y la diversidad biológica de la zona. Es un hecho que hasta hace algunas décadas, cuando menos, la correlación favorable entre oferta ambiental, las tecnologías artesanales para su explotación y una racionalidad económica no centrada en la acumulación de estas poblaciones llevaron a que la deforestación y pérdida de la biodiversidad no alcanzara los niveles del interior del país donde se suprimió casi la totalidad de los bosques y la fauna y flora asociadas (del Valle, 1996).

Más bien, lo que se pretende es resaltar cuán ajena puede ser para las prácticas y modelos locales de conocimiento esa representación de la comunidad negra en armónica relación con la naturaleza. Y, en consecuencia, cuantas transformaciones, hibridaciones y confrontaciones cabe suponer en dichos modelos el hecho de que hayan empezado a circular y a posicionarse esa narrativa de las comunidades negras como “ecólogos por naturaleza”.<sup>19</sup> Pero esta representación no sólo puede llegar a ser ajena para las poblaciones locales. De una manera muy diferente, dicha representación redefine un imaginario sobre las poblaciones negras de la región y fuera de ella han construido sobre las poblaciones de la región y fuera de ella han construido sobre las poblaciones negras del Pacífico. En efecto, a los ojos del discurso hegemónico, dichas poblaciones han aparecido en el lugar del “salvaje” que, alejado de los “beneficios de la civilización”, ha mantenido una estrecha relación con unas “ásperas” pero prodigiosas selvas. Un relato del siglo XIX, ilustra este punto:

“El negro desnudo, o con solo una paruma o gayuco, es el habitador de esas tierras feraces, las que no conoce mas que en el corto trecho marinal de los rios, en donde tiene su choza. Sus cultivos se reducen a unas pocas matas de plátano, caña, Yuca, cacao i algo de maiz, el cual riega en el monte, para luego que esté nacido cortar

los árboles pequeños i en seguida los grandes. Es en medio de este bosque abatiado que prosperan, crecen i maduran las plantas de maiz, apiñadas como si fuesen de trigo. El maiz, sin embargo, se da pequeño i en pequeñas mazorcas, como tiene que ser con semejante sistema, solo peculiarizar de esta rejion.

Más no es solo la ocupación de los sembrados lo que constituye el trabajo del negro, pues estos son insignificantes: el principal es la explotación de los rios i quebradas, para sacar de en medio de la arena i las piedras las partículas de oro i platina que arrastran casi todos, i que darían un gran producto si la voluntad correspondiese a la fuerza del trabajador. Nacido i creado éste en la soledad de las selvas, no conocia otra voluntad que la del amo o mayordomo que lo hacia trabajar; mas desde que éste faltó, no conoció ya ninguna otra, i no es perverserante en la fatiga. Empero, la verdad es que no tiene por qué trabajar. El plátano le da profusamente pan, los rios pescado i las selvas tatabros i saños; acosado por el hambre, se contenta con una mazorca de maiz o un par de plátanos, i solamente por gusto o diversion se dedica a la cacería i a la pesca.” (Perez, 1862: 291-293)

Durante el siglo XX, reiterativamente encontramos este tipo de representaciones sobre las poblaciones negras hasta que, bajo la influencia del análisis económico y la planificación, en la segunda mitad de siglo se configura el discurso del desarrollo (Escobar, 1998). Es desde la lógica propia de este régimen discursivo donde se rearticulan las imágenes de unas poblaciones locales al borde de la miseria, inanición, ignorancia y mortalidad que, dado su bajo nivel de condiciones de vida, están mucho más cerca de la naturaleza que quienes han emprendido ya, en el interior andino del país, el emancipatorio camino hacia el desarrollo. Sustentados en indicadores económicos (que se muestran neutrales y objetivos, simples constrastaciones empíricas de “hechos”), hacen carrera los imaginarios de unas poblaciones definidas en negativo, por la falta y la carencia, donde las difíciles condiciones ambientales, la ausencia de un espíritu empresarial y el escaso desarrollo de sus tecnologías atrasadas se han conjugado para condenarlas a estancarse en unas selvas abandonadas a su suerte. Este orden de (in)visibilidades del régimen desarrollista, se cuestiona en el plano mundial con el posicionamiento en las últimas décadas de lo ambiental como hecho social global (Osler, 2000). En el Pacífico sur, esto se encuentra de la mano con la formulación del Plan Pacífico donde se inserta la noción de desarrollo sostenible y, más radicalmente aún, con el Proyecto Biopacífico que, como resul-

<sup>19</sup> Es un nivel de análisis que escapa a los alcances de este artículo. Sin embargo, como decíamos antes, es ahí donde puede explorarse una interesante vetar: la de las politonías locales del sujeto étnico.

tado de un largo proceso de concertación con las organizaciones negras e indígenas ya constituidas, se termina etinizando la biologización de la representación del desarrollo, de la región y sus gentes.

La naturalización de comunidad negra implícita en esta fase de la pedagogía de la alteridad amerita ser analizada en otra dirección. Esto es, cómo la comunidad negra se naturaliza en sí misma. En efecto, más allá de la representación de la cercanía entre comunidad negra y naturaleza, la comunidad negra se imagina como una entidad dada que se mantiene como unidad desde los albores del arribo de los primeros esclavizados al Pacífico sur. Es importante tener presente que naturalización se entiende acá no en el sentido de racialización de la etnicidad de comunidad negra,<sup>20</sup> sino en el de suponerla como un otro dado que es empíricamente evidente tanto en su pasado como en su presente y futuro sin considerar que más bien es una producción históricamente localizada y contingente. Por tanto, dicha naturalización es, por así decirlo, el otro lado de la moneda de la ausencia de la historización de las representaciones de comunidad negra como grupo étnico. Así, entonces, la naturalización de comunidad negra es expresión de lo que puede denominarse un “presentismo” en el análisis histórico que consiste en proyectar el sentido presente de un fenómeno al pasado.<sup>21</sup>

### **Invisibilidades de las visibilidades: cultura y tradición de comunidad negra**

Pero la pedagogía de la alteridad no se limitó a introducir la imagen de una comunidad negra en una armonía intrínseca con la

<sup>20</sup> Lo cual escapa a los propósitos del presente artículo ya que nos llevaría a explorar las relaciones entre las políticas de la alteridad más allá de su última expresión en la etnización de comunidad negra para analizar las transformaciones, superposiciones, antagonismos e hibridaciones con anteriores regímenes de visualización donde emergen objetos esbozados en categorías como las de “raza”, “casta” y “nación” (esta última en el sentido del siglo XVI y XVII). Para un análisis de racialización de la cultura y culturalización de la raza en Latinoamérica, véase De la Cadena (2000) así como el trabajo de Peter Wade (1997) para las articulaciones entre raza/cultura/etnicidad en el caso Latinoamericano.

<sup>21</sup> Este fenómeno es el que Bourdieu considera como un “anacronismo” en el análisis historiográfico: “[...] los historiadores a menudo se autocorripien al anacronismo, por su uso antihistórico o deshistorizado de los conceptos que emplean para describir las sociedades del pasado [...] Un sinnúmero de historiadores olvidan que estos conceptos y las realidades correspondientes son, en sí mismos, producto de una construcción histórica: la propia historia a la cual aplican estos conceptos los ha inventado, creado, con frecuencia al costo de un enorme trabajo histórico esencialmente olvidado” (1995: 59).

naturaleza. Estrechamente relacionada con dicha imagen, esta pedagogía articuló una objetivación de la cultura de comunidad negra. Más aún, esa íntima relación entre comunidad negra y naturaleza es vista precisamente como expresión de su cultura, como su estrategia de apropiación del territorio. Para definir la comunidad negra, cultura y tradición son dos nociones que empezaron a circular en las reuniones, talleres, encuentros, documentos, actas, nombres de las organizaciones, conversaciones, etc. Es decir, además del origen y pasado en común, una cultura y una tradición compartidas empiezan a ser esgrimidos para construir comunidad, para imaginar la comunidad negra.

La cultura de comunidad negra comienza a ser definida con base en una selección de prácticas que los localizan como Otro, como portadora de una particularidad cultural, de unas características específicas que la reclamaría como diferente. Y ello, dentro de un movimiento de valoración y de búsqueda de lo verdaderamente propio de la comunidad negra. Ahora bien, es precisamente en este énfasis en la diferencia, en dicha valoración y búsqueda de lo propio, donde la pedagogía de la alteridad implica una invención de tradición, una objetivación de la cultura y, en últimas, una imaginación de comunidad. En este sentido, la descripción de la cultura de comunidad negra no es un inocente ejercicio de transcripción de la realidad de las poblaciones del Pacífico colombiano. Antes que un hecho ahí a la espera de ser registrado, la cultura de comunidad negra es un arduo proceso de objetivación, de selección y de representación. En este proceso, operan dispositivos de construcción de normatividades, de reducción de la multiplicidad de observaciones a lo que constituye o no “la cultura” de comunidad negra.

En la práctica, esto ha significado hacer un énfasis en lo ancestral, común y aislados de los asentamientos; en lo tradicional de las prácticas de producción que son expresión de una exitosa adaptación a los diferentes ecosistemas; en los extensos ramajes o troncos familiares que definen no sólo el acceso a los recursos, sino también que constituyen la red por la cual se mueven los bienes y las personas; en una racionalidad económica propia que se opone a la “occidental”; en la existencia de unas formas de autogobierno basadas en el respeto generacional; y en un sistema de representaciones específico que se expresa claramente en las prácticas funerarias o curativas, así como en una rica tradición oral.



En aras de producir esto que podríamos denominar un “efecto de alterización” se ha apelado a una “invención de tradición” (Hobsbawn & Ranger, 1990). Es decir, el hecho que la representación académica y política de comunidad negra en el Pacífico sur haya realizado un énfasis en los aspectos antes enumerados, implica una “invención de tradición” en la medida en que se presenta como característico y definitorio de la comunidad negra en general unas prácticas, relaciones y representaciones que, desde su misma narrativa, se encuentran doblemente circunscritas en el espacio y en el tiempo. En el espacio, porque se supone que se hayan en las “zonas rurales (riberañas)”<sup>22</sup> más apartadas” y en el tiempo dado que se asume que “así vivían antes los viejos”.<sup>23</sup> Lo que se encuentra en juego es, entonces, una definición y homogeneización de lo auténtico, de lo verdaderamente constitutivo de la cultura de comunidad negra.<sup>24</sup> De ahí que, en su conjunto, dichos énfasis introducen lo que Villa (1998: 447) ha denominado “sociologismo ilusorio” ya que establecen su propio orden de invisibilidades.

En suma, mediante este “efecto de alterización” la comunidad negra aparece como un Otro, uno distinto de un Nosotros (al del antropólogo o el funcionario que no son comunidad negra) implícito en dicha narrativa. La comunidad negra constituye un grupo étnico en la medida en que se diferencia de un nosotros que no está marcado como tal.<sup>25</sup> Acceder a las credenciales de la etnicidad, he ahí un *leit motiv* que ha signado durante las últimas dos décadas no sólo el discurso de los activistas y asesores, sino también el de la academia:

<sup>22</sup> Un punto importante para tener en cuenta en esta objetivación de la cultura de comunidad negra, es que está profundamente anclada a lo ribereño. En efecto, entre otras razones, este “fio-centrismo” es expresión de la historia misma de configuración de la categoría de comunidades negras que encuentra su antecedente más importante en la experiencia de la Acia hacia mediadores de la década del ochenta (Villa, 1998).

<sup>23</sup> A riesgo de ser reiterativo, quiero insistir nuevamente que no estoy haciendo un juicio sobre la “veracidad” o no de dichas representaciones, sino un análisis de las políticas de la etnicidad como régimen de visibilización.

<sup>24</sup> Existen dos investigaciones de cómo ha operado este proceso de invención de tradición en el caso del Festival del Currulao realizado en Tumaco (Agier, 1999; Arístizabal, 1998).

<sup>25</sup> Aquí se abre una interesante veta de análisis de lo étnico como lo otro, que ha sido objeto de tecnologías de descripción y administración desde un lugar configurado como un no-étnico (incluyendo, obviamente, a los mismos antropólogos). Para ello, habría que investigar la filigrana de las políticas de la “blancura” (*whiteness*) o, quizás más precisamente, de la “mezcladura”, como un no marcado otro, como lo “natural” y lo “normalmente” colombiano.

“Yo creo que ese término de etnia es más bien un término de los blancos para marcar una diferencia porque cuando se habla de etnia no se dice de etnia blanca, sino etnia indígena, etnia negra, hasta ahí llega, de ahí las otras son razas. Yo pienso que esa es una separata que se hace ahí. Que por ser negros o ser indígenas ya no somos raza sino etnia [...]”<sup>26</sup>

Y para ello, para ser un Otro, uno que se reconozca como grupo étnico (o, unas décadas antes, que fuera pertinente al escrutinio antropológico), es la imagen de lo indígena la que proyecta su sombra en tanto ocupa el lugar del otro por antonomasia.<sup>27</sup> Peter Wade (1996) anotaba cómo en la Ley 70 había una orientación hacia el modelo de la etnicidad indígena en la representación jurídica de la comunidad negra. En este sentido, Rivas concluye en su análisis de una organización concreta: “Conceptos como autonomía, ancestralidad, control territorial, muestran que mucho del proceso de la Acapa está relacionado e influenciado por el proceso indígena.” (2000: 11). Más dicente es aún que en aquellos casos donde se cuestiona que las poblaciones negras constituyan un grupo étnico, se hace comparándolas con los indígenas.<sup>28</sup> Este cuestionamiento se observa fácilmente entre ciertos funcionarios del estado local que, directa o indirectamente, tienen que ver con la cuestión étnica de comunidad negra (Alvarez, 2000).

### Conclusiones

Toda lectura del presente, es también una lectura del pasado y, al mismo tiempo, una enunciación del futuro.

CARLOS ROSERO<sup>29</sup>

Es tiempo de retomar las preguntas con las que abrimos este artículo. Para ello es pertinente reproducir un fragmento de una

<sup>26</sup> Entrevista de Manuela Alvarez con don Porfirio Becerra, noviembre 26 de 1998, Tumaco. Don Porfirio Becerra es uno de los activistas con mayor experiencia en el Pacífico sur. Fue un destacado dirigente de la Amc, miembro fundador de Coopalmaco (actual Consejo Comunitario Cortina Verde Nelson Mandela) y uno de los iniciadores de lo que luego llegó a ser Palenque regional Nariño.

<sup>27</sup> Este lugar no es nada gratuito, sino que expresa las disímiles locaciones que en la estructura de la alteridad han ocupado lo indígena y lo negro (Wade, 1997).

<sup>28</sup> La etnicidad indígena es igualmente resultado de un proceso de producción de la diferencia, de una imaginación de comunidad como Otro, en el cual han intervenido activamente desde activistas, asesores, académicos y funcionarios hasta las organizaciones, ong's y el estado (Gros, en prensa). Ese imaginario de la indianidad como paradigma de la etnicidad amerita ser examinado para problematizar la naturalización de la comunidad indígena como grupo étnico.

<sup>29</sup> Activista del Proceso de Comunidades Negras (PCN), miembro de la Coordinación Nacional del PCN y uno de los representantes por parte de las organizaciones a la Comisión Especial para las Comunidades Negras.







Más bien, con políticas de la etnicidad se indica una sutil filigrana de mediaciones y tecnologías que han hecho pensable a la comunidad negra como grupo étnico, que han significado no sólo la legitimidad de este tipo de organizaciones, sino también de las intervenciones del estado y otros actores a nombre de dicha comunidad. Como exploramos en este artículo, en un nivel aún más profundo, dichas políticas han producido mediante su objetivación modalidades de memoria, de tradición, de identidad y de cultura donde emerge la comunidad negra como sujeto étnico. Las políticas de la etnicidad deben ser entendidas como un nivel de análisis particular de un proceso mucho más general que podríamos denominar las políticas de la diferencia, dentro de las cuales se encuentran igualmente la nación y la raza. Cómo se instaura, disputa, despliega e interpela en distintos niveles y a través de múltiples relaciones un principio de diferenciación como la etnicidad de comunidad negra: he ahí como se deben examinar las articulaciones entre etnicidad, identidad y movimiento organizativo.

Desde esta perspectiva nos es posible, entonces, abordar la última pregunta, esto es, si la etnicización de comunidad negra responde a una tensión en la que se expresaría una resistencia de orden cultural de unas poblaciones locales a modelos hegemónicos de la política y lo político agenciados por el estado y el capital. Más que la resistencia de unas poblaciones locales con base en su diferencia cultural, la etnicidad de comunidad negra es una forma de imaginar dicha diferencia a partir de tecnologías de invención y formas de visualización por lo que, como se expuso en el artículo, establece necesariamente un orden de normalización. Pero dicha normalización de comunidad no es la simple imposición mediante coerción o seducción por parte del estado o el capital, sino que se configuró en una interlocución en varios planos y en la que activamente han tomado parte múltiples mediadores.

## Usos de la historia y la historiografía por parte de las ONG y OB de las comunidades negras en el Chocó \*

STEFAN R. F. KHITTEL

Antropólogo

Universidad de Viena, Austria



### Introducción

A partir de la década de los ochenta en el Chocó, y en especial en la parte del Medio Atrato (con una franja al lado antioqueño), se formaron unas organizaciones de campesinos que impulsaron el proceso organizativo de las comunidades negras que había comenzado en los setenta por intelectuales en las urbes del país. Lo particular de este proceso ha sido el hecho de que condujo a la legalización de ciertos derechos de las comunidades negras, primero en la Constitución Política y luego en la Ley 70/93 y sus decretos reglamentarios.

Ahora no voy a fijarme en el interesante proceso (Khitel, 1999 y Sánchez *et al.*, 1993) de cómo se forjó esa ley, sino que voy a enfocarme en un solo aspecto importante, el cual es la legitimación por medio de la historia o la historiografía. Partiendo de unas suposiciones de Gramsci se puede asumir que en el campo de batalla por la hegemonía, la legitimación ideológica es una cosa muy reñida. Buena parte de la legitimidad en este país se deriva de la Historia—con H mayúscula—que sirve de fundamento para el mismo Estado. Entonces siempre se ha ejercido cierto control sobre la producción historiográfica, dejando abierto un espacio para las mismas elites para pelear el mejor puesto dentro de la Historia. La gran mayoría del pueblo, ágrato, no podía meterse en esas “peleas”. Con esa ventaja la hegemonía en el campo de la historiografía siempre ha sido clara del lado de la frecuentemente referenciada oligarquía del país. Por este mismo hecho no es milagroso que ciertos grupos, si no físicamente, sí desaparecen de las hojas de los manuales de historia o de otras obras de mayor difusión nacio-

\* Este artículo es producto de dos ponencias: en Manchester (1999) y en Bogotá (2000) y algunos cortes y añadiduras. La participación en esas conferencias ha sido posible gracias a las invitaciones de Peter Wade y Leonardo Montenegro y Mauricio Parido. Agradezco al ICANH el apoyo brindado en el evento de Bogotá.