

# Identidad

No somos nosotros los que salvamos la cultura, es la cultura la que nos salvará.<sup>1</sup>

¿Para qué nos sirven las identidades? Más aún, ¿para qué nos sirven las diferencias?<sup>2</sup>

## Introducción

El Artículo Transitorio 55 constituye una línea divisoria de las aguas en la historia del Pacífico colombiano. Como hemos visto, el ritmo de actividades acerca de los “asuntos del Pacífico” se apresuró en los años ochenta. Los capitalistas, planificadores de estado, las corporaciones regionales de desarrollo, los expertos de todas clases llegaron al Pacífico como si fueran una tierra prometida —o “cayeron en paracaídas”, como los pobladores locales pronto comenzaron a decir en tono burlón con respecto a las cortas visitas de funcionarios de estado y expertos de desarrollo—. En muchos lugares había un fermento de actividades culturales y organizativas fomentadas por una iglesia progresiva, las asociaciones campesinas y activistas culturales, entre otros. Pero fue sólo con el intenso proceso organizativo alrededor del AT-55 y la subsiguiente Ley 70 que empezó a destacarse lo que llegaría a ser una de las características que definen la década para la región, a saber, la emergencia de inusitadas formas de la identidad negra. No había nada en lo cultural, social y político en el Pacífico que hacía este desarrollo necesario. Para empezar, las formas existentes de auto-referencia y pertenencia entre los grupos negros del Pacífico tenían poco que ver con lo que después de la Constitución de 1991 viniera a ser referido como “comunidades negras” o, aún más, “etnicidad negra”. Las reuniones de activistas, expertos, Ongs, líderes locales, grupos de mujeres —todos discutiendo el carácter y el estatus de las nuevamente descubiertas “comunidades negras”— llegaron a convertirse en una imagen ubicua en el Pacífico, desde aldeas de río a pequeños pueblos y ciudades. Un frenesí de actividad paralela podría ser visto en muchas oficinas de planificación y de desarrollo del estado en Bogotá y en las principales capitales departamentales con territorios en el Pacífico (Cali, Quibdó, Popayán y Pasto).

¿Cómo hemos de entender esta transformación? En el paisaje de la teoría social contemporánea, contamos con un número significativo de conceptos pertinentes. ¿Debemos mirar la emergencia de la etnicidad negra en el Pacífico como una instancia de las muy discutidas clases de “comunidades imaginadas” o “tradiciones inventadas”? ¿Debemos acudir a la literatura floreciente sobre las nuevas etnicidades que, junto con los fundamentalismos, son comúnmente citados como la prueba más importante del retorno forzado de formas de identificación que se creyeron extintas por la marcha abrumadora

de la modernidad racional y secular? ¿O debemos apelar a la impresionante literatura de la identidad que crece en muchos campos, desde los estudios culturales y las teorías literarias, feministas, queer y críticas de la raza hasta la psicología social y la antropología? Podríamos intentar examinar cómo la etnicidad “fue puesta dentro del discurso”, siguiendo a Foucault, o apelar a un amplio corpus de teorías sobre movimientos sociales. El espectro de teorías que hoy buscan considerar lo que es comúnmente referido como “identidad” es así de vasto, lo que en sí mismo —como algunos comentaristas lo han apuntado— motiva una reflexión. ¿Por qué tanta preocupación por la identidad en tiempos recientes? ¿Quién, realmente, necesita “identidad”, como se pregunta Hall (2003)?

En términos generales, lo que ha pasado en el Pacífico puede ser visto como una “relocación de lo ‘negro’ en estructuras de alteridad” y como el comienzo de un novedoso orden de alterización, como dos de los más astutos analistas de estos cambios han sugerido (Wade 1997: 36, Restrepo 2002). Es claro que en los años noventa tuvo lugar una construcción sin precedentes de la diferencia a través de una multiplicidad de prácticas que pueden ser estudiadas etnográficamente. Estas prácticas incluyen temas tan variados como la memoria colectiva, el ambiente, la cultura, los derechos, el estado y la producción. Sobre todo, conciernen a la politización de la diferencia y a la construcción de un nuevo sujeto político, las “comunidades negras”. Si en los setenta y ochenta los antropólogos todavía podían denunciar la invisibilidad de las culturas negras en el conocimiento experto y en las estrategias del estado (Friedemann 1984), en los noventa esto fue radicalmente revertido. Repentinamente hubo un tremendo interés en los asuntos relacionados con los negros y, en particular, los referidos a la región del Pacífico. Como ya sabemos, en términos generales, esto se debió a la doble coyuntura de la apertura política impulsada por la Constitución de 1991 y la irrupción de lo biológico como un hecho social global. Es necesario explicar por qué estas narrativas adoptaron la forma que obtuvieron, particularmente en términos de identidad étnica, derechos culturales, diferencia y comunidades negras. Y, para nuestros fines, ¿cómo los activistas del movimiento social participaron en este proceso? ¿Cuál conocimiento y discursos produjeron ellos acerca de la “identidad étnica” y cosas por el estilo, y cómo se relacionaron con los discursos de otros actores?

En la súbita aparición de la etnicidad negra en los noventa ¿debemos ver principalmente un reflejo del poder del denominado estado neo-liberal para crear las condiciones, aun los términos, dentro de cuales grupos subalternos deben formular sus acciones? O, opuestamente, ¿debemos leer en las identidades negras emergentes un signo de la agencia de este grupo de subalterno, finalmente encontrando una fórmula maleable para la expresión colectiva después de décadas de ser silenciados? Como veremos, mientras algunos analistas gravitan hacia una de estas posiciones bien definidas, la respuesta a esta pregunta está “en algún lugar en medio”. Esto dice poco por sí mismo, por supuesto. El resto de la historia dependerá en gran parte de las voces y perspectivas de quien uno privilegia, del espacio de enunciación de uno y

del marco usado para examinar el encuentro entre los varios actores en el juego de la identidad.

Este capítulo es una intervención parcial en el juego de identidades en el Pacífico desde comienzos de los años noventa. Digo parcial porque hay mucho que será dejado fuera, en función de la teoría y la etnografía, aunque será suficiente para proporcionar una amplia vista del proceso. La parte I introduce algunas tendencias de los académicos en el estudio de la identidad, incluyendo el debate necesario del esencialismo versus el constructivismo y el universalismo versus el particularismo. Esta parte también resume las principales elaboraciones de los científicos sociales sobre la producción de las identidades en el Pacífico. El énfasis aquí está en esos trabajos que abordan la emergencia de los discursos étnicos con AT-55 y después. La parte II examina la articulación de una identidad colectiva por el Proceso de Comunidades Negras (PCN). Aquí, comienzo introduciendo una teoría de la identidad como un proceso dialógico que destaca simultáneamente la historia y la lucha, la agencia y la determinación. Con este marco en mente, y basado en la investigación y la colaboración etnográficas con activistas, esta sección pasa a recordar el desarrollo del movimiento social de poblaciones negras de comienzos de los años noventa hasta el presente. La parte III desarrolla otro enfoque a las identidades de los activistas, esta vez más fenomenológico, basado en los tipos de articulaciones y compromisos enactados en niveles individuales y colectivos. La parte IV examina la articulación lenta y difícil de los cuestionamientos de las mujeres y del género dentro del movimiento. Después de una decisión de facto de subordinar género a la etnicidad a comienzos de los años noventa, un régimen politizado de identidad de mujeres negras comenzó a parecer en varios movimientos sociales en la segunda mitad de los años noventa. Finalmente, la sección que concluye introduce una pregunta importante: ¿cómo valoramos la productividad de estos movimientos e identidades? Aquí vuelvo al enfoque de la modernidad/colonialidad/descolonialidad, y pregunto si las movilizaciones colectivas de los años noventa pueden verse en términos descoloniales de modernidades alternativas y a alternativas a la modernidad.

Los siguientes son los puntos del argumento general acerca de la identidad adelantado en este capítulo:

1. La identidad es una articulación particular de la diferencia. Las identidades son el producto de discursos y prácticas que son profundamente históricas, y por tanto se encuentran siempre dentro de una economía del poder. Lo que es poco claro es si la identidad jamás puede escapar a este predicamento.

2. Las identidades son construidas por prácticas diarias en muchos niveles. Desde el ámbito de las tareas y actividades diarias, las cuales crean micromundos, hasta la producción de mundos figurados más estables, aunque siempre cambiantes, la construcción de la identidad opera por un compromiso activo con el mundo. Hay una constante ida y vuelta entre la identidad, la práctica contenciosa local y las luchas históricas que le confieren a la construcción de la identidad un carácter dinámico. Este carácter proce-

sual de las identidades puede ser explicitado especialmente en las estrategias políticas de los activistas.

3. Las identidades son dialógicas y relacionales; surgen de, pero no pueden ser reducidas a, la articulación de la diferencia a través de encuentros con otros; implican el trazo de fronteras, la identificación selectiva de algunos aspectos y de la concomitante exclusión o marginalización de otros. El género, por ejemplo, fue marginado a menudo en las fases iniciales de las conversaciones de los activistas sobre la identidad.

4. En situaciones políticas, la identidad implica compromisos éticos por parte de los activistas. Este compromiso opera a través de una práctica que los fenomenólogos llaman “develación habilidosa” (“*skillful disclosing*”), esto es, la creación de espacios en los que nuevas maneras de saber, ser y hacer emergen como posibilidades históricas de situaciones problemáticas dadas (tales como una forma de opresión). La develación habilidosa implica la articulación de preocupaciones basadas-en-lugar de una colectividad de modo que cambia comprensiones culturales. Los activistas lo hacen no como agentes racionales que toman de decisiones sino como participantes que están profundamente cometidos con cambiar una situación particular mediante la producción de mundos figurados alternativos. La práctica de muchos de los líderes del PCN puede ser vista fructíferamente desde este punto de vista.

Empecemos nuestro viaje por el Pacífico con algunas de estas cuestiones en la mente.

### **I. La emergencia de la etnicidad negra en el Pacífico colombiano en los años noventa**

No es difícil de apreciar la magnitud de la transformación cultural y política que sucedió por todas partes en el Pacífico en los años noventa si uno lo ve en términos de identidad. Un régimen enteramente nuevo de la identidad surgió y se perfiló entre 1990 y 1998. Este régimen fue formulado en términos de la etnicidad, y en gran parte articulado alrededor del concepto de comunidades negras. La etnización de la identidad negra puede entonces ser comprendida etnográficamente al centrarse en las prácticas discursivas e institucionales asociadas con la emergencia y la dispersión de la construcción de las “comunidades negras”. Después de que un abordaje inicial a los enfoques de la identidad para tener un mejor sentido de las preguntas que requieren ser formuladas, esta sección pasa a revisar sucintamente los debates sobre estos asuntos en el Pacífico con el objetivo de proporcionar un bagaje adecuado para el examen detallado de un movimiento social particular en la segunda parte del capítulo. Comenzamos con una discusión de las identidades negras pre-AT 55, pasamos a presentar el análisis de la etnización de la identidad en los años noventa hasta la fecha, y para terminar con una breve discusión de las varias evaluaciones de este proceso, especialmente la pregunta de la relación entre la identidad, los movimientos sociales y el estado. Primero, sin embargo, un asunto general sobre la identidad y su política.

### ***Modernidad, identidad y las políticas de la teoría***

Como una problemática explícita de la vida social, se ha dicho que la identidad es totalmente moderna. La mayoría de los autores no dudan al afirmar que “la identidad es una invención moderna” (Bauman 1996: 18). Esto es principalmente porque “la identidad entró en la mente y la práctica moderna vestida desde un principio como una tarea individual” (p. 19); la identidad supone, entonces, la construcción del individuo moderno, totalmente autónomo y en su libre voluntad, dotado con derechos y sujeto a su propio conocimiento. La identidad es también considerada como predicada en la lógica moderna de la diferencia, en la cual el término subordinado es visto como constitutivo de, y necesario para, el dominante (Grossberg 2003). Hay, por último, una idea recientemente posicionada en el campo de estudios de minorías en Estados Unidos: que la identidad es “epistémicamente relevante y una entidad ontológica verdadera” (Martín Alcoff 2006: 5); las identidades son recursos del conocimiento para el cambio social, especialmente por grupos oprimidos (de ahí la “política de la identidad”; ver Martín Alcoff, Jamones-García, Mohanty y Moya 2006).

Aceptaremos este diagnóstico, y pondremos entre paréntesis los debates antropológicos de si la identidad, en la forma de la definición del sí mismo (*self*), es un constructo occidental moderno ausente en muchas otras culturas o si puede haber formas de pertenencia sin identidad. Es suficiente con afirmar que muchos antropólogos argumentan que la noción moderna del sí mismo —al menos en el modo esencial del individuo posesivo de la teoría liberal— no tiene un correlato entre muchos pueblos no occidentales. Hay otras nociones de la personalidad en estos casos, pero no del “individuo” en el sentido moderno del término.<sup>3</sup> Puede haber varias, lo que revela que todavía hay gran confusión sobre el significado de términos que son a menudo considerados equivalentes, como sí mismo, individuo, identidad, identificación, persona, sujeto y subjetividad, entre otros. Por ahora, es importante mantener en mente que el anclaje histórico de la identidad en la modernidad es un referente importante para la discusión del caso del Pacífico. Si la pregunta por la identidad se ha vuelto insistente, ¿podremos inferir que los problemas a los cuales responde aparentemente en el Pacífico —y, consecuentemente, los tipos de agencia y racionalidad política que le acompañan—, pueden ser completamente explicados por una lógica moderna?

Es un lugar común referir a las discusiones de la identidad al contrastar las posiciones del esencialismo y el constructivismo. De acuerdo con las teorías esencialistas, la identidad se despliega a partir de un núcleo esencial e inmutable (recordemos también la discusión de Oyama en el capítulo sobre naturaleza). Esta noción ha derivado en nociones unitarias de las identidades étnicas, raciales y nacionales, en las cuales la identidad ontológica es vista en términos de los lazos grupales primordiales anclados más o menos en una cultura compartida y autocontenida. Las nociones esencialistas de la identidad, aunque todavía prominentes en la imaginación popular y en algunos trabajos académicos (algunos reanimados a través de debates y reportajes sobre “separatismos étnicos”, “choque de civilizaciones”, balcanización, entre otros), son ampliamente consideradas como inadecuadas, sino como pasadas

de moda. La mayoría de los académicos y activistas hoy en día consideran que todas las identidades son el producto de la historia y, por tanto, son construidas. El acuerdo, sin embargo, finaliza con esta planteamiento porque las distintas críticas radicales del esencialismo se refieren a diferentes tipos de sujetos (el sujeto burgués; el cartesiano, el observador desligado; el sujeto de género; el sujeto centrado de la razón, etc.; en los enfoques marxistas, postestructuralistas y feministas, entre otros enfoques críticos), pero también, y de forma importante, porque las diferentes críticas tienen diversas orientaciones políticas y, por tanto, conducen a conclusiones políticas divergentes.

El postestructuralismo le ha prestado mucha atención a conceptualizar la identidad, y Foucault ha sido el autor más influyente en esta área. El trabajo de Foucault subrayan la producción de sujetos a través de discursos y prácticas articulados al ejercicio del poder —prácticas a través de las cuales el sujeto es objetificado de varias maneras, por ejemplo, por medio de mecanismos de disciplina y normalización, así como las prácticas de subjetificación que el sujeto despliega sobre sí mismo—. Para algunos, una teoría de la identidad no puede estar completa sin dar cuenta de la constitución activa del sujeto sobre sí mismo, punto que Foucault dejó sin acabar y que otros han continuado (por ejemplo, Hall 2003).<sup>4</sup> Las contribuciones de Butler, Laclau y Mouffe son quizás las más conocidas al respecto. Tomando como punto de partida las contradicciones de las políticas de la representación dentro del feminismo —el hecho de que dentro de estas políticas la categoría de la mujer es producida y constreñida por las mismas estructuras de poder de las cuales busca emanciparse— Butler (2001, 2002) muestra el carácter complejo y multifacético de la identidad y las limitaciones de cualquier intento de construir un sujeto estable. Su alternativa es una interrogación constante de las políticas de la representación a través de una genealogía crítica de sus prácticas. En el caso de las políticas feministas, esta genealogía revela una matriz heterosexual subyacente y un insuficiente escrutinio de la relación binaria entre el sexo y el género —precisamente los constructos que abren el terreno para el poder regulatorio del patriarcado—. El problema es aún más complicado, como Butler lo percibe, en tanto que no existe el recurso de una noción utópica de una identidad liberada de la matriz del poder definida por el sexo, el género, el deseo y el cuerpo. La política se convierte entonces en un constante esfuerzo por desplazar las nociones naturalizadas que sustentan la hegemonía masculinista y heterosexista, deviene en una cuestión del “género en disputa” al movilizar y subvertir continuamente las mismas categorías que sirvieron como las “ilusiones fundacionales de la identidad” (Butler 2001).<sup>5</sup>

Puede decirse que para Laclau y Mouffe (1985; Mouffe 1999, Laclau 1996), todas las identidades están en disputa, ciertamente las identidades colectivas asociadas con los movimientos sociales. En estos casos, la no-fijeza que se ha convertido en la regla; todas las identidades son relacionales y sobredeterminadas por otras, dejando la lógica de la articulación como la única posibilidad para la construcción política de la identidad. Esta lógica procede por medio de la construcción de puntos nodales, alrededor de los cuales los significados y las identidades pueden ser parcialmente fijados. Veremos hasta qué punto este tipo de lógica articuladora estuvo operando en el Pacífico para que la

identidad de las “comunidades negras” pudiera surgir como un sujeto político. Para que esto suceda, las relaciones existentes de subordinación (por ejemplo, en términos culturales, étnicos, de género o ecológicos) deben ser vistas como relaciones de opresión, y esto sólo puede suceder bajo ciertas condiciones discursivas que hacen posible la acción colectiva. En el caso del Pacífico, los discursos de la etnicidad, de los derechos culturales y la biodiversidad jugaron un importante papel e hicieron posible la interrupción de la subordinación como usual, por así decirlo, y su articulación como dominación. Estos discursos permitieron construcciones novedosas de la situación del Pacífico por parte de los activistas en cuanto a las imposiciones externas del estado, el conocimiento experto y la economía global. En este nivel, los activistas apelaron al imaginario democrático moderno, especialmente el lenguaje de los derechos, aunque como hemos visto sus acciones no se circunscriben a este imaginario. El modo articulatorio (o, como Laclau y Mouffe lo denominan, la forma hegemónica de la política) resulta en divisiones novedosas del campo social sobre la base de profundas identidades construidas que son parcialmente autónomas, aun cuando su carácter político nunca es dado de antemano, sino que depende de articulaciones discursivas establecidas. Esto introduce la última cuestión de si una estrategia de oposición puede conducir a una estrategia de construcción de un nuevo orden y a una reorganización positiva de lo social.

La aparente fijación en la división esencialista/constructivista ha sido fuertemente criticada por Comaroff (1996; ver también Martín Alcoff 2006). Los constructivistas realistas argumentan que detrás de las identidades subyacen juegos particulares de intereses, cayendo así de nuevo en una posición instrumentalista. Por su parte, los constructivistas culturales aceptan que las identidades son el producto de prácticas de significación compartidas, pero tienden a tratar la cultura como dada. Una tercera perspectiva, la del construccionismo político, señala de forma simple la imposición de ideologías —por ejemplo, el estado-nación— como la fuente de las identidades. Finalmente, el historicísimo radical sigue al marxismo en su creencia de que las identidades sociales son el resultado de las desigualdades, expresadas en los ámbitos de la conciencia y la cultura. A diferencia de estas posiciones, Comaroff concibe las identidades como relaciones a las cuales se les dota de contenido de acuerdo con su permanente construcción histórica; cuando esto es aplicado a la etnicidad, privilegia las relaciones de desigualdad: “las identidades étnicas están siempre atrapadas en ecuaciones de poder a la vez materiales, políticas y simbólicas” (Comaroff 1996: 166). Una vez constituidas, “las identidades étnicas puede tomar una poderosa prominencia para quienes las portan, hasta el punto de aparecer como naturales, esenciales y primordiales (p. 166). Finalmente, las condiciones que dan lugar a la identidad étnica pueden cambiar, lo que significa que quienes la sostienen son probablemente muy diferentes (esto se dio patentemente en el caso del Pacífico después de 1998). Norval (1996) agrega dos elementos importantes: la construcción del horizonte discursivo de significado va de la mano con la forma en que las comunidades interpretan su pertenencia (por ejemplo, el trazo de fronteras), y la construcción de los imaginarios políticos.

La preocupación por el poder y la política puede ser resuelta dentro de las teorías de la identidad de varias maneras. Para Grossberg (2003), el discurso de la identidad es visto como el terreno para la lucha, y aunque importante es limitado ya que la consideración de su propia locación dentro de formas modernas de poder es estrecha, y como tal, las políticas de la identidad no pueden proveer una amplia base para las nuevas comunidades políticas. El pliegue moderno de la identidad, de acuerdo con Grossberg, se fundamenta en tres lógicas: la diferencia, la individualidad y la temporalidad. La identidad como diferencia tiende a localizar el término subordinado como necesario para el dominante, ignorando entonces la positividad del subalterno “como poseedor de otros conocimientos y tradiciones”, e imputándole significados a las luchas subalternas antes incluso de que inicien (Grossberg 2003; ver también Guha 1997). Más generalmente, las teorías de la identidad “son en última instancia incapaces de contestar las formaciones del poder modernas en su nivel más profundo porque permanecen dentro de las formas estratégicas de la lógica moderna” (Grossberg 2003: 149). A la lógica que transforma la identidad en relaciones de diferencia, Grossberg opone la lógica de la otredad, de la productividad y de la espacialidad. Una perspectiva de la otredad, primero que todo, permite examinar la identidad como- diferencia en sí misma, como un producto del poder moderno. Segundo, aunque las teorías de la otredad ven a la diferencia y la identidad como efectos de poder, éstas no reducen la pregunta por el otro a ser meramente constitutiva o relacional; en otras palabras, la otredad es establecida en su propia positividad. Para el caso del Pacífico, la positividad de las identidades negras no puede ser reducida a una articulación de la diferencia dictada por el orden dominante euroandino. Esto no sólo llevaría a reinscribirlas en el poder moderno (una forma de colonialidad), sino que también negaría su otredad como positividad y exterioridad.<sup>6</sup>

Los debates acerca de la relación entre la identidad y la política se han intensificado en muchos países donde multiculturalismo ha llegado a ser un proyecto importante, principalmente en Estados Unidos pero también en algunos países latinoamericanos. Los ataques a la política de la identidad en Estados Unidos han conducido a algunos investigadores y activistas a formular una concepción realista en la cual las identidades son definidas como “socialmente significativas y construcciones ideológicas contextualmente específicas que, no obstante, refieren de maneras no-arbitrarias (aunque parciales) a aspectos verificables del mundo social”. Las identidades son así “marcadores para la historia, la posición social y la posicionalidad. Están *siempre* sujetas a la interpretación de los individuos de su significación y la prominencia en su propia vida, y así, sus implicaciones políticas no son transparentes o fijas”. En términos de la política de la identidad, esto no es “en sí mismo ni positivo ni negativo. En su mínimo, el planteamiento que las identidades son políticamente pertinentes, es un hecho irrefutable. Las identidades son el lugar y el punto nodal por medio del cual las estructuras políticas son desplegadas, movilizadas, reforzadas y a veces desafiadas” (Martín Alcoff y Mohanty 2006: 6, 7). Extendido a los grupos, este concepto es útil para mirar la situación de identidades negras en el Pacífico, con la precaución sobre los prejuicios individualista y modernista ya indicados. En este capítulo consideraremos la

identidad como una articulación particular de la diferencia, y la política de la identidad como una instancia de la política de la diferencia que opera en gran parte en el registro cultural, aunque por supuesto implicando la diferencia ecológica y económica de ciertas maneras.

***La etnización de la identidad negra  
en el Pacífico sur en los años noventa<sup>7</sup>***

Para darse cuenta del significado de la transformación del régimen de identidad que tuvo lugar en el Pacífico en los noventa, es importante echar un vistazo a cómo eran construidas antes las identidades. Ya tenemos una idea general de las prácticas culturales negras en la región del Pacífico de los capítulos anteriores. Por ejemplo, encontramos la elaboración de Losonczy sobre la *ombligada* y sus planteamientos sobre la existencia de un universo cognitivo negro que, aunque constituía una coherente totalidad con una lógica propia, está siempre cambiando y es flexible. Aproximaciones críticas que enfatizan ya sea una proto-identidad basada en la sobrevivencia de rasgos africanos o, de manera contraria, en la inhabilidad de los grupos negros para articular una identidad en medio de la dureza de su marginalización, Losonczy propone una visión de las identidades negras del Pacífico como “una identidad intersticial, resultado de violentas discontinuidades históricas” (1999: 15). En vez de apelar a un referente étnico primordial, esta identidad fue construida en términos de una estrategia subyacente que sistemáticamente reorganizó materiales culturales exógenos, y que resultó en “identidades en crisol con fronteras abiertas y móviles” (Losonczy 1999: 16). Esto aplica tanto para el pasado como para el presente. En el pasado, la estrategia reunió elementos de diversa procedencia —católicos, africanos, indígenas, modernos— de forma que constituyeron su propio tipo de memoria colectiva. Esta memoria fue fundada sobre dos obliteraciones desconcertantes: los orígenes africanos y la esclavitud. Sin embargo, este no es un borramiento total, pues aunque no existan memorias orales explícitas de estos eventos, pueden registrarse a partir de una serie de prácticas rituales y simbólicas como las narrativas y rituales de los muertos o los santos, cuya performance, iconografía y elementos musicales evidencian el sincretismo de formas africanas, indígenas y católicas (Losonczy 1999, Restrepo 2002).<sup>8</sup>

El antropólogo William Villa aplica un argumento similar al pasado más reciente. Hablando de la sociedad negra del Chocó, afirma que “la identidad es un artificio de fina filigrana, es tejida con materiales que se acopian de distintas fuentes sin importar su procedencia ni el producto final” (Villa 2001: 207). Si durante la mayor parte del siglo XX esta estrategia significó una relación con el estado y los partidos políticos establecidos y sus incorporaciones dentro de las identidades locales, desde finales de los años ochenta esta lógica de recombinación ha obligado a los campesinos negros a descubrir la etnicidad. Como la mayoría de otros comentaristas, Villa subraya el papel de la iglesia progresista, de los discursos expertos y de algunos proyectos de desarrollo como las fuentes de los fragmentos para la nueva identidad. Para Villa, las nuevas identidades son parte de un proceso que se remonta hasta la sociedad colonial y que encuentra en la actual etnización su fase más reciente; ellas son parte, para usar nuestra terminología, del despliegue de la diferencia

colonial. Para Losonczy, la reciente apelación al lenguaje de lo “afro” (como en la nueva categoría de afrocolombiano) implica un regreso a los temas míticos de los orígenes y la esclavitud. Para la autora, sin embargo, la reinscripción de la identidad dentro de esta narrativa tiene lugar en terrenos de una concepción moderna y lineal de la historia y, por lo tanto, corre en contravía al previo régimen discontinuo y disperso. Queda por verse, concluye, si el proceso de colocar a la etnicidad negra en diálogo con la modernidad (a través de una suerte de “memoria neo-tradicionalista”) podrá forjar una nueva identidad.<sup>9</sup>

El argumento de Losonczy de que la etnización negra en los años noventa representa un abandono de las lógicas de la identidad por mucho tiempo existentes, es compartida por otros estudiosos del proceso. Es necesario regresar a la exposición del régimen previo de la identidad para entender esta posición. Un punto común de partida es la afirmación de que las identidades antes del AT 55 eran en gran parte localizadas, fluidas y diversas. Las identidades de los asentamientos ribereños fueron (y continúan siendo en mayor o menor medida) fuertemente basadas-en-lugar, ancladas en el río o, más generalmente, el “espacio acuático” (Oslender 1999, Hoffmann 1999; ver capítulo 2). Ante la pregunta, ¿de dónde es usted?, la respuesta más común es referir al río en cuya cuenca se habita. Los conceptos de territorialidad están estrechamente ligados a relaciones de parentesco, a prácticas laborales y, como ya vimos, a una gramática del entorno. Más allá de esto, existen algunas formas generales de auto-referencia, como las de *libre*. El origen de este término seguramente se encontrará en la taxonoma racial colonial (Wade 1997), aunque está lejos de ser simple. Como la otra categoría común de *renaciente*, la de *libre* “tiene un significado particular en una compleja articulación dentro de un juego de categorías profundamente tejidas [...] entonces la noción de libre no es sólo la trascripción local de una categoría racial de lo ‘negro’ como simplemente lo opuesto a lo ‘blanco’ o ‘indígena’” (Restrepo 2002: 99). De hecho, lo que se obtiene es una “polifonía de identidades” que, en ciertos lugares del Pacífico, incluye múltiples nociones tales como cholo/ indio bravo/ indio/ natural/ paisa/ serrano/ gringo/ culimocho/ libre/ moreno/ negro (2002: 101). Este sistema fluido y móvil es aún más complicado por nociones de pertenencia, de ocupación, entre otras. Se es un trabajador, un campesino, un leñetero (recolector de madera para el fuego), un pescador, un conchero (un recolector de conchas) o un costeño (de la costa). Estas denominaciones constituían las posiciones de sujeto más comunes antes de la emergencia de la etnicidad.

Es precisamente este régimen de identidad el que se considera trastornado por el arribo de la etnicidad negra.<sup>10</sup> Con seguridad, no todas las posiciones previas de sujeto desaparecieron de la noche a la mañana y algunas permanecen o han sido reconstituidas. Lo que es importante de enfatizar, sin embargo, es que la llegada de los noventa significó una radical ruptura con las articulaciones existentes de la identidad. Ciertamente, el objetivo general fue una relocalización de lo negro en el nuevo imaginario cultural y político de la nación: brevemente, una nueva política de la representación. Mientras que en el Chocó la experiencia de Acia de los años ochenta ya se había movilizó hacia la articulación de una identidad étnica propiamente (Villa 2001), en el sur del Pacífico el más importante catalizador del proceso fue el Artículos

Transitorio 55. El AT-55 inauguro una serie de prácticas institucionales y políticas que tuvieron como resultado una poderosa construcción discursiva de la identidad étnica en términos de las “comunidades negras”. Veamos cómo.

Primero que todo, el AT-55 impulsó la creación de mecanismos institucionales para el desarrollo de la ley (que se convirtió en la Ley 70 en agosto de 1993). Estos mecanismos (particularmente una Comisión Especial para las Comunidades Negras a nivel nacional) involucraban cuerpos mixtos de funcionarios del estado, expertos y representantes de comunidades negras y organizaciones. Esto produjo una intensa actividad. Nuevas organizaciones y formas de pensar emergieron con base en estas categorías que tenían pocas referencias previas en el Pacífico, particularmente aquellas que hemos encontrado ya operando en diferentes ámbitos, tales como territorio, cultura, ambiente y, muy importante, la comunidad negra. Esta última definida en la Ley 70 como: “Comunidad negra es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbre dentro de la relación campopoblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos” (Ley 70, artículo 2, parágrafo 5).

Muchos observadores han comentado cómo la ley, y particularmente esta definición, que fue formulada por antropólogos y otros expertos de la Comisión Especial, se basó en el único modelo existente de alteridad, el de los indígenas. De cualquier manera, los términos introducidos por el AT-55 y la Ley 70 se convirtieron en los puntos nodales para la articulación por vez primera de una política de la identidad negra a escala nacional. Hubo varias condiciones que, hacia el final de los años ochenta, prepararon el terreno para que estas categorías se enraizaran. En el Pacífico sur, el desplazamiento de la tierra por las camaroneras (fincas industriales de camarones) y palmiticultoras (plantaciones de palma africana) estaba avanzando rápidamente. La cooperación internacional y los proyectos de desarrollo, los discursos ambientales como el de la biodiversidad, la descentralización del estado que requería un nuevo tipo de sujeto local, y algunas formas de organizarse, particularmente las resultantes de la unión de la Iglesia Católica progresista y los campesinos, fueron factores que influyeron para que las preocupaciones expresadas en el AT-55 encontraran una resonancia entre los grupos locales. Como un promitente activista de Tumaco lo planteo: “con todas esas cosas que venían pasando, el AT 55 se ve como una gran posibilidad para defenderse [...] Así nació el Proceso de Comunidades Negras y se empezó a hablar de reconstruir nuestra identidad como Pueblo Negro” (Cortés 1999: 133). Lo que sobrevino fue una verdadera pedagogía de la alteridad por medio de la cual expertos, misioneros e integrantes progresistas de la iglesia, funcionarios del estado, trabajadores del desarrollo, y por supuesto, numerosos activistas, circularon el lenguaje novedoso a través de los ríos, las aldeas y los pueblos del Pacífico (Restrepo 2002). Este, sin embargo, no fue un ejercicio de arriba hacia abajo, sino un proceso de interacción entre expertos y organizaciones étnico-territoriales, expertos y comunidades, activistas y comunidades, consejeros y grupos locales, etc. Estas interacciones involucraban una constante negociación de los términos y las prácticas.<sup>11</sup>

Estas interacciones tuvieron lugar a través de una multiplicidad de prácticas: talleres y reuniones en las ciudades y asentamientos en los ríos, mapeación y ejercicios de censos en comunidades, el viaje por territorios para la titulación colectiva, entre otras. La mayoría de estas prácticas eran nuevas para las comunidades y fue mediante ellas que la etnicidad fue puesta dentro del discurso. La etnografía de este proceso muestra que esta puesta en el discurso de la etnicidad dependió de una serie de operaciones: naturalizó la identidad, presentó a los grupos negros como ambientalistas; enfatizó las prácticas “tradicionales” de producción; representó a las comunidades como si existieran en asentamientos discretos; y resaltó racionalidades económicas particulares, formas tradicionales de autoridad, entre otros. Estas operaciones localizaron a los grupos negros en el espacio y en el tiempo de maneras particulares; tendieron a objetificar las nociones de territorio y cultura —nuevamente lejos de un régimen fluido y disperso, en uno más moderno, racional y normativo—. El resultado fue una significativa rearticulación de la experiencia local. Como concluye Restrepo: “Pensar sobre la población local en términos de comunidad negra, con un territorio, con prácticas tradicionales de producción, una identidad étnica y una serie de derechos específicos, fue un ejercicio en la construcción de la diferencia que sólo fue posible en el Pacífico nariñense en la década de los noventa con el posicionamiento social e institucional de este nuevo régimen de representación” (2002: 81, 82).

Sería una equivocación, sin embargo, como Restrepo y otros autores plantean, ver únicamente este régimen como un artefacto de la Ley 70. Esto, sin embargo, coloca el asunto espinoso de la evaluación de la transformación descrita por antropólogos y por otros. En términos antropológicos, la “comunidad negra” no es un hecho empírico manifiesto (como quizás había sido para muchos expertos y activistas) sino una compleja construcción cultural y política. Una pregunta central al respecto es la relación entre esta construcción y el estado y la economía. Una respuesta inicial a esta pregunta considero el nuevo paradigma de la etnicidad como el resultado de una doble tendencia —un tipo de efecto de tijeras— hacia el neo-liberalismo en la economía, por un lado, y la apertura política del estado después de la crisis del desarrollismo, en el otro. Esta transformación demandó nuevos sujetos para el manejo del estado y tomó la forma de descentralización y pluriethnicidad; el resultado fue un estado que encuadra la identidad negra según el modelo indígena y en una formulación predominantemente esencialista (Gros 1997, Wade 1995). Los debates subsiguientes por estos mismos autores y otros han introducido mayor complejidad en esta interpretación. Asumir que lo que está en juego es una instrumentalización de la identidad, ya no es adecuado porque el proceso no se considera como una simple manipulación del estado. Por supuesto que hay una conexión entre las identidades de años noventa y el estado neo-liberal; sin embargo, las primeras pueden ser consideradas sólo en parte como el resultado del último. Cuando el modelo anterior populista y proyecto racialmente homogéneo de formación de nación entró en la crisis, el estado promovió la creación de nuevas identidades que fue entonces incapaz de controlar (por ejemplo Gros 2000, Pardo y Álvarez 2001). Asociado con una mayor atención a factores transnacionales que acentúan diversidad cultural,

las causas ambientales y los derechos, la nueva interpretación complica las lecturas más funcionalistas de unos pocos años antes.

Las etnografías hoy más sofisticadas del estado se centran en las superposiciones parciales y articulaciones contradictorias entre el estado y los movimientos sociales. En el lado de los movimientos sociales, uno puede encontrar formas de política cultural que confronta la discursividad institucional del estado en el nivel local. En el lado del estado, el análisis se ha centrado en las prácticas locales y diarias de formación y funcionamiento del estado; este análisis muestra que las presiones locales por parte de los movimientos sociales afectan el estado, transformándolo e influenciando sus prácticas. El análisis de Proyecto Biopacífico valida ambos planteamientos. En el nivel local, el estado y los movimientos sociales se articulan en una lucha sobre la producción de significado; más aún, el binarismo mismo entre estado y sociedad civil tiende a disolverse en lugares como el Pacífico, de tal forma que la etnización de la identidad debe ser vista como un proceso compartido. Esto es así porque el estado apenas funciona como una entidad coherente, sino es conducido por tensiones y conflictos internos a través de niveles, instituciones y programas. Por ejemplo, en algunos casos los funcionarios de administración municipal quizás procuren captar los beneficios del “eco-etno-boom” en boga para su propia ventaja, mientras que en otros casos ellos quizás lleguen a ser aliados de organizaciones locales, que también operan como mediadores entre el estado y las comunidades. En otros casos incluso, el acceso a fondos nacionales quizás sea logrado por alianzas en el nivel local entre los varios actores. Además, como vimos en el caso del PBP, podría ser que lo que uno encuentra es que las oficinas del estado son creadas de espacios en gran parte mixtos que reúnen a funcionarios del estado, expertos y activistas de movimiento —lo cual, nuevamente, hace difícil de decidir dónde empieza el estado y dónde termina, o si puede ser identificado aún claramente como una entidad distinta—. Las prácticas de clientelismo no son necesariamente hostiles a estos mecanismos (Álvarez 2002, Pardo y Álvarez 2001).<sup>12</sup>

Para Álvarez, el análisis etnográfico del estado “utiliza una lectura menos determinista del poder que considera la posibilidad del cambio localizado dentro de un absoluto predicamento neo-liberal” (2002: 73). A pesar del matiz y la sofisticación más grande de los análisis etnográficos, sin embargo, persiste un estado-centrismo. Muchos analistas continúan viendo el juego de la verdad y las identidades sucediendo en términos estrictamente modernistas; de esta manera, lo que los movimientos sociales han buscado, y hasta cierto punto consumado (especialmente si uno deja de contar en 1998), fue la creación de una identidad moderna con la capacidad más grande de instrumentalización como medio para una más efectiva inclusión en el proyecto nacional de modernización y desarrollo que el permitido por el anterior régimen del *mestizaje* (por ejemplo, Gros 2000). En algunos análisis, esta opción es vista como inevitable desde que las autoridades y cosmovisiones han sido largamente disueltas en gran parte por la lógica institucional de estado de todos modos (Villa 2001). El objetivo de los movimientos así es visto como la consolidación de identidades étnicas regionales fuertes capaces de negociar con el estado los términos de su introducción en la sociedad y la economía. Con la implosión

de la guerra en el Pacífico después de 1998-2000, este proyecto se desplomó en gran parte. Esto no quita el hecho algunas ganancias importantes en los niveles de la identidad, del territorio y de la cultura (incluyendo los territorios colectivos) que fueron logradas a veces, especialmente en el nivel local; estas ganancias, sin embargo, fueron logradas al precio de tener que adoptar el conjunto institucional de agendas establecidas por el estado, aunque por un proceso de concertación, como mostramos en el caso del Proyecto Biopacífico. La disponibilidad de dineros del estado para proyectos ambientales por un período de cinco años (1993-1998) avivó un “eco-etno-boom” que reunió al estado y los movimientos sociales en esta lógica. La muy deseada fuerza regional, sin embargo, nunca cristalizó (por ejemplo, Pardo y Álvarez 2001, Álvarez 2002).

El análisis postestructuralista de Restrepo (2002) concluye acertadamente planteando que las representaciones de lo negro en términos de etnicidad —o en cualquier otro término— constituyen un campo de confrontación discursiva y, por lo tanto, política. No hay una necesaria correspondencia entre una locación social dada (como los negros) y su representación. Las identidades étnicas pueden aparecer como esenciales para algunos, o considerarse como una imposición de parte del estado por otros (por ejemplo, las elites negras), o como un espacio de maniobrabilidad para otros (como, por ejemplo, los movimientos sociales). Lo que ha hecho a las “comunidades negras” pensables y materiales es precisamente el denso entretejido de técnicas de expertos, del estado y de los activistas con sus correspondientes mediaciones basadas-en-el-lugar. El resultado ha sido una significativa reconfiguración de las modalidades de poder. Esto habla del profundo carácter político de la identidad, aspecto que los activistas de los movimientos sociales saben demasiado bien, como veremos en la siguiente sección.

Para resumir, la experiencia de los años noventa en el Pacífico sur exhibe algunas de las facetas contempladas en las teorías contemporáneas de la identidad. Para comenzar, el carácter histórico de las identidades negras (pre y post AT 55) ha sido firmemente establecido. Esto significa que las identidades son creadas por ensamblajes de discursos y prácticas. Los principales discursos de articulación, en este caso, conciernen a la diferencia natural (biodiversidad) y cultural; otros discursos importantes fueron el desarrollo alternativo y los derechos. Estos discursos se centraron en la noción de “comunidades negras” y fue principalmente esta noción la que permitió colocar las identidades negras en el discurso. Esta construcción discursiva operó a través de una multiplicidad de prácticas que reunieron a las comunidades, los activistas, los expertos, los funcionarios del estado, los académicos y las Ongs en varias combinaciones: talleres, comisiones especiales, proyectos de desarrollo y conservación, procedimientos legales, etc. Modelado a partir de la experiencia indígena, las identidades étnicas negras son relacionales y concebidas principalmente como forma distintiva del otro dominante euro-andino (blancos o *paisas*). Como una herramienta moderna, la construcción de la identidad negra puede verse entonces como parte del proceso de negociación de un nuevo modo de inserción dentro de la vida nacional con el estado y la sociedad en su conjunto. Lo que estuvo en juego

fue una rearticulación de la pertenencia —un nuevo horizonte discursivo de sentido— que permitió la creación de un inusitado imaginario político en términos de diferencia, autonomía y derechos culturales. Como sucede con todas las identidades modernas, la etnicidad negra quedó atrapada en una política representacional permitida por las mismas estructuras de poder de las cuales busca liberarse. Queda por ver el grado en que los activistas negros fueron capaces de “disputar” esta identidad a lo largo del camino. El punto básico es que la etnicidad negra introdujo una nueva economía del poder y de visibilidad en el Pacífico sur.

Esto no es todo. Para anticipar un poco, el análisis de la sección siguiente planteará algunas preguntas sobre los límites de las interpretaciones del proceso de etnización presentado en las páginas anteriores. ¿Los discursos y las estrategias de los movimientos sociales evidencian sólo una conversación con la modernidad, o ellos intuyen un proyecto descolonial irreductible a la modernidad cualquier sentido? ¿El juego de las identidades puede ser explicado en términos del estado y la economía o, contrariamente, puede un entendimiento diferente de la agencia llevar a una lectura parcialmente distinta? ¿Hasta qué punto los activistas fueron conscientes (o no) de estar comprometidos con un toma y dame con el estado, y esta conciencia hace alguna diferencia? ¿Los activistas labran visiones a largo plazo —más allá y quizás a pesar de la modernidad— que pueden legitimar una interpretación diferente de sus acciones? El encuentro frontal del activista con la globalización, ¿no los lleva a visionar una política de la diferencia que de alguna manera puede ser considerada como desafiando la lógica del capital y el estado desde otro espacio epistémico, aunque no totalmente diferente? ¿Puede una política de la diferencia basarse no únicamente en la exteriorización de un Otro, sino también en una construcción positiva del lugar y la cultura? Si este es el caso, ¿qué otros tipos de conversaciones establecen los activistas fuera y más allá de la “diálogo étnico”? ¿Fueron realmente las identidades indígenas y blancas el principal punto de referencia para la construcción de la identidad étnica negra, o cómo, por ejemplo, la naturaleza complica este panorama? Finalmente, ¿qué pasa cuando cambiamos el marco de interpretación, y cómo reconciliamos lecturas contrastantes?

## **II. El movimiento social de comunidades negras del Pacífico sur**

En el 3 de enero de 1994, en la conclusión de nuestro primer año de investigación en el Pacífico, nuestro pequeño equipo de investigación tuvo una reunión de un día en Buenaventura con un grupo de ocho activistas de lo que entonces se llamaba la Organización de Comunidades Negras, OCN. Basada en un conjunto de preguntas que habíamos circulado de antemano, la conversación fue pensada como una reflexión sobre el proceso organizativo a esa fecha. La discusión se centró en los logros y necesidades, el alcance del movimiento, las relaciones con el estado y otros sectores negros de la sociedad, relaciones inter-étnicas y de género, etc. Inevitablemente, el debate retornaba a asuntos persistentes como etnicidad y diferencia, el ambiente y la necesidad de contar con su propia visión del desarrollo, y de la heterogeneidad de la

experiencia negra. Algunos temas sin precedentes también comenzaron a aparecer, principalmente el género. Doce años después, la OCN había sido incorporado en una red llamada PCN, el movimiento había crecido, disminuido y redimensionado, se había labrado una identidad fuerte y visto un reflujó de la identidad, escalada a una prominencia nacional y luego reducida debido a condiciones desfavorables. Para el 2007 (el tiempo de esta escritura) un grupo nodal de activistas se mantenían y un grupo de unos más jóvenes se había unido la red, todavía se centraban en algunos de los puntos clave que les llevaron a organizarse al comienzo —diferencia, autonomía territorial e identidad— y algunos nuevos, desde derechos económicos y sociales al racismo y las reparaciones, como veremos.

Esta sección describe y analiza la emergencia y la transformación de la red de organizaciones del movimiento negro, Proceso de Comunidades Negras (PCN). Como la expresión más visible de un más amplio “movimiento social de comunidades negras” del Pacífico centro y sur desde principios de los años noventa, el PCN puede ser visto en términos de labrar identidades individuales y colectivas en luchas contenciosas locales. Estas luchas, por supuesto, existen dentro de contextos más amplios que enlazan las comunidades, la región y la nación a redes más extensas e historias socioeconómicas, culturales y políticas más abarcadoras. Lo que liga los varios niveles de la identidad son discursos de articulación. Antes que acercarse a las prácticas articuladoras principalmente del lado del estado y la economía o solo en un nivel individual, procuraremos ver lo que sucede cuando miramos la política de articulación desde la perspectiva epistémica y estratégica de la agencia colectiva de los activistas. Como en la sección anterior, comenzamos introduciendo un abordaje diferente de la identidad como un prelude a la presentación y la discusión etnográficas.

### *Identidad, historia y agencia*

Nuestra próxima elaboración de las teorías de la identidad resuena con Grossberg en su tentativa por colocar a la identidad en flujo sin referirla sólo a la lógica de la diferencia y similitud. Con base en el trabajo de dos académicos rusos (el psicólogo L.S. Vygotsky y el teórico literario M. Bakhtin), Holland, Lachicotte, Skinner y Cain (1998) han desarrollado un modo de entendimiento dialógico, orientado en la práctica y procesual de las identidades. La identidad, desde su perspectiva, es una forma compleja del entendimiento de sí mismo, improvisada a partir de los recursos culturales a mano en un contexto histórico particular. Su enfoque se basa en la intersección de la persona y la sociedad, del individuo y de lo colectivo, y en cómo el poder y la cultura son negociados en esta intersección para producir identidades particulares de forma que evidencian sus dimensiones estructurales, así como las agenciales del proceso. En contra de los enfoques constructivistas más radicales, el énfasis dialógico desarrolla una conceptualización de la historia-en-persona que hace sitio a identidades relativamente estables. Como lo muestran los estudios etnográficos del sí mismo (*self*), los discursos y las prácticas son no sólo determinantes del sí mismo sino también instrumentos para la construcción de la identidad: en resumen, “las personas socialmente e históricamente posicionadas construyen sus subjetividades en la práctica”

(Holland *et al.* 1998: 32). Esta conclusión es aceptada por gran parte de la teoría postestructuralista; además, estos autores se inclinan por la idea de Bakhtin de la ineluctablemente naturaleza dialógica de la vida humana para llegar a una noción de “codesarrollo —el desarrollo inter-relacionado de personas, formas culturales y posiciones sociales en mundos históricos particulares—” (p. 33).<sup>13</sup>

La producción de identidades en las interacciones de personas con otras personas acarrea y con objetos implica la construcción de mundos culturales; esto sucede a través de improvisaciones recursivas dentro de un bagaje histórico sedimentado. También involucra varios tipos de mediaciones (por ejemplo, simbólicas, lingüísticas y otras “herramientas de agencia”). En algunos casos, como en el de los activistas, estos mundos culturales pueden pensarse como “mundos figurados”, definidos como mundos situados localmente, construidos culturalmente y organizados socialmente, que hacen visible la agencia decidida de las personas, esto es, su capacidad de rehacer el mundo en el que viven. Aunque estos mundos están sujetos a un continuo ajuste, pueden adquirir cierta durabilidad. Son mundos en movimiento; ciertamente, “este contexto de flujo es la base para el desarrollo de la identidad” y establece las condiciones para “el espacio de la autoría” (Holland *et al.* 1998: 63). Los mundos figurados de este tipo son el espacio donde las políticas culturales que se despliegan resultan en particulares identidades personales y colectivas. Podemos pensar a los activistas como teniendo ciertas competencias para, literalmente, figurar mundos a través de una variedad de prácticas, articulaciones y artefactos culturales. Ellos lo hacen a través de formas de “aprendizaje situado” en “comunidades de práctica” (Holland *et al.* 1998: 56; citando a Lave y Wenger 1991). Como en el caso del PCN, “las identidades devienen en importantes resultados de la participación en comunidades de práctica” o, alternativamente, son “formadas en los procesos de participación en actividades organizados por mundos figurados” (p. 57). El PCN puede ser visto como un ejemplo de una comunidad de práctica cohesiva, formada en el proceso de construir un mundo figurado relativamente estable o una serie de tales mundos —incluyendo a ellos mismos como un grupo—.

En adición a la dimensión dialógica, el segundo aspecto de la perspectiva de autoría es su dimensión histórica; esto es conceptualizado fructíferamente por estos autores a través de la noción de la “historia en persona”. En este nivel el énfasis es en el mapeo de las relaciones entre las condiciones sociales, políticas y económicas, de un lado, y la identidades-en-práctica producida dentro de tales condiciones, del otro. El concepto de historia en persona invoca al mismo tiempo los efectos estructurantes de las condiciones históricas, y las mediaciones de los actores de este proceso a través de la producción de formas culturales que toman las condiciones históricas como recursos para la autoría de sí mismos. Holland y sus coautores introducen dos nociones al respecto. La primera es la de las “prácticas locales contenciosas”, esto es, la participación situada de los actores en conflictos locales explícitos que generan identidad. La segunda es la de las “luchas históricas duraderas”, que consiste en esos largos procesos que constituyen los bagajes dentro de los cuales la categoría anterior está localizada. No es difícil ver cómo estos dos

conceptos podrían aplicarse al Pacífico. Las prácticas locales contenciosas alrededor de territorios específicos y su biodiversidad, por ejemplo, están claramente ligadas con luchas más amplias concernientes al desarrollo, la raza, el ambiente, el estado, los derechos o la globalización. Estos factores duraderos son profundamente significativos y pueden determinar la posibilidad de la existencia social. Aquí la etnografía debería documentar cómo “las luchas históricamente institucionalizadas” ligadas a conflictos de larga duración pueden o no conducir a identidades sustentadas en prácticas locales contenciosas.

En resumen, las prácticas locales contenciosas median entre la historia en persona y las luchas duraderas. Las identidades y las luchas están siempre inacabadas y en proceso: las personas y las instituciones nunca están enteramente “hechas” antes o independientemente de su encuentro. Las identidades son formadas en el dialogo, si no en luchas, a través de la diferencia, lo cual a su vez implica la creación y, algunas veces, la disolución de las fronteras entre el sí mismo y los otros. En síntesis,

Los dialógicos sí mismos (*selves*) formados en la práctica contenciosa local son sí mismos articulados con otros a través de prácticas y discursos modulados por el poder y el privilegio [...] En el curso de luchas locales, los grupos marginados crean sus propias prácticas. Estas prácticas proporcionan los medios por los cuales las subjetividades en los márgenes del poder se espesan y llegan a ser más desarrolladas y así más determinantes en la configuración de las luchas locales [...] Las identidades son formadas en la práctica por el trabajo a menudo colectivo de evocar, de improvisar, de apropiar y de rechazar participación en las prácticas que posicionan el sí mismo y el otro. Ellas son duraderas no porque las personas individuales tienen identidades esenciales o primordiales sino porque los múltiples contextos en los cuales las íntimas identidades dialógicas producen sentido y dan significado son recreadas en la práctica local contenciosa (la cual está en parte configurada y reconfigurada por luchas duraderas). Toda la multiplicidad de sí mismos autorizados y posicionados, las identidades, las formas culturales y luchas locales y de mayor alcance, dadas juntas en la práctica, son amarradas al hacer la “historia en persona”. La “historia en persona” así indexa un mundo de la identidad, de la acción, de la práctica contenciosa y de luchas transformadoras a largo plazo. (Holland y Lava 2001: 18, 19, 29, 30).

En autoriar los sí mismos, los individuos y las colectividades también construyen “audiencias sociales estabilizadas”, ya sean reales o idealizadas; hay períodos cuando la identidad llega a ser habituada y estabilizada, así que nosotros ya no estamos más conscientes de su producción desde que la orquestación de la identidad se ha endurecido de algún modo, aun si lo es solo por un tiempo. Esto, sin embargo, no significa necesariamente que en el caso de los grupos, las identidades son uniformes, como veremos en la descripción de las identidades colectivas por activistas del movimiento social.

### ***Historia y agencia en la práctica del Proceso de Comunidades Negras***

Los siguientes planteamientos, tomados de la entrevista de enero 3 de 1994, con el OCN en Buenaventura (ver OCN 1996), resume algunos de los más importantes temas en el temprano desarrollo del PCN, que serán discutidos

en esta sección: construir organización, el concepto de identidad negra y la visión de los activistas de su relación con el estado y el contexto social y político más amplio.<sup>14</sup>

El hecho de reconocer un derecho a través de una ley es para el gobierno una manera de institucionalizar los problemas. La apertura política es un colchón de aire para la apertura económica [...] El gobernó asume la Ley 70 como herramienta de negociación, porque sabe que la mira del proceso no es obtener un texto. El proceso tiene un propósito organizativo y de apertura del espacio político [...] Hay que negociar hasta donde sea posible, porque cuando se necesita tiempo hay que negociar; no podemos construir organización y pelear al mismo tiempo, porque somos débiles. Necesitamos construir organización, nuestra visión de desarrollo, y eso requiere tiempo, energía, atención. (OCN 1996: 247, 248).

¿Qué ocurre con “las identidades”? Lo importante es cómo llenar de contenido los conceptos de persona negra y comunidad negra. Hay poblaciones que tienen particularidades culturales; pero también hay elementos en común con otros. Tenemos que hacer una construcción colectiva desde lo que piensan unos y otros, armar un proyecto donde podamos estar todos, donde todos nos sintamos con la posibilidad de desarrollar nuestras potencialidades y nuestros deseos. No por ser negro se es de comunidades negras. Se hace parte de la comunidad negra si las vivencias se expresan mediante prácticas de vida que recojan valores culturales de esa comunidad [...] La comunidad no surge de juntar cuatro negros; si así fuera, en Buenaventura existiría la comunidad negra más importante. (p. 249).

En la medida en que la gente se urbaniza, se ‘civiliza’, pierde mucho más esa parte de la identidad [...] Yo no puedo asumirme como comunidad negra [...] si no entiendo que además de tener la piel negra hay toda una concepción del mundo y de la vida distinta, que uno empieza a perder en la medida en que se civiliza [...] *La base social de las comunidades negras la conforma quienes mantienen unos ritmos y unas prácticas cotidianas como comunidad negra, y están viviendo un proceso histórico. A ellos debemos llegar [...] miramos qué nos hace distintos.* (p. 250; énfasis agregado).

El desarrollo de la estructura organizativa y la estrategia ha sido un proceso constante. Este proceso ha sido alimentado por la formulación de un conjunto de principios organizativos y políticos en los cuales la identidad figura prominente. Como los capítulos anteriores ya han sugerido, la identidad y la organización de de la colectividad denominada PCN ha sido desarrollada a través de luchas contenciosas locales —el encuentro, principalmente, con el estado pero también otros grupos, inclusive expertos, otros grupos negros, y las elites locales— en el contexto de un más grande teatro de conflicto y luchas sociales en Colombia y el mundo. Veamos los elementos más importantes en este proceso.<sup>15</sup>

### ***Construyendo organización e identidad***

En sus años iniciales (1991-1994), y en el contexto del AT 55, el PCN dio preeminencia al control social del territorio y los recursos naturales como una precondition para la sobrevivencia, recreación y fortalecimiento de la cultura. Este énfasis fue reflejado en la geografía de las prácticas del movimiento tanto como en su estrategia organizativa. Hubo un inicial centramiento en

las comunidades de río, donde los activistas dirigieron sus esfuerzos hacia el avance de un proceso pedagógico con las comunidades sobre el significado de la nueva Constitución; reflexionando sobre los conceptos fundamentales del territorio, desarrollo, prácticas tradicionales de producción y del uso de recursos naturales; y el reforzamiento de la capacidad organizativa de las comunidades. Este esfuerzo sostenido sirvió para sentar las bases, durante el periodo de 1991-1993, para la elaboración de la Ley 70 de un lado, y para afirmar una serie de principios político-organizacionales, del otro lado (mencionados más abajo). También ayudó a los activistas del PCN a reconocer las diversas tendencias, trayectorias y estilos de trabajo entre el conjunto de organizaciones negras involucradas en la Ley 70.

La primera Asamblea Nacional de Comunidades Negras se realizó en julio de 1992 en Tumaco con representantes de todas partes del Pacífico, el Caribe y las regiones del Norte Cauca. Sus principales conclusiones fueron orientadas hacia establecer un marco para la regulación del AT 55. En la segunda Asamblea Nacional de Comunidades Negras realizada en mayo de 1993, los delegados revisaron y aprobaron el texto de la ley negociada por el gobierno y los representantes de la comunidad negra en el ámbito la Comisión Especial creada para este propósito. La elaboración colectiva de la propuesta de la Ley 70 fue un espacio decisivo para el desarrollo del movimiento. Este proceso avanzó en dos niveles, uno centrado en las prácticas cotidianas de las comunidades y el otro en una reflexión política de los activistas. El primer nivel —bajo la rúbrica de lo que se identificaba como “la lógica del río”— buscó una amplia participación de los habitantes locales en la articulación de sus derechos, aspiraciones y sueños.

El segundo nivel, aunque tenía a los asentamientos ribereños como referente, buscó hacer la pregunta de la gente negra como un grupo étnico, más allá de lo que podía garantizar la ley. Este nivel dio lugar al desarrollo de una conceptualización de nociones de territorio, desarrollo y relaciones sociales de las comunidades negras con el resto de la sociedad colombiana. Esta conceptualización se llevó a cabo en un proceso dialógico con una multitud de actores, incluyendo políticos negros tradicionales asociados al partido liberal, quienes trataron de manipular el proceso para su propia ventaja electoral, y por supuesto el estado. Los funcionarios del gobierno se dieron cuenta de que las demandas de las organizaciones iban mucho más allá del deseo de la integración y la igualdad racial como había sido mantenido hasta entonces por otros sectores de la comunidad negra. Además, las organizaciones negras montaron una estrategia de persuasión y concienciación entre los delegados a la Comisión Especial designada por el gobierno para la regulación del AT 55. El proceso entero constituyó una verdadera construcción social de la protesta (Klandermans 1992) que culminó con la aprobación por el Congreso de una versión de la ley (Ley 70), negociada con las comunidades.

La Tercera Conferencia Nacional fue realizada en septiembre de 1993 en el pueblo predominantemente negro de Puerto Tejada. Con la asistencia de más de trescientos delegados, en la Conferencia se debatió la situación político-organizacional de las comunidades negras. Para la época de la conferencia, sectores negros ligados al los partidos políticos tradicionales, estaban

ansiosos de capitalizar políticamente los mecanismos legales sin precedentes a favor de las comunidades negras, comenzaron a adoptar un discurso de lo negro que usualmente no iba más allá de la cuestión del color de la piel. Reconociendo la existencia de estos sectores y la diversidad del movimiento, la Conferencia propuso una definición propia y una caracterización como un sector del movimiento social de comunidades negras compuesto por gente y organizaciones con diversas experiencias y objetivos, pero unidos alrededor de una serie de principios, criterios y objetivos que los diferencian de otros sectores del movimiento. En el mismo sentido, ellos representaban una propuesta para el conjunto de la comunidad negra del país y aspiraban a construir un movimiento unificado de comunidades negras que fuera capaz de abarcar sus derechos y aspiraciones.<sup>16</sup>

El objetivo del proceso organizativo fue expuesto como “Consolidar un movimiento social de comunidades negras de carácter nacional, que asuma la reconstrucción y reafirmación de la identidad cultural como base de la construcción de una expresión organizativa autónoma que luche por la conquista de nuestros derechos culturales, sociales, políticos, económicos, territoriales y por la defensa de los recursos naturales y del medio ambiente”. Un rasgo crucial de la Conferencia fue la adopción de una serie de principios organizacionales que vincularon la práctica y los deseos de las comunidades negras. Estos principios tenían que ver con los asuntos claves de identidad, territorio, autonomía y desarrollo:

1. *La reafirmación de la identidad* (el derecho a ser negros). En primer lugar, entendemos el ser, como negros, desde el punto de vista de nuestra lógica cultural, de nuestra manera particular de ver el mundo, de nuestra visión de la vida en todas sus expresiones sociales, económicas y políticas. Una lógica que está en contradicción y lucha con la lógica de dominación, la que trata de explotarnos, avasallarnos y anularnos [...] En segundo lugar, el reafirmarnos como negros implica una lucha hacia adentro, hacia nuestras propias conciencias, no fácilmente nos reafirmamos en nuestro ser, muchas veces y por distintos medios se nos inculca que todos somos iguales y esta es una gran mentira de la lógica de denominación.

Este principio identificó claramente cultura e identidad como los ejes, tanto de la vida cotidiana como de la práctica política.

2. *El derecho al territorio* (un espacio para ser). El desarrollo y la recreación de nuestra visión cultural requiere como espacio vital el territorio. No podemos ser sino tenemos el espacio para vivir de acuerdo a lo que pensamos y queremos como forma de vida. De ahí que nuestra visión del territorio sea la visión de hábitat, el espacio donde el hombre negro desarrolla su ser en armonía con la naturaleza.

3. *Autonomía* (derecho al ejercicio del ser/identidad). Esta autonomía se entiende en relación a la sociedad dominante y frente a otros grupos étnicos, partiendo de nuestra lógica cultural, de lo que somos como pueblo negro. Entendida así: somos autónomos en lo político y es nuestra aspiración ser autónomos en lo económico y social.

4. *Construcción de una perspectiva propia de futuro.* Se trata de construir una visión propia del desarrollo económico y social partiendo de nuestra visión cultural, de nuestras formas tradicionales de producción y de nuestras formas tradicionales de organización social. Consuetudinariamente esta sociedad nos ha impuesto su visión del desarrollo que corresponda a otros intereses y visiones. Tenemos derecho a aportarle a la sociedad ese mundo nuestro tal como lo queremos construir.

5. *Declaración de solidaridad.* Somos parte de las luchas que desarrollan los pueblos negros en el mundo por la conquista de sus derechos. Al mismo tiempo, desde sus particularidades étnicas, el Proceso de Comunidades Negras aportará a la lucha conjunta, con los sectores que propenden por la construcción de un proyecto de vida digno y alternativo.<sup>17</sup>

Esta declaración de principios constituye una ruptura con las formulaciones políticas y desarrollistas de la izquierda, de organizaciones negras anteriores y de sectores políticos tradicionales. Las diferencias existieron alrededor de cuatro asuntos principales: a) la percepción de historia e identidad; b) las visiones y demandas concernientes a los recursos naturales, el territorio y el desarrollo; c) los tipos de representación política y participación de las comunidades; y d) la concepción de estrategia organizacional y modos de construcción del movimiento. Con esta estrategia, el PCN buscó convertirse en una fuente de poder para las comunidades negras vis de vis el estado y otros actores sociales y contribuir a la búsqueda de opciones sociales más justas y viables para el país en conjunto. Desde aquel momento, la estrategia del PCN y sus transformaciones sucesivas han dependido de la valoración de los activistas de la realidad cultural y organizacional de las comunidades, de un lado, y de la correlación de fuerzas —desde los niveles local al internacional— entre las comunidades, el movimiento social y otros sectores sociales, grupos económicos y centros de poder, del otro.<sup>18</sup> Mientras los principios son continuamente refinados y debatidos, su orientación básica y la estructura han permanecido igual.

Finalmente, ¿cuál ha sido la estrategia organizacional principal del movimiento? En un plano formal, la estructura organizacional del PCN es simple: 1) Varios *palenques* regionales, cada uno de los cuales corresponde a una región mayor en el Pacífico sur (Valle, Cauca, Nariño), además de las regiones del Norte del Cauca y la Costa Atlántica; estos *palenques* aglutina las organizaciones locales étnico-territoriales dentro de cada región. 2) Un comité nacional coordinador. 3) Equipos técnicos en un nivel nacional y, en algunos casos, regionales. Aunque originalmente designaron a los territorios autónomos de cimarrones y esclavos libres en tiempos coloniales, hoy los *palenques* son espacios para la discusión, para la toma de decisiones y la orientación de las políticas en cada una de las regiones con presencia negra importante. Operan en conjunción con la Asamblea Nacional de Comunidades Negras (ANCN), y juntos constituyen el Consejo Nacional de Palenques. Los palenques regionales están integrados por dos representantes de cada una de las organizaciones regionales. El Comité Coordinador Nacional está a cargo de coordinar las acciones, de implementar las decisiones del ANCN, y de representar al PCN en foros nacionales e internacionales; también se piensa

como un espacio para discutir las varias tendencias dentro del movimiento, y para generar consenso en las materias importantes. El Comité también coordina los equipos técnicos e identifica a los representantes del palenque a proyectos especiales o comisiones al nivel nacional e internacional. Los equipos técnicos contribuyen los elementos técnicos hacia las decisiones de la política en asuntos económicos, de desarrollo, ambiental y etno-educativo.<sup>19</sup>

Sería una equivocación, sin embargo, ver esta “estructura” como una rígida serie de normas independientes de las prácticas del día a día de los activistas. Parece haber un creciente acuerdo entre los teóricos de movimientos sociales sobre la necesidad de evadir la dicotomía que ha prevalecido entre las explicaciones estructuralmente orientadas y aquellas enfocadas en la agencia. En los más recientes modelos (por ejemplo, Scheller 2001, Peltonen 2006), la agencia y la estructura son inseparables y mutuamente constitutivas; aun cuando están formalizadas, como en el caso del PCN, las estructuras no están dadas de antemano, esperando a ser llenadas por los activistas. La estructura en sí misma es hecha de movimiento y establecida en la práctica. La estructura, si es algo, es la propiedad emergente que resulta del movimiento a través del tiempo.

Los activistas de PCN tienen su propio conocimiento de este hecho en la manera en que ven los principios de la organización. Como lo planteó una activista,

los principios han sido el motor de nuestra identidad colectiva. Nosotros ya no construimos en vacío: uno ya no es más una persona negra cualquiera. Los principios confieren la coherencia entre el discurso y la práctica, entre la organización y la cotidianidad. *Todo lo que nosotros hacemos se deriva de los principios*; ellos permiten crear estructuras y estrategias desde de un proyecto político y no desde un esquema pre-fabricado (énfasis agregado).<sup>20</sup>

Los cinco principios enlazan entonces la estructura y la agencia en la práctica cotidiana. Los activistas del PCN generalmente han tenido éxito en desarrollar sus enfoques y estrategias —desde lo más pequeño a los importantes— a partir de la perspectiva de estos principios.<sup>21</sup>

Esto tiene que ver con la creación y reproducción en el tiempo de la colectividad llamada PCN. El PCN es el producto de un variado conjunto de prácticas desarrollado alrededor de las luchas contenciosas locales (algunas de las cuales hemos visto en detalle, especialmente en la arena ambiental). Dichas prácticas implican un intenso y permanente grado de comunicación entre activistas en distintos niveles: horizontalmente, en el nacional, regional y local; verticalmente, a través de éstos. En el nivel nacional, hay un alto grado de comunicación cara a cara y virtual entre los miembros del Comité Coordinador Nacional con algunos de los principales integrantes de los equipos técnicos. Este grupo forma una estrecha colectividad que está en permanente contacto, y desarrolla debates —con frecuencia intensos y acalorados— sobre continuos asuntos, decisiones, etc. El consenso en las decisiones se logra a menudo después de que los disensos han sido discutido sustancialmente. Para algunos observadores externos, este debate de alto nivel y de comunicaciones impide la acción efectiva. Aunque puede ser cierto, esta práctica ha permitido

**Tabla 5.** Análisis y estrategias de la Red de Mujeres Negras para las mujeres negras y las comunidades negras del Pacífico

Problemas identificados frente a principios político-organizativos del Proceso de Comunidades Negras		Estrategias de superación desde la perspectiva de la red de mujeres negras	
Principios	Problemática desde las mujeres negras	Objetivo de acción	Línea de acción
<p><i>El derecho a ser</i></p> <p>Significa reconocimiento, valoración y aceptación al interior de nuestras comunidades y en el resto de la sociedad, como personas negras, con una cultura diferente.</p> <p>Significa auto reconocimiento y autovaloración como mujer negra, significa elevar sus niveles de conciencia de sus derechos étnico-culturales y territoriales de género como grupo étnico.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Discriminación racial, social, étnica y de género.</li> <li>• Baja autoestima y subvaloración personal como mujer negra.</li> <li>• Pérdida de identidad étnica.</li> <li>• Asume como casi natural la vivencia de relaciones de subordinación y sumisión como mujeres negras.</li> <li>• Víctima de maltrato físico y psicológico y violencia intrafamiliar.</li> <li>• Tiene la responsabilidad del hogar y de la crianza de hijos e hijas.</li> <li>• Pérdida de valores en las relaciones entre mujeres negras: competencia.</li> <li>• Poca valoración y hasta rechazo de sus características fenotípicas como mujer negra: pelo, nariz, labios, voz, pies....</li> <li>• Ausencia de referentes de mujeres negras sobresalientes en la historia pasada y presente.</li> <li>• Alta deserción escolar de las niñas por razones asociadas al rol femenino.</li> <li>• Roles e identidades de género que refuerzan baja autoestima, poca capacidad de liderazgo, escaso desarrollo de potencialidades personales e intelectuales en las mujeres negras.</li> <li>• Altos niveles de analfabetismo en las mujeres negras.</li> <li>• Altas tasas de morbilidad materna y mortalidad infantil, limitado acceso y mala calidad de los servicios de salud.</li> <li>• Víctimas del desplazamiento forzado.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Elevar el nivel de reconocimiento y valoración de las comunidades negras como grupo poblacional específico y diferenciado del resto de la sociedad colombiana.</li> <li>• Promover el reconocimiento de la situación de discriminación y subvaloración de las mujeres y las niñas negras así como los obstáculos culturales que impiden su pleno desarrollo y afectan su dignidad como personas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Incorporación del enfoque de derechos étnicos y de género en los programas y proyectos que adelante la Red de Mujeres Negras y en aquellos concertados con otras instituciones.</li> <li>• Documentación, información y reflexión sobre la situación de los derechos Humanos y de los derechos económicos, sociales y culturales de las comunidades negras y su incidencia en las mujeres, niñas, niños, jóvenes y adultos mayores.</li> <li>• Diseño e implementación de plan de formación sobre los derechos étnico-culturales y territoriales de las comunidades negras y los derechos de las mujeres, niñas y niños.</li> <li>• Información y capacitación sobre los sesgos de género/étnica en el desarrollo y capacidades de las mujeres y niñas negras.</li> </ul>
<p><i>Derecho a un espacio para ser</i></p> <p>Desarrollar y fortalecer las capacidades como mujeres para tomar y hacer parte de las decisiones que nos afectan como grupo étnico diferenciando, garantizado nuestra permanente afirmación en relación con el otro.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Baja participación política y social de las mujeres en los espacios decisorios de la comunidad.</li> <li>• Obstáculos culturales que impiden o limitan la participación de las mujeres,</li> <li>• Escaso nivel de conocimientos y habilidades para el ejercicio de la política, especialmente en los espacios de toma de decisiones.</li> <li>• Su participación se expresa fundamentalmente para reclamar mejores condiciones de vida para la familia, educación, salud, agua, ingresos. No incluyen reivindicación de los derechos étnicos.</li> <li>• Su vinculación a procesos organizativos es mas de tipo operativo y en el análisis de problemáticas y construcción de propuestas la presencia es poca y la actitud es pasiva.</li> <li>• Casi nunca son elegidas para representar a la comunidad o a la organización en actividades que impliquen desplazamiento fuera de la comunidad y cuando logran salir, nunca van solas.</li> <li>• Cuando se acercan a lo "político" estos temas los hablan más fácilmente entre mujeres y espacios más domésticos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Promover el acceso y participación de las mujeres en las instancias organizativas étnico-territoriales y en la adopción de decisiones que afectan la vida.</li> <li>• Fortalecer la capacidad de las mujeres para participar en espacios de decisión y dirección.</li> <li>• Promover y fortalecer las organizaciones de mujeres para una efectiva interlocución con otros grupos comunitarios y con instituciones estatales y no gubernamentales.</li> <li>• Sensibilización y reflexión sobre los limitantes culturales que obstaculizan la participación política de las mujeres negras.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Adopción de medidas y acciones para garantizar la participación cualitativa y cuantitativa de las mujeres negras en las organizaciones étnico-territoriales y los grupos de trabajo para el uso, manejo y defensa del territorio.</li> <li>• Fomento de los procesos de organización de las mujeres negras para su interlocución con el Estado y las organizaciones sociales.</li> <li>• Divulgación de información para estimular la participación de las mujeres.</li> <li>• Fortalecimiento de las relaciones, intercambio de experiencias, desarrollo de proyectos conjuntos y potenciación de la solidaridad, valoración respeto entre organizaciones mujeres negras.</li> <li>• Cualificación de la participación de las mujeres negras mediante procesos de capacitación y experiencias prácticas.</li> </ul>

<p><i>Derecho a una visión propia de futuro</i></p> <p>Significa desarrollar un proyecto de vida propio en un marco de reconocimiento, respeto a la diferencia y redefinición de la relación entre la Comunidad Negra, el estado y el resto de la sociedad.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Interiorización de una concepción del desarrollo basada en el tener y en el hacer en donde se niega el ser comunidad y mujer negra</li> <li>• Bajos niveles de identidad étnica y de género que permitan identificar necesidades e intereses como comunidad y mujer negra para realizar propuestas de desarrollo propio.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Fortalecer espacios de discusión y reflexión para las mujeres negras sobre las características e implicaciones del Modelo de desarrollo neoliberal para el Pacífico y para las mujeres.</li> <li>• Promover y fortalecer la participación de los intereses y necesidades de las mujeres en la construcción del Proyecto de Vida para la Comunidad Negra como propuesta política del PCN.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Identificación y apoyo a líneas de proyectos productivos para las mujeres con criterios de sostenibilidad ambiental y cultural que favorezcan la territorialidad y la seguridad alimentaria.</li> <li>• Identificación de una estrategia para elaborar propuestas etnoeducativas de socialización y crianza de niños y niñas en el ámbito familiar y escolar que favorezcan la equidad de género y autovaloración étnica y territorial.</li> </ul>
<p><i>Derecho a ser parte y tomar parte en las luchas de los pueblos negros en el mundo</i></p> <p>Relacionado con el reconocimiento, vigencia y vivencia de nuestros derechos étnicos y de género en el ámbito nacional e internacional.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Muy escaso conocimiento de los procesos de conquista de los derechos étnicos y de las luchas de los pueblos negros del mundo, así como de los derechos de las mujeres.</li> <li>• Muy débil valoración y reconocimiento de los aportes de las mujeres negras en la construcción de la nacionalidad colombiana.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Promover la reflexión y apropiación de los derechos étnico-culturales y territoriales y su impacto en la vida de las mujeres.</li> <li>• Sensibilizar e informar sobre los procesos organizativos y movilizaciones de pueblos negros en Colombia y en el mundo contra toda forma de exclusión.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Información y capacitación sobre la participación cualificada del PCN en la Red Continental Afroamericana, el Comité Binacional Colombia-Ecuador del PCN y la dinamización de la Acción Global de los Pueblos Latina y su incidencia en la situación de las mujeres negras.</li> <li>• Diseñar estrategias para la participación de las organizaciones de mujeres negras en la campaña por el respeto de los derechos étnicos y contra el desplazamiento forzado.</li> </ul>

Fuente: Grueso y Arroyo (2005: 110-112).

que un grupo núcleo de activistas se mantenga constante en su compromiso con la identidad colectiva del PCN y lo que éste representa. Las comunicaciones de este tipo son claramente más débiles en el nivel local, y así lo son las identidades. Mientras que algunos activistas a nivel nacional y regional han internalizado los principios de la organización y la visión política, esto ha sido mucho más difícil en el nivel local. En algunas regiones, esto ha llevado al desmantelamiento de organizaciones locales y, asociado con el conflicto armado, a diezmar los palenques regionales. Al nivel nacional, como lo plantearon algunos activistas, “nosotros construimos sobre base de lo colectivo, no de lo individual. Nuestro objetivo es no ser ‘yo’ sino ser ‘nosotros’”<sup>22</sup>

Hay una cercana conexión entre la cultura y la identidad desde la perspectiva de los activistas. Como un activista lo expresó, “no somos nosotros quienes salvaremos la cultura, es la cultura quien nos salvará” (citado en Álvarez 2002: 13). Esto no significa, sin embargo, que los activistas consideren la cultura como algo estático. Al contrario, “la cultura es un proceso de construcción que se enriquece y retroalimenta” (OCN 1996: 262). Hay, por supuesto, tensiones en esta concepción. La construcción de la identidad colectiva por el PCN permite similitudes con el análisis realizado al respecto por el caribeño y afrobritánico Stuart Hall. Para Hall (2010), la construcción de la identidad étnica implica negociaciones culturales y políticas de un doble carácter: de un lado, la identidad se piensa como enraizada en prácticas culturales compartidas, un sí mismo colectivo; esta concepción involucra un

descubrimiento imaginativo de la cultura que da coherencia a la experiencia de la dispersión y la opresión. Por otro lado, la identidad es vista en términos de las diferencias creadas por la historia; este aspecto enfatiza el volverse antes que el ser, el posicionamiento antes que esencia y la discontinuidad cultural así como las continuidades. Para los activistas, la defensa de ciertas prácticas culturales de las comunidades ribereñas es una cuestión estratégica ya que son vistas como formas de resistir al capitalismo y a la modernidad, al tiempo que como elementos de construcciones alternativas. Aunque a menudo formulada en un lenguaje culturalista, esta defensa no es esencialista dado que responde a una interpretación de los desafíos que enfrentan las comunidades y las posibilidades presentadas por una cuidadosa apertura hacia formas de la modernidad, tales como la conservación de la biodiversidad y el desarrollo alternativo. La identidad es entonces vista de dos maneras: anclada en prácticas y formas de conocimiento “tradicionales”, y como un proyecto siempre cambiante de la construcción cultural y política. De esta manera, el movimiento crece sobre las redes inmersas en las prácticas y significados culturales de las comunidades ribereñas y su activa construcción de mundos de vida (Melucci 1989), aunque ve tales prácticas en su capacidad transformativa. A la noción de identidad fija, estática y convencional implícita en la Constitución de 1991, el movimiento opone una noción fluida de identidad como construcción política (ver Grueso, Rosero y Escobar 2001 para una elaboración más detallada).

***La productividad de las construcciones de identidad:  
¿Dentro, en contra y más allá del estado?***

El período de 1995-1996 vio la aparición de una variedad de sectores negros organizados con agendas diferentes, y a veces contradictorias, buscando capitalizar el espacio creado para los derechos de los pueblos negros.<sup>23</sup> A través de los años, se presentaron conflictos y contradicciones entre estos grupos alrededor de temas tan importantes como la formulación del Plan Nacional de Desarrollo para las Comunidades Negras, la negociación de los conflictos ambientales, la decisión sobre la representación electoral, entre otros. En muchos casos, la posición negociadora entre las comunidades y el gobierno fue debilitada. Sin embargo, los logros concretos del PCN no han sido de ninguna manera despreciables. Algunos de ellos ya han sido mencionados, tales como el papel central del PCN en la formulación de la Ley 70, la reformulación del PBP, y en otras áreas de la política ambiental y cultural. El PCN también hizo grandes contribuciones, a lo largo de los años, a la creación de organizaciones comunitarias en varios ríos del Pacífico sur, a la constitución de consejos comunitarios y al proceso de titulación colectiva de tierras y a la financiación de proyectos específicos. En años más recientes, el PCN ha estado al frente, junto con la Asociación de Afrocolombianos Desplazados (Afrodes), en la organización contra el desplazamiento, el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, y varias causas de derechos humanos; lo que han hecho nacional e internacionalmente, convirtiéndose nuevamente en bastante visible (por ejemplo, su trabajo en los Estados Unidos con los congresistas afro-estadounidenses, el Congress Black Caucus, en Washington).

Tratemos de examinar estas articulaciones desde la perspectiva de sus contribuciones a la identidad. Primero, el enfoque de la historia y la agencia muestra el grado en que los activistas se toman las condiciones históricas existentes como recursos para la autoría propia. Y es ciertamente el caso que al utilizar las herramientas de la modernidad, los activistas quedan aún más implicados en los mundos de los que buscan liberarse. Al hacerlo, sin embargo, intentan redibujar las jerarquías existentes de poder y privilegio y mantener vivo el potencial heteroglosico de las prácticas de hacer el mundo. En el proceso de lucha contra los discursos modernistas, los discursos de los activistas se distancian ellos mismos, aun en formas menores, de la autoridad de las normas dominantes y logran producir así voces diferenciadas —lo que hemos llamado “modernidades alternativas”, ciertamente, pero también las insinuaciones de alternativas a la modernidad—. En otras palabras, para tomar en serio la noción de dialogismo se tiene que poner entre paréntesis la uni-direccionalidad última que caracteriza a la mayoría de las perspectivas estado-y-capitalo-céntricas, y que hace la idea de la diferencia genuina imposible.

Más todavía, desde el comienzo mismo del PCN los activistas demostraron un alto grado de conciencia sobre los límites de la negociación con el estado. La discusión de su participación en el PBP, por ejemplo, siempre menciona los peligros del clientelismo y la cooptación. La mayor parte del enganche con el estado por activistas fue influido por dos factores: la necesidad “comprar tiempo” (eso es, para disminuir o reducir el daño cultural y ecológico del Pacífico); y el fortalecimiento organizativo. Hay altos costos en la participación con el estado en términos de tiempo y energía. De ahí que cada situación implique una decisión consciente. Como lo plantean los activistas,

Para resquebrajar las estructuras de poder, no solamente existe la confrontación directa; podemos y debemos trabajar, por ejemplo, desde adentro del estado. Aquí se abren posibilidades de agudizar las contradicciones, y el papel es agudizar las contradicciones y armar la terrorera, a riesgo de que uno cada seis meses esté sin trabajo y que el proceso le tenga que resolver el problema a las mujeres de cómo sostener los hijos (OCN 1996: 264).

Influenciado por los viejos idiomas de la izquierda (el análisis de las contradicciones) este principio revela no obstante una estrategia política de trabajar “dentro y contra el estado” (Mueller 1987), pero también a pesar de y más allá del estado. El estado, como he mostrado repetidas veces, no capturó completamente el tiempo e imaginación de los activistas. Si al final de la década del noventa el PCN decidió echar para atrás de relaciones con el estado, después de 2004 (segunda administración de Uribe) decidieron nuevamente que éste era un espacio que ellos no podrían darse el lujo de abandonar, a la luz de la contraofensiva por parte del estado en muchos frentes vitales, particularmente una serie de reformas legales deletéreas en bosques, agua, desarrollo rural y TLC o los acuerdos de libre comercio (más sobre esto será elaborado en la conclusión del libro).

Para resumir, en esta sección hemos intentado utilizar el marco de “historia en persona” para interpretar la experiencia de la colectividad llamada PCN. Hemos visto cómo esta colectividad constituyó su identidad a través de

procesos dialógicos de varios tipos, algunos de los cuales involucran las relaciones interpersonales dentro del grupo y otros encuentros con una multitud de actores (desde actores del estado y expertos hasta actores armados) en prácticas locales contenciosas concernientes al control de los territorios locales, la defensa de las prácticas culturales, la luchas por el derecho a la diferencia, entre otros. Estos conflictos locales se relacionan con luchas más amplias concernientes a la destrucción del bosque húmedo, el racismo, el desarrollo, el capitalismo neo-liberal, los denominados tratados de libre comercio, etc. Como una identidad colectiva construida alrededor de un particular mundo figurado —el movimiento social de comunidades negras—, esta colectividad constituye una comunidad de práctica que hace posible la producción de discursos, performances, actividades, etc. Al hacerlo, y a pesar de los altibajos, han alcanzado cierta durabilidad. En el período 1993-2000, este mundo figurado pudo construir una audiencia relativamente fija, incluyendo otros sectores del movimiento, los ambientalistas, Ongs, programas estatales, etc. De esta manera, puede decirse que la identidad colectiva del PCN es el resultado de una participación intensa en comunidades y actividades organizadas por mundos figurados —el suyo y los de otros—.

### III. El activismo como hacedor de historia: lo personal y lo colectivo

El énfasis en lo colectivo no significa que lo personal sea descuidado completamente. La pregunta por el “proyecto personal” ha empezado a ser planteada dentro de PCN sólo recientemente, y con la comprensión general que incluso si lo personal es importante, no puede ser construido a costa de lo colectivo; el punto de partida es que lo personal también tiene dimensiones históricas y políticas: es, en resumen, la historia en persona completamente. Esta sección introduce algunos elementos útiles para pensar sobre la dimensión personal del activismo en el contexto de una fuerte identidad colectiva como el PCN. También nos permitirá subrayar una cierta ética del activismo.<sup>24</sup>

En las narrativas personales de los activistas, la dimensión personal de acciones colectivas comienza con su experiencia temprana de la diferencia, la discriminación y del sentido de injusticia. Muchos de los activistas del PCN nacieron en pequeños pueblos a lo largo de los ríos del Pacífico centro y sur o en los puertos de Tumaco y Buenaventura, donde pasaron los años formativos de niñez y adolescencia, a veces en los hogares de sus abuelos. En este nivel, las memorias son generalmente de tiempos felices, recuerdos agradables de la vida junto al río o en el mar, bajo un atento cuidado paternal o de los abuelos, envuelto en la cultura local (alimento, el golpe de la música de tambor y el baile, la tranquilidad de la niñez en el río y el bosque, etc.). Quizás la memoria más común del primer encuentro con diferencia es sobre viajes a las ciudades andinas y descubriéndose a sí mismo como ser negro, con varios grados y formas de discriminación recibida. En los pueblos más grandes del Pacífico, la experiencia formativa de diferencia a menudo tuvo que ver con las relaciones difíciles con el *paisas*, aunque en unos pocos casos lo fue en relación con los grupos minoritarios de indígenas vecinos. Unos

pocos fueron movidos al activismo por la historia familiar (por ejemplo, los padres que fueron sindicalistas, o madres dedicadas que fueron maestras de escuela), y unos pocos otros por su participación desde sus tempranos años veinte con los partidos izquierdistas de los años setenta y ochenta, o por la lectura del marxismo. En muchos de estos casos, la iglesia progresiva (lo que es llamado la Pastoral Afro-Americana, un movimiento inspirado en la teología de la liberación centrado en los derechos de personas negras, principalmente en el Pacífico) jugó un papel importante. La mayoría de los activistas de PCN, sin embargo, llegó al activismo por su propio encuentro con injusticia y diferencia; el cual fue usualmente, pero no necesariamente, de carácter racial. Con la emergencia de la identidad negra como un hecho social en los años ochenta en las ciudades (especialmente con el Movimiento Nacional Cimarrón) y a través del Pacífico en los años noventa, muchos de ellos se orientaron al activismo étnico como su principal forma del compromiso político.

El recuerdo de una activista de su primera conciencia de ser negra es ilustrativo. Creciendo en un río habitado predominantemente por negros, dice que:

“ser negra” no constituyó una categoría determinante, algo externo que me condicionara negativamente o se me recordara con sentido peyorativo. No suponía algo distinto de ser una persona, miembro de una comunidad ribereña [...] compartir una forma de vida, más allá de los condicionamientos sociales de tipo racial. Esa experiencia inicial como pobladora de una comunidad afrocolombiana fue confrontada duramente al viajar a Popayán, ciudad “blanca” y “andina”, donde aprendí el significado de lo negro para la sociedad colombiana. Vivir la discriminación racial que se ejercía allí marcó en gran medida mi percepción sobre el ser “negra” y, desde luego, cambió el proceso de construcción de mi identidad, que hasta entonces se daba en forma positiva y poco consciente. (Hurtado 1996: 332).

Los años más tarde, asistiendo a la universidad en Bogotá, ella comenzó a comprender esta situación, primero por su participación en el Movimiento Nacional Cimarrón y, después de 1990, en el movimiento social de comunidades negras:

El encuentro con la etnicidad supone el reencuentro con uno mismo, contrariando la deshumanización que la sociedad impone al negar determinada condición sobre la base del color de la piel. Los elementos constitutivos del ser afrocolombiano o “negro” se afirman al reivindicar su humanidad siendo diferente [...] Esa identidad se construye y se moviliza a través de encuentros y desencuentros, se aprende y se desaprende; no somos seres acabados; estamos en permanente cambio y crecimiento, siempre en relación con otros (p. 333, 334).<sup>25</sup>

Para otra activista, de aproximadamente 35 años, que regresó a su pueblo rural de nacimiento en el área de Tumaco después de vivir durante muchos años en Cali, el impulso de hacer algo por quienes están a su alrededor estuvo presentes desde muy pequeña. “Algunos decían”, ella recuerda, “que habían visto mi interés por trabajar con la comunidad desde que era niña” (1996: 274). En el bachillerato, fue conocida por tener “ideas revolucionarias”. Para ella, sin embargo, estas ideas “fueron justo una expresión de la necesidad de

ser igual a otros; vivimos bajo condiciones deplorables, y nosotros tenemos el derecho de estar mejor”. Las experiencias en Cali y Tumaco con sacerdotes y monjas progresistas fueron importantes en dar forma a su trabajo como activista y gestora cultural a favor de sus comunidades. Su convicción, sin embargo, se enraizaba en la comunidad misma. A comienzos de los años noventa, decía, “en este momento se está trabajando la Ley 70, aunque desde una visión que ellos llaman pastoral, y yo les digo que hay que trabajar también desde la visión que tiene la misma comunidad” (p. 272). Apasionada acerca de injusticia (“cuando me mencionan una palmicultora siento como si que la sangre me corre por las venas, y es que siento como si estuviera yo allá, y no quisiera que ninguno de los míos esté allá” (p. 268), a principios de los años noventa la “cultura” ya había llegado a ser el foco de su trabajo político. Una de sus primeras acciones fue de comenzar un grupo de baile con jóvenes para “contradecir la aculturación introducida por los medios”. Fue su convicción que “Es importante tomar parte de otras culturas, pero también no olvidarse de la cultura misma del pueblo, que hace que vivamos como pueblo. Si perdemos nuestra cultura se acaba todo; ya no somos nada. Al Pacífico se le identifica por sus manifestaciones, por las formas de labrar la tierra, por las formas de cantar, de bailar; son formas que a uno lo invitan a seguir viviendo. Si no hay eso no hay nada” (p. 270). Más aún, al trabajar con el AT 55, aprendió que los que perdían sus tierras se dieron cuenta de que “con la tierra ellos perdieron su vida”. En su activismo, procura combinar el trabajo cultural con proyectos concretos para mejorar las condiciones de vida de las personas. Conjuntamente, y a pesar de desafíos tremendos, ambos aspectos le dieron un coraje y compromiso inquebrantables. “Hoy”, dijo en 1993, “me siento tan fuerte como una roca”.

En retrospectiva, podemos ver que para esta activista particular, como a la anterior, la dimensión personal fue importante desde el principio. Como ella lo planteo, “lo importante fue poder reconocerme, saber quién era yo como una persona; esto me acercó a las personas [...] Ojala sigan pensando [los políticos locales] que estoy loca, porque eso me da más fuerza y me permite llegar más rápido; mientras piensan que estoy loca yo estoy haciendo más trabajo con la comunidad” (p. 276).<sup>26</sup> Estas experiencias personales significativas pueden ser de muchas clases, desde la más feliz a la más dolorosa. Para otra activista en sus cuarenta, que fue sacada del río cuando ella tenía doce para ganarse la vida en la ciudad, al volver a su río casi veinte años después se encuentra que las memorias y la identificación con la vida en el río (pescando colectivamente, compartiendo de alimento, la plantación y la cosecha, etc.) es especialmente fuerte. Después de años de trabajo como empleada doméstica en Cali y de un abuso permanente (“usted trata de servir sus jefes lo mejor que puede, pero ellos siempre le tratan mal, y esto te hace sentirte mal”), tomó la decisión de volver al río y al trabajo con el PCN como una activista local. Para ella, la lucha por los derechos es importante porque “parece que todo se nos niega a nosotros, inclusive la oportunidad de estudiar, porque somos negros”. Así fue que, explica, “llegué a ser PCN”. Hoy, esta mujer es uno de los líderes más efectivos locales y organizadores en uno de los ríos del área rural de Buenaventura.

Que las memorias de la vida en el río pueden ser importantes en dar forma al activismo también es ilustrado por la experiencia de una de las activistas de PCN más prominentes que pasó sus primeros años como niña en un río del área de Buenaventura. El siguiente relato es de una de sus memorias más importantes:

Mi madre, que fue profesora rural, siempre organizaba actividades en la comunidad, como proyectos alrededor de la escuela; alguna celebración importante llegaba a ser un asunto grande de la comunidad. Recuerdo con especial cariño una gran minga [proyecto de trabajo de comunidad] para preparar un terreno para plantar árboles y cultivos, en la que niños y adultos participamos. En ese día había una gran olla comunitaria y el principal plato era mico tití. Los cazadores habían traído esta carne del monte especialmente para la minga. Yo no comí en ese día porque vi parte del mono en la olla. Puedo decir que aprendí en esa comunidad el valor del trabajo colectivo, la gran satisfacción de la solidaridad. Tengo la inclinación al trabajo con personas desde entonces.

Para esta activista, el río fue también el sitio de las prácticas culturales que ella encontraría más adelante profundamente diferente de las de las ciudades (por ejemplo, el *chigualo*, el ritual en la muerte de un niño). Estas diferencias se hicieron cada vez más centrales con el crecimiento de la conciencia étnica. Como una joven estudiante de colegio, sus influencias vinieron de su padre (un sindicalista en los puertos de Buenaventura), y de su propio trabajo como joven mujer con personas negras pobres en esta ciudad, bajo la influencia de las enseñanzas de Gerardo Valencia Cano, el llamado “Obispo rojo” de Buenaventura y uno de los principales partidarios de la teología de liberación en Colombia, que murió en un inexplicado accidente aéreo al finales de la década del sesenta. El lenguaje de este período hablaba de mejorar las condiciones para la gente negras pobre. Uno podría decir que en este lenguaje y práctica había una conciencia étnica *in statu nascendi*. Esta conciencia florecería completamente una vez el lenguaje de la identidad étnica llegó a ser disponible.

Esta conciencia y experiencias enraízan poderosas visiones de la lucha y del futuro. Terminaremos esta sección con una breve discusión de este aspecto de la práctica del movimiento social. Los activistas de PCN tienen una convicción que su lucha va mucho más allá del asunto de los derechos para las personas negras. El objetivo último es el de contribuir a la búsqueda de opciones societales más justas y viables para el país en su conjunto —si no para el mundo—. Esto es indicado claramente planteado bien temprano:

Antropológicamente diríamos que hay subgrupos y características de grupos étnicos en la población negra, pero políticamente hablando somos un grupo étnico. Reivindicamos el hecho de ser un grupo humano con una visión alterna, posibilidad y alternativa para la crisis enorme de los modelos que hoy existen. En ningún momento hemos planteado la imposibilidad de que al interior del movimiento confluyan sectores no negros. No podemos plantear un movimiento social solo para la comunidad negra. Tampoco desconocemos que los problemas que el país y América Latina viven no son producto únicamente de la mente del mestizo: hay mestizos inventando leyes que violan nuestros derechos, pero también hay hombres negros haciéndolo,

y hay negros que se han adaptado a este sistema [...] y ayudan a jodernos. Nuestro discurso no se centra únicamente en la cuestión étnica; hay otros problemas que tenemos en común con la gente, y hay que empezar a construir un proyecto en donde tengan cabida sectores que, sin ser negros, comparten muchas de nuestras problemáticas (OCN 1996: 255-256; ver también la participación de PCN en redes transnacionales, próximo capítulo).

Esta orientación ha estado presente en las muchas facetas del trabajo del movimiento: por ejemplo en la persistencia de la visión del Pacífico como un territorio-región de grupos étnicos; en sus enfoques alternativos del desarrollo y la sustentabilidad, en sus visiones de un Pacífico que retiene mucho de su vitalidad y la diversidad cultural y ecológica; y en la contribución al proyecto más general de auto-definición para los grupos negros de América Latina. Este último asunto, bajo desarrollo en los últimos años, se basa en la idea de un modelo de la solidaridad con los pueblos y la naturaleza, “como una contribución a la sociedad en su conjunto y hacia la recuperación de maneras más dignas de existencia para todos seres vivos en el planeta” (Grueso 1996: 7).

Queda para citar la visión de futuro del Pacífico indicada por uno de los activistas:

Me imagino un Pacífico que preserva su paisaje y a su gente; un Pacífico con todos sus árboles, todos sus ríos, todos sus animales y los pájaros, todos sus manglares. Me imagino un Pacífico donde la gente viva bien según su visión cultural, donde el dinero sirva para facilitar el intercambio y no para llegar a ser el objetivo de la vida. Me imagino un Pacífico donde música y felicidad acompañan todas actividades individuales y la vida colectiva. Me imagino un Pacífico donde pueblos negros e indígenas puedan contribuir con sus valores culturales a la construcción de opciones sociales basadas en el respeto de la diferencia del otro.<sup>27</sup>

El punto importante no es si las memorias son idealizadas, ni si las visiones del futuro son románticas. El punto es comprender cómo las memorias y visiones vienen a ser elementos integrantes de una práctica política sostenida y coherente. Quizás estos activistas son soñadores, pero anclan sus sueños con gran inteligencia a una práctica política cuidadosa y valiente. Cantan canciones de libertad, de emancipación de la esclavitud mental que aparentemente ha llegado a ser común en la edad del mercado total —el mercado como el último árbitro y marco de la vida—. Y, como otra canción muy conocida dice, ellos no son los únicos soñadores. Muchos otros han venido hoy creer que otro mundo es verdaderamente posible. En esto, como algunos filósofos lo considerarían, ellos acaban de recuperar sus habilidades de producir historia desde sus compromisos basados-en-lugar. El activismo también puede ser visto en esta luz, y esto es el último punto teórico que queremos hacer.

La noción de la recuperación de las habilidades para producir historia ha sido desarrollada por un puñado de fenomenólogos y tiene gran potencial para comprender el activismo. La fenomenología permite una concepción de la identidad como una expresión de la historicidad profunda del encuentro de uno mismo con el mundo. Según esta perspectiva, nosotros somos constituidos por encuentros concretos con el mundo en nuestro diario trasegar, y el conocimiento es construido desde pequeños dominios y tareas que generan

microidentidades y micromundos; esta es una manera diferente de mirar la historia en persona, una que resalta el carácter incrustado y personificado de toda acción humana.<sup>28</sup> Varela elabora su argumento reuniendo nuevas tendencias en la ciencia cognoscitiva, su propia teoría fenomenológica de la cognición como una enacción corporizada, y las tradiciones del taoísmo, del confucianismo y del budismo. Su objetivo es el de articular una teoría del “saber-cómo” ético (una comprensión imbuida de la acción) opuesto al “conocer-qué” del cartesiano (juicio abstracto y racional) eso ha llegado a ser predominante en los mundos modernos.

Los activistas del PCN podrían ser vistos teniendo como una experticia ética (un saber-cómo) del tipo que Varela describe. Seguramente, esta experticia es emparejada con juicio racional (conocer-qué) completamente, pero lo que más define al PCN es un compromiso continuo con la realidad diaria de los grupos afrocolombianos, enraizada en última instancia (aunque con capas de mediación, como vimos) en la experiencia del Pacífico como un lugar. Los activistas son hábiles en responder a las necesidades de su propia colectividad y las de otros. Este proceso implica *experticia ética* más que, o al menos tanto como, la deliberación racional. Esta experticia ética, como traté de mostrar en las breves viñetas personales, son cultivadas a través de la vida de los activistas. Para aquellos a quienes los activistas del PCN llaman las “autoridades tradicionales” (personas locales sabias que siempre saben lo que hay hacer porque están arraigados profundamente en la comunidad) predominan los saberes-cómo éticos enraizados. Como la narrativa de un líder mayor del río de Yurumanguí demuestra, estos “líderes innatos” no se ven a sí mismos incluso contribuyendo al proceso como individuos, porque ellos no ven a sí mismos como “individuos” que contribuyen a algo separado (“la comunidad”); y porque ellos sólo hacen lo que ellos saben es bueno hacer (ver la vida de Don Antonio, en Cogollo 2005). Para los activistas más cosmopolitas del PCN, la práctica política es ya una combinación de ambos tipos de ética. Comentando sobre las tradiciones del confucianismo y del budismo, Varela sugiere que aunque todos tengan saberes-cómo éticos de un cierto tipo a causa del hecho básico de formar parte de una colectividad, la verdadera experticia en la acción virtuosa es el resultado de un largo proceso de cultivo. Esto implica un proceso de aprendizaje pragmático y progresivo que va mucho más allá del proceso intelectual y tiene como resultado la acción no-dual que se niega a separar sujeto y objeto. Esta acción no-dual llega a ser bien enraizada “en un sustrato de descanso y paz” (Varela 1999: 34). Esto explica lo que muchos observadores externos describen como la serenidad y paz que parecen caracterizar a muchos activistas, aún los que encaran condiciones horribles, inclusive muchos de ellos en el PCN.<sup>29</sup>

Por contraste a la visión desligada de personas y cosas instalada por la ciencia moderna, la perspectiva fenomenológica destaca la recuperación de habilidades de hacer historia que implica una noción de práctica humana contextualizada, corporizada y situada (Spinosa, Flores y Dreufys 1997). En esta discusión, vivimos lo mejor de nosotros cuando nos engranamos con actos de hacer historia, significando con esto la capacidad de articularnos en el acto ontológico de revelar nuevas maneras de ser, de transformar las

maneras en las cuales nos comprendemos y tratamos a nosotros mismos y al mundo. Esto sucede, por ejemplo, cuando los activistas identifican y abordan una discordia en maneras que se transforma el bagaje de comprensión en el cual la gente vive (sobre la naturaleza, el racismo, el sexismo, la homofobia, en fin). Hay también una conexión al colocar en este argumento que lo que hace la mirada del mundo genuinamente diferente es sólo posible por una vida del compromiso intenso con un lugar y una colectividad. La revelación habilidosa requiere la inmersión en problemas y lugares particulares, asumiendo el riesgo real que tal enraizamiento trae consigo. Sólo bajo estas circunstancias puede ser digno de atención a una comunidad que el tipo de *conversación interpretativa* sea ejercitado. Los activistas basados-en-lugar, los intelectuales y la gente corriente no actúan como contribuyentes desligados del debate público (como en el modelo del programa de entrevistas de la esfera pública, ni como en las tentativas para explicar los problemas en términos de principios abstractos), sino que son capaces de articular las preocupaciones de sus colectividades de maneras directas. Las identidades son así el resultado de la articulación con mundos culturales; no surgen de la deliberación separada sino de “experimentación implicada” (p. 24). Este es el papel de desvelar propiamente dicho, que requiere la sensibilidad las prácticas problemáticas que quizás han llegado a ser habituales, o de las prácticas marginales u obstruidas que podrían ser fomentadas o podrían ser recuperadas. En suma, las identidades históricas no son rígidas o esenciales ni completamente contingentes. Están enraizadas en prácticas familiares, y es desde ese enraizamiento que cambian.<sup>30</sup>

El carácter parcialmente imbuido y basado-en-lugar del activismo es una característica de los movimientos sociales que a menudo no es reconocido (Harcourt y Escobar 2007). Debería ser evidente que en lugares como el Pacífico la dimensión del lugar en los movimientos es de suma importancia. Los movimientos están situados en el lugar y el espacio y esta situacionalidad es un componente importante de su práctica. La “experimentación implicada” en mundos culturales es a menudo tan importante, si no más, que las estrategias explícitamente articuladas en algunas instancias. Esto sucede, por ejemplo, con el género en el caso que estamos considerando. Más que articulado por un discurso desligado de derechos, aun reconociendo la importancia de este discurso, la dimensión de género en el PCN ha sido avanzada por las mujeres —y, en maneras diferentes, por los hombres— a través de estrategias diarias posicionamiento y de desafío y prácticas cambiantes. Esto es el último aspecto importante del activismo para ser tratado en este capítulo.

#### IV. Las mujeres, el género y la identidad étnica

Los estudios de mujeres negras en Colombia han sido caracterizados en términos de “silencios elocuentes y voces emergentes” (Camacho 2004). Si los grupos negros en general fueron en gran parte invisibles en los estudios académicos hasta décadas recientes, esto fue aún más cierto para las mujeres negras. La visibilidad de los afrocolombianos por más de dos décadas se reflejado en una expansión de estudios afrocolombianos, incluyendo el género,

especialmente en antropología, historia y estudios ambientales. Entre los temas abordados se encuentran: los aspectos socioeconómicos de la contribución de las mujeres negras a la producción y la reproducción; el papel de mujeres en la recreación de la cultura, incluyendo la religión y las prácticas curativas; y el protagonismo de las mujeres en la organización social, especialmente en la familia extensa y el parentesco. Los historiadores le han dado atención al lugar de las mujeres negras en la sociedad colonial, por ejemplo desde representaciones sexuales a la matrilinealidad; los antropólogos han descrito un cierto tipo complementario de papeles en la producción y en otros dominios sociales; y los ecólogos y antropólogos ecológicos han mostrado en detalle contribuciones claves de las mujeres a la seguridad alimentaria, a la conservación de la biodiversidad y a la apropiación territorial. Finalmente, alguna atención ha sido dada a la participación de las mujeres, o de la falta de la misma, en procesos políticos. Es este último aspecto el que querría discutir en esta sección, y hasta qué punto tal participación ha llevado a la articulación explícita de una perspectiva de género o no.<sup>31</sup>

Muchos comentaristas han observado el perfil excepcionalmente alto de las mujeres en algunos sectores del movimiento negro del Pacífico. Esto es particularmente el caso con el PCN, donde las mujeres están entre los más prominentes, articulados y bien considerados líderes en todos los niveles en contraste con muchos otros movimientos étnicos y populares. Esta característica no es una pérdida para los líderes masculinos del PCN, que están enterados que algunas de sus camaradas mujeres quizás estén entre las líderes populares más importantes en el país. Esta prominencia, sin embargo, no se ha traducido fácilmente en una articulación explícita de una dimensión de género en la lucha dentro del movimiento; las razones para esto son complejas. Para explicar esta ausencia, y tomando una indicación del marco desarrollado por Flórez-Flórez (2004, 2007), es útil diferenciar entre tres niveles: primero, la articulación explícita de una dimensión de género de la lucha o de una lucha separada de género; segundo, las formas de posicionarse y de estrategia por parte las activistas mujeres (y, en menor grado y en una manera diferente, por parte de los hombres) que constituyen desafíos de facto a las relaciones existentes de género, aunque no articuladas como tales; y, tercero, las prácticas diarias que perturban los patrones culturales de género, politizando así las relaciones de género. En otras palabras, es importante no quedarse en el primer nivel del análisis, como es generalmente el caso, sino escudriñar con mayor profundidad en las estrategias y prácticas diarias de los activistas vis à vis las relaciones de género. En lo que sigue, discuto las primeras dos dimensiones del marco.

Estos niveles ya podrían ser detectados a fines de la primera fase del movimiento, como lo indican las siguientes citas de nuestra entrevista de todo el día del 3 de enero de 1994. Una de las activistas ofreció planteo al respecto lo siguiente:

La discusión acá [en el movimiento] se ha dado desde lo negro, desde la persona negra. Muchos trabajamos con jóvenes, con mujeres; pero cuando se privilegia lo étnico dejamos un poco de lado esas particularidades. Ya hoy se mira la necesidad de empezar a ubicar esas particularidades, para poder

avanzar en el fortalecimiento del proceso social global de comunidades negras. En la reafirmación de la identidad se empieza a mirar qué papel cumple la mujer en la casa, en el barrio, en la oficina, en la calle, etc. sabiendo que tiene un rol claramente definido frente a la socialización de los niños [...] La mujer, en la medida que se encuentre con ella misma como mujer negra, va a jugar un papel indispensable en la formación de las nuevas generaciones (OCN 1996: 256).

En este momento, entonces, había un claro privilegio de la identidad étnica, con un interés naciente en el género. La teorización de género tomó inicialmente la forma de mirar la “particularidad” de las mujeres, incluyendo su papel en la creación de sentido de pertenencia al territorio y de formación del grupo social, desde que los hombres (por razones históricas relacionadas con la esclavitud, y obedeciendo así a una lógica diferente de apropiación territorial) a menudo están lejos y mantienen varios hogares en ríos diferentes. La necesidad de cambiar este tipo de prácticas (por ejemplo, la poliginia) fue advertido, aunque hubiera una insistencia temprana que los mecanismos para cambiarlos tenían que ser engendrados endógenamente: esto es por mujeres y hombres llegando a ser conscientes de las necesidades de la población negra como totalidad (eso es, como un grupo étnico y cultural) que estas prácticas cambiarán. Como la misma activista continuó:

En el Pacífico los grupos de mujeres avanzan y se consolidan rápidamente, responden a necesidades concretas y asumen grandes responsabilidades. Esto no quiere decir que deban mantenerse así las cosas [en términos de relaciones de género convencionales] [...] La idea de género es importante, sobre todo cuando se hace conciente; además las mujeres han mostrado gran capacidad organizativa y firmeza en los procesos; son más constantes, son el amarre y la estructura del proceso [...] Los grupos de mujeres no veían antes el asunto como comunidades negras; veían solamente el problema productivo institucional [...] ahora empiezan a ver su problema mucho más globalmente, pues también han tenido problemas con las instituciones y ven ya el problema de la mujer negra, de los negros, y que las reivindicaciones territoriales y sociales de las comunidades negras van a resolver también sus problemas como mujeres. Igualmente están viendo que es necesario meterse en el cuento de la comunidad negra, por además de ser mujeres son negras y lo han sentido así (p. 257-258).

Otra vez, esto no significa que los activistas creen que la lucha étnica resolverá las necesidades de las mujeres automáticamente. Como otra activista concluyó,

Vivimos en una cultura profundamente machista. Una pareja donde dos personas tengan iguales opciones y responsabilidades en un proceso, donde se tienen hijos y alguno debe trabajar y dedicar menos tiempo al proceso, necesariamente es una pérdida para el proceso; pero generalmente eso no se discute, simplemente debe asumirse. No nos hemos detenido a profundizar en eso, aunque lo vivamos y lo sintamos (p. 258).

Es decir, como activistas, las mujeres imaginan su lucha como mujeres como una tarea política diaria que ellas necesitan para avanzar tanto dentro del movimiento como dentro de la comunidad en general. En los primeros años,

los hombres vieron el género como un discurso impuesto desde el exterior que no reflejaba la experiencia de la comunidad negra. Para un líder masculino,

el movimiento social de comunidades negras tiene que asumir que debe resolver el problema de género, y lo tiene que asumir en su interior, no fuera. Además, lo empezará a asumir —como toda cuestión política— en la medida en que eso sea también una piedra en el zapato, o una posibilidad [...] El proceso de la mujer no es de la mujer, es un proceso social de comunidades negras (p. 260).

En un estilo dialéctico, el mismo líder reconoció que las instituciones mismas, por sus tentativas desarrollistas centradas en mujeres, hacían el asunto de las mujeres importante para el movimiento.

Para activistas mujeres y hombres, las discusiones sobre las relaciones de género tienen que ser articulados políticamente y esto tiene que comenzar con el reconocimiento de las múltiples formas de subordinación encaradas por las personas negras; éstas incluyen una panoplia de subordinaciones socioeconómicas causadas por el racismo y la explotación resumido en el dicho, recordado por una de las activistas: *el ser negro iguala por lo bajo*, eso es, que hay un común denominador de opresión que los iguala todos en el fondo de la jerarquía social que tiene que ver, sobre todo, con lo negro. Hay también la creencia que en la primera mitad de los años noventa la conveniencia política dictó que la cuestión cultural y étnica era la prioridad dada. Aún al final de la década del noventa, la mayoría de las activistas mujeres y de los activistas hombres no veían el género como el “principal problema”. Ciertamente, las mujeres de las organizaciones étnico-territoriales tendieron a resistir la articulación de una explícita “perspectiva de género”, como es usualmente conocido en el sector desarrollista. A la pregunta de por qué, una de las principales líderes contestó:

Esta resistencia es obvia, desde que nosotros no estamos convencidos de las potenciales ganancias políticas de los reclamos de los derechos de las mujeres por su lado cuando la respuesta a las demandas culturales y socioeconómicas de las comunidades negras ha sido tan mínima; también, no es conveniente ventilar la ropa sucia de uno en el público cuando la presión del exterior es tan fuerte.<sup>32</sup>

Otra vez, por temor a que esto suene como un completo rechazo a la necesidad de cambiar relaciones de género, la misma activista acentuó cómo las mujeres transforman realmente las relaciones de género en su práctica, aún sin un discurso explícito.

Como la psicóloga social colombo-venezolana Juliana Flórez (2004, 2007) argumenta, las mujeres a menudo pueden abrir espacios de resistencia para desafiar normas existentes al empujar el proyecto colectivo y los principios organizativos en nuevas direcciones. Con el tiempo, el asunto de las mujeres llegó a ser cada vez más explícitamente discutido. Flórez (2004, 2007) explica esta transformación en términos de la incorporación de disensos en la dinámica del movimiento social, eso es, de esos aspectos que quizás produzcan conflictos y divisiones. Para Flórez, la teoría social de los movimientos no ha abordado esta dimensión de la acción colectiva porque privilegia un

entendimiento moderno del poder que expulsa los disensos y la subjetividad de la indagación. No obstante, estas dos dimensiones son cruciales para la transformación del movimiento. Para Flórez, una identidad fuerte como un sujeto político demanda, después de un cierto punto, que los activistas encaren las diferencias y relaciones de poder al interior del movimiento. Esto comenzó a suceder, para el PCN, después de un período de trabajo constante sobre la identidad étnica, particularmente entre 1993 y 1998. Los procesos de disenso sucedieron alrededor de varias formas de diferencia, ocupando el género un papel prominente (aunque otros aspectos como la edad, la práctica religiosa y el origen rural versus el urbanos también han sido importantes). Para Flórez, tratar con diferencias como el género pone sobre la mesa los aspectos vivenciales del activismo político, incluyendo los deseos, las pasiones, las emociones, la amistad y lo lúdico.

La contribución importante de Flórez destaca las “tácticas de des-sujeción” que las mujeres articulan en muchos niveles en sus actividades diarias para cambiar relaciones de género (por ejemplo, en las esferas de la producción, el trabajo, las relaciones personales y familiares, el conflicto armado, la producción del conocimiento y la relación con el racismo de la sociedad en su conjunto). El resultado es que los límites de la identidad negra y de las políticas de las identidades negras se transforman en el camino, incluso si lo hacen de una manera lenta pero estable. Como lo plantea, “después de más que una década de lucha, podemos concluir que aunque el PCN no haya incluido explícitamente trabajar sobre el género en su estrategia política, ha enfrentado este asunto por algunas de sus activistas que, lentamente pero progresivamente, han desplegado varias tácticas de des-sujeción para cambiar las fronteras de la identidad negra desde la perspectiva de su experiencia como mujeres” (Flórez 2007: 344). Creando más lugar para las diferencias y los deseos internos, nuevos espacios de construcción de la identidad colectiva son creados. Lo que surge es otra posibilidad para el movimiento de cambiar las fronteras que lo constituyen. Después de lograr cierto grado de consolidación de la agenda de la identidad étnica, y después de algunos años de crisis interna, esta es una de las principales direcciones en las que PCN parece estar moviéndose en los últimos años. Mientras tanto, las activistas continúan comprometidas en una política cultural que ha ampliado la esfera de lo político.

¿Pueden estos desafíos ser contruidos como una perspectiva de género, o como contribuyendo a tal articulación? ¿Es el desplazamiento diario de algunas prácticas suficiente para lograr una más visible y duradera transformación social en el nivel del género? ¿Podría esto ser logrado sin un discurso que articule explícitamente las relaciones existentes de subordinación como relaciones de opresión, como Laclau y Mouffe (1985) lo plantearían? Hay dos asuntos inter-relacionados al respecto para ser discutidos aún más. El primero es si los discursos liberal moderno o el radical de género —como ellos circulan transnacionalmente entre movimientos e instituciones— puede proporcionar una base apropiada para una articulación del género en casos como el Pacífico; el segundo, y estrechamente relacionado, es cómo los activistas explican la adecuación o la insuficiencia de los lenguajes disponibles. Lo inadecuado

de los lenguajes liberales de la liberación de las mujeres, particularmente la igualdad de las mujeres, es explicado por activistas en términos de la lógica diferente que subyace a las prácticas culturales de las comunidades del río. Esto es una discusión relativamente bien conocida en la antropología (aunque lejos de ser tratada de modo satisfactorio) pero que a menudo es tomada por activistas y por políticas en una manera algo simplificada. Simplemente planteado, las comunidades negras e indígenas de los ríos son vistas como caracterizadas por relaciones de género que son diferentes a las de las sociedades modernas, y el patriarcado no se considera que opera en las mismas bases, dadas la configuración muy diferente de la familia, el territorio y el parentesco. El lenguaje más común utilizado para explicar esta diferencia es el de las relaciones vernáculas de género, o de la complementariedad de género de tareas. Veamos cómo los activistas del PCN han procurado teorizar este proceso, fundándose en estudios antropológicos y ecológicos.

Para las comunidades de los ríos, la complementariedad de género es vista como la base de las formas históricamente específicas de apropiación territorial basadas en el parentesco y las prácticas tradicionales de producción; este proceso implica el conocimiento íntimo del ambiente, incluyendo la especialización del conocimiento por género (por ejemplo, prácticas curativas diferenciadas por género según el conocimiento diferente de plantas o tipos de enfermedad). Dada la espacialidad de este proceso —la espacialidad del proyecto de la vida, en la conceptualización del PCN, como fue presentado en el capítulo 2—, mujeres y hombres tienen tareas complementarias según sus respectivos conocimientos y sus roles. Mientras los hombres se destinan a las tareas que requieren fuerza física y mayor tiempo lejos del ambiente familiar, las mujeres están encargadas de los aspectos productivos que suceden alrededor del río y del espacio doméstico, asegurando así la socialización y la integración de la familia, el sentimiento de pertenencia a un lugar y la identidad cultural. Los espacios de uso, como sabemos del capítulo sobre naturaleza, son también profundamente referidos a los géneros, lo que constituye otro aspecto destacado por activistas para indicar las especificidades de género y culturales en las formas de apropiación. La complementariedad del género así es vista como importante para el proyecto socioeconómico y político del territorio-región.

En los últimos años, las activistas han introducido una distinción que les acerca a la articulación de un discurso de género. Como dos activistas mujeres del PCN escriben, “a diferencia de lo que ocurre en el espacio socio-productivo, en los niveles político y familiar, las relaciones entre hombres y mujeres se caracterizan por la falta de complementariedad” (Grueso y Arroyo 2005: 105). Este es un movimiento interesante al destacar la desigualdad en muchos dominios. Otra vez, la respuesta de las mujeres a esta nueva formulación ha sido la de luchar por ampliar sus espacios políticos de participación, dado eso “En el nivel político la falta de complementariedad se refleja en los obstáculos y en las carencias que tiene la mujer para acceder al espacio público referido al análisis, a la planeación y a la construcción conjunta del quehacer organizativo” (p. 107).

Consecuentemente, ahora es reconocido que “Un proyecto político debe hacer consciente el papel que cumple la mujer [...] Se deben tener en cuenta las prácticas culturales y a partir de allí definir cuál va a ser el proceso a seguir, hay prácticas que parecen machistas pero que son acolitadas por decirlo de alguna manera por las mujeres”; este discurso centrado en las mujeres es seguido por el planteamiento que incluso si “la transformación de estas prácticas necesitan ser realizadas con las mujeres”, debe tomar como un punto de partida “las relaciones culturalmente establecidas de género y cómo éstas son reflejadas en el dominio político (p. 107). El trabajo de estas activistas y de otras dentro de la Red de Mujeres Negras del Pacífico ha resultado en una detallada y bien pensada estrategia que incluye un conjunto de problemas y acciones y objetivos concretos para superar los problemas específicos de las mujeres. Cada uno de estos problemas y acciones, sin embargo, son cuidadosamente desarrollados y relacionados con los cinco principios organizativos del movimiento (ver tabla 5). Para las activistas, esto es una manera de asegurar una articulación estrecha con la lucha étnica. La tabla 5 muestra la evaluación crítica de las mujeres de los obstáculos internos y externos a ser superados en relación con cada uno de los principios.

Es claro que este ejercicio tuvo como resultado muchas de las preocupaciones que también podrían ser derivadas de una perspectiva liberal (por ejemplo, la naturalización de la subordinación de mujeres, las formas de violencia, bajos niveles educativos y participación política), aunque con algunas ausencias notables (por ejemplo, objetivos con respecto a la sexualidad) y con énfasis a menudo no encontrados en las perspectivas liberales (por ejemplo, reflexión crítica en la cultura, participación comunitaria, aspectos colectivos de relaciones de género, necesidades organizativas vis a vis otros negros y organizaciones negras de mujeres). Un asunto crucial para enfatizar es el papel estructural de los principios. Como una activista lo planteó,

los principios ha sido la fuerza motriz de nuestra identidad colectiva; nosotros ya no operamos en un vacío, sino basados en los principios; uno no es persona negra cualquiera, sino que nuestras acciones están en todos casos (aun al tratar con el estado sobre las violaciones de los derechos humanos) guiados por el respeto a la diferencia. Los principios aseguran consistencia entre discurso y práctica diaria. Todo lo que tiene que ver con el PCN lo construimos con base en los principios, ya sea que estemos teniendo en cuenta áreas urbanas como Aguablanca [en Cali] o un río en el Pacífico.<sup>33</sup>

Tomando una indicación de Strathern (1988), podríamos seguir estas teorizaciones de las mujeres para examinar nuestras propias teorizaciones antropológicas y feministas como prácticas de la imaginación Occidental. Críticos postcoloniales feministas han indicado hace mucho tiempo el etnocentrismo de gran parte del discurso feminista liberal y radical Occidental. Mi hipótesis, provisionalmente sustentada con este análisis etnográfico limitado de prácticas de las activistas, es que estas activistas tienen algo enseñarnos acerca de sus estilos de teorización. No hablo tanto acerca del contenido específico de las propuestas que ellas hacen —las cuales quizás parezca insuficientemente a nuestras miradas reflexivas y deconstructivas, aunque más

adelante argumentaré sobre la pertinencia teórica de su posición con respecto a la diferencia de género— sino acerca de anclar de sus indagaciones en un proyecto político compartido (a menudo es el caso del feminismo, pero de una manera bastante diferente). Este anclamiento configura en gran parte sus prácticas de conocimiento, antes que al revés. Las activistas, por ejemplo, prestan estratégica y selectivamente de las teorías antropológicas y ecológicas sobre la complementariedad de género, pero ellas re-sitúan este conocimiento en términos de una política de diferencia, antes que la verdad etnográfica o el conocimiento para la conservación; y ellas adoptan una posición crítica con respecto a los discursos de mujeres desarrollistas, aunque prestan de éstos, hasta un cierto punto, las ideas acerca de la discriminación y los derechos. Desde esta posición, ellas imaginan “su” posición cultural-política como una contraparte discursiva a la “cultura occidental” (lo que hemos llamado aquí modernidad logocéntrica), negándose al proyecto de conversión en eso (el feminismo desarrollista), y abriendo así un espacio de diferencia. Si ellas se niegan a aceptar la separación de género y etnicidad (como una que no es pertinente teóricamente ni políticamente), utilizan selectivamente la dicotomía moderno/diferente para hacer un planteamiento cultural-político.

Este espacio de diferencia es una frontera desde donde pensar la política y la cultura de otra manera. Las activistas pueden ser vistas hablando desde la diferencia colonial (en términos tanto del género como de la etnicidad) y al hacerlo así iluminan un ángulo insospechado de la ecuación modernidad/colonialidad/descolonialidad. Para desarrollar completamente este argumento se requiere un tratamiento mucho más completo del que puedo hacer aquí. Querría dar dos indicaciones inter-relacionados en esta dirección al final de esta sección en este ya largo capítulo. Estas implican una lectura de la literatura sobre el género vernáculo y ciertos trabajos sobre la diferencia de género. Brevemente, el género vernáculo es una noción antropológica que se refiere a la diferencia —a menudo asimétrica— que existió entre mujeres y hombres en sociedades no-industrializadas y que todavía puede ser vista operando en muchas ubicaciones. Más polémicamente propuesto por Ivan Illich a comienzos de los años ochenta, el género vernáculo indica “la dualidad eminentemente local y circunscrita temporalmente que aparta a hombres y a mujeres bajo circunstancias y condiciones que los previene de decir, hacer, desear y percibir ‘la misma cosa’” (1982: 20). Illich diferencia este régimen vernáculo del moderno del “sexo económico” que, para él, reina en las sociedades construidas alrededor de la idea de escasez, el individuo y de los derechos individuales. El sexo económico asume la desconexión de la vida social del lugar y la dominación de la forma de mercado; a largo plazo, hace a las mujeres y a los hombres intercambiables, obliterando así su diferencia, teniendo como resultado individuos sin género que son igualados para consumir (o, como Trinh agrega, para ser consumidos; 1989: 108). La propuesta de Illich ha sido retomada por algunos teóricos y antropólogos feministas, por Trinh por ejemplo, para sostener discusiones contra el etnocentrismo feminista (aunque advirtiendo del posible uso de la idea de género vernáculo con propósitos reaccionarios), o por Apffel-Marglin y Sánchez (2002) para inspeccionar el feminismo desarrollista entre comunidades indígenas andinas en Bolivia. Para estos últimos autores, el feminismo desarrollista

entrena a las mujeres para relacionarse individualmente con el mercado, las mercancías y sus propios cuerpos, a sabiendas que la individualidad de las mujeres y la autonomía son principios foráneos a las comunidades andinas. Con el estilo de desarrollo neo-liberal, como la feminista chilena Verónica Schild argumentó (1998), las mujeres y los hombres son socializados en la ciudadanía del mercado.

Strathern (1988) ha explorado sistemáticamente las razones y consecuencias de una situación etnográfica. Para ella, en sus bases están los supuestos más fundamentales acerca de la sociedad y el individuo incrustados en las prácticas occidentales de conocimiento, que posibilitó la extensión de estos marcos a las sociedades donde tales categorías no son quizás descripciones válidas de la vida social. Los grupos melanesios, por ejemplo no son concernidos por la relación entre el individuo y la sociedad (una verdadera “obsesión metafísica Occidental”, p. 29), ni por una oposición entre hombres y mujeres. Según Strathern, esta imposibilidad debería servir como un llamado a cuestionar los constructos a menudo conceptualmente conservadores adoptados en muchos de nuestros campos de estudio políticamente orientados. “Al universalizar preguntas acerca de la subordinación de mujeres”, escribe, “las acciones feministas comparten con la antropología clásica la idea que las innumerables formas de organización social encontradas a lo largo del mundo son comparables unas con otras. Su comparabilidad es un dispositivo Occidental explícito para la organización de experiencia y conocimiento” (p. 31). Su cuidadosa etnografía de las relaciones sociales de grupos estructurados alrededor del don antes que de las economías de mercado en Papúa Nueva Guinea le permiten mostrar el carácter profundamente relacional de estas sociedades (de ahí, la ausencia de individuos en el sentido moderno, no obstante la existencia de complejas nociones de personalidad), postulando una noción de género analógico, algo parecido a lo Illich, según el cual “el macho y la hembra son versiones analógicas una del otra, cada una actuando en su manera distintiva propia” (p. 299). En otras palabras, la conducta está profundamente atravesada por el género y el género, ineluctablemente relacional, se basa en la diferencia.<sup>34</sup> Esto la lleva, en última instancia, a cuestionar las imputaciones de la dominación masculina en términos Occidentales estándar de jerarquía y control de relaciones sociales, y a abrir la indagación de una noción de dominación que sea más afinada a las prácticas de esta sociedad y de los marcos interpretativos.

La noción de una diferencia irreducible de género está en el corazón de ciertas teorías feministas, especialmente la de Luce Irigaray. Sin ambages, Irigaray afirma una radical, verdaderamente inconmensurable, diferencia entre mujeres y hombres. Que la cultura Occidental ha tendido a borrar esta diferencia no sólo es un reflejo de la existencia de la norma de un único (macho) sujeto, sino también de toda una tradición logocéntrica que privilegia la lógica abstracta sobre la experiencia cultural, incluyendo lo sensual. El logocentrismo ha implicado la construcción del mundo en un registro masculino (de ahí, el falogocentrismo) y la destrucción de las subjetividades femeninas —un monosexismo como un falso universal—. De ahí que para ella “poner el otro en juicio sólo puede mantener las relaciones jerárquicas y alienantes”

(2000:79; una afirmación análoga a la de las activistas del PCN). Esto no debe ser mal entendido como una denegación del objetivo de igualar los derechos, sino mostrar que esto es insuficiente para construir una identidad positiva para las mujeres. Para Irigaray, esta identidad sólo puede ser construida si las mujeres (realmente, ambos sexos) asumen su parte de la negatividad, de lo diferente, llevando realmente a dos sujetos autónomos y a un régimen de intersubjetividad verdadero. En otras palabras, es la afirmación de la *diferencia desde* (no solamente diferencia, en tanto que esto todavía supone el criterio de un mundo masculino, ver 2000: 86) lo que debe enraizar el proyecto de terminar la dominación al otro género y de reconstruir la relación de género. El sujeto patriarcal, que nunca ve un sujeto diferente de él mismo, no puede ser la base de esta intersubjetividad. Aún más, es necesario respetar la dualidad entre los sexos para lograr este objetivo, la singularidad de una relación de dos seres que son irreducibles en su alteridad.<sup>35</sup>

La posición de Irigaray introduce desafíos no sólo a la modernidad falocéntrica sino también a las concepciones de género vernáculo. “Pertenezco a una tradición cultural”, ella escribe.

Mis relaciones con el mundo, los otros y mí misma son configuradas por ésta. Tuve que, todavía tengo que, realizar un gesto que es por lo menos doble: deconstruir el elemento básico de la cultura [patriarcal] que me enajena y descubrir las normas simbólicas que pueden al mismo tiempo preservar la singularidad de mi naturaleza y me permiten elaborar su cultura (2000: 148).

Es en esta última parte del planteamiento que podemos encontrar un precepto para la doble tarea que encaran sociedades como la del Pacífico, a saber, deconstructivo y transformativo. La tarea deconstructiva necesita operar en dos registros: el de la cultura patriarcal euro-andina dominante, con su influencia creciente; y el de los estilos de dominación masculina en relaciones vernáculas de larga duración. Aquí tenemos una doble crítica por las activistas negras, quienes al mismo tiempo resisten los actos colonialistas de género y raza, negándose a enlistar el desafío a uno al servicio del otro. Es decir, no es en nombre del discurso monosexual y del mundo masculino de la modernidad Occidental que ellas adelantan su lucha contra el acto colonialista de género/raza (como en el feminismo desarrollista), ni es por refugiarse simplemente una complementariedad pretendida de género dentro del mundo negro que adelantan su lucha. Esto es decir que la cara de doble faz de raza/género colonialidad/descolonialidad en el caso de mujeres negras del Pacífico, a causa de su especificidad cultural, coloca a las activistas en una posición radical en la política de la alteridad. Sólo la diferencia, dice Irigaray, puede proteger la existencia (por ejemplo, 2001: 16). En efecto, “si nuestra cultura fue recibir dentro de sí el mismo misterio del otro como una realidad inevitable e insuperable, se abriría una nueva edad del pensamiento, con una economía cambiada de la verdad en ética” (p. 110). Los activistas y algunos académicos parecen convergir en este tenaz viaje. Supone un saber-cómo ético y una recuperación de las habilidades de hacer historia por parte de los activistas.<sup>36</sup>

Podría ser formada la hipótesis de que los feminismos del tercer mundo y post-coloniales están particularmente sintonizados con la articulación de

las dimensiones discutidas, eso es, las cuestiones de la diferencia de género y el lenguaje de la complementariedad de género, y esto parece ser cada vez más el caso realmente, como Flórez (2007: 362-369) argumenta, basada en una revisión provisional de la literatura sobre el tema de escritores de África y Latino América y el Caribe. De estos trabajos, Flórez plantea preguntas pertinentes como las siguientes: ¿Es posible, como las activistas del PCN parecen hacer, hablar sobre la opresión de las mujeres sin apelar a la categoría de “feminismo”? ¿Podría ser que algunas propuestas para la diferencia de género no desconocen formas antiguas de opresión sino, al contrario, quizás constituyan verdaderos discursos para la reafirmación de la identidad? ¿Podía la distancia de muchas activistas africanas y latinoamericanas de los feminismos Occidentales —vistos como contruidos sobre la base de la oposición a los hombres— convertirse en un punto de confluencia para otras maneras de tratar el género? Si son concebidas desde una perspectiva de epistemes relacionales que a menudo parece prevalecer en muchas comunidades, ¿pueden las luchas de las mujeres ser reconocidas completamente sin socavar las luchas conjuntas de mujeres y hombres? ¿Cuáles son los límites del pensamiento sobre las mujeres en contextos como el Pacífico en términos sólo de relaciones patriarcales de poder? En resumen, lo que Flórez imagina son series de “enfoques feministas no-eurocentristas”, que implican en cambio “la creación de instrumentos conceptuales más localizados” (2007: 368), como esos que puede ser vislumbrados desde las prácticas de des-subjetivación de las activistas del PCN.

## Conclusión

Puede ser el caso que los movimientos sociales son forzados a reflexionar sistemáticamente sobre su práctica en tiempos de crisis. En el caso del PCN, había el reconocimiento del principio de una crisis interna a comienzos de 1999. Desde entonces, el PCN ha estado atravesando un proceso de reflexión y examen crítico de su propia práctica. El sentido de la crisis tiene múltiples fuentes, principalmente, la extensión y la recrudescencia de la guerra en los todos rincones del Pacífico, un cierto agotamiento en parte de los activistas después de un período intenso del negociación y concertación con el estado y las OngS, y una creciente conciencia de la necesidad de renovación teórica, política y generacional asociada con un conjunto de condiciones que son hostiles a esta necesidad. Una respuesta, como veremos en el próximo capítulo, fue un período de intensa actividad internacional y conexión con varias redes desde la segunda mitad hasta finales de los años noventa. Este proceso, aunque valioso para el movimiento, no aplacó el sentido de crisis. Para el 2002, el colectivo otra vez se centraba en sí mismo; varios pasos fueron tomados para este fin, incluso atender a la necesidad de atraer y entrenar activistas más jóvenes, tratando con diferencias y diversidad dentro del movimiento en un nuevo nivel de complejidad, debatiendo y consolidando el pensamiento político del movimiento, y construyendo organizaciones más autónomas y sostenibles. Este proceso incluyó una jornada intensiva de dos días titulada “Talleres de Evaluación y Planificación Estratégica”, realizada a mediados de 2003 y dirigida por el palenque regional más importante, Palenque El Congal

de Buenaventura, con la participación de más de 65 activistas del PCN (ver Palenque El Congal 2003a, 2003b). Estos talleres fueron pensados para realizar un diagnóstico del movimiento (un tipo de balance de logros, problemas y las trabas), renovar su visión y compromiso, y dibujar un plan estratégico de la organización para los años por venir. La siguiente es la reformulación de la misión de la organización como surgió de este ejercicio:

Nosotros [Palenque El Congal] somos una organización regional del Proceso de Comunidades Negras, PCN, en el Pacífico sur y en los valles inter-andinos; reivindicamos, promovemos y defendemos los derechos a la identidad, al territorio ancestral, a la participación autónoma y al bienestar colectivo de las comunidades negras; lo hacemos basados en nuestro refuerzo organizativo, por la movilización social y por la negociación capaz de engendrar las condiciones para la permanencia y el desarrollo de las culturas de las comunidades negras como pueblo. (Palenque El Congal 2003b: 5).

Afirmando la preeminencia del proceso político, plantearon: “Formamos parte y constituimos el Proceso, nosotros nos apropiamos y sufrimos y disfrutamos del Proceso, nos identificamos con él”. Una gama vasta de problemas en muchos niveles diferentes —del organizativo al individual y del técnico al político— fueron identificados claramente en el diagnóstico, como el estancamiento de los objetivos territoriales, la falta de articulación con otros actores pertinentes, las limitaciones técnicas, la concentración excesiva en unas pocas áreas geográficas, la capacidad insuficiente para compartir información en forma oportuna, desorganización interna, la falta de claridad política en la parte de algunos miembros, la concentración de tareas en unos pocos líderes y niveles bajos de incorporación y valoración de líderes de las comunidades, la falta de un programa para la formación de liderazgo y desarrollo, deficiencias administrativas, etc. Un diagnóstico cuidadoso de la organización siguió este balance preliminar de problemas y fortalezas, situando la organización en el contexto regional y nacional del momento, pero también en relación con su trabajo interno y con otras organizaciones. El conflicto armado, por supuesto, desempeñó un papel prominente como un factor que condiciona el desarrollo de la organización.

Lo que surgió al final fue un acuerdo en una serie de áreas de concentración para el futuro inmediato y para la planificación estratégica. Esto comenzó haciendo una distinción entre el plan mismo y la misión, la visión, los principios y valores éticos de la organización subyacentes al plan (el “sueño estratégico” como fue llamado). El doble enraizamiento del Proceso en tanto organización y como comunidades fue reafirmado, como lo fue la definición básica del PCN como una organización política para la defensa de los derechos étnicos de las comunidades negras. Las áreas de trabajo establecidas y las nuevas resaltadas incluyeron: una reafirmación de la base cultural-territorial del movimiento, articulado alrededor de las nociones de la identidad étnica y cultural, de territorio-región, y del objetivo de construir un nuevo modelo social; un énfasis en la autonomía alimentaria como una necesidad urgente para comunidades de los ríos en aras de resistir el desplazamiento; el desarrollo de modelos educativos culturalmente-apropiados; el incremento del trabajo con mujeres y jóvenes; los nuevos modelos de

participación con instituciones locales (por ejemplo, los alcaldes de pueblos), nacionales e internacionales, incluyendo alianzas con actores en todos estos niveles; manteniendo el compromiso de los valores éticos de la lucha; y desarrollando una base autónoma y sostenible, organizativa e institucional, capaz de sustentarse a sí misma en cada nivel. La mayor parte del resto del ejercicio se dedicó a asuntos que son a menudo el talón del Aquiles para los movimientos sociales: los aspectos financieros, administrativos y técnicos —eso es, aquellos elementos que hacen más fácilmente sustentable, y a veces aún posible, a un movimiento organizativo o red.<sup>37</sup>

Es claro que este taller no implicó una redefinición significativa del movimiento ni de su estrategia. Todos los temas discutidos cabían dentro del espacio labrado por la organización básica a comienzos de los años noventa. El plan resultante fue una tentativa de responder a las condiciones de violencia y desplazamiento (ver también el finad del capítulo 1). Algunos temas nuevamente fueron acentuados al respecto, como la seguridad alimentaria y los proyectos económicos alternativos como estrategia para resistir en el lugar. Así mismo, había reconocimiento sin precedentes de algunos asuntos, como las necesidades particulares y las aspiraciones como un aspecto importante del activismo y la necesidad de trabajar con jóvenes y grupos urbanos. Ya en ascenso para 2003, sin embargo, estaban una serie de asuntos que llegaban a ser más visibles y perentorios después de la conferencia de Durban: el racismo, la discriminación persistente, los derechos y la pobreza. Aunque el énfasis en estos problemas durante los últimos años pueda ser visto como un regreso a agendas más convencionales, la manera como ha sido hecho, incluyendo un debate muy activo sobre reparaciones y derechos económicos, sociales y culturales ha mostrado otra vez la capacidad del PCN y un número creciente de activistas negros, intelectuales y académicos de construir un sofisticado marco para la teoría, la estrategia y la acción.

Podría decirse que lo que surgió de este ejercicio fue una organización más madura. Varias características tienen que ser acentuadas al respecto, y en conexión con los temas de este capítulo. Un grupo nodal de activistas se mantiene comprometido al Proceso (PCN), a la lucha cultural y territorial negra, a los objetivos ambientales, a un modelo alternativo para el Pacífico y el país. Para 2003, este movimiento ya había producido un cuerpo substancial de conocimiento, que es sistematizado bajo la rúbrica del “pensamiento político, cultural y ecológico del PCN”.<sup>38</sup> El mundo figurado que ellos han creado con el paso de los años ha sido ampliado y enriquecido a través del proceso de encontrar diferencias y disensos. La década que se extiende de la Asamblea de 1993, donde los principios básicos fueron establecidos, a los talleres de 2003 ha significado un viaje largo y difícil, lleno de logros pero también frustraciones y dificultades. Aunque los principios continúan siendo una guía, el nuevo contexto y las necesidades requieren que sean articulados por una combinación diferente de prácticas. Aunque el pensamiento político del movimiento ha crecido en complejidad, el desarrollo de la capacidad organizativa ha sido mucho más limitado. A pesar del compromiso renovado al Proceso de parte de la mayoría de los principales líderes activos desde comienzos de los años noventa, también ha habido un reacomodo de la

identidad colectiva para darle espacio a las necesidades individuales. A veces este reacomodo ha sido motivado por preocupaciones pragmáticas (por ejemplo, la seguridad personal, las necesidades financieras familiares), a veces se derivó de presiones más sistémicas, como en el caso del género. Diez años después, sin embargo, la identidad colectiva llamada PCN continúa siendo una presencia viable —o, como el activista diría, propuesta— en el complicado juego de fuerzas en el Pacífico y la política cultural negra en Colombia y en otras partes. Continúa siendo así hoy. En la última sección del próximo capítulo, regresaremos al PCN desde la perspectiva de su participación en redes transnacionales de varios tipos.

### Notas

- 1 Activista del PCN, Tumaco, 1998.
- 2 Betty Ruth Lozano, socióloga afrocolombiana, en la Conferencia en Afro-Reparaciones: Las memorias de Esclavitud y Justicia Social Contemporánea, Cartagena, el 19-21 de octubre de 2005.
- 3 Este debate es especialmente prominente en la antropología de Melanesia. para una amplia perspectiva, ver Battaglia (1995).
- 4 Es bien sabido que en sus escritos posteriores Foucault procuró desarrollar una teoría positiva del sujeto mediante su concepto de las técnicas del yo (*self*). Ver, por ejemplo Bernauer y Rasmussen, eds. (1988).
- 5 En otras palabras, el sujeto no es enteramente libre ni totalmente sujetado al poder. Por un lado, la subjetividad implica sujeción a las normas y formas del poder que hace a las identidades posibles; en el otro, esta sujeción no se limita enteramente el sujeto, desde que el poder que el sujeto ejercita trasciende el —y es de un carácter diferente al— poder regulativo que le hace posible, para que el sujeto siempre pueda realizar la norma en una manera diferente. Estos conceptos pueden ser aplicados a las identidades de los activistas en formas que muestran cómo las normas son desestabilizadas y la cultura movilizada para la producción de la política. Agradezco a Juliana Flórez-Flórez (Departamento de la Psicología Social, Universitat Autònoma de Barcelona) por su discusión de estos aspectos de la identidad, principalmente basado en el trabajo de Butler (comunicación personal, ver además Flórez 2007).
- 6 Grossberg sugiere una útil concepción de la individualidad en términos de tres planos: el sujeto como la fuente de experiencia; el agente como la base para la acción; y el sí mismo como el sitio de la identidad social; en resumen, la subjetividad, la agencia, el sí mismo/identidad. Mientras la subjetividad implica fijación a lugares, como una manera de la pertenencia, la agencia trae consigo una distribución de actos en el espacio (o el territorio, en el lenguaje del Pacífico). Si los lugares son puntos históricos de la pertenencia y la identificación, la agencia es lo que define lo particular de las formas que pueden tomar los lugares por el empoderamiento de poblaciones particulares. La agencia crea los lugares como posibilidades estratégicas; “mapea cuanto espacio hay para mover y dónde y cómo el movimiento es posible [...] La agencia como un problema humano es definido por la articulación de posiciones e identidades en lugares y espacios específicos [...] en territorios socialmente construidos. La agencia es el empoderamiento posibilitado en sitios particulares” (p. 102). Las consecuencias de esta conceptualización para repensar la identidad —llevando a lo que Grossberg llama “una política de la singularidad” y la posibilidad de la pertenencia sin identidad— son significativas.

- 7 El estudio de las identidades étnicas ha llegado a ser un tema importante entre los pacifcólogos en los últimos años. Aunque el estudio más detallado de la etnización de las identidades negras es de Restrepo (2001, 2002, 2007a), varios otros antropólogos (Peter Wade, Mauricio Pardo, Manuela Álvarez, William Villa, Anne-Marie Losonczy, Juana Camacho y Michel Agier), los sociólogos (Carlos Agudelo, Cristian Gros, Nelly Rivas, Fernando Urrea), los historiadores (Oscar Almario), los politólogos (Kiran Asher) y los geógrafos (Ulrich Oslender y Odile Hoffmann) ha contribuido a este vivido debate. Algunos de estos trabajos serán introducidos en las páginas que siguen. Varios volúmenes han parecido desde mitad de los años noventa que incluyen contribuciones al estudio de las identidades y los movimientos sociales en el Pacífico, entre los cuales se encuentran: Escobar y Pedrosa (1996), Restrepo y del Valle (1996), Uribe y Restrepo (1997), Camacho y Restrepo (1999), Pardo (2001), Mosquera, Pardo y Hoffmann (2002), Mosquera y Barcelos (2007), Restrepo y Rojas (2004), y un número especial del *Journal of Latin American Anthropology* editado por Peter Wade (2002).
- 8 El *chigualo* o *gualí*, ritual realizado a la muerte de un niño, es uno de los ejemplos más llamativos de esta memoria colectiva ligada al origen o la esclavitud africanos. Este ritual es ampliamente descrito en la literatura. Ver, por ejemplo Whitten ([1974] 1986), Quiroga (1994), Restrepo (2002). La borradura de memorias explícitas de esclavitud no significa que estas memorias estén completamente ausentes. Como Joseph Jordania argumenta, es también posible que estas memorias escapen el campo de categorías de los investigadores (comunicación personal).
- 9 Algunos autores han ofrecido una periodización extendida de la identidad negra. Almario (2001) distingue cuatro fases: una fase ascendente (de fines del siglo XVIII a la mitad del siglo XIX), cuando con el fin del período colonial se posibilitaron algunas expresiones de alteridad; un período intermedio (hasta la primera década del siglo XX), cuando una identidad ligada al territorio, pero dentro del contexto del estado-nación, pasó a ser lo normal; una fase de descenso (1930-1970), caracterizada por un debilitamiento de la identidad anterior en tanto el estado-nación ganó presencia; y una nueva fase de ascenso, que llegó a ser consolidada con la Constitución de 1991 en el contexto del multiculturalismo y la pluri-etnicidad.
- 10 Este proceso es explicado en varios términos: como la introducción de una “neo-africanidad como historicidad moderna” (Losonczy 1999); la imposición de un nuevo discurso cultural e institucional (Villa 2001); un nuevo orden de alterización (Wade 1997, Restrepo 2002, Almario 2001); una nueva partitura para la identidad (Pardo y Álvarez 2001); y como una transición deliberada de la raza a la etnicidad (Gros 1997, 2000). Pude decirse que estas estimaciones constituyen descripciones antropológicas válidas incluso si, como veremos, quizás no aborden algunos aspectos relevantes de la construcción de la identidad, especialmente si uno piensa desde el espacio de la acción colectiva.
- 11 La tesis doctoral de Restrepo incluye un tratamiento completo de estos procesos en el Pacífico nariense (2007); ver también Álvarez (2002) para un examen sugerente de las prácticas del estado en el nivel local en el contexto del encuentro con activistas y comunidades en Tumaco.
- 12 Entre las tendencias más interesantes en el análisis cultural del estado están aquellas que combinan el marxismo y el postestructuralismo. Inspiradas en la noción foucaultiana de gubernamentalidad han llegado a ser prominentes. Algunas revistas han dedicado atención especial a estos asuntos (por ejemplo, *Economy and Society*, *Thesis Eleven*, además de unos que ya han desaparecido como *Ideology and Consciousness*). Algunos trabajos pioneros al respecto fueron Corrigan y Sawyer (1985), Burchell, Gordon y Molinero (1991) y Smith (1987).

Otros trabajos teóricos importantes en esta vena incluyen Cruishank (1999), Scott (1998) y Mitchell (1991). Entre los trabajos más etnográficos comúnmente citados están Gupta (1995), Joseph y Nugent (1994), Coronil (1997) y Hansen y Stepputat (2001). Me parece que algunos de estos trabajos son susceptibles de la misma crítica que la adelantada sobre las etnografías del desarrollo y la modernidad. El análisis procede en tres etapas: Primero el estado es teorizado como disperso, contradictorio, fragmentado, etc. En un segundo momento, esta nueva conceptualización es mostrada etnográficamente. De ahí, el tercero, el estado es reintroducido como teniendo una lógica des-esencializada, aunque todavía algo abarcadora; o, en otras versiones, el estado parece tan diluido como para tener casi ningún efecto coherente. Esto estorba las tentativas de re-composición de una teoría del estado que sería el paso lógico para poder hacer reclamos diferentes después del movimiento que lo fragmenta. A veces, el estado es visto aún como creando su propio exterior, y entonces ¡controlándolo! De algunas maneras, a pesar de esfuerzos muy sugerentes, el viejo deseo de un solo enemigo o causa se desliza en el análisis. No estoy de ninguna manera sugiriendo que tengo una respuesta a este dilema; sólo señalo la dificultad. Encuentro aquí otra vez un útil paralelo con el proyecto de Gibson-Graham (2006) de la re-composición de una teoría de la economía que suspende el deseo de un único enemigo.

- 13 Los conceptos de Bakhtin de dialogismo y auto-producción y de las visiones de Vygotsky sobre el desarrollo humano son centrales al trabajo de estos autores. Para Bakhtin, nosotros creamos el mundo a través de la producción de significado, aunque no como agentes libres sino bajo condiciones de heteroglosia, o de la simultaneidad de lenguajes y cosmovisiones con sus valores y presuposiciones asociados. Así mismo, según Vygotsky, toda discurso interno individual es discurso social. De ahí que la identidad sea dialogical de cabo a rabo. En resumen, “el dialogismo hace claro que lo que llamamos las identidades se mantengan dependientes de las relaciones sociales y las condiciones materiales” (Holland *et al.* 1998: 189).
- 14 Es importante en este punto realizar unas pocas observaciones generales acerca del PCN como un grupo. A través de los años noventa y comienzos de la década presente, el PCN reunió unas 120 organizaciones en el Pacífico nariñense, el Valle de Cauca (del Norte del Cauca y del Valle), y unas pocas de otra parte (Costa Atlántica). Como será indicado más adelante, estas organizaciones fueron agrupadas en los palenques regionales. Algunas de estas organizaciones han sido más prominentes o activas que otras. La mayoría tiene sólo unos pocos participantes en algún momento dado. Hay un núcleo duradero de activistas que incluye aquellos en el Comité Coordinador Nacional de los principales líderes de cada palenque. Su número es de entre 15 y 20 aproximadamente. En una conversación informal en junio 2002 en Cali, Libia Grueso y Julia Cogollo estimaron el número de miembros activos del PCN en ese punto en cien aproximadamente. El grupo nodal se conserva junto y es completamente activo y ha estado comprometido durante la mayor parte de los años noventa hasta hoy. Un número muy pequeño dejó el grupo nodal en este período. Relativamente pocos activistas tienen grados de las universidades y la mayoría de los activistas del PCN en las organizaciones locales no tienen formación académica más allá del bachillerato.
- 15 Ver también Grueso, Rosero y Escobar (2001) para un análisis extendido de las fases más tempranas del movimiento.
- 16 Esta y las posteriores citas de esta sección son de las actas de la conferencia de Puerto Tejada de septiembre, 1993.
- 17 Esta declaración de principios se ha mantenido a través de los años, con ajustes menores. Sin embargo, los principios han sido elaborados progresivamente y operacionalizados, y el énfasis ha cambiado entre ellos a través de tiempo. En

- los últimos años, el quinto principio ha tomado prominencia, en tanto el PCN adopta más activamente una posición diáspórica a la luz de la necesidad de la solidaridad internacional para encarar el conflicto. Veremos próximamente la aplicación de estos principios a las luchas de las mujeres negras.
- 18 Desde estos años tempranos, los políticos negros convencionales comenzaron a capitalizar los espacios nuevamente abiertos, políticos y públicos —consiguiendo trabajos públicos para sus clientelas electorales, representación burocrática, el uso de fondos públicos para asegurar reelección y supervivencia política, etc.—. Esto afectó el significado de las demandas plateadas por las organizaciones étnico-territoriales que han permanecido, no obstante, como un interlocutor importante desde entonces. Fue el sector étnico-territorial del movimiento que formó la mayoría de activistas capaces del llevar a cabo un diálogo crítico con el estado, y de dotar algunas comunidades de los ríos con un conjunto de herramientas para la defensa de sus derechos dentro del marco de la Ley 70 y la Ley 121 de 1991 (este último ratificando el acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo con respecto a comunidades indígenas y tribales). Hoy, son las mismas organizaciones las que se movilizan nacional e internacionalmente contra desplazamiento y el tratado de libre comercio con los Estados Unidos, entre otras causas. Estos logros llegaron a ser ingredientes claves de la práctica política de muchas organizaciones de base. Para mayor detalle, ver Grueso, Rosero y Escobar (2001).
  - 19 Esta estructura operó relativamente bien hasta 2000, cuando parte de los palenques comenzaron a deshacerse a consecuencia del conflicto armado. El palenque en Tumaco fue diezmado por la acción paramilitar, causando que la mayoría de sus miembros salieran de la región. Para 2007, el Palenque El Congal de Buenaventura se mantenía bastante activo, y había tentativas de reconstituir parte de las otras organizaciones del Pacífico sur heridas por el desplazamiento.
  - 20 Conversación con Julia Cogollo, del Palenque El Congal (Buenaventura) en la Oficina de Cali del PCN, junio 2002.
  - 21 Las tendencias brevemente referidas hasta aquí que buscan problematizar el binarismo entre estructura y agencia se basan en gran parte en las teorías de la complejidad, de la auto-organización, y de la no-linealidad. Tendremos más para decir sobre estos enfoques en el próximo capítulo. Las tentativas semejantes desde la perspectiva de teorías más establecidas, sociológicas y antropológicas han sido plateadas por Tarrow (1994), Melucci (1989), y Álvarez, Dagnino y Escobar (2001). Una tentativa temprana en la aplicación de un enfoque de auto-organización a movimientos sociales se encuentra en Escobar (1992).
  - 22 Conversación con Julia Cogollo, Alfonso Cassiani y Libia Grueso, Cali, junio 2002.
  - 23 De la mitad al final de la década del noventa se incluyen, además del Proceso de Comunidades Negras, la Mesa de Trabajo de las Organizaciones de Chocó, el Movimiento Social Afrocolombiano, el Movimiento Nacional Cimarrón, la Alianza Social Afrocolombiano, Afro-Sur, Afro-Antioquia, Malcom, el Concejo de Comunidad Negra de Cali, Vanguardia 21 de Mayo, Raizales, y la Federación de Organizaciones de la Costa del Cauca. Algunos de los avatares del movimiento organizativo negro en Colombia, con atención a movimientos urbanos en particular, son discutidos por Wade (1995).
  - 24 Habría mucho más que decir con respecto a la relación entre lo personal y lo colectivo. Estos puntos fueron debatidos en una conversación que tuve con Libia Grueso, Julia Cogollo y Alfonso Cassiani en la oficina de PCN en Cali en junio 2002. La ocasión fue una discusión preliminar sobre la necesidad de acercarse a la identidad en un nivel personal. Si en los años iniciales del movimiento la presión fue para que los compañeros/as “asumieran” su etnicidad (más explícitamente,

su militancia como parte de un movimiento étnico colectivo), hoy parece estar la necesidad de abrir algún espacio para discusiones y especificidades personales (aunque no individualistas). La principal conciencia continúa siendo, primero, que son las colectividades las que se constituyen como actores sociales importantes a largo plazo; segundo, que incluso si es muy importante crear el espacio para reivindicar lo personal, es también importante indicar que las decisiones personales —e incluso los costes de las elecciones personales— tienen dimensiones políticas e históricas. Aquí los activistas se acercan al concepto de historia en persona desde una posición política ventajosa.

El relato de la experiencia personal de los activistas que sigue tiene tres principales fuentes: primero, mi propio conocimiento (y en un puñado de casos de estrecha colaboración) con cerca de una docena de los principales líderes por más de doce años; segundo, una discusión y compartida de narrativas personales de todo un día con un grupo de catorce activistas del PCN en Cali (junio 2002); y las respuestas a una entrevista corta enviada por Internet a un número semejante de activistas. Las principales preguntas que formulé en ambos ejercicios fueron: 1. ¿Dónde nació y dónde creció hasta los quince años? 2. ¿Cuál fue su primer encuentro con diferencia, y qué recuerdo tienen de ello (primera conciencia de la diferencia y de ser negro)? 3. ¿Cuál fue su primera reacción o ira contra injusticia? ¿Cómo surgió el deseo de ser un activista, y cuáles fueron sus primeros pasos como activista? 4. ¿Podría expresar sucintamente su visión del futuro para el Pacífico? ¿Cómo articularía usted su utopía al respecto? Soy muy consciente de la insuficiencia de esta metodología para tratar con un asunto tan complejo como las narrativas personales de los activistas. Como pronto se aclarará, trato de realizar unos pocos puntos generales. Una excelente tesis doctoral reciente basada en las vidas de activistas del PCN trata con estos asuntos a fondo, ver Flórez (2007).

- 25 Las últimas dos citas provienen de una entrevista-artículo de Mary Lucía Hurtado, que perteneció al PCN a comienzos de los años noventa, y fue publicado en Escobar y Pedrosa (1996). Ver Hurtado (1996: 332-333). La explicación de Hurtado está claramente influida por los escritos de la conciencia negra, especialmente Fanon.
- 26 Este relato en particular está basado en seis horas de entrevistas grabadas en 1994. La parte de la entrevista fue escrita como una narrativa y puede ser encontrada en Escobar y Pedrosa (1996: 265-282; “Relato de Mercedes Balanta”, un seudónimo). Esta valiente y creativa activista se mantiene como un actor importante en el activismo local hasta 2003 cuando fue forzada a desplazarse a Bogotá, donde continúa trabajando como una activista cultural negra.
- 27 Respuesta a la entrevista con Libia Grueso, octubre 2002.
- 28 Micromundos y microidentidades, sin embargo, que no se agregan a un sí mismo centralizado y unitario, sino que resultan en una sucesión de patrones de cambio —un no-sí mismo o un sí mismo “virtual”—. La ciencia cognitiva contemporánea muestra que no hay un sistema central subyaciendo al sí mismo; la identidad, al contrario, es una propiedad emergente de un complejo y distribuido proceso mediado por interacciones sociales y la construcción de narrativas y micromundos en la vida cotidiana (Varela 1999). “*El sí mismo cognitivo es su propia implementación: su historia y su acción son una sola pieza*”, concluye Varela (1999: 54). Habría mucho más que decir acerca de este esfuerzo sintético aquí, pero dejaremos esta discusión en aras de la discusión general. Ver también Varela, Thomson y Rosch (1991). Martín Alcoff (2006) también recurre a la hermenéutica y la fenomenología en su teoría de la identidad, y Gibson-Graham (2006) explícitamente retoman a Varela así como a Spinoza, Flóres y Dreysus, en su exploración del activismo económico.

- 29 Siguiendo a estos autores, serían posible caracterizar una ética semejante derivada de las tradiciones católicas (ciertamente entre los practicantes de la teología de liberación, pero también muchos otros activistas, inclusive algunos de esos en el PCN. Yo me incluiría aquí). Uno encuentra varias expresiones de esta ética —más o menos explícitamente indicada— en intelectuales practicantes y no practicantes católicos como Luce Irigaray, Gianni Vattimo, Paimon Panikkar, Donna Haraway y por supuesto teólogos de la liberación como Leonardo Boff.
- 30 Esta perspectiva es presentada como una crítica de la modernidad cartesiana, y aboga por la viabilidad histórica de una modernidad alternativa basada en conexiones al lugar e identidades relativamente estables, aunque profundamente históricas. Otra vez, es imposible hacer justicia a este complejo argumento en estas pocas líneas. El argumento está basado, y se inspira en gran parte, en la filosofía de Heidegger y la biología fenomenológica de Maturana y Varela (discutida en el próximo capítulo).
- 31 Ver Camacho (2004) para una revisión completa de la literatura. En antropología, los estudios de mujeres negras comenzaron en los años ochenta, y se centraron en gran parte en el papel de mujeres en la familia extensa y el parentesco (por ejemplo, Friedemann y Espinosa 1995). Los años noventa introdujeron con ellos una onda de interés en las mujeres, especialmente dentro de las orientaciones de mujeres y desarrollo y del género y el desarrollo. Aunque ha sido criticado como desarrollista y por fallar en introducir el asunto del poder entre mujeres y hombres (por ejemplo Lozano 1996 2005, Escobar 1998), hizo mucho en colocar en el mapa la pregunta de las mujeres negras. En esta literatura, el género a menudo es igualado con mujeres. Los estudios de identidades masculinas negras de género han sido escasos; la antropóloga Mara Viveros (2002) ha sido pionera en el análisis de la masculinidad en Colombia con referencias a las identidades negras. Otra área importante de interés, también en los años noventa, ha sido género, la biodiversidad y el conocimiento local, presentado ya en el capítulo 3. Las organizaciones de mujeres han recibido alguna atención, especialmente la Red de las Mujeres Negras del Pacífico (por ejemplo, Rojas 1996), u organizaciones especialmente exitosas, como Matamba y Guasa de Guapi (Asher 2004), y el cruce general de género y etnicidad en tiempos recientes (Asher 1998, Flórez-Flórez 2004, 2006). Las tres características mayormente debatidas respecto a la dinámica del género de las comunidades de los ríos en el Pacífico ha sido: la matrifocalidad del parentesco, explicada en términos de la dinámica de la esclavitud (las mujeres que queda cerca a la casa, mientras que los hombres viajan extensamente en el territorio); la poliginia (también explicada en términos semejantes); y la complementariedad de género de las tareas. Hay mucho debate en el estatus de estos conceptos y sus correspondientes prácticas. Ver la revisión de Camacho para una discusión detallada.
- 32 La entrevista de correo electrónico con Libia Grueso, el 22 de septiembre de 2002.
- 33 Julia Cogollo en una conversación de todo un día compartiendo narrativas personales que tuve con un grupo de catorce activistas de PCN en Cali en junio 2002. Ver nota al pie de página 22.
- 34 De ahí que, por ejemplo, las madres “no hagan a los bebés” (p. 311) en el sentido que, a diferencia de en economías de mercancías, las mujeres no se ven a sí mismas como “madres individuales” que dan a luz una entidad diferenciada llamada “bebé”; al contrario, la totalidad del proceso es enteramente relacional, según el cual los niños son el resultado de relaciones que implican múltiples otros, inclusive clanes y antepasados. Dar a luz no es el acto de un individuo libre autónomo, sino de permitir “lo que ya es anticipado como un objeto social” (p. 317). Así mismo, con la dominación imputada a los hombres de la sociedad, como ha sido indicado por un observador externo: “No es la actividad colectiva de los hombres la que

- ‘crea la sociedad’ o ‘hace la cultura’ [...] El material de Melanesia por lo menos no nos presenta una imagen de hombres que promueven los valores del macho que también llegan a ser los valores de la sociedad en general, y por tanto utilizan simplemente los valores de las hembra como contrapunto a sus tentativas [...] cualquiera sea la forma de representar a los hombres, no lo puede ser como autores de tal entidad [la sociedad]” (p. 318-319). Además, “el género no es construido como un papel ‘impuesto’ sobre el individuo por la ‘cultura’” (p. 324).
- 35 “La diferencia entre hombre y mujer es una diferencia en el ser, una diferencia entre dos mundos, que resiste cualquier evaluación cuantitativa. El hombre y la mujer son irreducibles uno al otro, y la diferencia entre ellos no puede ser evaluada, calculada y apropiada. Siempre permanece irreductible [...] [La] relación dialógica entre hombre y mujer, los hombres y las mujeres están por ser inventadas” (2000: 84, 85; ver también 2001:105). Inversamente, “Ser capaz de identificarse con el otro me parece un logro cultural ambiguo” (2000: 91). Nuevamente, debo clarificar que Irigaray considera la igualdad ante la ley un objetivo importante; sin embargo, sólo puede ser un comienzo. Esta posición fuerte conduce a Irigaray a proponer ideas visionarias. La intersubjetividad basada en la diferencia sexual puede proporcionar un buen modelo para la democracia, uno basado en el respeto a la diferencia y en el amor antes que en la propiedad. Anunciaría no sólo una nueva manera de relacionamiento entre mujeres y hombres —donde uno no es consumido por el otro, como en el imaginario *Yo te amo*, 1996: 109ss— sino en una nueva política de las relaciones sociales en general, incluyendo la inter-culturalidad, la inter-religiosidad y una novedosa práctica de los universales. Irigaray ha sido acusada repetidas veces de esencializar la diferencia sexual. Como Grosz (1989: 110-119) argumenta con convicción, sin embargo, esto es una mala lectura de su posición, según la cual el cuerpo es formado claramente por la historia y la cultura (de ahí su referencia a una morfología y no una anatomía del cuerpo, que implica una concepción compleja del cuerpo enraizado en la experiencia, el placer y el lenguaje). Creo que los argumentos de Irigaray son válidos —o tienen consecuencias— para pensar de las relaciones entre las mujeres y, por supuesto, entre los hombres.
- 36 Como ya sabemos, la investigación de modernidad/colonialidad/descolonialidad no ha abordado adecuadamente el género (Escobar 2003). Sugiero una extensión de colonialidad (del ser, el conocimiento y el poder) a través del género en dos maneras. Primero, la colonialidad necesita abordar lo que Irigaray podría considerar la “colonialidad original” de la modernidad, a saber, la obliteración de diferencia de género (conocer, ser, hacer); esto opera mediante el discurso falogocéntrico que también implica la dominación de la naturaleza a través de la violencia y la sujeción de la vida al individuo (el sujeto masculino de la filosofía) y las mercancías. El segundo, la colonialidad de las mujeres racialmente marcadas, como en el caso de las mujeres negras del Pacífico. Aquí, tenemos la posición de ventaja de una doble exterioridad que coloca a las mujeres en una posición particular en términos de la articulación de la colonialidad y del acto descolonizador. Para Irigaray, la enunciación de la verdad y el lenguaje en sí mismos están en juego: “El dispositivo para pensar y transmitir la verdad debe ser reinventado y debe dársele un nuevo fundamento en la diferencia sexual. En ausencia de tal fundamento, la palabra se mantiene como una forma del poder que es irreal y engañoso, un medio de seducción que olvida la realidad y el respeto por el otro” (2001: 105). Agreguemos “cultural” a la diferencia “sexual” y obtenemos, pienso, un concepto más completo de colonialidad. Retrabajar la colonialidad implicaría así ambos objetivos: el de Irigaray de representar a mujeres *de otro modo* (en vez de en términos falogocéntricos; ver Grosz 1989: 110) y el de Dussel y Mignolo de pensar de otro modo en relación a la modernidad culturalmente eurocentrista.

La capacidad de las mujeres para hablar como mujeres —eso es, no como el “Hombre Universal”, como lo plantearía Haraway (1989)— y la capacidad de los otros de hablar como otros —no como el Hombre Universal Occidental/Blanco— ambos requieren un proceso de construir estructuras de conocimiento capaces de autorizar discursos diferentes. Este proceso implica cuerpos, lenguajes, conocimientos, naturalezas y verdades plurales.

- 37 La discusión sobre los valores fue dicente, y por supuesto indicativa de la falta de los mismos valores en la cultura política convencional del país. Estos valores incluyeron: responsabilidad, solidaridad, honradez, tolerancia, comprensión, transparencia, respeto, humildad y claridad y el compromiso en la apropiación del proyecto político del movimiento.
- 38 He estado discutiendo la posibilidad de un volumen colectivo sobre el pensamiento político, ecológico y cultural del PCN con sus activistas desde finales de la década del noventa. El proyecto está actualmente bajo implementación dentro del marco del programa “Otros saberes” de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, mencionado en la introducción del libro.