

# Políticas de la alteridad: Etnización de “comunidad negra” en el Pacífico sur colombiano

## abstract

The ethnicization of the “black community” in the southern Colombian Pacific region is a process that originated at the beginning of the 1990s. Associated with the ruling of the article in the Political Constitution of 1991, which recognizes cultural rights and specific territories for the “black community,” an innovative dynamic of organization was consolidated, articulated to politics of alterity in which multiple mediations and actors intervened. The present article is a contribution to the ethnography of the production of alterity, focusing on the black community as a political and legal subject in the region of the southern Colombian Pacific.

## Introducción

En un sugerente libro recientemente publicado, Christian Gros (2000) examina la emergencia de las políticas de la etnicidad en el contexto de América Latina. Su análisis se centra en evidenciar cómo en las últimas tres décadas se ha redefinido la indianidad como sujeto político y de derecho en el contexto latinoamericano. La redefinición de dicha indianidad ha sido el resultado de la confluencia de múltiples procesos y actores entre los cuales cabe destacar: (1) la irrupción de los movimientos indígenas; (2) el posicionamiento de nuevos discursos identitarios que permiten la relocalización de la indianidad en el plano de los imaginarios nacionales, regionales y locales; (3) las reformas de los marcos jurídicos de gran parte de los países tendientes a la “discriminación positiva”; (4) el abandono del modelo de Estado nacional-populista por uno predominantemente neoliberal; y (5) la emergencia de una noción de ciudadanía que no es incompatible con el ejercicio político y de derecho de la etnicidad. De esta manera, las narrativas y políticas de la indianidad dejan de ser la mera expresión de una esencia primordial o una invención arbitraria, para entenderse como el producto de múltiples factores que se articulan y entran en conflicto en diferentes planos en los que convergen disímiles agentes y agendas.

Desde una perspectiva antropológica, Claudia Briones (1998) propone trascender los cada vez más estériles debates anclados en discusiones de *The Journal of Latin American Anthropology* 7(2):34-59 copyright © 2002, American Anthropological Association

## Eduardo Restrepo

University of North Carolina  
Chapel Hill

semánticas descontextualizadas que tienden a suponer el carácter “dado” de categorías como las de “etnia” o “raza” Así, para Briones (1998:257) se hace teórica y metodológicamente pertinente hacer énfasis en una pragmática de los usos sociales fuertemente anclada en contextos históricos específicos. En este sentido, Briones (1998:242-243) sugiere explorar la noción de “aboriginalidad” como una alternativa analítica en el contexto de una economía política de la producción (de la diferencia) cultural. De ahí que la “aboriginalidad” sea entendida desde un enfoque procesual y relacional de co-producción e inscripción de “otros” (diferentes/marcados) y “nosotros” (diferentes/no-marcados) en un entramado social de exclusiones e inclusiones propias de la dialéctica de reproducción/contestación permanente de la hegemonía y subalternidad.

Por su parte, Peter Wade (1997:21) considera que en América Latina las identidades raciales y étnicas a menudo se superponen tanto en el análisis como en la práctica. El trabajo de Wade (1997:36) no sólo llama la atención sobre estas superposiciones, sino también sobre las continuidades y rupturas a lo largo de la historia de las locaciones en las “estructuras de la alteridad” en las cuales se han inscrito tanto “lo indio” como “lo negro” Wade (1997:36-38) señala que desde la colonia se consolidaron asimétricas locaciones en el espacio social de “lo indígena” y “lo negro” que se han transformado diferencialmente en el periodo postcolonial.

Un aspecto de particular relevancia para el presente texto es que Wade (1993, 1997) es uno de los pocos autores que aborda el estudio de las políticas de la alteridad tomando en consideración los procesos de etnización y racialización de “lo negro” El desbalance en la literatura académica entre “lo indígena” y “lo negro” no sólo es expresión de lo que Nina S. de Friedemann (1984) ha denominado “invisibilización del negro”, sino que ha generado un sensible vacío en el análisis de la producción de la diferencia cultural puesto que ambas locaciones están imbricadas y en su diferencialidad iluminan

mutuamente aspectos que se mantienen ocultos cuando se toman separadamente<sup>1</sup> Más aún, este planteamiento nos invita a emprender un proyecto que además de esas locaciones incluya también un análisis sistemático de la producción de la “blancura” y la “mestizura” Así, como Marisol de la Cadena (2000) ha indicado, se pueden abordar los complejos procesos de racialización de la etnicidad y de etnización de la raza que han marcado la específica producción de la alteridad cultural en América Latina.

Ahora bien, en las últimas dos décadas las políticas de la alteridad de “lo negro” en Colombia se han inscrito en un proceso de etnización (Wade 1995). Etnización ésta que, como lo demuestra Gros (2000) para el caso de la indianidad, es el resultado de múltiples factores, mediaciones y actores que no pueden ser reducidos a una simple expresión de una esencia primordial ni una caprichosa invención. Al igual que el caso de la “aboriginalidad” sugerido por Briones (1998), la etnización de la comunidad negra se inscribe en una economía política de producción de la diferencia cultural. En este sentido, dicha etnización responde a un proceso de relocalización de “lo negro” en las estructuras de la alteridad indicadas por Wade (1997).

Este artículo es una contribución a la etnografía de dicha etnización de “lo negro” para la región del Pacífico sur colombiano. Concretamente, mi objetivo es describir el contexto, las mediaciones y los actores que hicieron posible la reciente emergencia de la “comunidad negra” como grupo étnico para dicha región. La relevancia de esta etnografía radica en que es posible rastrear con algún detalle los diferentes planos, actores y agendas que intervienen en el proceso de producción de una particular alteridad cultural, que signan novedosas identidades y posibilitan el despliegue de un importante movimiento organizativo<sup>2</sup>.

El presente artículo empieza con una exposición general de las condiciones físicas, históricas y demográficas de la región del Pacífico. Luego entra a describir cómo apareció el marco jurídico que jugó un papel crucial en la etnización de la “comunidad negra” para el caso del Pacífico sur. Después de indicar las dinámicas asociadas a dicho marco jurídico que se produjo para esta zona, se toma el caso de la Iglesia católica para analizar los alcances y características de las mediaciones que se dieron en el proceso de etnización. Por último, se examinan algunas de las condiciones locales que explican por qué se dio lo que se puede denominar la “eclosión de la comunidad negra”

### **El Pacífico colombiano**

La región del Pacífico colombiano comprende la franja más occidental del país, con cerca de 1.300 kilómetros de largo (extendida desde la frontera con Panamá en el norte hasta la del Ecuador en el sur) y un área aproximada de 71.000 kilómetros cuadrados entre el Océano Pacífico y la Cordillera Oc-

cidental. Se encuentra compuesta por un sistema llanuras aluviales irrumpidas con la presencia de algunas pequeñas colinas y, más abruptamente, por la serranía del Baudó. La cuenca del Atrato drena hacia el Océano Atlántico, mientras que las restantes desembocan al Océano Pacífico. Predomina, entonces, una orientación oriente-occidente en el discurrir de la mayoría de los ríos. Un sistema de ciénagas se encuentra asociado a la cuenca del río Atrato en la zona baja. La serranía del Baudó hace que en el norte la línea costera sea angosta y ancantilada, mientras que en el sur las ensenadas, esteros y manglares dominan el paisaje. El Pacífico colombiano no sólo es uno de los lugares más húmedos del mundo; sino que la densidad y variedad de su vegetación y fauna lo han perfilado como una de las regiones de mayor biodiversidad del planeta<sup>3</sup>

Grupos indígenas y negros han habitado por cientos de años el Pacífico colombiano. Los actuales grupos indígenas son los superstites de la confrontación con los europeos que exploraron y se apropiaron de aquellas zonas del Pacífico con potencial aurífero. La reducción de los grupos indígenas se logró solo de manera incompleta y, en algunas áreas, encontró una tenaz resistencia hasta el siglo XIX (Aprile-Gnisset 1993; West 1957). Por su parte, las actuales poblaciones negras del Pacífico son descendientes de los esclavizados de origen africano que fueron introducidos desde el siglo XVII en la región con la intención de extraer el mineral dorado (Sharp 1970)<sup>4</sup>. En términos demográficos, los negros representan más del 90 por ciento de la población del Pacífico, mientras que los indígenas componen cerca de un cinco por ciento.

El Pacífico colombiano ha sido objeto y escenario de grandes transformaciones en las últimas dos décadas. La emergencia de la “etnicidad” y de la “biodiversidad” como discursos que articulan las relaciones y estrategias políticas de los más disímiles actores, ha significado un cambio sustantivo en y hacia el Pacífico (Pardo 1998; Wade 1999). Tanto en el plano local-regional como en el nacional-transnacional, la filigrana de representaciones y prácticas sociales se empieza anclar, como nunca antes, en las retóricas y políticas de la alteridad cultural y biológica de la región.

### **El Artículo Transitorio 55 como catalizante de “comunidad negra”**

Para el Pacífico nariñense, la emergencia de las retóricas y políticas de la alteridad de la “comunidad negra” se encuentran asociadas al proceso desatado en torno al Artículo Transitorio 55 (AT 55) de la Constitución Política de 1991<sup>5</sup>. Antes del proceso AT 55, estas retóricas y políticas eran inexistentes para esta parte del Pacífico no sólo en lo que a las dinámicas organizativas se refiere, sino también a lo relacionado con otros actores sociales e institucionales.

El AT 55 fue, si se quiere, una especie de catalizante que apuntaló la emergencia de un nuevo tipo de organizaciones sociales de carácter étnico. Todo esto fue posible, como veremos más adelante, por un sinnúmero de mediaciones que permitieron las emergentes dinámicas organizativas en torno a esta alteridad cultural de “comunidad negra” Como se describirá más adelante, plantear el lugar de “catalizador” del AT 55 no significa reducir estas dinámicas a una respuesta pasiva ante las demandas de representación emanadas de dicho artículo. Antes de entrar a analizar en qué términos y por qué el AT 55 puede ser entendido como un catalizador de “comunidad negra” para el caso del Pacífico sur, examinaremos brevemente el origen mismo del AT 55<sup>6</sup>.

### El AT 55: Hacia la etnización de “lo negro” en Colombia

La Constitución Política de 1991 introdujo como uno de sus principios la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana (Sánchez, Róldan y Sánchez 1993). Una serie de artículos elaboran dicho principio en derechos específicos para los grupos étnicos. Pero mientras que las “comunidades indígenas” fueron objeto explícito de disposiciones territoriales, económicas, educativas y político-administrativas, las poblaciones negras sólo encuentran en un artículo transitorio las posibilidades de materializar sus derechos específicos. Esto evidencia una asimetría en la materialización de los derechos de unos y otros en la coyuntura de la Asamblea Nacional Constituyente (Arocha 1998).

Esta asimetría es resultante de múltiples factores, entre los cuales cabe destacar, de acuerdo con Wade (1997:27, 36-37), los diferentes lugares sociales y conceptuales ocupados por “lo indio” y “lo negro” en las “estructuras de la alteridad” configuradas desde la colonia. Articulado a este factor, también es importante retener que se dio una correlación de fuerzas desfavorable de los representantes negros con respecto a la relativa fortaleza que lograron los indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente debido a que los candidatos negros no resultaron elegidos (Agudelo 1998)<sup>7</sup> Este hecho condujo a que fuera a través de los representantes indígenas y otros de la Alianza Democrática M-19, que se presentara ante la asamblea la propuesta<sup>8</sup> que fue recogida—al menos en parte—por el AT 55. La propuesta fue rechazada por la Asamblea Nacional Constituyente en su primera versión por razones procedimentales (Fals Borda 1992). Luego de adecuar jurídicamente el texto inicialmente rechazado, se presentó la redacción que fue aprobada por la asamblea como un artículo transitorio (el AT 55), casi al cierre de la misma.

A pesar de los avatares y asimetrías anotadas, los procesos asociados al AT 55 pueden ser considerados como el hito más importante de la relocalización conceptual y política de “lo negro” en las estructuras de la alteridad en Colombia. En efecto, como lo anota uno de los protagonistas de su reglamentación

en la Ley 70 de 1993: “La existencia del Artículo Transitorio 55 de la Constitución, originó la movilización social y política más grande en la historia reciente del pueblo negro en Colombia” (Cortés 1998:1).

El AT 55 tiene sus antecedentes directos en las novedosas dinámicas organizativas gestadas a mediados de los ochenta en el río Atrato, en el norte del Pacífico colombiano (Villa 1998:442). El reclamo ante el Estado de los derechos a la titulación colectiva de las áreas boscosas de los campesinos negros basados en su especificidad étnica y alteridad cultural, es un discurso que se articuló por vez primera a raíz de las dinámicas organizativas que llevaron al nacimiento de la Asociación Campesina Integral del Atrato, ACIA (Khittel 2001; Pardo 1997; Wade 1995; Wouters 2001).

En efecto, para la década de los ochenta, las condiciones históricas que habían posibilitado la existencia y reproducción de las poblaciones negras rurales del Pacífico estaban llegando en muchos lugares de la región a un punto de no retorno. Así, el sistema productivo y cultural elaborado desde la colonia por los grupos negros rurales—asociado con un modelo de apropiación y manejo territorial disperso a lo largo de las cuencas de los ríos, bocanas y playas—ya no era viable ante la arremetida del capital extractivista de la industria maderera y minera. Igualmente, las transformaciones tecnológicas permitieron una explotación más intensiva de los recursos, incluso por parte de los mismos pobladores locales. Además, esta situación se agravó ante el incremento de la titulación de resguardos indígenas, el quiebre del parentesco como el referente dominante de las relaciones económicas y de la interacción social, así como el crecimiento demográfico, los cambios en los patrones de consumo y las expectativas de vida de las poblaciones locales<sup>9</sup>

Por tanto, en áreas como en el medio Atrato (Pacífico norte colombiano, departamento del Chocó), las fronteras de expansión territorial de las poblaciones negras se cerraron y las condiciones de reproducción históricamente constituidas por ellas cambiaron radicalmente. Estas dinámicas económicas, sociales y políticas constituyeron el escenario en el cual empezó a tejerse el discurso y las estrategias organizativas que, menos de una década después, encontraron expresión en el AT 55 (Villa 1998). En la constitución de este discurso nacido en el medio Atrato confluyeron otros importantes factores, además de las transformaciones que hemos anotado. En concreto, de particular relevancia en la decantación de este discurso y de las expresiones organizativas que lo encarnaron fue no sólo el trabajo desarrollado por la Iglesia con los Comités Cristianos de Base, sino también el efecto de un proyecto de cooperación técnica internacional en la zona conocido como DIAR (Desarrollo Integral Agrícola y Rural).

La participación de la Iglesia fue central en la emergencia de las primeras experiencias organizativas del Chocó que empiezan a plantear sus derechos

desde una etnización del discurso y de las estrategias organizativas<sup>10</sup>. La ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato) constituyó la primera organización de este tipo en el país (Sánchez, Roldan y Sánchez 1993:177-178). La ACIA tiene un antecedente inmediato en los Comités Cristianos de Base, constituidos por los equipos misioneros (tanto los de la Pastoral Claretiana como los sacerdotes del Verbo Divino y las monjas Ursulinas) hacia la primera mitad de la década de los ochenta (Pardo 1997: 235-236)<sup>11</sup>.

Aunque de una manera menos evidente y directa que la Iglesia, el proyecto DIAR constituye otro factor importante que confluye en la posibilidad de este discurso y estrategia organizativa. En efecto, es en el marco de este proyecto que se desarrollaron un conjunto de investigaciones sobre los modelos productivos de los pobladores del medio Atrato, Chocó (véase, por ejemplo, Leeburg y Valencia 1987). Estas investigaciones fueron importantes insumos para representar de una nueva forma dichos pobladores. A grandes rasgos, los campesinos negros del Atrato aparecen como los artífices de un sistema productivo altamente adaptado para explotar de manera diferencial y multiopcional diversos recursos según los disímiles ecosistemas y la cambiante oferta ambiental. De esta manera, se empezó a interpretar la historia y la situación actual de los habitantes negros del medio Atrato con otros criterios que permitieron definir unos modelos productivos y una racionalidad económica y ambiental específicas de estas poblaciones. Y es precisamente este orden discursivo el que ha empezado a hacer eco en las novedosas experiencias organizativas que como la ACIA se plantearon una serie de reivindicaciones y de estrategias apelando a su condición de grupo étnico en tanto poseía una ancestralidad en la ocupación y unas prácticas económicas propias, que claramente diferían de otros actores como los empresarios madereros. Ahí es donde, ante la amenaza de pérdida de las tierras, se decanta un discurso sobre el territorio, la ancestralidad, las prácticas tradicionales de producción y la identidad étnica (Villa 1998).

### El AT 55 catalizante de “comunidad negra” en el Pacífico nariñense

A diferencia del Chocó, antes de la sanción del AT 55 para el Pacífico nariñense no se había decantando el discurso etnicista como un referente organizativo. En esta parte del Pacífico, no existían organizaciones del corte de la ACIA que estuvieran elaborando sus estrategias políticas basadas en la alteridad cultural de “comunidad negra” Más aún, es sólo a propósito del AT 55 que se empezó a articular experiencias organizativas en este sentido. Esto no significa, sin embargo, que todas organizaciones que han encarnado este discurso sean posteriores al AT 55. Algunas de ellas, como la Junta Pro-Defensa de los ríos Patía Viejo y Patía Grande, Coagropacífico, Asocarlet o Coopalmaco,

antecedan a la formulación del AT 55<sup>12</sup>. Ahora bien, la existencia de aquellas organizaciones no es necesariamente indicio de la presencia de las retóricas y las políticas de “comunidad negra” antes del AT 55 en esta parte del Pacífico, como retrospectivamente a veces se pretende interpretar. Más bien, estas entidades responden a discursos y estrategias ancladas en otros referentes organizativos.

Para la gran mayoría de los activistas de la costa Pacífica sur es a propósito del AT 55 que tiene noticia por vez primera de un discurso que argumenta en términos de una alteridad de “comunidad negra”. Es en la coyuntura del AT 55 que empezó a circular un conjunto de categorías que no sólo permitía pensarse de otra manera, sino también definía novedosas modalidades de articulación organizativa, de flujo de recursos y de posibilidad de interlocución local, regional, nacional y transnacional. Es en este contexto que emergió un espacio conceptual y político inexistente en el Pacífico nariñense. Esto marca una diferencia con el Chocó, como expusimos anteriormente, en donde este espacio antecede y se expresa en el AT 55.

Esto no significa, obviamente, que antes no se hayan dado importantes procesos organizativos, ni que las diversas instituciones estatales, la Iglesia, los académicos, empresarios y otros actores locales no hayan articulado acciones y representaciones en torno a las poblaciones negras del Pacífico nariñense. La ausencia del régimen de representación de alteridad de “comunidad negra” no es significativa de un vacío discursivo, organizativo y de acción por parte de diferentes actores. Antes de la década de los noventa, por ejemplo, en el plano organizativo nos encontramos con importantes experiencias como el movimiento cívico, las luchas sindicales, estudiantiles y de campesinos, al igual que con diversas organizaciones de corte gremial o “artístico-cultural” que se dieron en otros marcos discursivos y de acción política. Así, la construcción de una particular alteridad de “comunidad negra” no constituía el centro de un orden pensable y de emergencia de estos actores políticos. Por el contrario, la clase, lo gremial, la ciudadanía fueron algunos de los ejes articuladores de las experiencias e identidades organizativas. El obrero, el campesino, el leñatero, el pescador, la conchera, el ciudadano o el costeño configuraban la gran mayoría de los sujetos de derecho y de hecho en las últimas décadas antes de la emergencia de la “comunidad negra”. Pero esta falta no sólo abarcaba el plano organizativo, sino también el de estrategias de acción política más convencionales como los partidos políticos, desde aquellos de izquierda con presencia en la región como el MOIR (Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario) hasta el liberalismo y conservatismo (véase Agudelo, en este número).

Con un fin expositivo, entre este conjunto de discursos de las últimas décadas, de una manera muy general, se pueden diferenciar algunas tendencias

de acuerdo con los sujetos articuladores de las mismas: en primer lugar, se encuentran aquellas organizaciones de carácter gremial o de clase, que van desde las luchas sindicales o campesinas hasta las cooperativas o asociaciones de pequeños productores (Hoffmann 1999). En segundo lugar, se hallan las diferentes expresiones organizativas del movimiento cívico, que encuentra en el Tumacazo<sup>13</sup> su expresión más radical (Oviedo 1994). En tercer lugar, se pueden identificar aquellas organizaciones de orden “artístico cultural” que sintetizan gran parte de su trabajo en el Festival del Currulao<sup>14</sup> (Agier 1999, y en este número; Aristizábal 1998). Por último, y en un plano político partidista, se han consolidado fenómenos como el del betismo<sup>15</sup> que ha constituido otro tipo de discursos con un énfasis en lo electoral y la consolidación de redes clientelares (Hoffmann 1999)<sup>16</sup>.

Pero el discurso de la alteridad cultural de “comunidad negra” apuntalado en el AT 55 no sólo era inédito para los ahora activistas de las organizaciones, sino también para el grueso de los actores regionales y locales. Con excepción de algunos pocos miembros de la Iglesia católica (quienes habían tenido algún tipo de conocimiento durante la segunda mitad de los ochenta de las experiencias organizativas de carácter étnico en el Chocó adelantadas con el apoyo directo de los religiosos en dicho departamento), se puede plantear una ausencia generalizada de un discurso como el articulado a propósito de la alteridad de la “comunidad negra”. Pensar en las poblaciones locales en términos de “comunidad negra”, con un territorio, unas prácticas tradicionales de producción propias, una identidad étnica y un conjunto de derechos específicos en cuanto tales, es un ejercicio de construcción de la diferencia que sólo se dio para el conjunto de los actores del Pacífico nariñense en la década de los noventa con el posicionamiento institucional y social de este nuevo régimen de representación.

Ahora bien, por supuesto, esto no quiere decir que las poblaciones locales fuesen pensadas de ninguna otra manera o que permanecieran “invisibles” a los ojos de los empresarios, élites, funcionarios, expertos, intelectuales, políticos, “trabajadores populares” y religiosos de todas las tendencias. Por el contrario, en el caso de las diferentes instituciones estatales, por ejemplo, estas poblaciones eran objeto de diagnóstico, planificación e intervención desde otros criterios y apelando a otras narrativas. Así, para anotar un caso entre muchos, hacia finales de los ochenta y principios de los noventa, cuando se diseñó, negoció y se firmó el documento marco del Proyecto Bosques Guandal por parte del gobierno holandés y el colombiano (donde participaron instituciones tan disímiles como PNUD [Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo], la embajada de Holanda, Planeación Nacional, Corponariño y la Universidad Nacional, sede Medellín), las poblaciones locales aparecían como campesinos, corteros o como habitantes de los bosques. En ningún momento en este

documento se estableció una imagen de las poblaciones locales como un grupo étnico ni se apeló al sistema de categorías como las que se empezaron a consolidar para la región unos pocos años después con el proceso del AT 55. La ausencia de dicho sistema de categorías no es una particularidad del Proyecto Bosques Guandal; lo mismo puede ser observado como una constante antes de los noventa para el conjunto de los diversos niveles de invención/intervención desde las instituciones, programas y proyectos estatales<sup>17</sup>

### **Mediaciones en la producción de “comunidad negra”**

En aras de ilustrar este punto de las mediaciones de otros actores para la producción de la “comunidad negra” a través del apuntalamiento del proceso organizativo, nos centraremos en la Iglesia católica<sup>18</sup>. Al igual que en el Chocó, para el Pacífico nariñense la labor de la Iglesia también ha sido central en la emergencia y consolidación de ciertas dinámicas organizativas relacionadas con la alteridad de “comunidad negra”. La Iglesia, por iniciativa propia, se encargó de dar a conocer por varias zonas del Pacífico nariñense la existencia del AT 55 de la, por aquel entonces, reciente Constitución Política de 1991. En particular, en el Patía Viejo y Grande, Mira, Mosquera, Satinga, Sanquianga y, posteriormente, en El Charco iniciaron una labor de difusión y, en muchos casos, fueron las promotoras de las ahora organizaciones de carácter étnico que desde entonces participan en el proceso.

El hecho de que la Iglesia haya promovido procesos organizativos en esta parte del Pacífico tiene que ver con la concepción que internamente han elaborado los religiosos de su labor. En particular, es expresión de que su misión desborda las prácticas evangelizadoras convencionales para contemplar otros aspectos: “Nosotros vemos que nuestra misión no es estrictamente religiosa, sino en todo lo que ayude al desarrollo integral de la comunidad. Entonces vimos claramente que si no había quién, nosotros teníamos que trabajar por el lado organizativo”<sup>19</sup>

Esta concepción de la Iglesia como instancia comprometida con el “desarrollo” de la región no aparece por vez primera a propósito de la promoción de los procesos organizativos de los pobladores locales. Antes bien, dicha idea ha acompañado el trabajo de los Carmelitas desde que les fue encargada la Misión de Tumaco a mediados del presente siglo. Desde entonces, la Iglesia asumió una concepción de la evangelización no sólo en el plano espiritual, sino también en el del “progreso económico y social de la región”, en las palabras de Monseñor Izarar (González 1982:180). Esto se vio reflejado en la construcción de obras de infraestructura (como los aeropuertos de Bocas de Satinga y El Charco) y de comunicación (como Radio Mira) que, por lo demás, causaban sorpresa entre sus superiores en Europa, que no estaban acostumbrados a interpretar su labor de esta forma (González 1982:110-115).

Más aún, desde temprano, los esfuerzos de los religiosos se orientaron hacia la “promoción campesina”, aunque para aquel entonces eso significaba traer colonos europeos blancos que, en palabras del prefecto, buscaba “tener una eficacia mucho mayor y más activa sobre la moralidad de la región que los sermones de los misioneros” (González 1982:86). Ahora bien, como es evidente, existen diferencias en los regímenes de representación de la Iglesia de mediados de siglo, que traía colonos europeos blancos, a la de los últimos años, que ha promovido organizaciones étnicas de comunidad negra.

El interés de los religiosos del vicariato de Tumaco en apuntalar el proceso organizativo a partir del modelo de la alteridad de “comunidad negra” nació de la relación que tenían con los sacerdotes y misioneros del Chocó y, en particular, por el conocimiento de la experiencia que se había dado a partir de la ACIA. No obstante con dicho interés en torno a la reglamentación del AT 55, se dieron diferencias dependiendo de las condiciones locales. Así, mientras en algunas zonas la Iglesia asumió abiertamente el trabajo organizativo que llevó a la constitución y acompañamiento de las organizaciones, en otras esta influencia ha sido menos directa o inexistente. Igualmente, mientras que en algunas organizaciones los miembros de la Iglesia han contado con una profunda aceptación (dándose el caso de que un párroco fue, al mismo tiempo, miembro de una importante organización del río y de la coordinación regional), con otras organizaciones se han dado roces o abiertas diferencias ante la participación e incidencia de la Iglesia.

Entre las organizaciones donde la Iglesia asumió una promoción y acompañamiento activo, encontramos a aquellas del norte del Pacífico nariñense. En el caso de los municipios de Olaya Herrera y Mosquera, la labor de los religiosos<sup>20</sup> sin duda fue crucial en surgimiento de las actuales organizaciones: Orisa, Universan, Odemap (norte y sur) y Opromo. En palabras del Padre Antonio Gaviria, una vez sancionado el AT 55:

Armamos la primera asamblea que fue en Las Marías, en el río Satinga. Asistió mucha gente, yo calculo que eran alrededor de unas 70 personas. Nosotros pusimos la comida y la gente se transportó por su cuenta. Nosotros desde la parroquia invitamos a esa reunión. En esta asamblea se les expuso qué era el Artículo Transitorio 55. Allá llevamos a un muchacho que estaba estudiando abogacía, después él se fue a Tumaco [...] Él nos ayudó en la presentación del tema desde el punto de vista jurídico. Todo fue en un plano muy rudimentario, porque aquí no han existido organizaciones. Las juntas de acción comunal por aquí, eso no ha funcionado. Los Usuarios Campesinos es una cosa nominal. Las juntas de padres de familia de las escuelas es lo único que funciona, una vez al año para comenzar y después al fin del año para terminar. Hay mucha

solidaridad, pero no hay organización, no había organización. Las primeras organizaciones en serio fueron estas [...] La cosa fue así, las veredas eligieron un representante y después nos reunimos los representantes de las veredas y allí nombramos el presidente [...] Lo usual en estas juntas, presidente, vicepresidente, secretario, vocal, como en las juntas de acción comunal. Con esta asamblea se fundó Orisa, incluso se escogió el nombre. Después de eso fue la asamblea aquí en Sanquinga. Ahí no pude estar [...] pero ya estaba todo montado y los otros hermanos hicieron la asamblea, similar a ésta. Después hicimos la de Calabazal. Después yo promoví la del pueblo de Mosquera, Opromo. Me acuerdo mucho, me fui reuniendo, promovía reuniones por barrios, después hice una reunión, se eligió y eso ha funcionado muy poco. Después hicimos la de Odemap, en Satinga [...] <sup>21</sup>

Aunque la participación de la parroquia fue a todas luces clave para la constitución de las estas organizaciones, no se debe pensar que estuvo sola ni se puede subvalorar la importancia de otros actores. Para este caso específico de las organizaciones de los municipios Olaya Herrera y Mosquera, el Proyecto Guandal (proyecto de cooperación técnica internacional), el grupo de trabajo de Buenaventura y el mismo Movimiento Nacional Cimarrón<sup>22</sup> fueron otros de los mediadores en la génesis de estas organizaciones. Con la cita del Padre Antonio Gaviria se busca, además de indicar la obvia participación de la Parroquia, evidenciar la representación que de sí tienen religiosos en su relación con las organizaciones<sup>23</sup>.

Para el caso de Organichar, que cobija los municipios en el extremo norte del Pacífico nariñense (La Tola, El Charco e Iscuandé), la Iglesia ha ocupado igualmente un lugar destacado, aunque que se diferencia de las anteriores experiencias organizativas de Olaya Herrera y Mosquera en muchos aspectos<sup>24</sup>. Una diferencia significativa ha consistido en la participación directa del párroco (el Padre Alex Jiménez del Castillo) como miembro activo de la organización y, a través de ésta, como uno de los tres coordinadores regionales del movimiento de comunidades negras en el departamento de Nariño. Aunque el Padre Alex Jiménez llegó a El Charco después de la aprobación de la Ley 70 de 1993, las relaciones entre la Iglesia y Organichar han sido estrechas. La actual presidenta de Organichar, fundadora y principal activista de la organización, tuvo noticia del proceso que llevó al AT 55 en el evento realizado en Quibdó por la Iglesia que reunió a sacerdotes, catequistas y laicos comprometidos a principios de los noventa. Desde los inicios:

El único ente administrativo que nos apoyaba era la Iglesia. Y eso le damos la gracias a la Iglesia. Monseñor Gustavo nos brindó todo su apoyo, los párrocos que llegaron aquí también. El Padre Ricardo, el Padre Juan y ahora que llegó el Padre Alex, que se nos dio de lleno. Y gracias a eso nosotros hemos podido salir adelante<sup>25</sup>

Como lo anota Reinelda Perlasa, el Padre Alex Jiménez se dio de lleno a la organización. No sólo fue el enlace expedito entre la Parroquia y Organichar, sino que también se dedicó a participar activamente consiguiendo recursos y facilitando infraestructura, participando en los talleres y enfrentando conflictos con algunos empresarios locales (mineros, palmicheros y concheros), al igual que levantando la información necesaria para las propuestas de titulación dada su formación antropológica en el Instituto Misionero de Antropología Miguel Ángel Builes:

Cuando salió la Ley 70 [la cual reglamentó el AT 55], Monseñor como sabía que a mí me gustaba mucho la carreta, me consiguió la propuesta de ley. Y ya cuando vine, yo llegué aquí a El Charco, me puse en contacto con Organichar. Organichar existía ya hacía rato, desde el Transitorio 55 [AT 55]. Ellos habían hecho un buen trabajo. Pero de esos grupos que tratan de actuar y luego se enfrían. Entonces empezamos a reunirnos, nos reuníamos creo que todos los lunes. Y entonces yo les pasé un pequeño proyectico a los franciscanos de Francia y empezamos a desplazarnos, salíamos de viernes a domingo. Yo los acompañaba simplemente porque yo no sabía nada de esta carreta. Y Reinela y los otros hablaban, y yo simplemente observaba. Y empecé a leer, lo que es los decretos, las leyes. En un momento determinado empecé también a participar [...] Ahí fue la expulsión de la retroexcavadora y ya luego en otra asamblea de palenque me nombraron a mí en la coordinación departamental, quizá un poquito por el trabajo ese, por el trabajo de la retroexcavadora. Yo estuve en la coordinación departamental no sé cuanto tiempo. Pero de ahí me vine acá, porque cuando estaba en la coordinación yo salía mucho, ya no cumplía ni mis labores de párroco ni en el trabajo de base de la organización. Y hace año y pico me dediqué mucho a desplazarme por el río para lo de titulación. Sobre todo a hacer etnografía, las prácticas tradicionales, historia, delimitación del territorio, trabajé bastante duro<sup>26</sup>.

Aunque en otras zonas del Pacífico nariñense la articulación de la Iglesia con las organizaciones ha sido menos marcada y directa, podemos dar por ilustrado de que para esta región del Pacífico el proceso de producción de “comunidad negra” en general, y la emergencia de las organizaciones que apelan a la misma en particular, ha implicado una serie de mediadores como la Iglesia que desde la cotidianidad misma ha apuntalado los procesos de organización social en torno a la alteridad de “comunidad negra”, ha generado sus propios discursos y concepciones de las retóricas y políticas de dicha alteridad en contextos locales y regionales que varían.

Entender los lugares y las mediaciones en las retóricas y políticas de la “comunidad negra” en el Pacífico nariñense (donde la Iglesia es sólo uno de

ellos) implica un cuestionamiento a aquellos análisis que suponen a unos movimientos sociales emergiendo en su aislamiento simplemente por la dialéctica moral de la justeza de sus reivindicaciones. Además, es precisamente desde estos lugares y mediaciones desde los cuales opera un ejército de expertos. Antropólogos, biólogos y misioneros, entre otros, enuncian desde su saber los contenidos de la alteridad de las comunidades negras, definen la falla y la legitimidad de quienes deben ser consideradas como tales, (re)toman su palabra y la reconducen a su alteridad radical, así como instrumentalizan diversas tecnologías para su administración. Entre otros, es a través de estos expertos que se decantan las miradas de las ONGs, la Iglesia, el Estado y el capital que se materializan sus presencias en acciones concretas con gentes específicas que devienen en “comunidades negras” o en sus expresiones organizativas.

### **Eclosión de “comunidad negra”**

Como ya ha sido planteado, en el Pacífico nariñense el AT 55 ocupó un lugar catalizante para la emergencia del discurso y las estrategias de “comunidad negra” Sin embargo, el AT 55 por sí solo no explica por qué dicho discurso y estrategias tuvieron una acogida casi inmediata y relativamente extendida, tanto entre las nacientes y existentes experiencias organizativas como por parte de aquellos actores que asumieron el lugar de mediadores. Antes bien, el AT 55 pudo haber pasado inadvertido junto con las demandas de creación de una Consultiva Departamental y la elección de los representantes por el departamento de Nariño a la Comisión Especial para Comunidades Negras. O, lo que hubiera significado virtualmente lo mismo, pudieron haber sido parte del botín burocrático de los sectores políticos convencionales del Pacífico nariñense como el betismo o alguna de sus disidencias partidistas.

Por tanto, el que el AT 55 ocupara este lugar catalizante se entiende precisamente porque dicho discurso podía adquirir sentido para las experiencias de las gentes de esta parte del Pacífico y permitía articular no sólo una nueva representación de sí, sino que también definía mecanismos concretos y posibles de configuración organizativa. Uno de los elementos del novedoso discurso que hacía sentido desde las experiencias locales era, precisamente, el de la defensa de las tierras. En efecto, como en casi todo el resto del Pacífico colombiano, en la costa nariñense existía una sanción social de hecho sobre la propiedad que definía claramente quien era propietario y tenía legítimo acceso a qué tipo de recursos (Camacho 1999; Rivas 1999). Sin embargo, cuando aparece el AT 55 las experiencias de despojo de tierras y el “cerramiento de la frontera” (Villa 1998) hacen que desde las específicas dinámicas locales adquiera relevancia el AT 55.

Múltiples son las experiencias locales desde las cuales adquiriría sentido el discurso asociado al AT 55. En el caso de los municipios más al norte del

Pacífico nariñense, esto se evidencia en el relato de la actual presidenta de Organichar, que anota cómo esto ayudó a “concientizar” a las personas inicialmente renuentes:

La idea de Organichar salió porque los miembros que estábamos en lo de la organización, la gente que tomó verdaderamente en serio las cosas. Porque para unos era como broma, pero otros al menos uno lograba concientizarlos y había incluido gente de El Charco, gente del río Iscuandé y gente de la Tola [...] aquí en el Tapaje tuvimos una experiencia muy positiva porque se habían metido unos paisas, incluso ya habían empezado a invadir territorio de las comunidades que vivían allá. Entonces para la gente fue una expectativa y eso lo ponían como ejemplo. “No es mentira porque aquí ya tenemos unos paisas y esos paisas ya nos quieren sacar de sus tierras, entonces el cuento es verdad” Y la gente del Tapaje le puso mucho interés. Esos paisas vinieron en víspera de sacar madera y después montaron una finca de caballos. Entonces aquí como la gente es muy solidaria, eso es uno de nuestros principales valores, le dieron a ellos permiso para que hicieran una casita. Y después a la señora que les dio el permiso la sacaron de su territorio. Se la hicieron grande. Entonces la gente ya como que tenía esa experiencia y se fue regando el cuento y ellos también empezaron a ayudar a concientizar hasta que al final ya poco a poco<sup>27</sup>

Podrían citarse muchos más casos en este sentido, algunos tan dramáticos como el avance de los palmicultores y camaricultores en la zona que desde la década de los ochenta se apropiaron de los suelos aptos para el cultivo industrial de la palma y del camarón desplazando los habitantes de estas zonas, incluso asesinando a quienes se opusieran a sus intereses. En efecto, haciendo alusión al caso de los desplazamientos forzados propiciados por la expansión de los palmicultores y camaricultores, un importante activista de las organizaciones en el Pacífico nariñense afirmaba que: “Con todas esas cosas que venían pasando, el AT 55 se ve como una gran posibilidad para defenderse” (Cortés 1999:133). En otros casos, se apeló al imaginario colectivo como en los ríos Satinga y Sanquianga donde algunos religiosos plantearon públicamente que los holandeses les venían a quitar sus tierras mediante un proyecto de cooperación técnica internacional que llegaba a la zona.

A pesar de la importancia de la amenaza efectiva o probable de la pérdida de las tierras por parte de la población rural, no fue este el único aspecto del AT 55 en “sintonía” con los procesos locales. Por ejemplo, en el área urbana de Tumaco se venía consolidando un “sector cultural” que apelaba a una reivindicación de una tradición de lo auténticamente negro que se hallaba ya fuera en las danzas o en la teatralización de una historia de esclavitud y de libertad (Aristizábal 1998)<sup>28</sup>. Aunque en su gran mayoría estos “trabajadores

culturales” habían nacido o crecido en la ciudad de Tumaco, construyeron un discurso de la “cultura negra” con referentes de un pasado dorado que aún se conservaba en las áreas rurales. Sociólogos, antropólogos y educadores, provenientes del interior del país o de la región con formación en ciudades del interior, influyeron también en la constitución de esta corriente urbana de rescate y valoración de lo “artístico-cultural” del negro. Para estos “trabajadores culturales”, muchos de los cuales participaron en la Comisión Consultiva Municipal Pro-Etnia Negra (COMÚN), el AT 55 era coherente con sus reivindicaciones de corte culturalista de lo negro.

Ahora bien, otros son los móviles por los cuales ciertas expresiones locales del Estado empiezan a articular estas retóricas y políticas de “comunidad negra” Como era de esperarse, esta articulación no es un proceso homogéneo y aún hoy se encuentran grandes diferencias e incluso contradicciones entre las disímiles instituciones, programas y proyectos estatales con presencia en la región del Pacífico nariñense. Así, por ejemplo, mientras algunos proyectos de cooperación técnica internacional como Proyecto Guandal o el Proyecto CVC-Holanda (Corporación Regional del Valle del Cauca) acogen y avalan prontamente el proceso desatado en torno al AT 55, otras como las alcaldías municipales todavía en la actualidad no han incorporado ampliamente el discurso de la “comunidad negra” (Pardo y Álvarez 2001).

A grandes rasgos, las diferentes articulaciones de las retóricas y políticas de “comunidad negra” en las expresiones estatales locales responden, de un lado, a las transformaciones del modelo del Estado colombiano (Gros 2000) y, del otro, a la emergencia de “lo biológico” como hecho social global (Escobar 2000). Con respecto a primero, enmarcado en la consolidación del neoliberalismo y de reducción del aparato estatal, las políticas de descentralización y participación demandan sujetos locales de gestión y de interlocución organizados. En este contexto, “comunidad negra” deviene en un sujeto de intervención-concertación-coproducción que legitima las acciones y presencia del Estado mismo. Más aún, se puede afirmar que las retóricas y políticas de “comunidad negra” son expresión, entre otros factores, de dichas transformaciones del modelo de Estado y, hasta cierto punto, son necesarias para la operativización del mismo. La “comunidad negra” es interpelada en múltiples niveles por un Estado que apela a otros mecanismos para legitimar su existencia una vez abandonado el modelo de Estado de bienestar (Gros 2000).

Por su parte, “lo biológico” como hecho social global se refiere a las novedosas articulaciones entre lo transnacional y el lugar que pasan por redefinir los límites de los estados nación (Escobar 2000). Es en este horizonte en el cual se consolidan, en diferentes partes del planeta, un sinnúmero de movimientos y organizaciones no gubernamentales ambientales, al mismo

tiempo que “lo ambiental” entra a ocupar un sitio privilegiado en múltiples agendas de los gobiernos y de las entidades internacionales. Para Colombia, además de la irrupción de múltiples ONGs, “lo biológico” como hecho social global se incorpora en términos de la burocracia estatal en la creación de un Ministerio del Medio Ambiente así como en el diseño y ejecución de proyectos de cooperación técnica internacional tendientes al manejo sostenible o conservación de los “recursos naturales” En el Pacífico nariñense, es precisamente esta vertiente desde la cual se interpela a la “comunidad negra” Más aún, en la construcción de “comunidad negra” hay un fuerte componente ambientalista (Restrepo 2001). Para instancias ambientales regionales estatales como Corponariño, “comunidad negra” e “indígena” han sido inscritas en las políticas y en el Sistema Nacional Ambiental (SINA) desde la formulación de la Ley 99 del '93<sup>29</sup>

Del lado de la Iglesia también han confluído diversos factores que permiten entender lo que hemos denominado eclosión de “comunidad negra” Algunos son específicos a las ordenes de misioneros encargados del Pacífico nariñense, otros son compartidos con diferentes ordenes y corrientes de la Iglesia. La teología de la liberación es sin duda uno de estos factores compartidos. La opción por los “pobres” y la interpretación del evangelio desde una perspectiva emancipadora permiten explicar el énfasis en los procesos organizativos y populares. Ahora bien, más específicamente, para el caso del Pacífico la implementación desde los años ochenta de la Pastoral Afro-Americana es un antecedente importante directamente asociado con la posición de los religiosos en las retóricas y políticas de “comunidad negra” Un elemento que no puede perderse de vista en este proceso ha sido la formación antropológica que han tenido muchos de los párrocos y laicos<sup>30</sup>.

En síntesis, aunque los procesos asociados al AT 55 marcan la producción de la “comunidad negra” en tanto retóricas y políticas inéditas en el Pacífico nariñense, no sólo ciertas dinámicas locales eran “traducibles” y conmensurables con este naciente sujeto cognitivo y político constituido por la “comunidad negra”; sino que también procesos de orden regional, nacional y hasta transnacional confluyen e interpelan dicho sujeto. En su conjunto, estos factores, rápidamente esbozados aquí, explican la eclosión de “comunidad negra”, el relativo éxito y difusión de los enunciados y estrategias que se asociaron a la misma.

## Conclusión

La idea, hoy significativamente extendida, y que parece natural a los ojos de muchos, de que las poblaciones negras del Pacífico sur colombiano constituyen un grupo étnico, con una cultura, una historia, un territorio, una conciencia de identidad étnica y unos derechos en cuanto tales, amerita ser

historizada. Esta historización de los discursos y prácticas que actualmente configuran las políticas de la alteridad cultural de “comunidad negra” implican un cuestionamiento no sólo de las lecturas que tienden a naturalizar su etnicidad, sino también aquellas interpretaciones que la consideran una caprichosa construcción. Ni primordialismo naturalizante, ni constructivismo descontextualizante permite entender el proceso de etnización de la “comunidad negra” en el Pacífico sur colombiano.

En esta perspectiva, el proceso de etnización de “comunidad negra” implica sin duda una ruptura, pero también marcadas continuidades. Ruptura en las retóricas y las políticas en la medida en que emerge una novedosa comunidad imaginada. Profundas continuidades porque esa imagen se ancla en experiencias concretas, porque se encuentra en “sintonía” con condiciones locales de gente a la que se la interpela, porque sus alcances y límites son trazados por las sucesivas locaciones de “lo negro” en las estructuras de la alteridad desde la colonia (Wade 1997). Así, si bien la etnización de “comunidad negra” en el Pacífico sur implica una objetivación y politización de la alteridad cultural, dicha etnización también se asocia a la redefinición de subjetividades e identidades. Por tanto, aunque este proceso es articulado mediante unas narrativas objetivantes y responde a unas estrategias de constitución de sujeto político, la etnización de “comunidad negra” no se agota en dichas narrativas y estrategias.

Como ha sido evidenciado en el artículo, dicha etnización ha sido sin duda posible por una serie de mediaciones y en el contexto de la consolidación de lo étnico como sujeto de derecho y organizativo emergente en el imaginario político nacional y transnacional. Este contexto, a su vez, como lo expone Gros (2000) para el caso de la indianidad, es entendible por la confluencia de múltiples factores entre los que no se pueden perder de vista los procesos de globalización y del capitalismo tardío encarnados en las políticas neoliberales, en la redefinición de los proyectos de los estados nación y en los nuevos anudamientos de las relaciones de dominación y explotación. Sin embargo, el proceso de etnización de “comunidad negra” no se circunscribe a dichas mediaciones ni se explica considerándolo una simple respuesta a dicho contexto. En el plano de lo local, dicho proceso responde a disputas concretas, a dinámicas de subjetivación y de redefinición de identidades de la gente que de múltiples maneras constituye esa “comunidad negra” a nombre de la cual se habla.

## Notas

*Agradecimientos.* Este artículo se basa en el texto de la ponencia presentada en el simposio “Black Populations, Social Movements and Identity in Latin America”, coordinado por Peter Wade (Manchester '99: Visions and Voices, Universidad de Manchester, 27 al 31 de octubre, 1999). Este texto hace parte

de una investigación entre el Instituto Colombiano de Antropología y Colciencias titulado “Poblaciones negras y modernidad: Acción colectiva, sociedad civil y Estado en el Pacífico colombiano” Quiero agradecer a Peter Wade y a Arturo Escobar por sus pertinentes observaciones a una versión anterior de este artículo. Igualmente, agradezco al Society for Latin American Studies por su apoyo financiero para asistir al simposio.

1. En la última década hay un esfuerzo por revertir este desbalance, como puede apreciarse por ejemplo en los diferentes artículos que componen este número. Sin embargo, aún existe mucho por hacer, siendo una prioridad no quedarse en “lo negro” para establecer comparaciones sistemáticas con otros procesos de producción de la alteridad cultural.

2. Sobre las características de este movimiento en particular desde la perspectiva de dos de sus más notables activistas en compañía de un académico, véase Grueso, Rosero y Escobar 1998. Para una historia del movimiento negro en Colombia en general, véase Wade 1995.

3. Para mayor información fisiográfica sobre la región, véase el artículo de Oslender publicado en este mismo número.

4. El artículo de Almario, publicado en este mismo número, analiza un caso específico de las relaciones de esclavistas/esclavizados en El Charco, Pacífico sur colombiano. Véase además Almario 2001.

5. Dicho artículo definía la creación por el gobierno de una comisión especial, con participación de representantes de las comunidades involucradas, para estudiar los términos de una ley—sancionada por el Congreso o mediante decreto presidencial—cuyo objeto sería el reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva a aquellas comunidades negras que habían venido ocupando, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, las tierras baldías de las zonas rurales ribereñas del Pacífico colombiano. Esta ley también debía establecer mecanismos no sólo para la protección de la identidad cultural y los derechos de dichas comunidades, sino también para su desarrollo económico y social. En el párrafo primero se abría la posibilidad de que las disposiciones del artículo transitorio para las comunidades negras del Pacífico se aplicara a otras zonas del país que presentarán similares condiciones.

6. Para un análisis más completo de este proceso, véase el artículo de Pardo publicado en este número.

7. Sobre dinámicas electorales y etnicidad de comunidad negra, véase el artículo de Agudelo publicado en este número.

8. Esta propuesta estuvo acompañada de una intensa campaña de presión (que incluyó la toma de instalaciones religiosas y públicas, así como el envío de cientos de telegramas de todo el país) por parte de diferentes grupos organizados, entre los cuales cabe destacar lo que por aquel entonces se

denominó la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras (Agudelo 1998; Grueso, Rosero y Escobar 1998:197-201).

9. Estos planteamientos se basan en el texto de William Villa (1998:435-440). Para una ampliación de los mismos, que escapa a los propósitos inmediatos de este artículo, véase dicha publicación.

10. Es importante señalar que el trabajo organizativo de la Iglesia con comunidades campesinas negras fue antecedido y paralelo al que desarrollaron entre los grupos indígenas del Chocó. Es en el contexto de esta labor organizativa de los religiosos, que nacen y se consolidan las primeras organizaciones indígenas de carácter étnico del Pacífico colombiano (Pardo 1997; Wade 1995). Un punto que no vamos a explorar en este artículo es evidenciar las mutuas influencias en términos discursivos y de estrategia entre la politización étnica indígena y la de comunidad negra en la región.

11. Para un análisis detallado de la relación de los misioneros con las nacientes organizaciones negras en el Chocó véase Khittel 2001.

12. No obstante, muchas otras sí emergieron en el contexto de la reglamentación del AT 55, por ejemplo—como veremos más adelante—Orisa, Universan, Opromo, Organichar y Odemap.

13. El Tumacazo fue una importante revuelta ciudadana en 1987 motivada por la falta de servicios públicos, la corrupción de la clase política y el abandono de la ciudad de Tumaco por parte del Estado colombiano.

14. El Festival del Currulao se realiza en la ciudad de Tumaco desde finales de los años ochenta con el objetivo de recuperación cultural de bailes, instrumentos musicales y otras expresiones orales que los organizadores conciben como “tradicionales” de la “cultura negra” (véase Agier, este mismo número).

15. Como *betismo* se conoce una corriente política liderada por dos generaciones de una familia (Escruceria) famosa por haber desarrollado desde mediados del presente siglo la más poderosa clientela política del Pacífico nariñense.

16. Sobre los entramados entre los partidos políticos, las dinámicas electorales y la etnicidad de comunidad negra, véase el artículo de Agudelo publicado en este número.

17. Véase por ejemplo el análisis de los planes de desarrollo para el Pacífico colombiano realizado por Pedrosa (1996).

18. En el artículo de Oslender, publicado en este mismo número, hay una descripción de un caso en el mismo Pacífico nariñense en el cual una empresa de extracción forestal (Alenpac) promueve la creación de una organización étnica (Unicosta) con el apoyo de la institución gubernamental encargada de la titulación colectiva (Incora). Con relación a las imbricaciones entre las organizaciones y las expresiones locales del Estado, véase Pardo y Álvarez 2001.

19. Entrevista con el Padre Antonio Gaviria. Bocas de Satinga, 2 de enero de 1998.
20. La Parroquia del Señor de la Misericordia, creada el 23 de septiembre de 1990, está a cargo de los Hermanos Franciscanos de la Provincia de San Pablo Apóstol, contemplando los municipios de Olaya Herrera y Mosquera.
21. Entrevista con el Padre Antonio Gaviria. Bocas de Satinga, 2 de enero de 1998.
22. Sobre la historia del Movimiento Nacional Cimarrón y sus articulaciones con el movimiento negro en Colombia véase Wade 1995; Pardo, en este mismo número.
23. Esta representación varía en otros religiosos. Esto fue claro en la entrevista realizada por Oscar Almario y el autor al religioso José Uriel López (quien es antropólogo de la Universidad del Cauca), encargado actualmente del componente de organización comunitaria (Bocas de Satinga, 24 de noviembre de 1999).
24. En un reciente artículo, Rivas (2001) evidencia las estrechas relaciones de la Iglesia con la otra organización (Acapa) del Pacífico nariñense.
25. Entrevista realizada por Oscar Almario y el autor con Reinelda Perlada, presidenta de Organichar. El Charco, 22 de noviembre de 1998.
26. Entrevista realizada por Oscar Almario y el autor al Padre Alex Jiménez del Castillo, miembro de Organichar. El Charco, 21 de noviembre de 1998.
27. Entrevista realizada por Oscar Almario y el autor con Presidenta Reinelda Perlada de Organichar. El Charco, 22 de noviembre de 1998.
28. El artículo de Agier, publicado en este número, examina dichos procesos.
29. En esta ley se crea el Ministerio del Medio Ambiente, se define el Sistema Nacional Ambiental (SINA), se crean institutos regionales de investigación (en el Pacífico, el Instituto de Investigación Ambiental del Pacífico), y se modifica la función de las existentes corporaciones regionales (como Corponariño) para desempeñarse como administradores de los recursos naturales de manera sustentable.
30. En esta formación ha sido muy importante el Instituto Antropológico Misionero Miguel Ángel Builes con sede en Medellín (una ciudad del interior del país) y universidades como la Universidad del Cauca.

### Referencias citadas

Agier, Michel

- 1999 Tres estudios sobre la cultura del Pacífico colombiano. *En* Imágenes de las “culturas negras” del Pacífico colombiano. Documentos de Trabajo, 40. Cali: CIDSE-Universidad del Valle.

- Agudelo, Carlos Efrén  
 1998 Cambio constitucional y organización política de las poblaciones negras en Colombia. Documento de Trabajo, 26. Cali: CIDSE-Universidad del Valle.
- Almario, Oscar  
 2001 Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o “afrocolombianos” del Pacífico sur. *En* Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano. Mauricio Pardo, ed. Pp. 15-39. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Aprile-Gnisset, Jacques  
 1993 Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico. Cali: Universidad del Valle.
- Aristizábal, Margarita  
 1998 El Festival del Currulao. *En* Modernidad, identidad y desarrollo. María Lucía Sotomayor, ed. Pp. 315-340. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Arocha, Jaime  
 1998 Inclusion of Afro-Colombians. An Unreachable National Goal? *Latin American Perspectives* 25(3):70-89.
- Briones, Claudia  
 1998 La alteridad del “Cuarto Mundo” Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Camacho, Juana  
 1999 “Todos tenemos derecho a su parte”: Derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa Pacífica chocoana. *En* De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Juana Camacho y Eduardo Restrepo, eds. Pp. 107-130. Bogotá: Natura-Ecofondo-ICAN.
- Cortés, Hernán  
 1998 Ley 70/93, un instrumento para la organización y lucha por el territorio, la identidad y la autonomía del pueblo negro en Colombia. Tumaco: Palenque Nariño.  
 1999 Titulación colectiva en comunidades negras del Pacífico nariñense. *En* De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Juana Camacho y Eduardo Restrepo, eds. Pp. 131-142. Bogotá: Natura-Ecofondo-ICAN.
- de la Cadena, Marisol  
 2000 Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991. Durham: Duke University Press.

- Escobar, Arturo  
 2000 El fin del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Bogotá: CEREC-ICAN.
- Fals Borda, Orlando  
 1992 Propuesta de articulado título especial de los pueblos indígenas y grupos étnicos. *América Negra* 3:219-223.
- Friedemann, Nina S. de  
 1984 Estudios de negros en la antropología colombiana: Presencia e invisibilidad. *En Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, eds. Pp. 507-572. Bogotá: Etno.
- González, Francisco  
 1982 El vicariato apostólico de Tumaco. Bogotá: Lattigraf.
- Gros, Christian  
 2000 Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad. Bogotá: ICANH.
- Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar  
 1998 The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia. *En Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, eds. Pp. 196-219. Oxford: Westview Press.
- Hoffmann, Odile  
 1999 ¿“La política” vs. “lo político”? La estructuración del campo político contemporáneo en el Pacífico sur colombiano. *En Hacer política en el Pacífico sur: Algunas aproximaciones*. Documento de Trabajo, 39. Cali: CIDSE-Universidad del Valle.
- Khittel, Stefan  
 2001 Usos de la historia y la historiografía por parte de las ONG y OB de las comunidades negras en el Chocó. *En Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Mauricio Pardo, ed. Pp. 71-94. Bogotá: Colciencias-ICANH.
- Leeberg, July y Emperatriz Valencia  
 1987 Los sistemas de producción en el medio Atrato. Informe sin publicar. Quibdó, Colombia: Proyecto DIAR-Codechocó.
- Oviedo, Ricardo  
 1994 Historias de gente entintada. Informe de investigación. Tumaco: PNR-ICAN.
- Pardo, Mauricio  
 1997 Movimientos sociales y actores no-gubernamentales. *En Antropología en la modernidad: Identidades, etnicidades y*

- movimientos sociales en Colombia. María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, eds. Pp. 207-252. Bogotá: ICAN.
- 1998 Construcción reciente de elementos de liderazgo en el Pacífico. *En* Modernidad, identidad y desarrollo. María Lucía Sotomayor, ed. Pp. 51-72. Bogotá: ICAN.
- Pardo, Mauricio y Manuela Álvarez
- 2001 Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano. *En* Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano. Mauricio Pardo, ed. Pp. 229-258. Bogotá: Colciencias-ICANH.
- Pedrosa, Álvaro
- 1996 La institucionalización del desarrollo. *En* Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, eds. Pp. 66-89. Bogotá: CEREC.
- Restrepo, Eduardo
- 2001 Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano. *En* Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano. Mauricio Pardo, ed. Pp. 41-71. Bogotá: Colciencias-ICANH.
- Rivas, Nelly
- 1999 Modalidades de acceso a la tierra en el Pacífico nariñense: Río Mejicano-Tumaco. *En* De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Juana Camacho y Eduardo Restrepo, eds. Pp 95-106. Bogotá: Natura-Ecofondo-ICAN.
- 2001 Ley 70 y medio ambiente: El caso del Consejo Comunitario ACAPA, Pacífico nariñense. *En* Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano. Mauricio Pardo, ed. Pp. 149-170. Bogotá: Colciencias-ICANH.
- Sánchez, Enrique, Roque Roldán Ortega y María Fernanda Sánchez
- 1993 Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la Constitución Política de 1991. Bogotá: Disloque Editorial.
- Sharp, William
- 1970 Forsaken But for Gold: An Economic Study of Slavery and Mining in the Colombian Chocó, 1680-1810. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Villa, William
- 1998 Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región. *En* Geografía humana de Colombia, t. VI: Los afrocolombianos. Adriana Maya Restrepo, ed. Pp. 431-448. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Wade, Peter

- 1993 Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- 1995 The Cultural Politics of Blackness in Colombia. *American Ethnologist* 22(2):341-357.
- 1997 Race and Ethnicity in Latin America. London: Pluto Press.
- 1999 The Guardians of Power: Biodiversity and Multiculturalism in Colombia. *En The Anthropology of Power. Empowerment and Disempowerment in Changing Structures.* Angela Cheater, ed. Pp. 73-87 London and New York: Routledge.

West, Robert

- 1957 The Lowlands of Colombia. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Wouters, Mieke

- 2001 Derechos étnicos bajo fuego. El movimiento campesino negro frente a la presión de grupos armados en el Chocó: El caso de la ACIA. *En Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano.* Mauricio Pardo, ed. Pp. 259-285. Bogotá: Colciencias-ICANH.

