

**AGUAS NEGRAS Y RE-EXISTENCIAS: COMUNIDADES AFROPACÍFICAS EN
EL DISTRITO DE AGUABLANCA-CALI EN CONTEXTOS DE
DESPLAZAMIENTO FORZADO**

OSCAR IVÁN ACERO GÓMEZ

AUTOR

PATRICIA BOTERO GÓMEZ

DIRECTORA

TRABAJO DE GRADO

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

FLACSO, BUENOS AIRES, ARGENTINA

OCTUBRE DE 2017

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	5
RESUMEN.....	6
PRÓLOGO.....	7
METODOLOGÍA	11
ESTADO DEL ARTE.....	16
INTRODUCCIÓN	22
CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO.....	33
1. Procesos Afrodiaspóricos, desarraigo y huellas de africanía: historias presentes.....	33
2. Desarrollo, pensamiento moderno y postdesarrollo	36
3. Pluriversos, utopías y ontologías: Otras formas de futuro y presente.	39
4. Comunidad, Identidad y cultura: tensiones por la representación.....	42
5. Reexistencia: Prácticas creativas de reinención y pervivencia.....	47
6. Interculturalidad y acción política: hegemonía y prácticas contrahegemónicas	51
CAPÍTULO II. CALI NEGRA Y DESPLAZAMIENTOS AFROPACÍFICOS: HUELLAS Y TRAZAS EN LA CONFIGURACIÓN ESPACIAL DEL DISTRITO DE AGUABLANCA	55
<i>Metáfora del desplazado caminante</i>	<i>57</i>
1. Aguablanca entre Aguasnegras: Historia espacial y búsquedas arqueológicas de sentido en el Distrito de Aguablanca y el barrio Mandarin.....	59
2. El Pacífico en Cali y el Distrito de Aguablanca: la gente negra y la trama colonial actualizada.....	70
3. Etnografiando a pie: dinámicas espaciales del desplazamiento y la reapropiación del territorio.....	73
<i>Mapas sociales de Cali y el Distrito de Aguablanca: tan cerca pero tan lejos</i>	<i>73</i>
<i>Mapeando Mandarin: la infraestructura del barrio y sus implicaciones.....</i>	<i>78</i>
<i>Movilidades del desplazamiento: cuerpo, narrativas y redes en el ejercicio etnográfico</i>	<i>81</i>
4. Sintiendo el Pacífico en Cali: lo simbólico del caminar.....	90
<i>Ideas finales: cruces y desplazamientos teóricos.....</i>	<i>96</i>
CAPÍTULO III. ECONOMÍA DOMÉSTICA Y OBTENCIÓN DE RECURSOS: EL PACÍFICO, CALI Y EL DISTRITO DE AGUABLANCA COMO REDES DE INTERCAMBIO	98
1. Las condiciones de partida: economías del Pacífico en conflicto armado	99
2. Transacciones con el Estado y las ONG: Ciudadanía por relatos, narrativas y papeles.....	104

3. Economía doméstica barrial: entre lo transaccional y lo comunal.....	112
<i>Actualizando la red comunal de intercambio: familiaridad, parentesco y reciprocidad</i>	117
<i>Escenarios transaccionales racializados: trabajo y negritudes en Cali</i>	120
<i>El barrio como red transaccional: deuda y vecindad</i>	122
<i>Deudas y préstamos familiares: el vínculo fortalecido y actualizado</i>	123
<i>Crédito formal y crédito ilegal: redes del terror actualizado</i>	127
<i>Ideas finales: cruces y desplazamientos teóricos</i>	130

CAPÍTULO IV. LAS TRAMPAS DE LA IDENTIDAD: PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN Y ESCENARIOS MULTICULTURALES EN CALI Y EL DISTRITO DE AGUABLANCA..... 132

1. El Pacífico como origen de identidades y adscripciones diversas	135
<i>Pacífico pobre y Pacífico rico: tensiones por la representación</i>	137
2. Rupturas, mediaciones y continuidades: el mundo AfroPacífico en Cali y el Distrito de Aguablanca.....	139
<i>Rupturas: lo olvidado, lo poco usado y lo prohibido</i>	140
<i>Continuidades: entre lo ancestral y lo heredado</i>	147
<i>Mediaciones culturales: identidades múltiples en negociación</i>	150
3. Identidad y cultura Afropacífica: abstracciones vivas y caminantes.....	153
<i>Narrativas tácticas de identidad: usos e implicaciones de la imagen del desplazado-víctima</i>	157
<i>Políticas de diferencia: la doble cara del proyecto multicultural</i>	161
<i>Ideas finales: cruces y desplazamientos teóricos</i>	168

CAPÍTULO V. ACCIÓN POLÍTICA INTERCULTURAL: LUCHAS COLECTIVAS POR EL TERRITORIO Y EL BUEN VIVIR DESDE EL BARRIO..... 170

1. Duelo y enfermedad: escenarios para la vida y la muerte.....	172
<i>Sensibilidad, vínculos y afectos: principios de la acción colectiva</i>	172
<i>Abordajes victimizantes del duelo: daño y reparación</i>	174
<i>Sufriendo el modelo biomédico: enfermos, controlados y revictimizados</i>	179
<i>Salud intercultural: asimilación multicultural o práctica de bajo registro</i>	183
2. Comunidades Afropacíficas: acción colectiva, practicas emergentes y movimientos sociales	186
<i>Experiencia de investigación militante con familias Afropacíficas</i>	188
<i>Prácticas comunales Afropacíficas en escenarios multiculturales: interculturalidad vivida y desde abajo</i>	193
<i>Acción colectiva y movimientos sociales: otras voces, otra red</i>	199
<i>Ideas finales: cruces y desplazamientos teóricos</i>	206

CONCLUSIONES	208
<i>Por la memoria y la acción colectiva: comunidades Afropacíficas en reexistencia</i>	208
<i>Por una antropología vincular: método y acción colectiva intercultural</i>	212
BIBLIOGRAFÍA.....	217
LISTADO DE FIGURAS	231
Figura 1: Mapa de Cali en 1880, Dibujo de don Mario de Caicedo Lozano, 1942.....	60
Figura 2. Mapa 1 (El Distrito de Aguablanca, en Cali).....	74
Figura 3. Mapa 2 (Rutas de comunicación y Selección de Barrios del Distrito)	79
Figura 4. Mapa 3 (Georeferenciación de Selección, Barrio Mandarin).....	79
Figura 5. Mapa 4 (Calles, Comercio e Instituciones).....	81

AGRADECIMIENTOS

A mi familia y mi pareja, quienes siempre me apoyaron en el sueño de partir y volver, por hacer posible el viaje y la vida juntos en otro país.

A las comunidades Afropacíficas del barrio Mandarin, que me mostraron cómo a pesar de todo es posible ser y re-existir desde el territorio.

A Martín Vergara y a Pola Elisa Buenaventura, quienes por medio de la Asociación Solidarios por la Vida me permitieron acercarme inicialmente a las comunidades Afropacíficas desplazadas y al tema de esta tesis; con ellos aprendí que la intervención psicosocial y jurídica conciente debe favorecer los vínculos.

Al Colectivo Minga de Pensamiento de la Universidad del Valle, que siempre me recordó el nosotros y su pertinencia para pensar procesos sociales y organizativos.

A la profesora Patricia Botero, directora de este trabajo, que nunca dejó de creer en nosotros y siempre me apoyó en su construcción.

Al maestro William López, nuestro referente para la academia y la vida en colectivo.

A Alejandro Frigerio, profesor de la Maestría en Antropología Social de FLACSO, quien renovó la esperanza y la posibilidad de vivir y sentir la diferencia Afro en Argentina y Buenos Aires.

A los demás profesores de la Maestría en Antropología Social de FLACSO que en sus clases me permitieron pensar el tema de las comunidades negras y sus diferentes dimensiones de re-existencia aquí expuestas: a Carlos Salamanca por darme una mirada viva del espacio, a Nathalie Puech por permitirme analizar las economías subterráneas, a César Ceriani por sus lecturas de la burocracia y la política, a María Epele por sus reflexiones sobre el sufrimiento y la salud y a Pablo Wright por sus aportes a nuevos métodos de trabajo.

A FLACSO y al programa de Antropología por aportar herramientas para el ejercicio académico de esta tesis.

A Argentina y sus gentes, los amigos, las amigas, las plazas públicas y a Buenos Aires, quienes me abrieron la cabeza a otras formas de vivir el mundo en la ciudad de la furia. A quienes me dieron laburo para poder pagar mis estudios y mi vida diaria, a Luis que con la obra blanca me enseñó la belleza de una pared lisa y la Calidad del trabajo de los migrantes.

A todas y todos los que no menciono pero que han estado, están y seguirán estando cerca y en los afectos. ¡Abrazos de agradecimiento!

AGUAS NEGRAS Y RE-EXISTENCIAS: COMUNIDADES AFROPACÍFICAS EN EL DISTRITO DE AGUABLANCA-CALI EN CONTEXTOS DE DESPLAZAMIENTO FORZADO

RESUMEN

Esta investigación se centra en el proceso de reasentamiento de comunidades AfroPacíficas desplazadas que llegan al Distrito de Aguablanca de la ciudad de Cali huyendo de la guerra, de los actores armados y de los riesgos del territorio en conflicto. Explora la relación histórica entre el Pacífico, Cali y el Distrito de Aguablanca que permite la llegada de esta población a la ciudad; rastrea las redes de intercambio que emergen y se actualizan en el barrio desde principios comunales y transaccionales de intercambio; evidencia las tramas multiculturales institucionales de diferenciación orquestadas en el escenario urbano y las formas de interlocutarlas por parte de las comunidades Afropacíficas; y finalmente presenta cómo en la vida cotidiana posibilitan encuentros interculturales y articulaciones con otros actores, fisurando la narrativa multicultural hegemónica de la ciudad.

El método de investigación utilizado es la etnografía desde la investigación acción colectiva y en co-labor, donde a partir de la presencia en el territorio y en relaciones con diferentes actores se recogen narrativas, testimonios, relatos y se vivencian prácticas del pacífico en Cali; propone la investigación como un encuentro que permite crear vínculos y construir puentes en las historias de vida de los que hacen parte del proceso, potenciando la acción colectiva intercultural. El trabajo permite afirmar que el desplazamiento lesiona la vida y el territorio de las comunidades afropacíficas desde intereses económicos y geopolíticos por apropiarse de sus tierras; pero no logra terminar con principios ancestrales de comunalidad que permiten resistir y reinventarse en la ciudad en constantes procesos de re-existencia.

Palabras Clave: desplazamiento forzado, comunidades afropacíficas, reexistencia, cali, distrito de aguablanca, redes, interculturalidad, investigación acción colectiva.

PRÓLOGO

El presente trabajo es producto de un interés personal y colectivo en el tema del desplazamiento forzado que surge en el año 2010, cuando realicé mi práctica profesional supervisada para optar al título de psicólogo en el área social en la ONG SOLIVIDA en Cali. Esta fundación atendía población víctima del conflicto armado –mayoritariamente Afrodescendiente– que había sido desplazada de sus territorios y que habían llegado a la ciudad de Cali entre múltiples motivos e historias para continuar con sus vidas. El apoyo que daba la organización estaba centrado especialmente en 2 vías: una orientación y acompañamiento jurídico para los procesos de reparación y asistencia social; y un apoyo psicosocial, en el cual se enmarcaba mi lugar como practicante.

En ese momento ya hacía parte del *Colectivo Minga de Pensamiento* de la Universidad del Valle con quienes veníamos acompañando diferentes procesos organizativos comunitarios y populares desde la acción política/cultural especialmente en la ciudad de Cali con comunidades Afro y en el norte del Cauca con la comunidad Nasa.¹ El interés en el tema como lo mencioné es doble: *personal*, pues en el ejercicio de la práctica profesional me cuestiona desde la disciplina y mi acción cotidiana con la gente; y *colectivo*, porque nos da luces para comprender que compartimos con otras poblaciones modelos estructurales de dominación y violencia en una ciudad con diferentes matices, tradiciones y formas de vivir y resistir al despojo.

La práctica tuvo una duración de 1 año entre Febrero de 2010 y Febrero de 2011 yendo todos los días a la fundación o a otros escenarios del barrio donde estaba ubicada, dependiendo la ocasión. En la fundación atendía en consulta individual, reconstruíamos narrativas e historias de las comunidades, hacíamos talleres, encuentros y conversatorios con personas que habían sido recientemente desplazadas o algunas que ya tenían 5 o 6 años

¹ Ver: COLECTIVO MINGA DE PENSAMIENTO (2011). Tejiendo resistencias. Sistematización Colectivo minga del pensamiento, En: OSPINA, A; BOTERO, PATIÑO & CARDONA (Comp.,) (2011). Experiencias de Acción política con jóvenes en Colombia. Colciencias, Clasco y Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud; Universidad de Manizales-Cinde., p. 171. <http://es.scribd.com/doc/64382561/Experiencias-Alternativas-LIBRO>.

en la ciudad, desde un acompañamiento psicosocial de elaboración de duelos y reconstrucción de la vida y el tejido social. En el camino conocí una gran cantidad de familias que día a día intentaban por todos los medios sobrevivir y reconstruir sus vidas en medio de la hostilidad del nuevo mundo que habitaban, según sus relatos. Con ellas fuimos construyendo vínculos y afectos que permitieron continuar acompañando procesos organizativos y comunitarios en el barrio con el pasar del tiempo.

Del 2011 en adelante- terminada mi práctica oficialmente- continué en comunicación con la ONG pero además con algunas de las familias con las que trabajé, sólo que ahora con iniciativa propia y colectiva en el tema, especialmente en la experiencia de las *comunidades Afropacíficas* frente al desplazamiento forzado y el posterior proceso de reasentamiento en Cali y el Distrito de Aguablanca. Acompañábamos a las personas en algunos trámites cotidianos, visitábamos sus casas, recorríamos el barrio y observábamos y participábamos en las dinámicas que allí ocurrían. En este camino se fueron creando cercanías con diferentes personas que fueron posibilitando y potenciando el ejercicio de investigación.

Es aquí donde empieza a surgir mi interés por la antropología, pues la mirada psicológica e histórica de mi formación de pregrado no eran suficientes para comprender todo lo que allí sucedía: los vínculos nuevos y heredados del Pacífico, la diversidad y complejidad de prácticas híbridas, los lazos con el territorio de origen, las conexiones con el nuevo espacio y sus memorias vivas, las diferentes redes de intercambio para la obtención de recursos, las emociones implicadas en el proceso, las identidades impuestas y autoasignadas en el camino, las disputas por la autonomía del cuerpo y sus tensiones, las múltiples adscripciones en el desplazamiento y muchas otras lógicas que fui descubriendo con el tiempo.

Sin duda hice trabajo de campo desde que llegué a la ONG en 2010 pues siempre hemos tenido en el Colectivo Minga de Pensamiento un interés por la investigación; sin embargo, de manera organizada inicié un diario de campo a principios del año 2011 en el cual empecé a registrar una amplia cantidad de relatos, narrativas y entrevistas de personas y observaciones a: víctimas del conflicto, funcionarios públicos y de ONG, vecinos, familias

de la zona, profesionales, entre otros. Este diario se alimentó de manera permanente hasta agosto del año 2012 cuando inicié la maestría en Antropología Social en FLACSO (Buenos Aires, Argentina). Desde la Etnohistoria en mi primer pregrado ya había tenido algunos acercamientos metodológicos a la práctica etnográfica al igual que desde la Psicología social y cultural –en mi segundo pregrado-; incluso mis trabajos de grado tuvieron como metodología la etnografía, por lo que ya tenía antecedentes con el método.²

La maestría en Antropología Social me permitió dar cuerpo a la información que tenía y consolidar con las comunidades Afropacíficas un marco de análisis a las historias de vida que conocí y a los acontecimientos que viví en el territorio. Por otro lado, me posibilitó continuar con el ejercicio etnográfico con miradas y enfoques más amplios, aunque al final del proceso el trabajo de campo fuera un poco más itinerante por mi residencia fuera de Colombia. Particularmente en la cursada de la maestría todos los trabajos realizados en cada una de las asignaturas (obligatorias y electivas) estuvieron enfocados en el tema de *comunidades negras y desplazamiento*, por lo que la reflexión antropológica del mismo ha sido constante desde hace varios años.

Cuando me fui a Buenos Aires, lejos de cortar relación con el terreno y con los vínculos construidos con diferentes personas, familias y colectivos el trabajo etnográfico continuó de manera virtual por medio de contactos con profesionales amigos y amigas, trabajando el tema de la memoria, la resistencia y los movimientos sociales con las comunidades Afropacíficas en Cali. En este camino logramos mostrar por medio de algunos trabajos con las comunidades Afro del sector cómo aún en condiciones de marginalización y empobrecimiento se tejían lazos de resistencia a políticas de despojo, eliminación, racismo

² Mi trabajo de grado en Licenciatura en Historia abordó el tema de la etnoeducación Afrocolombiana en una institución educativa de la ciudad de Cali en la que hice etnografía. Puede encontrarse como ACERO, Oscar y RIASCOS Luisa, “Análisis de la propuesta etnoeducativa Afrocolombiana de la institución educativa Alfonso López Pumarejo: estudio de caso”, Cali, Universidad del Valle, 2009. Mi trabajo de grado en Psicología abordó la constitución social del sujeto en las comunidades indígenas Nasa en el norte del Cauca, puede encontrarse como ACERO, Oscar y GARCÍA Ángela (2011). *Los Nasa en Resistencia por la vida: Contextos de inseguridad creados por la modernidad, el neoliberalismo y el conflicto armado. Tesis de grado para optar al título de Psicología, Universidad del Valle, Cali. Ver. <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/handle/10893/9582>*

y a las lógicas de hostilidad vividas en la ciudad.³ En cada una de mis vacaciones de mitad de año y diciembre visitaba el barrio, algunas de las familias, las ONG y otras instituciones, enterándome de lo sucedido con las personas pasado el tiempo y viendo cómo iba transformándose la gente. Algunos murieron en difíciles condiciones de salud y falta de recursos, otros cayeron en la violencia del barrio, otros seguían “en la lucha” –como decían cuando les preguntaba cómo estaban- y otros simplemente sobrevivían junto con su familia.

Cuando terminé las asignaturas de la maestría en agosto de 2014 volví a vivir a Cali y empecé un lento proceso de análisis, escritura y organización que dio como resultado este trabajo. En el medio de los 3 años que llevo viviendo en Cali desde entonces sigo en contacto con familias, profesionales de atención de las asociaciones y esporádicamente visito el barrio; cada ida al territorio es un volver y es un irse, recuerdo lo escrito y lo pensado y replanteo ideas, llegando en este momento al final de un producto de aproximadamente 7 años. Este trabajo da cuenta de cómo el desplazamiento forzado producido por el conflicto armado –como práctica, como concepto y como discurso- impactó al país en diferentes niveles y cómo fue vivido por algunas comunidades Afropacíficas en el Distrito de Aguablanca de la ciudad de Cali, desde múltiples y diversas estrategias de *reexistencia* que se ubican en el campo no sólo de lo político, sino también en lo económico, lo social y lo cultural. Mostramos cuál ha sido el papel del Estado en este proceso, el lugar de las ONG, del barrio, de la ciudad, del Distrito, del Pacífico, de la familia Afro y de los vínculos en un camino de reinenciones para Afrontar el espacio urbano y convertirlo en su nuevo territorio.

³ Un trabajo que da cuenta de esta investigación es: COMUNIDAD BRAZO TAIJA, LOS GUERREROS y SOLIVIDA. (2013). A. Generaciones, despojo y prácticas del buen vivir desde las comunidades del Pacífico colombiano en aguablanca B. Entre viejos, jóvenes y niños: historias de desplazamiento y la reapropiación política de espacio en Aguablanca. En el Libro: Botero e Itati (2013) “La utopía no está adelante: generaciones, resistencias e institucionalidades emergentes”. Clacso, Universidad de Manizales, Cinde y AAS.

METODOLOGÍA

El método utilizado para realizar esta investigación fue principalmente la etnografía desde una perspectiva de la *investigación desde la acción colectiva* (Botero, 2012b) y la discusión antropológica denominada investigación en co-labor (Leiva Losano Xochitl, et.al, 2015). La tesis que aquí compilo retoma 2 años de trabajo de manera prolongada y permanente en territorio entre 2010 y 2012 y 4 años más de acercamientos itinerantes entre el 2012 y el 2016. Utilizamos especialmente la *participación observante* (Guber, 1991), la *entrevista etnográfica* y *las narrativas* como principales técnicas de recolección de información, entre testimonios, relatos, expresiones, prácticas y movimientos.

Dialogamos con Guber (1991) y su noción de *participación observante* como técnica etnográfica, quién ubica la participación como un lugar posible de observación; aquí el antropólogo desempeña varios roles, participando desde donde le es posible observar. Por nuestra parte, desde la IAC (Botero, 2012) reivindicamos la participación, pero la entendemos como interacción; no centramos la atención en la mirada, sino en el proceso de diálogo e intercambio, cambiamos los ojos por oídos atentos y dispuestos a responder, siendo escuchas y actores vivos en la comprensión del mundo del otro y en la relación de ese mundo con el mundo propio del investigador. En esa lógica es una práctica reflexiva, que permite verse dentro del relato del otro en relaciones intersubjetivas, como reflejo de sus luchas vividas desde nuestro lugar; en momentos, creando formatos de comunicación alternativa que posibiliten comprender y actuar desde otros mundos, habitar en civilizaciones y realidades otras que resultan ser alternativas frente a la mirada aniquilante de occidente.

En la *participación como escuchas* desde la IAC acompañamos diferentes acontecimientos y eventos propios realizados por las comunidades en despojo y reexistencia, encuentros tanto deliberativos como cotidianos realizados por las personas con las que trabajamos, como las idas al médico, a las asociaciones de atención al desplazado, a las entidades estatales, a la parroquia, a las reuniones comunales, a los encuentros de desplazados, a los restaurantes comunitarios, a hacer algunas compras, a caminar por el barrio, ir a fiestas, rituales o ceremonias. Ese acompañamiento implicaba un compromiso de escucha y

observación; pero, sobretodo, un compromiso de acción frente a las situaciones, en un proceso interactivo, relacional y vincular. En este camino fuimos testigos en repetidas ocasiones de sus sufrimientos, impotencias, pero también de sus creencias, sus sueños y expectativas que nos implicaban como sujetos y que me exigían tomar una posición frente a las situaciones que atravesaban.

Hacemos uso también metodológicamente de la construcción de *narrativas y su escribanía* como una técnica etnográfica que permite dar un lugar al pensamiento del otro, a sus maneras de conocer, representar, conceptualizar, interpretar y leer el mundo desde sus propias lógicas, lenguajes y ontologías. En este ejercicio desde la escritura conocimos sus testimonios, sus historias, sus ejercicios reflexivos de ir y volver, su crítica existencial y con ellos fuimos descolonizando nuestra mirada como investigadores para transitar de una academia que observa y produce conocimiento objetivando al otro como dato a una que concibe al otro como sujeto y hace colectivamente con él investigación. De tal manera pudimos ir dando pasos de la *otrorización* del otro a la configuración del *nos-otros*, estando relacionados y enraizados con las situaciones de despojo en los territorios y las geopolíticas de conocimiento que terminan por afectarnos a todos de manera también desigual, sufriendo la guerra desde diferentes lugares, pertenencias y dimensiones.

Hacemos uso de la *entrevista etnográfica* como una técnica que permite la recolección de relatos, testimonios y experiencias solicitados en función de algunas preguntas del investigador. Esta se utilizó especialmente para el trabajo con algunos funcionarios públicos de las instituciones de atención al desplazado y algunos profesionales o servidores de las ONG u otras personas del barrio. También con algunas familias con las que no se tenía un contacto cotidiano o constante y permitía un acercamiento más puntual.

La etnografía co-laborativa consistió en plantear momentos de debate y diálogos, especialmente con un grupo de familias y otros actores, quienes además de ser narradores, fueron intérpretes críticos frente a la realidad y el mundo que vivían en la actualidad, que terminaba por aniquilar sus formas de existencia en la ciudad y en la selva del Pacífico. El trabajo se centró especialmente en 5 familias Afropacíficas reconstituidas en medio del

proceso del desplazamiento forzado, cada una de ellas con un número aproximado de 10 a 25 miembros de diferentes generaciones; adicionalmente, se incluyen otros actores de instituciones oficiales, del barrio, de las ONG o de otras organizaciones locales. En el marco de esta investigación utilizamos el registro de un sinnúmero de acompañamientos participantes en un constante trabajo de campo, los escritos de aproximadamente 15 *narrativas* y el registro de un aproximado de 20 *entrevistas y conversaciones con las familias*.

Las personas que aquí aparecen residen mayoritariamente en el barrio Mandarin –donde realizamos el trabajo de campo– del Distrito de Aguablanca de la ciudad de Cali después del destierro que vivieron en sus territorios de origen. Pertenecen mayoritariamente a comunidades Afro del Pacífico colombiano, en procesos de reasentamiento en el espacio urbano. Son campesinos, marineros, pescadores, cantaoras, corteros de caña, barrenderas, vendedores informales, trabajadores de la construcción, estudiantes, comerciantes, artistas, hiphoppers, cantantes e investigadores que han intentado por diferentes medios hacer frente a condiciones estructurales de despojo, empobrecimiento y racismo a lo largo de sus vidas. Cada una de estas historias de vida, relatos del presente y narrativas del futuro de estas personas son metáforas reiterativas de las comunidades Afropacíficas en Cali y el Distrito de Aguablanca.

La perspectiva de la Investigación Acción Colectiva (Botero, 2012b) que orienta nuestra etnografía le da sentido al ejercicio etnográfico, en la medida que da un lugar al investigador dentro de la comunidad y da un lugar a la comunidad en la investigación. Siguiendo a Krotz (1994) la etnografía es el encuentro de 2 mundos y cada uno de los relatos, narrativas, entrevistas y descripciones aquí consignadas se presentan desde nuestro lugar de enunciación como investigadores en relación con otro con el que nos implicamos, comprendiendo que toda etnografía es una experiencia intercultural de alteridad. En ese sentido este trabajo permite comprender la etnografía como una experiencia relacional.

Usamos el plural en la escritura pues los relatos, las narrativas, las experiencias, las comprensiones, las interpretaciones o las teorizaciones no nos pertenecen; doy crédito con

el “nos” a las personas que hicieron parte de este trabajo y que permitieron desde sus vivencias y aportes levantar una parte de la historia del territorio que compartimos, desde las comunidades Afropacíficas, los actores del barrio, los colectivos, las asociaciones hasta la directora del trabajo Patricia Botero, quien acompañó el ejercicio etnográfico en campo. En contadas ocasiones utilizo la primera persona, especialmente lo hago cuando presento una descripción etnográfica, una observación o un acontecimiento. Estos lenguajes plurales y singulares dan salidas y entradas al texto, diálogos y construcciones conjuntas de un documento interactuado con diferentes personas.

Desde esta lógica vindicamos las *epistemologías de la diversidad* (Botero, 2012b), como la posibilidad de validar y aprender otras formas de conocer, investigar, teorizar y circular conocimientos desde las propias comunidades y desde diferentes lugares de enunciación en la acción cotidiana. Hablamos pues de *epistemologías*, pues no existe una sola manera de producir y circular ni tampoco una más válida que otra; resaltamos las *epistemologías de la diversidad* como acciones de afirmación del pensamiento de las comunidades desjerarquizando y deselitizando el conocimiento, en contraposición a un ejercicio académico-científico que intenta definir las desde la objetivación, la distancia y la disminución de sus legados. En este proceso reconocimos teorías socioterritoriales en movimiento, pensamiento Afro hecho acción en la Cali, comprendiendo que el saber de la gente es valioso y potente.

En esta lógica abogamos por relaciones interculturales que permitan sociedades en movimiento y acción colectiva. La IAC (Botero, 2012b) por tanto es un ejercicio de investigación en sintonía con la militancia, pues toma una postura y define un lugar de relación con otro que considera válido, autónomo y legítimo. No busca tomar prestada la voz del otro ni convertirse en él, sino articular acciones conjuntas para hacer frente a diferentes situaciones de violencia, injusticia y desigualdad que también hemos experimentado y que nos acercan en la *acción política intercultural*. Hablamos de *implicancia* como la posibilidad de compartir dolores, angustias y sufrimiento desde la imposición de modelos de desarrollo, progreso, pensamiento moderno, relaciones de competencia, eliminación capitalista y desigualdad neoliberal en nuestros diferentes

territorios y lugares de enunciación. En esta lógica damos prioridad al encuentro y la acción conjunta que posibilita la investigación acción colectiva

El ejercicio etnográfico en co-labor y los procesos de investigación desde la acción colectiva no parten de las omisiones o los ocultamientos, sino de las voces y las prácticas de los sujetos que hacemos parte de la investigación. El compromiso con las comunidades y sus situaciones permite dar sentido a las observaciones y relatos recogidos en medio de la etnografía. El lugar de implicación de la investigación no impide ver ni enunciar prácticas subterráneas, ocultas o de subregistro en este trabajo, en la medida en que como sujetos también hacemos parte del proceso de investigación. Desde esta lógica nuestras observaciones, lecturas e interpretaciones también son una voz válida en el proceso y entran a interlocutar con los diferentes actores.

En cuanto al proceso de escritura en el ejercicio etnográfico retomamos el concepto de *Antropological blues* de Roberto da Matta (1999), donde rescatamos la plasticidad del método, la improvisación que caracteriza al *blues* como género musical y sobretodo su relación con lo anecdótico, lo nostálgico, la memoria y la emoción. Aquí hay una conexión entre las formas de vivir la experiencia en campo y el momento de la escritura, que hace del texto un documento vivo y hecho cuerpo.

Dejamos claro que en el presente trabajo los nombres de lugares, barrios, personas, familias y entidades fueron cambiados por seguridad de los participantes, dadas las situaciones de conflicto en el país y los actuales peligros para la integridad de las personas que participaron. Solamente en el capítulo 5 a partir del segundo apartado se utilizan nombres reales de personas, colectivos y asociaciones que han hecho públicos sus relatos, sus puntos de vista o que permitieron abiertamente su publicación asumiendo los riesgos que esto puede representar.

ESTADO DEL ARTE

El proceso de reacomodación y adaptación que viven las *comunidades Afropacíficas* desplazadas en Cali y el Distrito de Aguablanca es ciertamente un acontecimiento que han vivido otras poblaciones en el mundo de manera similar. Algunas de ellas han confluído de la misma forma que en Colombia, en situaciones de violencia y de conflicto armado que terminan en el abandono del territorio de origen, como es el caso estudiado por la Antropología de los *refugiados*. Por otro lado, puede pensarse un proceso similar en comunidades migrantes –étnicas o no-, que atraviesan *procesos diaspóricos o migratorios* por múltiples situaciones. Estos dos acercamientos que ha realizado la Antropología al tema pueden ser de gran ayuda para pensar el caso específico de este trabajo, por lo que son experiencias en que personas con adscripciones y pertenencias muy particulares empiezan un nuevo camino en un lugar que no es su origen.

Respecto al tema de *refugiados* Malkki (1997) es un referente importante, puesto que destaca la capacidad de agencia de las personas para organizar sus mundos sociales después de un desplazamiento y reterritorializar (dar sentido, tomar aprecio, crear pertenencia) un espacio como del que empiezan a hacer parte. Aquí las cuestiones de la identidad, sobretudo en términos nacionales son centrales en el análisis. Aporta especialmente el concepto de red, que será trabajado en el capítulo 3 como el escenario de intercambio y obtención de recursos. En cuanto a la relación de comunidades con el Estado para la obtención de recursos desde la antropología política referencio a Wanderley (2008) y Signorelly (1996) para trabajar las nociones de ciudadanía y burocracia en las relaciones con ONG e instituciones oficiales.

Por otro lado la Antropología de las migraciones ofrece algunas luces para pensar los vínculos con el territorio de origen y los nuevos escenarios de vida. Al respecto se destacan los estudios de Ramella (1994) con familias chilenas fruticultoras en el Alto Valle de Río Negro Argentina, quién propone lo indispensable de usar el concepto de *red* para superar las visiones esencialistas de “lo cultural”. También se retoman los aportes Granoveter (2000) sobre los procesos de transformación en las relaciones familiares en contextos migratorios, especialmente respecto a los *vínculos fuertes y débiles* que permiten la

supervivencia de los migrantes. Y se resaltan las discusiones Delgado Ruiz (1996) frente a procesos migratorios y su relación con la etnicidad y los usos simbólicos del espacio.

En cuanto a *procesos Afrodiaspóricos* el trabajo de Mario Diego Romero (2007) puede ser pertinente en la medida que permite leer continuidades en los movimientos de comunidades negras por el mundo a través de la historia y resalta las estrategias identitarias de los actores en estos procesos, dando importancia a las adscripciones como centrales en las formas de relación de los sujetos en nuevos contextos de interacción. Esta negociación de identidades es un acercamiento valioso para pensar las dinámicas de las comunidades Afropacíficas en los procesos de reasentamiento. Aquí encontramos algunos punteos desde la Antropología cultural, siguiendo algunos autores como Eduardo Restrepo (2004) o Stuart Hall (2010), quienes problematizan las nociones de identidad y cultura y permiten pensar lo AfroPacífico en relaciones históricas, espaciales y en transformación. Por su parte resaltamos el trabajo de Nina de Friedeman (1996) sobre diásporas africanas y *huellas de africanía* y el trabajo de Arboleda (2010) sobre recientes procesos de diaporización.

La antropología cultural hace algunos aportes teniendo en cuenta procesos más complejos de reorganización de identidades y adscripciones (negociación, mediación, resistencia), que articulan elementos del pasado con el presente, entre la tradición y la vida nueva. Se retoma especialmente a Stuart Hall (2010) desde sus reflexiones teórico-antropológicas sobre los conceptos *de comunidad, identidad o cultura* y la necesidad de encontrar su historicidad (transformación) en el movimiento de los sujetos. También a Eduardo Restrepo (2002, 2004, 2010) con su arqueología del concepto de *comunidades negras* y sus aportes teóricos sobre *alteridad, identidad y etnización*. Con estos dos autores se pone en cuestión el concepto de cultura esencial, problematizada hoy como construcciones necesarias para ciertos órdenes, que no permiten dar cuenta de movimientos o transformaciones.

Desde la antropología económica hay algunos aportes de utilidad para comprender las transacciones e intercambios que suceden en el nuevo territorio para hacerse a mejores condiciones de vida en clave de múltiples adscripciones, redes y vínculos. Al respecto las nociones de *economías de enclave* de Benencia y Quaranta (2006), de *créditos invisibles* de

Chamoux (et. Al. 1992) *deuda* de Villareal (2004) y *simbolización del dinero* (Parry y Block 1989) serán fundamentales para el análisis especialmente en el capítulo 3.

Respecto a las formas de vivir el duelo - por lo perdido- cabe mencionar algunos conceptos útiles desde la antropología de la salud, especialmente las nociones de *cuerpo y dolor* de Das (1997, 2008), *políticas del cuerpo* de Fassin (2003) y *enfermedad, sufrimiento y violencia social* de Kleimann (1998, 2000). Con estos autores y conceptos principalmente podremos ver las relaciones de las comunidades Afropacíficas con el sistema de atención en salud, como escenarios por la representación y significación del duelo en el capítulo 5.

Concretamente frente al tema del *desplazamiento forzado* se ha escrito en Colombia sobre todo desde las disciplinas como el Trabajo Social y la Psicología Social. Desde la psicología social un referente importante es Bello (1999, 2000, 2001, 2004) quien trabajó sobretodo las consecuencias psicosociales del desplazamiento, en términos de afectación psíquica del fenómeno en las personas; además intenta dar cuenta de *lo cultural*, analizando el desplazamiento como el final –sin muchos matices- de la cultura que traen las personas y que se ve amenazada en los nuevos contextos. En estas producciones la narrativa de la cultura y la identidad esencializada no permite evidenciar el flujo de intercambios y movilidades históricas y espaciales; sin embargo, permite ver una cara de las narrativas.

En abordajes del desplazamiento desde la Antropología en Colombia quiero resaltar el trabajo de Oslender (2004) que expone lo que denomina las *geografías del terror* que genera el desplazamiento en el Pacífico colombiano. Aquí muestra la afectación del territorio de las comunidades negras en el Pacífico, las condiciones del desplazamiento, las responsabilidades del Estado y las condiciones estructurales de desigualdad y despojo que trazan la historia de las comunidades negras en el país. En otros trabajos que acompañan la edición del libro *conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (Restrepo y Rojas, 2004), donde está publicado su artículo, se profundiza un poco sobre la historia del conflicto y su relación con las poblaciones negras en Colombia, contexto central a tener en cuenta para el análisis. También destaco un antecedente importante para leer el desplazamiento en el Distrito de Aguablanca de Cali realizado por

González (2012) donde explicita de manera interesante la particularidad *multicultural-intercultural* de la ciudad, construida históricamente en relaciones de múltiples identidades y adscripciones entre populares y hegemónicas.

Se resaltan los trabajos de Botero e Itatí (2013) y Botero (2015) que parten de la noción de resistencia y una metodología de vindicación de narrativas y relatos de diferentes comunidades y colectivos afectadas por la guerra, el despojo y el modelo económico, organizadas en diferentes procesos comunitarios de acción política local. En estos dos estudios se ubican algunas narrativas del desplazamiento en las cuales aporté como coinvestigador. Los mismos son referentes metodológicos para el presente trabajo.

En la revisión realizada no se encontró de manera concreta un trabajo que aborde puntualmente desde la Antropología Social y la etnografía las dinámicas de poblamiento de Cali y el Distrito de Aguablanca, tomando como base comunidades Afropacíficas desplazadas y sus múltiples estrategias de *reexistencia*. Tampoco un trabajo que permita comprender el desplazamiento como un fenómeno histórico catalizador de relaciones con múltiples personas, entidades o instituciones y no como un suceso esencialmente trágico y victimizante de cierta comunidad, que transformó totalmente su vida. No busco por lo tanto demostrar las consecuencias negativas del desplazamiento para la cultura Afropacífica, o exaltar la necesidad de acentuar la diferencia Afropacífica con el resto de la ciudad, sino mostrar cómo en el camino del reasentamiento hay múltiples diálogos, tensiones y conflictos que hacen de las comunidades y sus adscripciones en un movimiento lógico y con sentido para sus vidas.

El centro por lo tanto no es en principio el proceso de desplazamiento, sino la manera de Afrontarlo por las comunidades en medio de una ciudad, un barrio y un sector que permite o no múltiples opciones para *reexistir*. La noción de *reexistencia* surge en medio del trabajo de campo y de la constante mención a la “existencia” dentro de los relatos de las comunidades Afropacíficas desplazadas. Implica un proceso de reinención y creación (Ríos, 2015) y a la vez un proceso de complejo de reorganización de la vida en función de

compatibilidades y no coincidencias, en sintonía con los postulados de Mijail Bajtín (Silvestri y Blanck 1993).

Por su parte la noción de *comunidades Afropacíficas* que utilizo surge indiscutiblemente del ejercicio etnográfico, aunque ha tenido otros usos desde la academia⁴. La noción permite ver la relación vital que existe entre un grupo de personas con un espacio altamente cargado de emoción, sentido y significado como lo es el Pacífico y su relación con la etnicidad. Además permite establecer las relaciones histórico-espaciales entre este grupo de personas del Pacífico, Cali y el Distrito de Aguablanca como escenario de encuentros y desencuentros.

En esta línea *cultura e identidad Afro-pacífica* serán ejes centrales de la discusión del presente trabajo. Los juegos, movimientos, cruces y encuentros entre lo negro, lo urbano, lo rural, lo barrial, lo añorado, lo deseado, lo tenido, lo resistido y lo vivido permitirán cuestionar los márgenes del concepto de cultura y llevará a pensar en la matriz *multicultural* y los *encuentros interculturales* que permite Cali. Este concepto de *interculturalidad* (González 2012) permitirá pensar las identidades múltiples y los diferentes procesos de adscripción que atraviesan las diferentes personas en contextos de desplazamiento y violencia. Por otro lado y siguiendo los estudios interculturales (Walsh 2010), mostrará las relaciones de poder presentes en los intercambios, en relaciones históricas-coloniales de dominación.

Asimismo se encuentran los trabajos que teorizan sobre conceptos alternativos a la “cultura” para referirse a conjuntos de prácticas asociadas a poblaciones específicas con diferentes niveles de acción. En el camino encontraremos a Mario Blaser (2013) con su concepto de *ontología política*, donde presenta las disputas por la representación en los procesos de identificación; a Escobar (2012a, 2012b y 2013) con el concepto de *pluriverso*

⁴ Si bien el concepto fue acuñado desde el trabajo de campo hay otros autores que lo han utilizado. Para el caso de Cali y el Distrito de Aguablanca menciono especialmente a MOTTA, Nancy (2005) Gramática Ritual. Territorio, poblamiento e identidad Afropacífica. Cali. Programa Editorial Universidad del Valle, 2005. Esta antropóloga que fue mi docente de Etnohistoria en la Universidad del Valle trabaja especialmente el concepto de “identidad Afropacífica” como discurso caminante de las comunidades en las dinámicas de poblamiento de la ciudad de Cali y lo tomo como referencia para trabajar los intercambios en la ciudad.

(ontologías relacionales) como formas de clasificar y ordenar el mundo según principios ancestrales y a López (2010) con el concepto de *episteme*, reconociendo la historicidad de los modos de relación y “lo político” del conocimiento.

Por esta misma línea se ubican los estudios sobre el poder, las relaciones de dominación y las prácticas contrahegemónicas. Al respecto son centrales los estudios sobre *colonialidad del poder* (Balivar y Wallerstein 1991, Friedeman 1993, Wade 1997), *desarrollo moderno* de Escobar (2004, 2010a, 2010b), *movimientos sociales y acción colectiva* de Botero (2012, 2013). Utilizamos también la noción de *resistencia cotidiana* de Botero (2013) y Callejas (2010) planteándola como una acción política viva y hecha cuerpo, una práctica que acompaña la vida diaria en los modos operar de las personas desde sus propias ontologías, de conseguir el sustento, de movilizar las redes, de administrar los recursos, de vivir los duelos, de hacer memoria, de hacer vida familiar, de construir su espacio y relacionarse con él.⁵ Este concepto de *resistencia cotidiana* permite superar un abordaje victimizante y visibiliza a las personas como agentes de sus propios procesos de organización.

También surge el concepto de *mediaciones* como aquellos procesos de negociación entre lo moderno y lo tradicional. Hago alusión al texto *resistencias y mediaciones, estudios sobre cultura popular* compilado por Pablo Alabarces y María Graciela Rodríguez; (2008) que permite comprender el gris entre la pérdida y la lucha y a la vez lo alimento por algunas reflexiones del trabajo de Carlos Salamanca de *De las guerras de religión a los indios coloniales: espacios, mediaciones de memoria y disputas en torno a la representación de la violencia*, con el cual analizo cómo las comunidades Afropacíficas construyen sentidos en una relación dialéctica entre historia/construcción de realidad.

⁵ Este concepto de *resistencia cotidiana* ha sido desarrollado por varios autores, en los que se resalta la participación de Botero y Callejas, en diálogos con otros escritores latinoamericanos como Marisol de la Cadena, Mario Blaser, Arturo Escobar, Raul Zibechi, Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos.

INTRODUCCIÓN

El fenómeno migratorio en Colombia producido por el conflicto armado es denominado *desplazamiento*. Generalmente se habla de *desplazamiento forzado*, por la condición de obligatoriedad del mismo ante la posibilidad o amenaza de muerte o riesgo contra la integridad física o psicológica de uno o varios miembros de una familia o una comunidad. Algunas personas son desplazadas por guerrillas, grupos paramilitares, o por la riesgosa presencia del ejército nacional y la inminente confrontación armada por el territorio; siempre en disputa por la tierra y los recursos naturales. En el marco legal, el “desplazamiento forzado” existe como concepto jurídico desde los años noventa, teniendo en cuenta especialmente la Ley 387 de 1997, anclado a los conceptos de “víctima” y “desplazado”, por la cual adoptan medidas para la prevención, atención y protección a esta población.

El desplazamiento forzado en Colombia ha venido en aumento en las últimas 2 décadas superando las proyecciones año tras año; respecto al 2013 el número ha aumentado en más de un millón de casos. Actualmente se hace un conteo aproximado de 7,2 millones de personas que salieron de sus territorios según la agencia de la ONU para los refugiados hasta el 2017, siendo Colombia el primer país con más desplazados internos en el mundo⁶. La población colombiana proyectada según el DANE para el año 2017 es de aproximadamente 49 millones de habitantes⁷, por lo que podemos decir que alrededor del 14 % de la población colombiana ha sido desplazada de sus tierras.

Las cifras del desplazamiento forzado varían según la fuente, de acuerdo también a la intencionalidad para presentar la información. Desde el Estado se tiende a disminuir las cifras mientras que desde los organismos internacionales tienden a aumentar. Incluso en alocuciones de mandatarios de la nación como por ejemplo el expresidente Álvaro Uribe y la bancada del Centro Democrático –partido político de derecha- hay una negación del desplazamiento forzado como fenómeno y se lee el proceso como “migración”; desde esta

⁶ ACNUR (2017), Agencia de la ONU para los refugiados. Informe Actualización de la situación Colombia, Febrero de 2017. En: <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/BDL/2017/10938>

⁷ DANE (2017), Reloj. <http://www.dane.gov.co/reloj/>

lógica no hay un reconocimiento de la condición de conflicto armado o guerra y se niegan de facto los impactos de la violencia para las comunidades. En el transcurso del trabajo iremos profundizando en las diferentes versiones y relatos sobre el desplazamiento y los sentidos otorgados desde el Estado, las ONG, las comunidades desplazadas y su relación con diferentes entornos de reasentamiento. Por el momento diremos que estos datos iniciales nos permiten darnos una idea del fenómeno pero también de los discursos e intereses detrás de ellos, como iremos ahondando en el camino.

En el Pacífico colombiano se ha concentrado una parte importante de este desplazamiento en el país, especialmente en sus zonas rurales. Los departamentos con la concentración más alta de eventos de desplazamientos masivos en el país durante el 2013, según ACNUR fueron Nariño, Antioquia y Chocó⁸, departamentos de la región pacífica; para Nariño especialmente en Tumaco. Asimismo coincide la Defensoría del Pueblo, en el marco de la conmemoración del Día Mundial de los Refugiados, quién señaló que el 40% de los desplazados colombianos salen de los departamentos de Nariño, Cauca y Chocó.⁹ Según últimas cifras del Registro Único de Víctimas el departamento de Nariño registra una cantidad de 14.714 víctimas, mientras que Chocó registra 10.162 personas¹⁰ que han salido en busca de nuevas oportunidades para vivir.

Gran parte de la población desplazada en Colombia pertenece a los territorios con mayor población Afrocolombiana en el país como lo son los departamentos de chocó (73% de su población), cauca (21% de su población) y Nariño (18% de su población) siguiendo datos demográficos del censo 2005 del DANE. A nivel nacional los departamentos con mayor población Afro en el país son Valle del Cauca (25%), Antioquía (13%), Bolívar (11,50%) y chocó (6,69%), lo que muestra cómo la región pacífica afectada por el desplazamiento

⁸ ACNUR (2017), Op. Cit.

⁹ El Espectador (2016) Los departamentos de Colombia con mayor número de desplazados. Edición de Junio 20 sde 2016. En: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/los-departamentos-de-colombia-mayor-numero-de-deplazado-articulo-638967>

¹⁰ Oficina Gestión de Paz y Convivencia de la Gobernación del Valle (2005) Diagnostico Situacional De La Población En Situación De Desplazamiento –Psd- Asentada En El Municipio De Cali. Oficina Gestión de Paz y Convivencia de la Gobernación del Valle, en Convenio con OIM y con la financiación de USAID. Feb 2005. En: http://www.disaster-info.net/desplazados/informes/gobervalle/diagnosticoCali/02contexto.htm#_ftn13

concentra una parte importante de la población Afro del país, aproximando un 32% del total nacional poblacional.¹¹

Por su parte la ciudad de Cali se encuentra localizada en el quinto departamento (Valle del Cauca) con mayores cifras de recepción de población en situación de desplazamiento en el país¹². Según cifras del Sistema Único de Registro de la Red de Solidaridad Social en Cali se encuentran en situación de desplazamiento 30.288 personas y por ser la ciudad capital más grande de la región pacífica en el suroccidente colombiano se ha consolidado como la mayor ciudad receptora, asegura ACNUR¹³. Allí se ha podido establecer como principal foco de asentamiento el Distrito de Aguablanca, ubicado al oriente de la ciudad donde según reportes del DANE en este sector el 44,6% del total de la población se reconoce como Afrocolombiana¹⁴. De acuerdo con los hallazgos del censo 2005 DANE, Cali es además el primer municipio del país con mayor concentración absoluta de población negra o Afrodescendiente (alrededor de 585.000 habitantes, el 26,2% de la población total), afirma el DANE¹⁵.

Como dato de interés estos departamentos del Pacífico Colombiano con importantes estadísticas de desplazamiento y población Afrocolombiana se caracterizan además por ser especialmente ricos en recursos naturales, flora y fauna. La Cámara de Comercio de Cali ¹⁶ en su plataforma virtual expresa que la Región Pacífico cuenta con *recursos naturales y ventajas competitivas muy atractivas en el país*: 1. Infraestructura portuaria. 2. Grandes atractivos turísticos. 3. Una reserva forestal que representa el 16% del total nacional y es la segunda después de la Amazonía; además, proporciona el 45% del consumo nacional de

¹¹ DANE (2005). Visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos. Las estadísticas vitales en Colombia. DANE, Para Tomar Decisiones. En: http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf

¹² Oficina Gestión de Paz y Convivencia de la Gobernación del Valle (2005) Op. Cit.

¹³ ACNUR (2017), Op. Cit. Pág 69.

¹⁴ Oficina Gestión de Paz y Convivencia de la Gobernación del Valle (2005) Op. Cit. pág 9 y 21.

¹⁵ Urrea Fernando y Viáfara Carlos. (2011) Cuantos somos, como vamos. Diagnóstico sociodemográfico de Cali y 10 municipios del Pacífico nariñence. Cidce, Afroamérica XXI y DANE. Página 69. En: https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/cuantos_somos.pdf

¹⁶ Cámara de comercio de Cali (2011). Región Pacífico: Plataforma de Colombia en la Cuenca. Publicado en la web en octubre 6 del 2011. En: <http://www.ccc.org.co/region-pacifico-plataforma-de-colombia-en-la-cuenca/>

madera. 4 Un Recurso pesquero con potencial estimado de 450.000 toneladas/año. 5. Es la segunda región con mayor biodiversidad en el planeta, después de Brasil. 6. Posee la más alta pluviosidad del mundo y horas de exposición solar, factores determinantes para desarrollar la industria generadora de energía. 7. Es la primera productora de platino y segunda de oro en Colombia.¹⁷

Contradictoriamente la región pacífica concentra los mayores índices de pobreza y necesidades básicas insatisfechas en el país. Concentra los mayores indicadores de pobreza, desigualdad e inequidad en el país: Según el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 tiene el mayor nivel de pobreza a nivel nacional, una las mayores tasas de analfabetismo, los menores avances en proyectos de acueducto y alcantarillado, los menores índices de vacunación, las tasas más altas en desempleo para el año 2013 y un nivel importante de rezago social del Estado en el país¹⁸

Estos datos cruzados entre desplazamiento-población Afro-recursos lo que permite afirmar que este es un fenómeno con claras motivaciones económico-políticas y que tiene detrás un modelo de país que centra en el desplazamiento de la población su modelo de desarrollo y progreso; además concentra su estrategia de despojo en territorios históricamente habitados por comunidades negras empobrecidas. Esta locomotora –metáfora del presidente Santos para referirse a la minería- de expulsión de personas, en su paso por las comunidades arrasa con la gente y con el territorio extrayendo recursos e imponiendo condiciones imposibles de habitarlo por las comunidades.

¹⁷ Esta noción del Pacífico como lugar privilegiado es reforzada por los medios de comunicación y los planes de desarrollo nacionales. La noción de Pacífico enriquecible –desde el desarrollo moderno- puede seguirse en: El diario El Tiempo, en su edición del 26 de mayo de 1992, expresaba en su artículo *El Pacífico, Región de Pobreza*: “La Costa Pacífica es la puerta principal del comercio exterior colombiano. Por Buenaventura se moviliza el 60 por ciento de la carga total nacional. Se estima que la demanda nacional por facilidades portuarias aumente a 7.8 millones de toneladas hacia finales del siglo, y a 16.8 millones alrededor del año 2.020. El crecimiento del comercio exterior requiere de vías adecuadas de comunicación hacia los puertos del Pacífico. La insuficiente acción institucional se presenta en los tres niveles de la administración (Estatad, Regional y Municipal)”. Ver en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-123587>
Según el Plan Nacional de Desarrollo de Colombia 2014-108 “La región se caracteriza por su inmensa biodiversidad, riqueza hídrica, confluencia de grupos étnicos y privilegiada ubicación en la cuenca del Pacífico. Estos atributos representan un potencial productivo, ambiental y etnosocial para la región, aún por aprovechar” Pág 657.

¹⁸ Ver Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018

Este fenómeno obedece a lógicas globales, nacionales y locales como iremos viendo. Con el discurso del desarrollo a nivel mundial se dio lugar a los llamados países del tercer mundo como abastecedores de materias primas en su dinámica de participación en el mercado global; la región del Pacífico colombiano se volvió el centro nacional de la mirada de multinacionales extractivas que han venido sacando esencialmente madera, minerales y agua del territorio. A nivel nacional esta lógica global del mercado se articula con las complejidades de un país en guerra por un conflicto histórico-social por la tierra y los recursos, donde los actores armados empiezan a disputarse el control del territorio, ahora en diálogos, complicidades y tensiones con la locomotora minera y las multinacionales del extractivismo. A nivel local para las comunidades esto se traduce en caldo de cultivo de violencias, agresiones y expropiaciones, que en un intento por proteger su vida terminan por desplazarse a las ciudades grandes del país en búsqueda de nuevas oportunidades para re-existir. *Detrás de todo desplazamiento hay un negocio*, como lo menciona Botero (2013).

En el suroccidente colombiano (región pacífica), el desplazamiento suele tener una ruta que parte desde la costa y ríos del Pacífico, de los departamentos de Chocó, Valle del Cauca -principalmente Buenaventura-, Cauca y Nariño hacia las ciudades más grandes del país, especialmente a Cali. Las zonas de Cali donde mayoritariamente suelen llegar estas personas son “la Ladera de Siloé” y “el Distrito de Aguablanca” como vimos, especialmente a sus llamadas “invasiones” -como se les conoce a los terrenos apropiados por las personas en “condiciones subnormales” (inicialmente viviendas autoconstruidas en materiales de baja resistencia, ausencia de alcantarillados, servicios públicos de agua y energía, etc.)- y a barrios *del Distrito de Aguablanca* a los cuales pueden acceder por sus medios económicos y redes vinculares familiares o vecinales de antes o reconstruidas.

Para el caso AfroPacífico en el suroccidente colombiano la ciudad que permite continuar su existencia es precisamente Cali y el Distrito de Aguablanca, esto como veremos en el desarrollo de este trabajo: por su configuración histórico-espacial; por el conjunto de redes de intercambio, de apoyo, gestión y vínculos que les permite la ciudad; por sus compatibles o compatibilizables identidades, adscripciones y prácticas con las ontologías del Pacífico

colombiano (modos de existir, clasificar y ordenar el mundo) y por las continuidades en términos de la acción política de las comunidades actualizada.

Cali y el Distrito de Aguablanca tienen una historia de migraciones y desplazamientos que han fundado lo que es hoy la ciudad. En este sentido es una ciudad con una tradición de encuentros de diferentes poblaciones, donde históricamente han venido confluyendo diversas identidades étnicas coloniales que configuran hoy un escenario multicultural con posibilidades de encuentros interculturales, como mostraremos posteriormente. Esto le permite a la población Afropacífica reorganizar su mundo social en un espacio que empiezan a apropiarse y a cargar de afectividades, en constantes remembranzas del Pacífico con diferentes actores.

Las familias que llegan a la ciudad y al Distrito en situación de desplazamiento se enfrentan a modos de vida que se constituyen como nuevos, por las prácticas y modos de operar que exigen estos nuevos escenarios. Esta novedad la constituye por ejemplo *la vida urbana en Cali* en ausencia de cultivos de pancoger y presencia de constantes deudas crecientes en dinero (arriendo, servicios, alimentación, uniformes de los chicos, etc.); *los nuevos escenarios de violencia* en las calles ligados al microtráfico y las pandillas; la demanda de competencias que exige el *mercado laboral y educativo en la ciudad* y *la oferta de redes de participación social y política*. Estas demandas exigen a la población reinventarse, negociando, adaptando, resistiendo, o fragmentando sus prácticas cotidianas heredadas del mundo AfroPacífico para *re-existir* en el nuevo territorio.

El nuevo contexto de *vida en el barrio* exige transformaciones en los modos de habitar el mundo de las personas que vienen desplazadas del Pacífico colombiano. Algunas parecen más evidentes que otras, cuando se piensa por ejemplo en lo que implica vivir en espacios rurales y en espacios urbanos. Otras se hayan más ocultas y son visibles a la luz de la etnografía: lo que no se dice, lo no comentado o lo que se oculta. En términos metafóricos esta experiencia para las poblaciones desplazadas implica: una serie de *rupturas* en sus formas de socialización con el mundo que ya no parecen vigentes; algunas *mediaciones*

para organizarse al nuevo contexto; y una sucesión de *continuidades* que acompañan todo el proceso migratorio.

Este trabajo apunta a comprender por qué la ciudad de Cali y especialmente el Distrito de Aguablanca se convierte en uno de los lugares de mayor recepción de población desplazada en el suroccidente colombiano para las comunidades negras provenientes del Pacífico; evidenciando cómo las lógicas histórico espaciales de la ciudad, sus redes, identidades, adscripciones y escenarios de participación permiten y a la vez demandan a esta población nuevas formas de existencia, en una continua negociación de prácticas y discursos en la vida cotidiana.

En un primer capítulo de marco teórico expondremos de forma general algunas posturas alrededor de diferentes conceptos y nociones que permiten pensar y dar sentido general al presente trabajo. Sostenemos inicialmente que las comunidades Afropacíficas desplazadas en sus historias tienen un correlato con procesos históricos de *diasporización* coloniales y decimonónicos de comunidades negras, que permiten rastrear continuidades en sus prácticas y también en los modelos de despojo, expropiación y violencia que han Afrontado a través del tiempo. Los desplazamientos recientes están mediados por el discurso del *desarrollo* –el progreso y el pensamiento moderno- y la necesidad de expulsar y eliminar comunidades de territorios ancestrales para obtener recursos; estos ideales entran en tensión y disputa con las formas de habitar, ordenar y relacionarse con el territorio de las comunidades Afropacíficas desde sus propias *ontologías* -sistemas de clasificación, según Blaser (2013)-, planes de vida y sueños por el buen vivir.

En el marco de los procesos de reasentamiento en el nuevo territorio, las comunidades Afropacíficas se presentan como actores creativos que empiezan a reinventarse para garantizar su existencia en la ciudad. Estos procesos de *reexistencia* están mediados por las condiciones del espacio urbano y la posible articulación de prácticas ancestrales Afro del Pacífico en medio del escenario *multicultural* de Cali; donde se especializan diferentes identidades y se actualizan los procesos de identificación y adscripción, que toman como base las nociones de *cultura, identidad y comunidad*. Aquí la *acción colectiva* de las

comunidades en diálogos e interlocuciones con otros actores, colectivos y organizaciones abre una brecha para el *encuentro intercultural*, como la posibilidad de articular esfuerzos para la protección de la vida, los derechos y la defensa de los territorios. Los conceptos trabajados en este marco teórico permitirán dar conexión a los diferentes temas de los capítulos y serán centrales para el análisis, la discusión y las conclusiones.

En el capítulo 2 mostraremos los vínculos pasados y presentes entre el Pacífico, Cali, el Distrito de Aguablanca y las comunidades negras. Rastreamos las condiciones histórico-espaciales de la ciudad, el Distrito y un sector del barrio Mandarin (donde se hace la etnografía) y su relación imbricada con el litoral y la población Afro. Mostrará cómo las relaciones y vínculos que se producen con el desplazamiento y que se establecen en el nuevo territorio, están en diálogo con la configuración sociohistórica del espacio, que permite o limita una serie de prácticas. Adicionalmente por medio de algunas narrativas de campo permitirá ver cómo este barrio y este sector del mismo es habitado por la población Afropacífica desplazada y es apropiado para la obtención de recursos y servicios en función de las cercanías y encuentros espaciales con diferentes actores. Este capítulo permitirá analizar cómo el espacio regula algunas continuidades del mundo AfroPacífico, restringiendo algunas prácticas y demandando transformaciones en otras. Al mismo tiempo evidenciará cómo el espacio y sus conexiones favorecen la llegada de población Afropacífica desplazada en función de algunas posibles articulaciones simbólicas y ontológicas, que van convirtiendo al barrio en un nuevo río por navegar entre huellas y trazas del Pacífico en la ciudad.

En un tercer capítulo mostraremos cómo las comunidades Afropacíficas reasentadas en Cali pueden sobrevivir y vivir en la ciudad, gracias a una serie de intercambios posibles en diferentes redes de obtención de recursos. Sostiene que en el proceso de reexistencia las comunidades Afropacíficas insertan sus formas de cambio en el escenario urbano y lo permean de sus sistemas de valor; a la vez, estas son actualizadas en la ciudad, en una serie de negociaciones, adaptaciones y actuaciones necesarias para la obtención de recursos. Expone que hay una vía de *intercambio transaccional* cuando se intercambia con instituciones del Estado o ONG relatos del desplazamiento o papeles por ciudadanía; y que

hay una vía de *intercambio comunal*, que corresponde a las lógicas de cambio Afropacíficas, más visibles y perdurables en el nivel familiar y vecinal. Sustenta que las redes transaccionales terminan por recrudecer o revivir el despojo y los escenarios de violencia por los que fueron desplazados inicialmente; y que es gracias a las lógicas comunales que logran pervivir y activar procesos de *reexistencia* para garantizar la vida. Este apartado permite comprender Cali y el Distrito de Aguablanca como escenarios de intercambio complejos, en medio de una interacción con diferentes actores que permiten organizar la economía doméstica de las comunidades Afropacíficas.

El cuarto capítulo permitirá ver Cali como un escenario multicultural que se caracteriza especialmente por: la diversidad de identidades y adscripciones disponibles, la aplicación del discurso de la integración de la diferencia escenificada –hecha espectáculo– y la continuidad de relaciones asimétricas de poder. Presentamos la identidad como una trampa que disfraza la desigualdad y la exclusión y que segrega las comunidades desde diferentes procesos de identificación: *ser caleño, desplazado, víctima, Afro, mujer, víctima*, etc. Planteamos que el Pacífico deja una huella imborrable en las comunidades Afro desplazadas, que define el ser y la existencia para las personas y todas las relaciones que establecen en la ciudad, por lo tanto entra en tensiones y negociaciones con adscripciones propias de Cali y el Distrito, ejemplificadas por medio de algunos relatos etnográficos que permiten ver continuidades, rupturas o mediaciones de *prácticas Afropacíficas*. Finalmente proponemos que el nuevo territorio exige *otras formas de ser negro* que permitan interactuar con las políticas de diferencia a nivel nacional y local pero que a la vez permitan prácticas locales de encuentro intercultural desde el principio de comunalidad Afropacífica.

El quinto y último capítulo presenta Cali como una ciudad donde son posibles los encuentros interculturales y la acción colectiva con base Afropacífica. Aquí proponemos que las comunidades Afropacíficas por medio de diferentes prácticas en el escenario familiar, vecinal y barrial articulan diferentes actores en su acción política por la defensa de del territorio y del buen vivir como principio de comunalidad. Inicialmente exponemos por medio de algunos relatos sobre una práctica funeraria cómo se da la creación de vínculos con otros actores del barrio en la vida cotidiana de las comunidades, que se configuran

como centrales para la acción política intercultural. A la vez, mostramos cómo desde diferentes colectivos universitarios, sociales, comunitarios, asociaciones, grupos y organizaciones de base se actualizan las luchas ancestrales por el Pacífico y la defensa de los territorios. El capítulo intenta evidenciar cómo las comunidades Afropacíficas articuladas con otros actores resisten y lesionan la institucionalidad y los principios relacionales modernos desde la acción colectiva en medio de vivos procesos de marginalización, empobrecimiento y dominación.

En síntesis este trabajo muestra cómo las comunidades Afropacíficas reasentadas en Cali y el Distrito de Aguablanca producto del desplazamiento forzado inician procesos de re-existencia –más o menos negociados- como estrategias para dar continuidad a la vida. Los nuevos escenarios empiezan a configurarse como propios en complejos y creativos procesos de identificación y en medio de múltiples prácticas con diferentes actores, entre familia, vecinos, amigos, ONGs, Estado y movimientos sociales. Ahora como ciudadanos de Cali actualizan discursos y amplían los lugares de participación social y política, en una ciudad históricamente multicultural pero en tensiones por su identidad. En el nivel micro evidencia los movimientos de diferentes grupos de personas con diferentes adscripciones en un barrio y en algunas calles del mismo, mostrando diferentes interacciones y relaciones intersubjetivas.

A nivel macro permite ver lo complejo de las dinámicas actuales de poblamiento de las ciudades en Colombia en medio de contextos de guerra, despojo y desplazamiento. Muestra continuidades en las dinámicas estructurales coloniales de despojo, exclusión y racismo, evidenciadas en un rastreo de la configuración histórico-espacial de los territorios de origen (Pacífico) y destino (Cali y el Distrito de Aguablanca). Devela la ciudadanía no como un derecho sino como un escenario de disputas y obtención de recursos desde las múltiples estrategias transaccionales de la población en luchas cotidianas por el reconocimiento. Permite ver la multidimensionalidad de los procesos de identificación de las personas (en diferentes niveles) entre adscripciones globales, nacionales, regionales, departamentales, municipales, locales, barriales y familiares y sus diferentes usos. Evidencia procesos de participación política por fuera de la institucionalidad y los marcos oficiales, permitiendo

ver la política en la vida cotidiana. Finalmente propone pensar el desplazamiento como un fenómeno histórico de expropiación que transforma la nación y sus habitantes, en medio de múltiples tensiones y disputas por su ordenamiento y apropiación.

CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO

1. Procesos Afrodiaspóricos, desarraigo y huellas de africanía: historias presentes.

Las comunidades Afropacíficas que hoy son desplazadas de sus territorios en Colombia por el conflicto armado se reconocen en sus ancestros que históricamente han sido excluidos, violentados y usados para los diferentes procesos de explotación del territorio de las américas en medio de la colonia, el desarrollo y la expansión capitalista. Esa mano de obra africana movilizada por la fuera a las colonias americanas puede comprenderse como diáspora y este proceso de desarraigo trae para diferentes grupos humanos fracturas, tal como lo expone Nina de Friedeman:

El inicio del comercio triangular entre Europa, África y América es el telón de fondo de la diáspora africana que dio origen a Afroamérica. La diáspora, es decir una vertiente forzada de la emigración hacia nuevos mundos a la vez ocasionó la desterritorialización de africanos con una consecuente desestructuración social, cultural e histórica. Atrás en la madre patria africana quedaron los ámbitos terrenales y espirituales de la selva, de aguas de ríos y mares, los imperios legendarios, los de las celebraciones con música de firmamento y las conmemoraciones en las casas de llantos y lágrimas. (Friedeman, 1996, P. 137)

Sin embargo todo proceso diaspórico como movimiento de seres humanos y pueblos por el mundo, arrastra memorias y legados que tienen rupturas, transformaciones y continuidades en los nuevos territorios. Este legado africano se transporta en el cuerpo y en la oralidad de las comunidades negras en el país y es denominado por Friedeman *huellas de africanía*:

(...) aunque a los africanos esclavos les hubieran quitado sus trajes, sus armas, sus instrumentos musicales, fue imposible sonsacarle las imágenes de sus dioses, borrarle su ritmo al andar, la cadencia de sus canciones, su poética en el rezo; o aniquilar la sabiduría social u otras representaciones icónicas. Es precisamente a estas, que transformadas creativamente a lo largo de siglos en el trajín de procesos de reintegración étnica activa y pasiva, las hemos denominado huellas de africanía. (Friedeman, 1996, P. 139)

Estas herencias africanas en múltiples transformaciones, apropiaciones y movimientos en los nuevos escenarios de vida configuran formas de relación con el mundo –con otros seres

humanos y no humanos- que se consolidan como insumos fundamentales de las personas para hacer frente a las condiciones de despojo, desarraigo, violencia y exclusión que marcan la historia de las negritudes en el continente americano. Friedeman (1996) resalta los patrones familiares como una parte fundamental de las huellas de africanía:

Las formas sociales de las comunidades negras en la diáspora americana son, entonces, expresión de esas reelaboraciones, que pueden contener (...) memorias de linajes, familias extendidas o de patrones poligámicos africanos, tanto como de principios étnicos y normas en las relaciones de la familia africana. Pero en este caso, al igual que en otras sociedades del mundo, de lo que hablamos es de la existencia de una serie de alternativas familiares que adoptan diferentes formas de acuerdo con diversas circunstancias e influencias históricas, socioculturales y ambientales. Y en el caso particular de Afroamérica, lo que sí se reitera es el reconocimiento de un legado africano que aunque abatido resistió para sobrevivir. Sus huellas en las comunidades actuales así lo atestiguan. (Friedeman, 1996, P. 140)

Según Uya (1990) desde lo que denomina la *perspectiva Afrocéntrica* de la investigación hay elementos que permanecen a “lo negro” que ha sido heredado de África como por ejemplo su tendencia a la oralidad, a lo comunitario, a dar prioridad a la forma sobre el contenido y a repudiar la cultura americana –para el caso de los Estados Unidos. Este conjunto de saberes, creencias y formas de hacer van a ser centrales para crear un modo de “ser americano” muy particularmente definido por “lo Afro”. Esto es visible por ejemplo en las adaptaciones del cristianismo a las negritudes, desde las canciones, las letras libertarias, las interpretaciones liberadoras del evangelio y la corporalidad de la práctica religiosa negra en los Estados Unidos (caracterizada por el movimiento, la danza y el ritmo). En síntesis, una africanización de los rituales occidentales en los procesos de diáspora.

Retomando a Mario Diego Romero (2007) comprendemos la diáspora como un escenario de construcción, un espacio de invenciones, construcciones y alteridades donde se pone en juego un legado africano con un presente americano. El intersticio entre estos dos lugares es precisamente un escenario de tensión, pero sobretodo de rearticulación en sintonía con los postulados de James Clifford y Kobena Mercer, a quién cita Romero en su texto:

No es posible librarse del hecho de que, en tanto somos gente de la diáspora, condenados a pasar de una historia a otra por la “deportación comercial” de la

esclavitud y su desplazamiento forzoso, nuestro carácter de negros está profundamente imbricado en los modos y códigos occidentales, a los cuales llegamos como las masas diseminadas de la dispersión migrante. Lo que está en cuestión no es el origen perdido o alguna esencia incontaminada en el lenguaje filmico negro, sino la adopción de una voz crítica, que promueve la conciencia de la colisión de culturas e historias constitutivas de nuestras condiciones mismas de existencia (Romero, 2007, P. 48)¹⁹

En esta línea de intercambios y movimientos por el mundo también se reconocen como diásporas a los procesos migratorios que se dieron después del éxodo africano dentro del continente americano, donde grupos de negros esclavizados fueron desplazándose a diferentes geografías del territorio (Arboleda, 2010, P. 204). Para el caso colombiano el punto de llegada del continente africano fue Cartagena de Indias, como puerto principal para la entrada y salida de mercancías. De ahí iniciaron flujos poblacionales principalmente por los ríos hacia la cordillera occidental, la costa atlántica y pacífica, especialmente como mano de obra para la explotación minera colonial entre los siglos XVI y XVIII. Después hacia el S. XIX los flujos se dirigen mucho más hacia el suroccidente de lo que sería el territorio Colombiano.

Este proceso de diaporización según Arboleda (2010, P. 204) estuvo siempre mediado por la violencia, los procesos de esclavización o por el deseo de libertad de algunos grupos que huían hacia la *selva recóndita* en búsqueda de crear mundos habitables según sus tradiciones y cosmogonías, como lo permitió precisamente la geografía del Pacífico colombiano. Con Arboleda la noción de diáspora se amplía, pues esta recoge los movimientos - voluntarios o no- de las comunidades negras a través de la historia –colonial, moderna y reciente- en diferentes niveles: continentales, trasnacionales, nacionales, regionales y locales.

¹⁹ ROMERO (2007), cita a MERCER, Kobena. Diaspora cultura and the dialogic imagination. Citado por CLIFFORD, James. Las Diásporas. En: CLIFFORD, J. Itinerarios transculturales. Pág. 325. Barcelona. Gedisa.

2. Desarrollo, pensamiento moderno y postdesarrollo

Según Escobar (1997b) después de la postguerra segunda junto con los avances tecnológicos y científicos realizados se buscó universalizar un proyecto de urbanización, industrialización, educación, tecnificación de la agricultura y adopción de valores modernos (orden, racionalidad, actitud individual) que configuran lo que es el *desarrollo moderno*. Este desarrollo en términos generales, sub-valora y fisura modelos de desarrollo local e impone hegemoníamente uno sólo sobre todas las poblaciones en históricos y desiguales accesos al poder. Estos procesos globales de ordenamiento del mercado pusieron los mercados nacionales a competir en el mundo desreguladamente, desestabilizando las economías locales. Hall (2010) propone que además de universalizar, su tendencia dominante es la homogenización de la diferencia a fines de lograr economías unificadas, fuertes en el mercado global. La cultura también se globaliza desde las industrias, desde las potencias. Este proyecto moderno configura y administra la diferencia, la reconoce y configura a la producción global en condiciones de inequidad.

El desarrollo puede comprenderse como una invención discursiva que ofrece un marco epistemológico para leer y medir las sociedades según sus niveles de progreso. Es una matriz históricamente impuesta de modo arbitrario donde se definieron modelos de producción de acuerdo a los diferentes accesos al poder de las naciones y las poblaciones. Unos dominantes, otros dominados, traducido en unos desarrollados y otros subdesarrollados. El análisis de estos procesos de implementación de desarrollo ha llevado a reconocer que las comunidades –e incluso la misma academia (Escobar, 1997b) en su praxis y sus marcos interpretativos de la realidad- reciben, adoptan, resisten, modifican, critican o transforman los modelos de desarrollo que se les presentan, no reconociéndose como un proceso simple de imposición sino como un modo complejo de mediación en el que las comunidades son el centro.

En términos generales el proyecto desarrollista propone que hay comunidades con accesos diferenciales a recursos y riquezas que deben optimizar sus mercados y consumos, proceso que los llevará de un nivel bajo en la escala del desarrollo (de pobreza, ausencia y

sufrimiento) hasta uno muy alto (de abundancia, riqueza y goce) que los acredita como económicamente “desarrollados” y a la vez ideológicamente “modernos”, “competitivos” y “globales”. En este sentido el proyecto económico tiene en sí mismo un discurso político, que organiza los cuerpos de las personas en función del mercado global desde una lógica hegemónica capitalista.

Lo cierto es que como lo han expuesto los estudiosos del desarrollo en América Latina el modelo de desarrollo que viene desde mediados del S. XX no cumplió la promesa de prosperidad a la mayoría de las poblaciones, pues la apertura al mercado global no aseguró la equidad en el acceso a recursos y dejó más deudas y créditos que ganancias. En este camino las inyecciones de capital y los préstamos bancarios internacionales tomaron un lugar central en las políticas neoliberales de las últimas décadas que se han alineado al proyecto desarrollista, ofreciendo a las comunidades deudas vendidas con base en la promesa del modelo de desarrollo que han venido lesionando la autonomía de naciones y las mismas comunidades.

Silvia Canellas (2007, P. 151) siguiendo a Serge Latouche expone que:

el desarrollo es una impostura conceptual, por su pretensión universalista, y una impostura práctica, por sus contradicciones profundas (...) el autor utiliza una frase de Vandana Shiva que resume lo que sucede en realidad: «Bajo la máscara del crecimiento se disimula, de hecho, la creación de la penuria» (p. 63).”(Canellas, 2007, P. 151)

Escobar (1997b) caracteriza este escenario de no credibilidad en el desarrollo moderno como *postdesarrollo*, expone que no existe una única forma de imaginarse y de vivir que sea universalizable y que invalide las demás, por lo que es necesario reconocer y validar otras maneras de habitar y significar el mundo. Este *postdesarrollo*, dice, está en construcción continua desde las prácticas de resistencia y los movimientos sociales en diferentes continentes como Asia, África y América Latina y pasa también por la transformación de la academia desde un lugar de producción de conocimiento diferente a las banderas de la macroproducción, la racionalidad económica y el espectáculo multicultural.

Los discursos del desarrollo se han ido transformando para dar renovadas caras a la explotación y disfrazar los nuevos despojos, así han ido surgiendo otras nociones desde la ecología o el capitalismo verde como los discursos del desarrollo sostenible que intentan disimular la extracción megadimensionada de los recursos con la supuesta contribución estatal en aranceles y acciones de reparación al medio ambiente. Mirta Alejandra Antonelli (2007) explora el tema de la minería responsable y el desarrollo sostenible en Argentina como discursos creados estratégicamente para lograr los objetivos comerciales de grupos económicos transnacionales alineados con los organismos de crédito internacionales y con poderes locales-nacionales-gubernamentales. En términos generales la propuesta de la autora es que el lenguaje aportado por la megaminería de *responsabilidad y sostenibilidad* es una imposición hegemónica de un discurso que legitima legal y culturalmente una explotación exacerbada de los recursos naturales en el contexto global.

Antonelli (2007) dice que la *responsabilidad* no es tal pues estas empresas mineras están exentas de las grandes contribuciones fiscales a nivel internacional; y la *sostenibilidad*, es un proyecto a futuro, que según el discurso minero, se debe ir construyendo *entre todos los actores* mientras se va avanzando en la explotación. Así, el contexto legislativo minero de tipo internacional y de libre inversión-ganancia expone cómo los Estados han venido otorgando territorios y perdiendo soberanía sobre ellos desde las bases de la corrupción, la conveniencia y pasando por encima de las organizaciones y movimientos sociales que se oponen a la destrucción de ecosistemas y formas de vida alternativas a la megaminería. Esta explotación además tiene como base la imposición del pensamiento moderno y la consiguiente invalidación de otras formas de vida en el territorio que no estén acordes al modelo desarrollista construyendo y exhibiendo a los opositores como los enemigos del progreso nacional.

Este escenario del desarrollo y el postdesarrollo que hemos visto nos permite comprender en términos políticos que el Pacífico colombiano y las comunidades que lo habitan no han estado ni están por fuera de las relaciones de mercado y producción del sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 2005, P. 16). De la misma manera tampoco lo están las comunidades desplazadas, en constantes contactos con la institucionalidad y el Estado:

Las políticas, al transformarse en instituciones y ser operacionalizadas en programas y proyectos, construyen y reproducen determinados órdenes sociales y políticos e inscriben a los sujetos en ciertos marcos de visión. Hasta ahora, se puede concluir que las instituciones externas multilaterales no sólo han jugado un papel en el diseño de las políticas, sino que igualmente, el modelo civilizatorio (modelo exclusivista de mercado privado) ha colocado a rodar a las instituciones (sean macro o micro) en cumplimiento de su función sistémica, poniendo en cuestión la “subjetividad y corporalidad viviente” de los sujetos del desarrollo”. (López, 2010, P. 147)

Este escenario permite colorear de tensiones y disputas un escenario de conflictos por la tierra, los recursos y el pensamiento donde las comunidades tienen un papel central. Antes, en medio y después del desplazamiento de las comunidades Afropacíficas se actualizan los discursos del desarrollo y a la vez las acciones y prácticas emergentes que lo subvierten desde otras lógicas en medio del establecimiento de nuevos vínculos y redes.

3. Pluriversos, utopías y ontologías: Otras formas de futuro y presente.

En medio de los discursos de desarrollo y su monológica visión de futuro se encuentran otras maneras de nombrar, enunciar y plasmar los sueños y deseos para el territorio y las comunidades que permiten imaginar y caminar otras maneras de habitar el mundo y relacionarse con él, otras maneras de proyectar la equidad social creadas y pensadas por las mismas comunidades desde sus propias epistemes y ontologías en el marco del llamado *buen vivir*. Por ejemplo en oposición a la noción de *proyecto de desarrollo* ha emergido y tomado fuerza el concepto de *plan de vida* por parte de las comunidades indígenas y Afros en el país, desde las utopías propias de sus territorios y dando un lugar central al territorio y su defensa. Estos planes de vida tan diversos y a la vez tan parecidos conviven y dialogan en las ciudades, el país y sus regiones, configurando un *pluriverso* con diferentes proyecciones. (Escobar 2012a)

La noción de *universo* implica la existencia de un mundo único a priori que es vivido de diferentes maneras por los múltiples grupos que lo habitan a posteriori; esta visión parte en sí misma de un espacio único, idéntico y neutral, configurado estructural, simbólica y

arquitectónicamente por el ser humano²⁰. La idea de *pluriverso* (Escobar 2012a) invita a pensar que no existe un mundo igual (previo, objetivo y neutral) para todas las comunidades que puedan habitarlo, sino que existen tantos mundos tan diversos entre sí como comunidades, por lo que no es posible encontrar uniformidad en su génesis ni en sus proyecciones a futuro. Desde la idea de universo se busca consolidar el escenario multicultural desigual de integración (económica y cultural) y se presenta el desarrollo como proyecto moderno de homogeneización. Pensar desde el *pluriverso* implica reconocer la multiplicidad de mundos en procesos de interconexión, en múltiples sistemas de clasificación (ontologías relacionales) que permitan el intercambio diverso en contextos interculturales. (Escobar 2012b)

Respecto a esas maneras de enunciar mundos diferentes al proyecto hegemónico del desarrollo y dilucidar las tensiones entre los modelos Mario Blaser (2013, P.547) propone el concepto de *Ontologías Políticas*. Expone que cualquier manera de entender el mundo debe definir lo que considera lo real e irreal, lo existente y lo inexistente. Este inventario de clasificaciones, seres y relaciones es una ontología; define unas redes de pensamiento, unas maneras de interacción y de relación entre lo humano y no humano, traza las conexiones entre pensamiento y prácticas y en ese sentido se manifiestan como narraciones de lo existente, lo visible, lo posible y lo cercano. Estas forma de validar el mundo en el contexto del desarrollo se configuran como ontologías políticas en la medida que la existencia de una en medio de otras ya pone en tensión las maneras permitidas de validar y apropiar el mundo.

Para Escobar (2012b, P. 5) estas ontologías además de ser políticas son *relacionales* pues dice que al ser muchas en oposición al modelo desarrollista confluyen en pensamientos contrahegemónicos y acciones cercanas combatibilizables. Refiere que prefiere hablar de ontología relacional en oposición al concepto de *cultura* pues permite evidenciar el pluriverso en relaciones no esencializadas de diálogo, cambiantes, en transformación y

²⁰ Un exponente básico de esta noción de universo es Levi Strauss desde el estructuralismo, quién define que los seres humanos somos iguales como especie en un mundo único, donde las diferencias culturales y sus nichos espaciales configurados son producto de una serie de combinaciones binarias más o menos arbitrarias, que definen las formas de habitar, simbolizar y establecer vínculos entre los humanos y la naturaleza. (Ver El pensamiento salvaje, Claude Levi Strauss, 1997)

construidas históricamente. Desde esta lógica las ontologías relacionales como sistemas de clasificación del mundo interpelan el proyecto de desarrollo moderno, se oponen a él porque priman la vida y la comunalidad sobre la competencia y el dinero. Las ontologías que lesionan, fragmentan o se oponen a las estructuras de dominación se reconocen pues como productos del postdesarrollo y partes del pluriverso.

En palabras del Proceso de Comunidades Negras PCN, movimiento político-social Afro conformado por diferentes organizaciones étnico – territoriales, entre consejos comunitarios y organizaciones de base ubicadas en los Valles interandinos, Costa Caribe, Magdalena Medio, Pacífico, Buenaventura, Tumaco, costa Caucana, Villavicencio y Bogotá, entre otras las comunidades negras organizadas después de la constituyente del 91 *la utopía es el buen vivir como principio de comunalidad*²¹, en oposición del modelo desarrollista:

Históricamente, el modelo de sociedad colombiana ha impuesto su visión de progreso, prosperidad y desarrollo que corresponde a intereses y visiones de un modelo de socialización que no coincide con las agencias de la pluralidad de pueblos que componen el país. Nuestras luchas cimarronas por el buen vivir aportan a la sociedad mundos distintos a la triada indisoluble: capitalismo por despojo, guerra y corrupción, de este modo, complementariamente con pueblos de la diáspora africana y con las luchas de todos los pueblos. Figuramos mundos plurales frente a la homogenización de la realidad. (PCN, 2015, P. 344)

Así lo manifiesta el Colectivo de Sentipensamiento Afrodiaspórico en Cali: “Propendemos por un Buen Vivir, que significa bienestar colectivo, armonía con la naturaleza y con los otros seres, en nuestros territorios rurales y urbanos en autonomía para decidir el presente y futuro que queremos darnos como pueblo”. (Colectivo de Sentipensamiento Afrodiaspórico, 2015)

²¹ La noción de *comunalidad* aparece en el trabajo de campo cuando los referentes del PCN interactúan con las comunidades afropacíficas desplazadas y reasentadas en el Distrito de Aguablanca de la ciudad de Cali; tiene un correlato en el concepto de comunidad y los principios comunitarios. El origen de la noción está en diálogos entre diferentes actores a nivel mundial en procesos críticos desde la academia para la producción de conocimiento desjerarquizado. Uno de sus referentes principales es Jaime Martínez Luna, a quien se le atribuyen las primeras narraciones de la palabra *comunalidad* desde territorios oaxaqueños. Comunalidad significa según él: Lo que consigue con su trabajo la gente que pisa este suelo, esta frase que retoma los cuatro pilares de la palabra: trabajo, asamblea, territorio y festejo. Las prácticas teóricas de la palabra comunalidad nacen del corazón y los pasos de los pueblos ancestrales de la sierra de Oaxaca para la pluralización de las formas de hacer política diferentes del modelo de occidente. Ver Martínez Luna, Jaime (2015) Conocimiento y comunalidad. Bajo el Volcán, vol. 15, núm. 23, septiembre-febrero, 2015, pp. 99-112 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Puebla, México.

Esta noción de buen vivir es un tejido en acción, es la práctica cotidiana hecha discurso y es la palabra hecha cuerpo. Se sustenta en el principio de comunalidad, como *huella de africanía* en la vida cotidiana de las comunidades negras y sus territorios de vida, que hacen frente a las narrativas históricas interrumpidas por la violencia del desplazamiento y del despojo como mecanismo histórico estructural de dominación de los pueblos:

Para el pueblo Afro la existencia como ser como persona y como pueblo sólo es posible con relación con el espacio al ser o el derecho al territorio. La comunalidad implica la desjerarquización de relaciones subordinantes (dominación, despojo, explotación y extractivismo). En este sentido, los cinco principios defendidos por el Proceso de Comunidades Negras PCN propuestos en la Asamblea Nacional en 1993 y ratificados con el sexto principio en la Asamblea Nacional de 2008: Derecho al Ser, al espacio para el Ser, la visión propia de futuro, la autonomía, la solidaridad, la reparación de deudas históricas han permitido señalar otras formas de gobernabilidad que contrastan con la democracia representativa. (PCN, 2015, P. 361)

4. Comunidad, Identidad y cultura: tensiones por la representación²²

Comprendemos el concepto de “comunidades negras” como un concepto construido por poblaciones organizadas políticamente (alrededor de discursos etnizados) que activan sus luchas y movilizaciones en los años 80, que se legitiman hacia 1991 con la constituyente y se ratifican en 1993 con la *Ley 70 de comunidades negras*. Desde aquí el proceso organizativo de estos pueblos ha venido creciendo, hasta llegar a lo que es hoy el PCN (proceso de comunidades negras), movimiento social en búsqueda 5 principios básicos: *identidad cultural, territorio, autonomía, futuro propio y derechos humanos*, los cuales profundizaremos en el desarrollo del trabajo.

Evidentemente esta “eclosión” del concepto de “comunidad negra” en el Pacífico es relativamente reciente y no siempre existió. Como lo expone Restrepo (2002, P. 34) respondió a un contexto histórico especial en el que confluyeron dos discursos centrales, el de la *etnicidad* (abanderada en el momento por las comunidades indígenas) y el de la

22

biodiversidad ecologista (que ubicaba a las minorías étnicas como protectoras de la misma). Así van surgiendo reclamos en nombre de un modelo productivo y una racionalidad económica y ambiental específica de estas poblaciones autonominadas como ancestrales, con el apoyo, diálogo y colaboración de sectores de la Iglesia (particularmente del ala de la teología de la liberación) y algunas ONG.

Esto no quiere decir que antes de 1991 no existieran movimientos sociales negros, solo que reivindicaban sus derechos con otras adscripciones identitarias no racializadas: sindicalistas, obreros, pescadores, leñateros, mineros, campesinos, estudiantes, etc. Estos eran sus lugares como sujetos de derecho y como ciudadanos. Esta población se pensaba desde otras narrativas: nacionales, empresariales, pero no centralmente étnicas. Como lo menciona Restrepo (2002, P.34), que la narrativa de comunidad negra y sus discursos tuvieron cabida en el Estado y las políticas públicas se explica por: 1. la *transformación del modelo del estado colombiano* que ante su descentralización neoliberal de las políticas públicas en los noventa exige actores agentes organizados. 2. *la emergencia de lo biológico como hecho social*, la concepción de que “lo ambiental” debe protegerse por encima de cualquier límite nacional...es un discurso de “lo natural”, que debe ser preservado, aquí las comunidades negras entran como los “administradores sustentables” de estas reservas, aunque en la realidad hayan terminado desplazados.

Respecto al concepto de *comunidad* Stuart Hall (2010, P. 337) afirma que este supone una identidad y cohesión grupal que según el autor puede terminar siendo peligroso. Afirma que este es un concepto “idealizador” de los grupos sociales en los cuales se elimina el conflicto y se crea una homogeneidad interna, que invisibiliza, oculta e incluso reprime las diferencias. En el grupo se crean vínculos internos que se oponen a las lógicas externas y a su sistema de valores. En realidad dentro de la comunidad se presentan diferencias de género, de origen, de pensamiento dentro de los mismos individuos. Las “comunidades” se presentan como esenciales, pero al ser flujo de conflictos y tensiones, son mutables, tienen cambios, historia.

El concepto de cultura igualmente según Hall (2010, P.338) refiere a una cohesión fuerte de un grupo, homogéneo y ligado a prácticas tradicionales. La cultura se impone sobre toda la comunidad como un efecto hegemónico que se contrapone radicalmente a la cultura occidental-moderna. Esta idea fundamentalista, esencialista de cultura ligada a la idea de comunidad, parece encontrar sus fisuras con identidades “híbridas”, producto del sistema global y el marco de relaciones en las que se inscriben las personas por fuera y por dentro de la comunidad que se creía protegida y cerrada. Esta hibridez se muestra como repertorios de sentido posibles para las personas ofrecidos desde diferentes lugares, entre los que se encuentran Cali y el Distrito de Aguablanca, por ejemplo.

Esta hibridez sin embargo no es una mezcla indiscriminada ni arbitraria de valores diferentes dice Hall (2010, P. 338), por lo contrario es un proceso de apropiación o adaptación que tienen las culturas que responde a luchas de sentido, de significados en conflicto y tensión. Esta es pues una traducción cultural del pasado a lo moderno en medio de relaciones de poder. Las identidades mutan desde la individualidad, los jóvenes se muestran más cercanos a las mutaciones, negocian sentidos, de acuerdo a su beneficio. En palabras de Ernesto Laclau: “Solo una identidad conservadora, que se cierra sobre sí misma, podría experimentar la hibridación como una pérdida” (Laclau, 1996, Pág. 611)

Retomando a Sahlins (2001, P. 290) y Salamanca (2013a), la gente hace uso de la Historia y la cultura para transformarse. “Los Afro” construyen su Historia de “Afrocolombianidad” para transformar sus realidades cotidianas, sus entornos y caminar sus demandas con la ley 70; del mismo modo la “cultura Afro” hace uso de la Historia, para legitimar sus prácticas en contextos socio-espaciales concretos como el Distrito de Aguablanca. La “cultura Afro” en sus prácticas tradicionales religiosas, rituales, dancísticas anclan sus movimientos sociales en la historia de su pueblo. Sahlins (2001, P. 290) afirma que la historia configura a la cultura y al mismo tiempo la cultura configura la historia. Las formas de producción cultural (de actuación, de reproducción) son definidas histórica y socio-espacialmente. Al mismo tiempo la práctica cultural reordena las formas de crear el pasado y narrarlo, en función del presente. No quiere decir que no existan prácticas ancestrales o de larga

duración, sino que la manera de enunciarlas desde ciertas identidades y adscripciones es producto de la Historia y la necesidad de transitar discursos en diferentes escenarios.

En el pensamiento de Sahlins (2001, P. 290) los pueblos inventan esta tradición (en la forma de enunciarla y nombrarla) como una forma de reafirmarse en el espacio como pueblo y legitimarse en sus luchas. De este modo la estructura social de los pueblos siempre está en movimiento, pues todo el tiempo se reinventan por la agencia de sus actores y por los acontecimientos que experimentan desde sus propios sistemas de categorización y clasificación. Este es el caso de las transacciones identitarias en la metáfora de *rupturas, mediaciones y continuidades*. El concepto de cultura y comunidad desde esta lógica muestra cómo grupos humanos se presentan ante otros grupos humanos con un pasado y unas formas de hacer para validar sus modos de vida. Este es un proceso continuo donde las formas de enunciar el pasado cambian y también las prácticas arrastradas de la “ancestralidad”.

Al respecto las reflexiones de Restrepo (2004, P. 24) son muy pertinentes. Apunta que el uso y abuso del término de “identidad” en las ciencias sociales hace necesario un abordaje teórico y metodológico que oriente su estudio pues su aplicación solo conlleva a confusiones. Esta discusión incluso la concibe como necesaria para el diseño y análisis de lo que se ha llamado como “políticas de identidad” enfocadas en la multiplicidad de prácticas en nombre de la diferencia y el particularismo.

Siguiendo el análisis de Restrepo (2004, P. 24) con el caso AfroPacífico haremos algunas precisiones teóricas sobre las identidades: 1. Las identidades son relacionales, se producen a través de la diferencia y no al margen de ella; la identidad Afropacífica existe como una forma de presentar-se al otro diferente y evocar su territorio y prácticas de origen. 2 Las identidades son construcciones históricas que no dejan de transformarse 3. Son múltiples y constituyen amalgamas concretas; no sólo existe la identidad Afropacífica como adscripción y entre ellas se articulan o entran en tensión. 4. Son construcciones discursivas producto de relaciones de poder, estableciendo así marcos interpretativos, maneras posibles de ser, prohibiciones, etc. (regula las prácticas de las personas) 5. Hacen parte de desiguales

accesos al poder y diferentes niveles jerárquicos, se enmarcan en la desigualdad y la dominación explotadora como contexto (se encuentran ligadas a matrices coloniales de dominación).

En términos de la agencia de los sujetos (Restrepo, 2004, P. 26) afirma que las identidades: 6. No son completamente impuestas (asignadas) ni completamente asumidas (autoasignadas), lo que nos deja pensar los intersticios entre la identidad “vívica” y “representada” (Merleau Ponty, 2002, P.9) por las personas en medio de procesos de mediación, negociación y resistencia. 7. Pueden ser estigmatizadas o estigmatizables desde los marcos interpretativos del otro en relaciones hegemónicas y contrahegemónicas, como se verá en las disputas por la representación del Distrito de Aguablanca y sus habitantes 8. En la identidad confluyen procesos de sujeción donde el sujeto se compone de sistemas de valores compartidos y procesos de subjetivación, donde individualmente resiste la homogenización de sí, impuesta por la identidad; como se vio en las tensiones familiares por el modo de ser negro.

Maurice Merleau Ponty (2002, P. 9), en su libro *El mundo de la percepción: Siete conferencias* presenta que las formas de enunciarse a sí mismo corresponden con modelos sociales de representación, los cuales usamos para identificarnos y sentirnos parte de un grupo humano. El autor expone que hay una distancia entre la representación y la forma en que se vive esa representación, que para el caso podemos llamar comunidad, identidad y cultura. Al respecto expone la diferencia entre “cuerpo representado y cuerpo vivido”. De manera concreta el filósofo expresa que históricamente occidente ha *representado* el cuerpo humano para comprenderlo, creando una imagen del mismo estática y esencial, que muestra algunos elementos pero a la vez oculta transformaciones y cambios; como lo haría cualquier representación.

Merleau Ponty (2002, P. 10) expone que la ciencia ha sido quién en términos epistemológicos ha validado esta manera de conocer fragmentando, dejando de lado lo que denomina el “cuerpo vivido”. Ese “cuerpo vivido” no se comprende como un objeto abstracto sino como un punto de referencia donde se articula el mundo desde la percepción

del sujeto, imbricando subjetividades y relaciones intersubjetivas. En esta lógica propongo la idea de *cultura-identidad-comunidad representada* Vs *cultura-identidad-comunidad vivida*, evidenciando cómo las nociones esencializadas corresponden a una representación ahistórica e inmóvil y cómo la cultura vivida replica el movimiento, la interacción y la intersubjetividad. Las representaciones nunca podrán dilucidar la realidad lo vivo y en este sentido es posible incluir en el repertorio de prácticas de los sujetos disrupciones, escamoteos, salidas al paso, etc.

5. Reexistencia: Prácticas creativas de reinención y pervivencia

Hablamos de *reexistencia* como un concepto que permite ver la multiplicidad de prácticas y discursos que habitan y activan las comunidades Afropacíficas en el proceso del desplazamiento forzado. La palabra se acuña producto del trabajo etnográfico y de algunas expresiones de las personas con las que trabajé: “aquí hasta nuestra existencia está en peligro”, “es como volver a nacer, toca hacer como si volviéramos a existir” (Relato de Francisco Tapaje, oriundo del Brazo Taija Nariño y reasentado en Cali). El desplazamiento pone en jaque la existencia misma, la forma de vivir y activa múltiples formas de Afrontar la muerte desde diferentes prácticas y discursos entre el Pacífico, Cali y el Distrito de Aguablanca. Es una reinención de los pueblos y permite ver la coexistencia de diferentes códigos *ancestrales, modernos, urbanos*, etc. (en sintonía y afinidad, o no) dentro en una misma comunidad, expresados en sus prácticas y discursos. La multiplicidad de problemas y dificultades son Afrontadas de diferentes maneras por las comunidades Afropacíficas y la noción de *reexistencia* ofrece una visión amplia para su comprensión, sin caer en conceptos monolingüísticos que sólo permiten ver una parte del proceso; en esta lógica la *reexistencia* la podríamos caracterizar como heteroglósica, por la multiplicidad de lenguajes, significaciones y sentidos que tiene.

Parte de las reflexiones sobre el concepto de *reexistencia* fueron alimentadas por las nociones de monolingüismo y heteroglosia de Mijail Bajtín (Silvestri y Blank, 1993), respecto a la pluralidad discursiva del ser humano en la organización semiótica de la conciencia. Según Bajtín el contexto, entendido como un tiempo-espacio específico, con

características sociohistóricas específicas, construye al sujeto, sus pensamientos y sus formas de interacción en una multiplicidad de códigos superpuestos, no siempre compatibles y armoniosos (*no coincidencia*). Anota que no existen verdades eternas, como tampoco normas, leyes o condiciones totalmente estables; incluso el contenido social de la consciencia acerca de lo oficial y lo no oficial, y las significaciones o subjetividades individuales, son elementos que están determinados por la época socio-histórica-espacial.²³

Especialmente desde los estudios culturales se ha hecho un uso diferente del concepto de *re-existencia* más afín a resistencia, Afrontamiento y luchas contrahegemónicas.²⁴ Este abordaje conceptual será de utilidad cuando analizamos las dimensiones de lo político en la acción colectiva de las comunidades Afropacíficas del capítulo 5, sin embargo su uso no me permite visibilizar otras acciones que pueden no considerarse resistencias y que hacen parte de la cotidianidad de las personas. Seguimos la idea de que los seres humanos nos constituimos de una serie de discursos y prácticas múltiples –muchas veces en no sintonía– que intentan ser organizadas de manera conjunta bajo algunas nociones como cultura, comunidad, pueblo, etc. Si bien ya hemos venido explorando en algunos trabajos la mirada sobre la resistencia, encontramos la necesidad de analizar otras prácticas y discursos que se encuentran funcionando colateralmente con estas acciones políticas, que no se configuraban como Afrontamientos y que permitían analizar en otros niveles el fenómeno del desplazamiento forzado y su impacto para nuevas dinámicas de poblamiento en la ciudad, la región y el país.

En términos discursivos contemplando lo que fueron en algún momento los *metarelatos* (como las grandes narrativas explicativas del mundo social en el S. XX), Kuper Adam (2001, P.261) cuestiona lo que se ha llamado como *el poderío del poder*, exponiendo que en las últimas décadas se le ha dado tanta importancia al discurso del “poder” que parece que no pudiera haber antropología sin incluir esta dimensión. Lo que afirma es que aparte del “poder”, la gente (investigada por la antropología) se preocupa por otras cosas, a las que la antropología no ha podido mirar por este límite conceptual. En otras palabras y al mejor

²³ Ver Silvestri, Adriana y Guillermo Blank (1993), *Bajtín y Vigotski. La organización semiótica de la consciencia*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1993.

²⁴ (Como ejemplos ver Alban (2008) y Walsh (____)).

estilo de Marshall Sahlins, en las sociedades no todo es resistencia, ni política, ni hegemonía (ni todo se puede inscribir en metarelatos como colonialismo, capitalismo, racismo, sexismo, etc.). Sahlins (2001) afirma que en la actualidad la antropología al sucumbir al “poderío” ha hecho de la moralidad política tanto el comienzo como el fin de la sabiduría intercultural, es decir, que cualquier antropología que no se preocupe exclusivamente por lo político está invisibilizando relaciones de poder y siendo funcional a la dominación.²⁵

Nutro esta noción de *reexistencia* con Camilo Ríos (2015, P. 247) quién la concibe como un arte en la vida cotidiana de las personas que permite la vida y se opone creativamente a la muerte. Para este autor desde la filosofía es posible analizar las prácticas del ser humano como arte, que en condiciones donde la existencia está en riesgo, se disputa creativamente la vida frente a la muerte.

La resistencia que hace una mueca a la muerte es en sí misma re-existencia, porque sin vencerla la hace girar sobre sí misma. La obra de arte, el arte, no tiene valor intrínseco de re-existencia; pero el acto de creación, la subjetiv-acción que implica el acto mismo de crear decodifica las líneas de la servidumbre y de la infamia y les pone en frente un vacío lógico. No opera la muerte sobre lo que no puede morir: acto de creación es, por definición, la potencia de la vida en acción” (Ríos, 2015, P. 247).

Al respecto retomo a D’Certeu (2000, P. 103) desde su noción de *artes de hacer*, donde explicita cómo los sujetos en la acción cotidiana y de forma creativa trazan caminos, atajos, escamoteos, todas ellas prácticas corporales para Afrontar representaciones y espacios oficiales y monolingüísticos. Según el autor la ciudad tiene unas lógicas urbanísticas definiendo así los *usos adecuados* de los espacios desde una lógica hegemónica; pero los sujetos controvierten esas lógicas con el cuerpo y hacen usos diferentes según sus intereses y necesidades, en un ejercicio inspirador y artístico.

²⁵ El posicionamiento de Sahlins expone las implicaciones de definir marcos interpretativos antes de acercarse a la realidad, pues desde algunos conceptos previos se “empoderan” comunidades que pueden o no estar interesadas en la acción política. Precisamente el método etnográfico que tiene este trabajo permite evidenciar prácticas múltiples, con diferentes intenciones y diversas estrategias, no todas “políticas” ni “de poder”.

De Certeau (2000, P. 104) explica que la ciudad se vive de formas muy diferentes entorno a prácticas en el espacio, que remiten a una forma específica de *operaciones* y a otra *espacialidad*. Trae consigo unas formas hegemónicas de habitarla que están implícitas en la infraestructura, desde lo urbanístico significa pensar en *operaciones*: [1] El ideal de un espacio *propio* [2] Una historia oficial [3] Un sujeto universal, anónimo [4] Un campo de tensiones de *espacialidad* entre la lógica oficial urbana y la pluralidad de sentidos practicados socialmente, visualizados a través de la no coincidencia, la réplica, el desvío, el escamoteo, etc. Si bien es cierto que un orden espacial organiza un conjunto de posibilidades y de prohibiciones (lo que llama usos estratégicos), el ciudadano actualiza algunas de ellas mediante atajos o rodeos (usos tácticos).

Siguiendo a De Certeau (2000, P. 104) la ciudad como proyecto moderno difumina la diferencia- o la disfraz-, homogeniza las particularidades desde la *estrategia*, pero las desviaciones constituyen fuerzas enunciatoras que diversifican el espacio haciendo uso táctico de los símbolos, de los rituales, de las prácticas sociales, corporales y lingüísticas cotidianas, relatos, mitos, narraciones, historias, grafitis, etc. Es posible pues hablar del *lugar* como un signo (significante); y de *espacio* como ese lugar ya significado, en donde van a estar siempre presentes las diversas formas de interacción social, múltiples y plurales movimientos de los cuerpos y las tensiones entre los mismos.

En medio de las disputas por la apropiación y usos del espacio Escobar (2003, P. 80) introduce la noción de *lugarización* como el proceso local de configuración del territorio que ocurre en paralelo al proceso de globalización y que se caracteriza por “afirmar la lógica de la diferencia y la posibilidad en contra de las tendencias homogenizantes de la globalización y la economía política; busca visibilizar el terreno de las diferencias culturales, ecológicas y económicas” (Escobar, 2003, P. 80). En esta lógica el *lugar* se configura como escenario de disputas globales/comunales por apropiar y reapropiar el espacio. En esta misma lógica Milton Santos (2000, P. 279) denomina *reterritorialización* al proceso mediante el cual un grupo humano carga de sentido un lugar de acuerdo a sus prácticas y formas de hacer y reúne en una misma lógica interna sus elementos.

6. Interculturalidad y acción política: hegemonía y prácticas contrahegemónicas

Partimos con William López (2010) de una diferencia entre “lo político” y “la política”. Mientras que “la política” refiere a la construcción hegemónica del orden social (mediante leyes, partidos, elecciones, instituciones, etc.) “lo político” visibiliza la acción contrahegemónica de las personas en diferentes niveles (barrio, comunidad, colectivos, asociaciones, etc.):

Contrario a lo político, la política se concibe como un complejo haz de “experiencias, actividades y relaciones” atinentes no sólo a la producción y reproducción de determinadas relaciones sociales inscritas dentro de los cánones inherentes a la matriz epistémico dominante, sino también a crear las condiciones materiales y socioculturales de su realización y estabilización a través de determinadas configuraciones institucionales y específicas formas de legitimación que las promueven. (López, 2010, P. 17)

Por su parte “lo político” con el mismo autor:

(...) se entiende como la producción plural de procesos y relaciones que emergen y se desencadenan cuando entran en conflicto o en pugna varios actores sociales que a través de sus diferentes formas de socialidad, prácticas, significados y sus respectivos cánones culturales ponen en cuestión la política hegemónica o establecen su contraste con ella, en términos de su afirmación cultural, en el contexto de condiciones socioculturales históricas particulares (...) las formas específicas y plurales que primariamente los actores configuran para reestructurar sus relaciones, re-actualizar sus vínculos que emergen en la cultura o tramitar sus necesidades, intereses o conflictos, ya sea en los marcos institucionales dominantes o por fuera de ellos, incluyendo los juegos relacionales que se configuran en el contexto de los actores y las específicas exigencias (materiales, simbólicas, afectivas, etc..) que ellos expresan en un determinado campo de relaciones sociales de poder, que también les imprime su valoración y significado particular. (López, 2010, P. 16)

Estas prácticas en lo político se consideran desde los planteamientos de Raymond Williams (1997) como contrahegemónicas o como parte de hegemonías alternativas (saberes populares), en tensión con la hegemonía dominante (ciencia médica, por ejemplo) que no se impone cristalina, objetiva y naturalmente sobre los cuerpos. Según el autor la hegemonía es un:

Complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes. En la práctica, la hegemonía jamás puede ser individual. Sus estructuras internas son sumamente complejas, como puede observarse en cualquier análisis concreto. Por otra parte no se da de modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Así mismo es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias. Por tanto, debemos agregar al concepto de hegemonía los conceptos de contrahegemonía y de hegemonía alternativa, que son elementos reales y persistentes de la práctica. (Williams, 1997, P. 134)

Según William López (2010) quién retoma a varios autores de la perspectiva crítica el *pensamiento moderno eurocéntrico* como forma de conocimiento tiene como base 4 presupuestos:

(...) el dualismo de la primacía de la razón sobre el cuerpo, el evolucionismo que parte del mito fundacional de la idea de Estado de naturaleza para justificar el proceso civilizatorio que culmina en el modelo societal europeo, la esencialización y naturalización de las diferencias a partir de la codificación racial, y la rejerarquización temporal de las diferencias a partir de declarar lo no europeo como parte del pasado. (López, 2010, P. 25)

La tramitación de estas diferencias se realiza desde la narrativa multicultural que amplifica la diferencia como espectáculo y disfraza la desigualdad en las relaciones de poder. El *multiculturalismo* como discurso sostiene los intereses hegemónicos, defiende la diversidad escenificada y segregada; reconoce la “diferencia” pero de una manera estereotipada y sin cuestionar sus bases ideológicas. Los gobiernos han incorporado en su retórica el multiculturalismo -confundido usualmente con la interculturalidad-, afirmando que se promueven políticas y principios de inclusión de las culturas esencializadas fortaleciendo la desigualdad estructural. A respecto afirma Walsh (2007) afirma que “el reconocimiento de y la tolerancia hacia los otros que el paradigma multicultural promete, no sólo mantiene la permanencia de la inequidad social, sino que deja intacta la estructura social e institucional que construye, reproduce y mantiene estas inequidades.” (Walsh, 2007, Pág. 55)

En palabras del William López (2010):

Desde una perspectiva crítica intercultural, la lucha por la hegemonía de determinados sentidos es un acto político de valor incalculable en tanto esta pugna se juega primariamente en las relaciones sociales, donde se libran batallas por perpetuar las que provienen desde los poderes dominantes (las transnacionales, la

industria cultural, el Estado a través de sus políticas, los organismos multilaterales mundiales, etc...) o las que proponen los diversos sectores o movimientos sociales desde sus prácticas culturales o desde sus representaciones (los movimientos culturales de mujeres, de jóvenes, de ecologistas, de los derechos humanos, de las negritudes, de los indígenas, de los estudiantes, de los maestros, etc.). (López, 2010, P. 15).

Raymond Williams (2000) dice que estas prácticas emergentes son interrelaciones dinámicas de elementos de la historia, que en un difuso límite configuran nuevos modos de dominación o los controvierten desde la creatividad de la contrahegemonía:

Por <emergente> quiero significar, en primer término, los nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente. Sin embargo, resulta excepcionalmente difícil distinguir entre los elementos que constituyen efectivamente una nueva fase de la cultura dominante (y en este sentido <especie-específico>) y los elementos que son esencialmente alternativos o de oposición a ella: en este sentido, emergente antes que simplemente nuevo. (Williams, 2000, P. 145)

Para William López estas serían tensiones epistémicas por la dominación ontológica del mundo, donde se busca definir un solo patrón de ordenamiento. Según el autor la episteme:

Incluye la memoria, los modos de sensibilidad y los “patrimonios relacionales” que agencian los actores en sus prácticas sociales y sus socialidades, entre ellas sus específicas formas colectivas (experiencias corporales y cognitivas) de producir, circular, apropiar y legitimar sus conocimientos (maneras de validar) en el marco de determinados tradiciones, creencias y cánones culturales y sus particulares modos de establecer el vínculo social bajo determinados principios operantes. Hay que entender que la disputa epistémica es una lucha política en tanto está implicada en unas relaciones de poder y en una lucha por definir qué se entiende por conocimiento y cuáles son los que se pueden declarar como legítimos o ilegítimos. (López, 2010, P. 17)

En palabras de Walsh (2007):

Más que la idea simple de interrelación (...) la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política. (Walsh, 2007, P. 47)

La interculturalidad no define pues un escenario armonioso - sin conflictos-, por el contrario, muestra la multiplicidad de tensiones por habitar el espacio, representarlo y organizarlo desde los desiguales accesos al poder de diferentes grupos, colectivos o comunidades, reconociendo discursos, prácticas y ontologías jerarquizadas, dominantes y subalternizadas desde una matriz colonial. Así lo expone Walsh:

Esta lógica, en tanto parte desde la diferencia colonial y, más aún, desde una posición de exterioridad, no queda fijada en ella sino que más bien trabaja para transgredir las fronteras de lo que es hegemónico, interior y subalternizado. Dicho de otro modo, la lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes (...) y es a través de ese conocimiento que se genera un conocimiento 'otro' (...) que orienta el programa del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando), tanto las estructuras y paradigmas dominantes como la estandarización cultural que construye el conocimiento 'universal' de Occidente. (Walsh, 2007, P. 51)

CAPÍTULO II. CALI NEGRA Y DESPLAZAMIENTOS AFROPACÍFICOS: HUELLAS Y TRAZAS EN LA CONFIGURACIÓN ESPACIAL DEL DISTRITO DE AGUABLANCA

El presente capítulo aborda la relación entre Cali, el Pacífico colombiano, las comunidades negras y el fenómeno del desplazamiento forzado. En términos generales sostiene que históricamente Cali tiene una relación imbricada, constitutiva y a la vez tensionante y excluyente con las comunidades negras y el Pacífico colombiano. Muestra a través de la historia del Distrito de Aguablanca y los pasos de las comunidades Afropacíficas en él, cómo las lógicas de despojo atraviesan de manera violenta y estructural cada uno de los relatos de poblamiento y asentamiento de las personas Afro que vienen del Pacífico y viven hoy en Cali. Para las comunidades Afropacíficas la ciudad es a la vez un desafío a la vida y un escenario para reexistir, en medio de herencias y trazas hacia un Pacífico en Cali.

Aquí se aborda el espacio no como un simple escenario de acontecimientos e interacciones, sino como un eje configurador de la vida social y a la vez apto de ser configurado por sus habitantes. Se basa en la premisa de que los actores entretejen una cercana relación con el entorno que ahora habitan, el cual exploran y viven en múltiples dimensiones y van reapropiándolo para sí mismos. Sostiene que el espacio nuevo (para nuestro caso el barrio Mandarinas, El Distrito de Aguablanca y Cali) permite y a la vez limita una serie de movimientos a la población Afropacífica desplazada para hacerse a recursos de diferentes tipos. Estas posibilidades y limitaciones han sido construidas en relaciones sociohistóricas de los pobladores del sector con el resto de la ciudad –y también de la región y el país-, al mismo tiempo estas configuraciones espaciales son constantemente actualizadas y revividas, lo que permite comprender cómo el *desplazado caminante* –metáfora del capítulo- es un actor diverso, creativo y estratégico en medio de las tramas complejas de despojo y reapropiación.

En un primer momento nos centraremos en las particularidades históricas del barrio Mandarinas, donde se realizamos el trabajo de campo. Presentaremos su forma de construcción y ordenamiento y las maneras en que la configuración sociohistórica del espacio permite o limita cierto tipo de prácticas desde las huellas y trazas del pasado vivo.

Para ello empezaremos por presentar una breve historia del Distrito de Aguablanca como asentamiento “subnormal”, y las múltiples tensiones y disputas que se vivieron por el territorio; para después puntar la historia reciente de llegada de las instituciones oficiales, los servicios públicos y las ONG. Aquí expondremos brevemente lo condicionante de la intervención estatal y municipal para la transformación de las prácticas de las comunidades Afropacíficas y otras presentes en el territorio; a la vez, presentaremos formas concretas de usar la institucionalidad especializada de diferentes formas de acuerdo a diferentes necesidades y cómo esta historia de las prácticas en el espacio es actualizada por las comunidades desplazadas.

En segundo lugar, presentaremos una narrativa etnográfica del espacio donde iremos organizando imágenes del barrio, permitiendo comprender la dinámica social, los movimientos de sus habitantes, los circuitos y sobretodo los mapas mentales (simbólicos, de sentido) que crean las personas Afro desplazadas sobre el nuevo territorio. Aquí profundizaremos en los recorridos de algunas personas por el que ahora es su barrio y empieza a ser su ciudad; detallando estrategias de obtención de recursos y establecimiento de relaciones vinculares. En principio nos detendremos en la infraestructura del barrio y de un cuadrante específico que seleccioné para posteriormente complementarlo con narrativas del *desplazamiento caminante*.

En una tercera parte haremos una lectura simbólica del espacio, pensando en las diferentes epistemes encontradas en un mismo barrio, expresadas en las reapropiaciones del territorio desde las ontologías propias del Pacífico. Aquí sostenemos que el proceso de reapropiación del espacio es un diálogo de sentidos –propios de las ontologías de las personas-, visibles en la vida cotidiana del barrio. Este es un proceso lento que viene acompañado de tensiones y disputas por la representación del espacio y por el uso del mismo.

Y finalmente en un cuarto apartado presentaremos a manera de conclusión algunas reflexiones que permitirán afirmar que la dinámica del desplazamiento forzado implica una inminente transformación de formas de vida que se realiza desde lógicas entramadas: para nuestro caso las de los espacios de la costa pacífica y las de un barrio del Distrito de

Aguablanca de la Ciudad de Cali. Estas lógicas se imbrican en medio de relaciones sociales con el territorio que pueden ser altamente tensionantes – generando disrupciones-, pero a la vez profundamente congregadoras- creando formas de reapropiación y organización.

Metáfora del desplazado caminante

“Aquí andamos a pata y con las suelas derretidas por el sol” (Expresión de María Venté, mujer Afro oriunda de San Juan de Mechengue y reasentada en el barrio Mandarin)

La primera imagen que me quedó en la cabeza cuando visité por vez primera el barrio Mandarin y los espacios frecuentados por diferentes personas desplazadas de sus territorios por el conflicto armado colombiano, fue la de unos cuantos caminantes descontextualizados en la ciudad de Cali: hombres y mujeres con sandalias de suelas gastadas, pantalones reciclados de uniformes escolares, elegantes camisas de oficina al final de su vida, sombreros grandes de caña flecha o fibra de plátano y casi siempre una piel negra quemada del sol. Así lo exponía María Venté quién decía además que: “aquí no sabe que quema más, si el pavimento Caliente del mediodía o la mirada de desprecio de la gente pa’ uno”. (Relato de María Venté)

Los acompañaba en su regazo siempre una carpeta generalmente de color café, con un sinnúmero de papeles que pocas veces sabían muy bien qué eran, que se les mantenían cayendo y que iban recogiendo, pero que tenían la claridad de que habían que cargarlos en todo momento...fotocopias de la cédula, registro civil de los hijos, actas de defunción de las víctimas, certificados de la unidad de víctimas, derechos de petición, tutelas, desacatos, etc. “Aquí hay que hacer caminar las letras, en los papeles son letras muertas, pero estas plantas duras que ya les dan vida y nos abren camino...pa’ una eso no significa nada pero pa’ ellos sí y ya lo descubrí ” decía María Venté hablando sobre su propia carpeta café.

Este *desplazado caminante* rondaba por todo el barrio en el que realicé mi trabajo de campo, como metáfora viva de los pasos por el territorio. En caras de niños y niñas, jóvenes, viejos, mujeres se leían kilómetros de caminatas por el sector que acumulándose,

permitían establecer hojas de ruta para la obtención de recursos de diferente tipo para los múltiples grupos familiares que habían vivido la experiencia del desplazamiento y del despojo de sus tierras. Los espacios de los que provenían eran disputados por diferentes actores armados, interesados en el control del territorio por diferentes fines: políticos, económicos, comerciales, industriales o ilegales. El que ahora habitaban se convertía en un nuevo escenario de disputa, pero esta vez por la supervivencia en medio de claras estructuras de empobrecimiento, marginalización y violencia.

Cada problema o necesidad vivida era Afrontada de una forma compartida por todos: caminando. Fuera hacia el hospital, al abogado, a la iglesia, al psicólogo, a las reuniones de desplazados, a los encuentros con colectivos, a la policía, a la casa de justicia, a la cancha, al trabajador social, a la comisaría de familia, a las múltiples asociaciones de apoyo al desplazado e incluso a las instituciones por fuera del barrio (en el centro de la ciudad), como la fiscalía, la unidad de atención de víctimas o al único hospital nivel 4 en el departamento del Valle del Cauca *la caminata siempre fue el método*. Los pies fueron siempre el medio de transporte en añoranza y sintonía con sus territorios de origen, el cual caminaban hacia arriba y hacia abajo cuando no estaban sobre sus canoas aguas abajo o aguas arriba. La voz tomaba vida y fuerza cuando se ponía a andar el cuerpo, sin movimiento no había oportunidad para existir ni ahora para reexistir.

La metáfora viva del *desplazado caminante* permite comprender la importancia de pensar el espacio que viven los sujetos y la manera en que interactúan con él, con sus representaciones, con sus memorias, sus barreras, sus fronteras, sus instituciones, sus construcciones y su diseño. Caminar es en sí misma la metáfora de la relación social, se camina para donde alguien que preste un servicio o una ayuda; pero no se camina de cualquier forma ni para cualquier lado, las rutas, los caminos y los escenarios se construyen social e históricamente y sobre esto nos adentraremos inicialmente.

Pensamos con Patricia Botero (2017), la directora de este trabajo, con quien comentamos:

Es un caminante, tal vez errante-sobreviviente. Transeúnte (caminante transitorio, con la expectativa de no permanencia) Errante –nómada vagabundo...Caminante (ambulante, andariego, pasajero)...condenado por ser desposeído de la tierra –

retomando a Frantz Fanon- pero este es un sujeto en búsqueda de rumbo... (No meramente explorador, sino de creación y recreación de espacios que reterritorializan, re-lugarizan su propia existencia y la de la ciudad. No alcanza a ser fugitivo sino buscador... que no se resigna, que busca seguir viviendo, que se mantiene... No son los pasos voluntarios... aunque se auto-determina resistiendo y reexistiendo... aguantando humillaciones... pero erguido con sus historias sobre el hombro... Cuando todo se lo han despojado pero no su dignidad... su persistencia, su autodeterminación vital, su alegría... sus auto-ironías en la risa y con sus propios “recursos” que van configurando sentidos y esperanzas... Valentías (Botero, 2017)

1. Aguablanca entre Aguasnegras: Historia espacial y búsquedas arqueológicas de sentido en el Distrito de Aguablanca y el barrio Mandarin.

“Por aquí donde yo camino ya caminaron otros, ya sufrieron otros y ya pensaron otros...por eso nunca me siento sólo, porque ni sufro solo, ni camino solo, ni pienso solo” (Expresión de Fidencio Mina, mayor Afro oriundo de López de Micay y reasentado en el barrio Mandarin)

El espacio que es hoy el barrio Mandarin dentro del Distrito de Aguablanca tiene aproximadamente 80 años de poblamiento urbano. Desde los años 40, ha tenido múltiples transformaciones que han terminado por convertirlo en un punto de llegada de una importante población desplazada en el suroccidente colombiano. Las razones de este fenómeno pasan por: 1. la configuración socio-histórica del sector, en medio de las dinámicas del poblamiento autogestionado de diferentes familias (entre ellas una gran población Afrodescendiente) y los respectivos conflictos por la tierra 2. Por las lógicas institucionales (arquitectónicas) del Estado y las estrategias de la Élite caleña de reorganizar poblaciones “vulnerables” –a través del Municipio – en defensa de sus intereses 3. Por la ubicación de diferentes ONG de apoyo a la población del sector, especialmente hacia la población desplazada en la zona 4. Por el estrato socioeconómico I y II (de 6 niveles existentes) que hacen del sector una opción económica para vivir 5. Por la compatibilidad de mundos simbólicos (ontologías) de los habitantes que llegan actualmente con los que llegaron en el pasado.

cuando fuera necesario; por lo que no iba a ser fácil el proceso de negociación de estos terrenos entre las mismas élites y las poblaciones migrantes que iban llegando a las grandes ciudades del país hacia los años 40.

Ambientalmente antes de 1940 el espacio era muy diferente a como lo es hoy. En su mayoría estaba compuesto por zonas húmedas, aledañas al Río Cauca. Eran en su mayoría zonas inundables, puesto que tenían un nivel inferior al río, que tiene y tenía un amplio cauce. Lagos, humedales y un verde constante acompañaban el panorama de lo que después empezaría a conocerse como el Distrito de Aguablanca. A partir de los años 40 empiezan a llegar una serie de migraciones a Cali provenientes del occidente colombiano (región pacífica), sobretudo de los departamentos de Chocó, Nariño, Valle del Cauca y Cauca, producto de la violencia partidista de la primera mitad del S. XX, la búsqueda de oportunidades laborales y de mayor seguridad en la capital del departamento que iba organizándose en función de la industria y los procesos de urbanización.²⁶

Estas tierras aledañas a la ciudad empiezan a ser pensadas para la ampliación de la ciudad y su futuro crecimiento. En una tensa negociación entre nuevos pobladores migrantes, terratenientes y Estado empiezan a asignarse lotes a diversos grupos humanos, en su mayoría –aunque no exclusivamente- a poblaciones Afrodescendientes. Esta ocupación de lotes tuvo múltiples dinámicas de poblamiento: muchas de ellas sin duda iniciaron reconociéndose como “invasiones” (o “asentamientos subnormales”) y después se constituyeron en procesos de organización como barrios, en un lento proceso de negociación, luchas, desalojos y apropiaciones del espacio que terminarían por configurar memorias colectivas en la población y escenarios de actualización de diferentes procesos organizativos locales en la actualidad.

Ante estos hechos de tensión hacia los años 50 la alcaldía de Cali cambia la razón de estas tierras concebidas como rurales a urbanas, en una tensa negociación con las élites

²⁶ Estos procesos migratorios se definen así como “migraciones” o “colonizaciones” y no “desplazamientos”, como se conocen hoy. El *desplazamiento* es un concepto que empieza a usarse en los 90 y está vinculado especialmente al conflicto armado como motivación fundamental. Implica el reconocimiento como “víctima” y jurídicamente tendrá implicaciones en procesos de reparación. Posteriormente se harán algunas alusiones respecto a este marco jurídico-burocrático desde la experiencia etnográfica.

terratenientes, los nuevos pobladores y los demás habitantes de Cali. La intención de la élite caleña era valorizar estos terrenos para después llegar a negociaciones que les convinieran, fueran con el Estado o con las personas interesadas en los lotes. Las comunidades migrantes buscaban espacios para organizar sus familias. Y el resto de familias de Cali se mostraba mayoritariamente en desacuerdo por las tierras cedidas a población foránea.

Dinámicas como lo que Urrea y Murillo (1999, P. 8) denominan “invasión simbólica”, ejemplifican las tensiones existentes por la tierra. Dice que la forma de los migrantes de obtener un predio en ese momento era inicialmente hacer presencia en él y ocuparlo simbólicamente por medio de comitivas, sancochos o eventos artísticos para exigir que se vendiera; después de múltiples ocupaciones simbólicas y ante la negativa de venta o cesión se hacían contundentes ocupaciones de las propiedades y se iniciaba la construcción de cambuches (casas de madera y plástico). No de forma casual la llegada de nuevos pobladores llamados “desplazados” hacia los años 90 empieza a nombrarse como “invasiones”, en una actualización simbólica de la ocupación. Este escenario de tensiones en la actualidad reviviría formas de enunciar la ocupación desde las estructuras de exclusión reproducidas históricamente.

Múltiples actores participaban en estas luchas por la tierra en los años 50, desde colectivos de personas organizadas en consejos o juntas, hasta miembros militantes del partido liberal o del partido comunista que apoyaban estas iniciativas de lo que unos pedían como “venta obligada” y otros como “expropiación”. Recordemos que algunos de estos territorios fueron uso de hacendados, por lo que espacialmente habitaba en la *memoria Afro* de la época los procesos de esclavización que se vivieron allí en la región y por parte de las élites caleñas que ahora se presentaban como dueñas de la tierra, lo que aumentaba sin duda la tensión y complejidad de la propiedad. En ese sentido algunas de las ocupaciones y los predios se exigían y se legitimaban con un discurso de *merecimiento*, ante el derecho ancestral de haber *gente negra* en ellas y además por la culpa que se le asignaba a la oligarquía en Colombia, que produjo, mantuvo y alimentó la violencia partidista que terminó sacándolos de sus territorios de origen en el Pacífico colombiano.

En este camino de tensiones por la apropiación y la organización del espacio desde los años 50 el territorio y la imagen de lo que corresponde al Distrito de Aguablanca fue cambiando sistemáticamente. La dimensión ambiental se transformó, paulatinamente se fueron secando los humedales después de que en los años 70 se construyó el Jarillón (o Farillón) del Río Cauca, una especie de muro de contención del agua del río, que se hizo para que sus aguas no inundaran la ciudad. Las preocupaciones urbanas sobre salubridad-higiene empezaron a caer sobre esta nueva zona de la ciudad que hacía según las autoridades un *uso inadecuado* del agua y del vertimiento de los residuos. Estos discursos surgían en el marco de operativos de control y desalojo; en medio de fuertes intereses políticos y económicos por este sector. Desde este momento se hacía evidente la relación que hacían las élites caleñas de la época entre insalubridad y comunidades negras, aumentando los imaginarios raciales hacia lo Afro desde “lo sucio”, “lo inapropiado”, “lo dejado”, “lo insalubre”, “lo primitivo” y “lo peligroso”; así empiezan a asignarse imágenes a poblaciones alimentadas por una herencia colonial de segregación y un pensamiento decimonónico excluyente.

Lo cierto es que en este proceso de poblamiento gran parte de las zonas húmedas de la zona desaparecen al igual que mucho de la flora y fauna que acompañaban aquellas fincas en la primera mitad del S. XX. El motivo fue especialmente el muro de contención del río Cauca, la poca planeación urbana y no las poblaciones que habitaban el sector, como quisieron exponerlos los medios de la época. Al ser zonas húmedas la vegetación era de tipo pantanoso, por lo que al dejar de correr las aguas desbordantes del Río en temporada estas empezaron a extinguirse. Hoy el panorama del Distrito de Aguablanca se destaca por la ausencia de verde (pocos árboles, pocas cuencas de agua, poco espacio público recreativo, mucho asfalto), lo que tiene un significativo impacto en la sensación térmica en la zona, problema mayor en una ciudad como Cali donde la temperatura promedio es de 26° todo el año. Este escenario pondría a las comunidades Afropacíficas un desafío habitual pero complejo: mucho calor seco y poca agua.

Así las conocidas “invasiones” empiezan a proliferar en los 70s y la población Afropacífica empieza a hacer fuerte presencia en la ciudad. Al mismo tiempo se adelantan procesos de urbanización de estos terrenos que pasan por muchas tensiones, negociaciones,

movilizaciones, autogestiones y reclamos políticos de los pobladores. De esta manera empiezan a configurarse los primeros barrios del Distrito como por ejemplo Alfonso López (“alfonso lejos le decían, por la distancia del centro de la ciudad” cuenta doña Maritza, la Sra. de la tienda). La expansión al oriente de la ciudad empieza a hacerse evidente y la preocupación del Estado por controlar las “invasiones” es cada vez más fuerte. Continuos desalojos, reasignación de lotes, procesos de construcción de alcantarillado (muchos de ellos autogestionados) pasan a ser comunes en la consolidación de estos barrios del sector y quedan en la memoria de los primeros pobladores.

La mayor parte de la extracción de residuos de estos puntos habitacionales se dirigían hacia los canales de aguas negras preexistentes que sacaban las aguas residuales del Cali de los 40 hacia el río Cauca en el Oriente. En general la dinámica de poblamiento empieza a organizarse alrededor de estos canales de aguas negras. Del mismo modo se empiezan a poblar las zonas aledañas a algunas lagunas y se utilizan las mismas como vertimiento de residuos biológicos, como es el caso de las lagunas del “pondaje”, “lagos” o “charco azul”.

Estas lagunas traerían después nuevos escenarios de tensión que se mantendrían hasta el presente, produciendo nuevos despojos. Hoy y desde las últimas 2 décadas se ha iniciado por parte de los organismos estatales ambientales como la CVC (Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca) y el DAGMA (Departamento Administrativo de Gestión del Medio Ambiente) un proceso de “recuperación” de las lagunas y los humedales, en el marco de los últimos planes de desarrollo de la ciudad. La intervención de la municipalidad en el sector se realiza para contrarrestar lo que denominan en los medios de comunicación locales –propiedad de las mismas élites caleñas- como los *efectos adversos del poblamiento*, en un momento donde se ha empezado a hablar en la ciudad sobre los problemas de abastecimiento de agua y contaminación, en una ciudad que tiene 7 ríos. Estas discusiones actualizan de manera constante imágenes de las comunidades Afro vinculadas con la “contaminación”, “la destrucción del medio ambiente”, “la invasión de territorios baldíos” y el “impacto negativo para la ciudad”.

Efectivamente la limpieza de estas aguas ha tenido consecuencias importantes en la forma de las personas de relacionarse con el entorno, pero principalmente ha terminado en nuevos desplazamientos y nuevas formas de sufrimiento para sus habitantes. Los olores, las enfermedades, los mosquitos empiezan a perder fuerza en este desesperado intento de la alcaldía por *preservar y garantizar bienestar* en su plan de desarrollo “Cali Progresando Contigo, 2016-2019” lesionando nuevamente comunidades que históricamente han sido desterradas de sus territorios y generando nuevos destierros. Se han realizado desalojos en las zonas más cercanas a las aguas, sea de los pantanos o del mismo Río Cauca. Ese modelo de desarrollo planteado por Escobar (1997b) en términos globales tiene escalas en lo local y se comprende como la organización del mundo desde una sola mirada, en beneficio de unos y en perjuicio de otros; pone de manifiesto cómo Cali y su configuración espacial en función del desarrollo de la ciudad lesiona comunidades y crea nuevos desarraigos.

En la actualidad se está desalojando de manera sistemática el Jarillón ante lo que los medios de comunicación y las autoridades municipales han denominado “la amenaza silenciosa de Cali”, ante la hipótesis de que un quiebre del dique por el peso del poblamiento inundaría más de la mitad de la ciudad. Nuevamente la culpa del posible caos en la ciudad cae sobre poblaciones desplazadas mayoritariamente Afro. Las disputas por este espacio y el conflicto entre autoridades y pobladores han sido constantes y las negociaciones están a flor de piel. El municipio ofrece arrendamientos temporales o viviendas a los hogares censados para que desalojen pero las condiciones económicas de muchas familias impiden movilizarse a otra zona de la ciudad. En otros casos han surgido manifestantes que denuncian no haber sido incluidos en el censo y no ser beneficiados por la asistencia social. La problemática está vigente y parece tener como centro renovados procesos de exclusión disfrazados de preocupaciones por el agua, las inundaciones y los abastecimientos.

En este lento proceso de urbanización que hemos presentado de esta zona de Cali, hacia los años 80 se divide lo que sería el Distrito de Aguablanca por comunas, en vías de garantizar el control del crecimiento y garantizar la gobernabilidad del territorio. El proceso de da de forma paralela con el surgimiento del concepto de “Distrito de Aguablanca” para designar

este espacio en el que hoy quedan incluidas las comunas 6, 7, 13, 14 (donde está el barrio Mandarinas), 15, 16 y 21. Esta organización por comunas se realizó desde la administración municipal y en términos generales no es una categorización usualmente usada en el territorio. Generalmente se habla del nombre del barrio y que hace parte del Distrito de Aguablanca, pero la adscripción de comuna no es representativa.²⁷ Lo interesante es que algunas de las fronteras de las comunas están definidas –hegemonícamente por el municipio- por canales de aguas negras o por el paso de los ríos en la zona, tema que iremos analizando en el camino.

La comuna 14 donde se encuentra específicamente el barrio Mandarinas y de manera especial un cuadrante donde analizo las movilidades del desplazamiento, está rodeado y cercado por canales de aguas negras. Estas zonas fueron en su mayoría las que cedieron –o perdieron- las élites de la época para el poblamiento de los migrantes, aquellas que tendrían un menor valor comercial por estar precisamente al lado de los canales. Las personas de Mandarinas empiezan a construir alrededor de ellos como una manera más sencilla de construir alcantarillados y dirigirlos al cause ya existente.

Aquí encontramos una continuidad interesante en la historia espacial del Distrito de Aguablanca. Cali hacia los años 40 ya contaba con canales de aguas negras a cielo abierto, por lo menos con los más grandes de ellos, que llevaban las aguas residuales desde la ciudad (centro) hacia el Río Cauca. Es aquí donde pueden encontrarse prolongaciones en el paisaje: el Distrito de Aguablanca, se va construyendo alrededor de estos canales de aguas negras preexistentes. Esta idea se irá desarrollando en el trabajo, pero podemos afirmar que el agua, su uso y las formas de simbolizarla han sido centrales en el proceso de poblamiento del Distrito, desde su mismo nombre hasta los conflictos por el territorio.

Es interesante pensar esta dinámica de poblamiento y especialmente el posterior proceso de urbanización de las “invasiones”, pues se centró mayormente en canalizar los residuos

²⁷ La categoría de comuna podría ser analizada como una adscripción impuesta hegemonícamente, que no cobró fuerza en la población. Con Eduardo Restrepo (2004) y Raymond Williams (2000) veremos en el capítulo 4 otras identidades y adscripciones –impuestas y autoimpuestas- en diálogos desde lo hegemonico y la contrahegemónico.

biológicos a cielo abierto en la ciudad. El paisaje del barrio Mandarinás está definido por estos canales y los problemas o conflictos del barrio se relacionan casi siempre de manera directa o indirecta con estas aguas vividas como fronteras, puentes y pasos obligados. De alguna manera definen el movimiento y los recorridos de los sujetos, los lugares por donde pasar o no pasar.

La alcaldía de la ciudad insiste en que la problemática del sector en cuanto a lo ambiental no radica en los canales abiertos de agua residual en sí mismos, sino en el manejo de los mismos por parte de la población y en su falta de “formación” en el tema de “ciudadanía” y “salubridad” que terminan por poner en crisis el sistema de alcantarillado de la ciudad. El vertimiento de materiales sólidos a los canales (muebles, neveras, etc.) complejiza la situación, pero las consecuencias ambientales del mismo están en cercana relación con el diseño arquitectónico del lugar que define canales a cielo abierto. Por medio de este discurso político se asocia la cultura de las comunidades Afropacíficas y otras clases populares del sector con el deterioro del medio ambiente, haciéndola culpable de un asunto urbanístico estructural.

Sin embargo las problemáticas del barrio no se relacionan según la gente mayoritariamente con lo ambiental. La comunidad expresa especialmente que la mayor dificultad del barrio es la inseguridad, las rencillas entre pandillas (grupos del microtráfico de droga) y el consumo de sustancias psicoactivas por los jóvenes, aparte del hambre y el desempleo. Cada uno de estas situaciones se relaciona con los canales: estos se convierten en fronteras del microtráfico, trincheras para los enfrentamientos, o sitio de ocultamiento para cometer robos o acciones violentas o de consumo. Cada una de estas acciones de los pobladores está ligada al espacio y de manera especial al agua, que según el sector es “aguablanca”, y se encuentra entre “aguasnegras”.

Continuando, el proceso de urbanización hacia los años 80 conllevó a que se hiciera necesaria la presencia del Estado en términos de control en seguridad, salud, educación, transporte y emergencias. Tal como lo plantea Foucault (2011, P. 46) los mecanismos legales, disciplinarios y de seguridad de la población fueron configurando el orden espacial

del barrio. Así en Mandarinas, es a partir de los años 80 que empieza la construcción de las instituciones que hacen presencia en el barrio: la Estación de Policía, que contempla una Casa de Justicia y una Estación de Bomberos y además el centro de Salud. Asimismo inicia la construcción-pavimentación de lo que después será la Avenida Ciudad de Cali, que atravesará el Distrito norte-sur-norte comunicando gran parte de los barrios con el resto de la ciudad. La presencia de la institucionalidad transformaba las lógicas de relación de los habitantes, las disputas y las complicidades se hacían en medio de la presencia de funcionarios del Estado que regulaban los movimientos de los sujetos.

En un cuadrante particular del barrio se ubican el colegio, el centro de salud, la iglesia y la cancha. Según exploraciones históricas empiezan su organización por medio de la Junta de Acción Comunal del barrio hacia finales de los años 80 y es en los 90 cuando se organiza una infraestructura como la que se conoce hoy. El surgimiento de la Estación de Policía y su estratégica ubicación de control se da en los 80, contemporáneamente al surgimiento y consolidación del barrio. Ya en 1994 aparece la *casa de justicia* (en la Estación de Policía), entidad del Estado que busca solucionar conflictos locales, vecinales o familiares ligados a la violencia, al maltrato o al desacuerdo. Asimismo van sumándose servicios públicos adicionales como Bomberos o Fiscalía.

Por otro lado y de manera algunas veces previa empezaron a hacer presencia diversas organizaciones no gubernamentales (ONGs) que trabajaban con la población del Distrito de Aguablanca. Su presencia puede explicarse en términos globales retomando a López (2010), quién afirma que hacia los años 90 disminución del aparato estatal de intervención en medio de políticas neoliberales, permitieron y motivaron la emergencia de organizaciones no gubernamentales que intervinieran las poblaciones. Siguiendo a Escobar (1997b) una parte importante de estas ONG avalan y consolidan en su misión, visión e intervención el modelo desarrollista, por lo que cada una de sus intervenciones tiene un impacto global, organizado estatalmente y con impacto local.

En Mandarinas todas ellas – las ONG- surgen de manera informal, dando apoyos a los primeros poblamientos del sector para hacer los cambuches, organizar las letrinas y

alimentar a los que acababan de llegar, para después a finales de los años noventa irse constituyendo formalmente como fundaciones, corporaciones o asociaciones. Es así como en 1987 surge una asociación llamada *ayudespla*, de la mano de una monja enviada por la arquidiócesis de Cali al sector. Posteriormente surge *panyvino*, hacia el año de 1992, atendiendo necesidades del desplazamiento forzado. Como dato particular estas dos asociaciones junto con algunas otras se ubican sobre una misma calle del barrio Mandarin, que empieza a ser epicentro de la atención social a las personas del sector, especialmente en los ejes de desplazamiento forzado, víctimas del conflicto y diversas iniciativas laborales de microempresa.

Esta historia social de transformación del medio ambiente, de los asentamientos y sus múltiples disputas por el territorio y de las diferentes instituciones oficiales y ONGs que van haciendo presencia en el sector, organizan un espacio que pasa a ser apropiado y disputado por el *desplazado caminante* que habita hoy las calles del barrio haciendo de Cali su nuevo territorio, *reapropiándolos*. La idea principal es que mucha de esta historia del poblamiento es vivida en el cuerpo del desplazado, actualizada y aprendida por sus pies y hecha carne en la oralidad que permite los vínculos con otras personas. Este espacio configurado históricamente es producto de relaciones sociales y a la vez produce constantemente más redes vinculares ancladas al pasado desde el presente; es aquí donde una mirada al movimiento de los sujetos permite comprender la historia del mismo barrio.

Siguiendo a Gür (2002, P.237) cada una de estas capas rastreables de la historia deja huellas –físicas o representadas- en el espacio, que pueden mantenerse o transformarse; manteniendo conectado el pasado con el presente de forma coherente por medio de relaciones sociales. A la vez y siguiendo a Lefebvre (2013, P. 125) seguimos la premisa de que todos los espacios han sido históricamente contruidos y no hay nada dejado al azar. Volver sobre la construcción histórica del lugar, e incluso concebir las capas históricas relacionadas entre sí, superpuestas y muchas veces entradas en conflicto, permite ver relaciones sociales más allá de espacios muertos.

2. El Pacífico en Cali y el Distrito de Aguablanca: la gente negra y la trama colonial actualizada

“Yo soy negra, como mi papá, mi mamá y mis taitas...y por eso, herederé sus gustos, pero también sus penas” (Fernandina Paz, mujer Afro proveniente del bajo Calima)

Hasta el momento hemos mostrado cómo del Distrito de Aguablanca en la segunda mitad del s. XX presenta una serie de disputas por el territorio, tensiones de poder y procesos complejos de urbanización en Cali. Esta historia reciente, permite dar cuenta de algunos puentes o conexiones con las maneras de relacionarse hoy en el Distrito de aguablanca y cómo el resto de la ciudad de Cali influye en estas interacciones. Ahora haremos algunas alusiones a la historia colonial y de principios del s. XX de la ciudad y demostraremos cómo la trama colonial ha ido actualizando en el territorio.

La ciudad de Cali fue históricamente constituida por la posibilidad de establecerse como un centro administrativo colonial (en el S. XVII), ligado geográfica y diametralmente a la costa pacífica del suroccidente colombiano. Las implicaciones a las que se veía imbricada por la cercanía con esta región, era la organización del comercio en los puertos del Pacífico (particularmente Buenaventura y Tumaco después), además del control de las explotaciones primarias (minerías o madereras). El flujo entre Cali y la costa pacífica en términos comerciales se hizo fuerte en la década de 1920 con la fundación del departamento del Valle del Cauca y la creación del Ferrocarril del Pacífico, que llevó a un contacto más directo a estos dos espacios en términos de tiempo, capacidad de carga y la apertura generalizada de flujos migratorios. Estos flujos continúan todo el siglo XX hasta la actualidad, aunque los motivos son diferentes, como hemos visto.

Para principios del S. XX las migraciones estaban motivadas por: ofertas laborales para la *gente negra* en la construcción del ferrocarril -incluso con establecimiento de caseríos aledaños para dicho fin-; su participación en el corte de caña al lado de los ingenios; y su escasa participación como obreros al lado de la incipiente industria. Aquí la clase dirigente encontraba mano de obra barata para la construcción, tal cual como se hizo después en la

segunda mitad del S. XX con la población pobre del Distrito de Aguablanca para los procesos de urbanización y como lo hacen hoy por ejemplo las diferentes constructoras de vivienda en la ciudad para sus proyectos habitacionales.

Las imágenes se han transformado, pero las estructuras coloniales de alteridad y diferenciación siguen vigentes (Wade 1997, P. 48). El intercambio entre Cali-Pacífico de principios del S. XX es memoria del intercambio de Cali-Distrito de Aguablanca hoy en el S. XXI. Hoy una parte importante de la *gente negra* del Distrito ya no vive cerca de su lugar de trabajo y ahora se movilizan en la mañana y en la noche, en un desfile de bicicletas de salida y vuelta al Distrito de Aguablanca que se repite todos los días laborales de la semana. La *gente negra* (Barbary y Urrea 2003, P. 21) continúa poniendo mayor parte de la mano de obra barata en los trabajos fuertes de la ciudad e incluso aún en oficios y rubros heredados de la colonia, como la construcción, la servidumbre en las haciendas, el trapiche o el corte de la caña de los ingenios de azúcar cercanos a Cali; esto último en los ingenios que aún no han tecnificado el proceso de corte, en desazón con las exigencias salariales y laborales (sindicales) de los corteros. Esta es la trama colonial actualizada, el uso de la fuerza laboral mal pagada y con similares imágenes de discriminación racial del s. XIX. Una parte importante de las familias con las que trabajamos sobrevivían trabajando en este tipo de oficios.

En medio de la proliferación de los asentamientos subnormales desde los años 70 conocidos como “invasiones” de comunidades migrantes del Pacífico, particularmente de Tumaco, Choco y Nariño, bordando el río Cauca se actualizan las tramas coloniales de exclusión y distanciamiento. El mismo término “invasión” recuerda la *invasión colonial* en América y se representa como una intromisión violenta de una población a otra. La segregación racial, la discriminación, la ausencia de políticas urbanas para esta población es característica de los gobiernos de la ciudad. Las nuevas formas de inequidad y pobreza surgen conforme se va dando el desplazamiento de los pobladores desde las zonas rurales hacia las urbanas, ocasionado en su mayoría por fenómenos de violencia derivados de la arremetida del desarrollo capitalista (Escobar, 1997b, P. 42) entramado colonialmente con la extracción de madera, agua, minerales e hidrocarburos por multinacionales e intereses

privados (Peter Wade, 1997, P 47). La violencia simbólica estatal de negación e invisibilización a las comunidades negras del Pacífico, sus problemáticas y el impacto del sistema de producción de capital sobre los territorios de origen continúa. Esto lo demuestran las oleadas migratorias desde los 70s cuando viene a configurarse el Distrito de Aguablanca como punto de llegada de la mayor población Afrodescendiente a la ciudad.

Cali es pues una ciudad que se construye con los aportes poblacionales de las comunidades Afro del Pacífico que se organizan mayoritariamente en el Distrito de Aguablanca (De Zambrano, 2011). La imagen conocida de Cali como ciudad exclusiva de blancos dirigentes coloniales es derrumbada ante el reconocimiento de los intercambios poblacionales sucedidos en la historia, lo que no implica que aún sean sostenidos vehementemente discursos de segregación y la exclusión hacia “lo Afro” en la ciudad como indeseable o irreconocible: “negro ni el teléfono” o “tenía que ser negro” son expresiones populares que lo demuestran. Aquí se hace cuerpo la noción que presenta Fanon (1974) de la *zona de negación del ser o zona del no ser*, donde expresa que hay una matriz racial colonial que determina la existencia, los cánones fisiológicos y morales de prejuicio y las lógicas de exclusión y maltrato. Estas tensiones son vividas por las *comunidades Afropacíficas caminantes* en el Distrito, como lo veremos en el siguiente apartado.

Cali es una ciudad que se puede caracterizar como Afro desde su génesis fundacional, su uso como centro administrativo del Pacífico y los correspondientes flujos migratorios que ha vivido prácticamente desde el S. XVII hasta la actualidad lo confirman. Siempre ha estado en relación con el Pacífico, por lo que cuenta con población Afro desde siglos atrás, lo que ha variado es su uso y el lugar otorgado a la *gente negra*, de manera superficial. Esto no ha impedido que los discursos de estigmatización de ciertos sectores hacia la población y hacia el Distrito de Aguablanca hayan determinado socialmente este espacio desde su nacimiento como foco de delincuencia, vagancia y degradación.

Incluso la historiografía oficial en estrecha relación con el proyecto de construcción de una nación uniforme, invisibilizó –desde ese entonces hasta épocas más recientes- no sólo a la población Afrodescendiente, sino también los propios vínculos de las clases dirigentes con

“lo negro”, utilizando como mecanismo para ello la educación formal brindada por el Estado, como lo sostienen los seguidores de las actuales propuestas etnoeducativas para las comunidades Afro, como el trabajo de Acero y Riascos (2010, P. 20). Parte de estas tensiones entre Cali y “lo negro” desde las identidades y las adscripciones se desarrollarán en el capítulo 4, con la “identidad Afropacífica” y sus tensiones. Por ahora daremos vida a lo social desde el espacio en el siguiente apartado.

3. Etnografiando a pie: dinámicas espaciales del desplazamiento y la reapropiación del territorio

“Es bueno hablar si uno sabe y pa’ saber hay que conocer... venga cuando quiera que aquí le enseñamos cómo es que es” (Expresión de Fidencio Mina, mayor Afro oriundo de López de Micay y reasentado en el barrio Mandarinás)

Mapas sociales de Cali y el Distrito de Aguablanca: tan cerca pero tan lejos

“Que roban, que matan, pero no dicen que juegan, rien y lloran” relato de Edgar Paz, Marinero Afro, oriundo de Buenaventura y casado con Francisca Tapaje del charco, Nariño).

Cali ha espacializado imaginariamente una especie de *mapa social de la ciudad* y casi de manera unidireccional la pobreza extrema, la delincuencia, las pandillas y el microtráfico en 2 zonas específicas: la *Ladera de Siloé*, al margen de la cordillera occidental (al costado izquierdo del mapa) y El *Distrito de Aguablanca (Franja Roja, del Mapa 1)*, al oriente, limitando con el río Cauca.

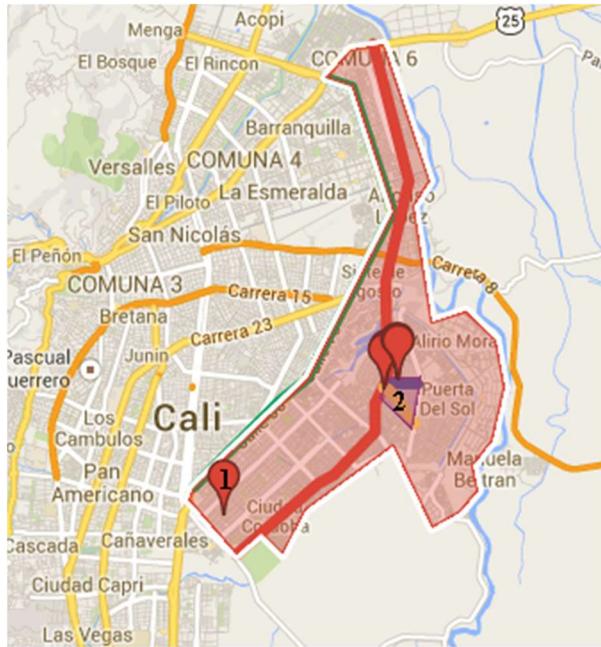


Figura 2. Mapa 1 (El Distrito de Aguablanca, en Cali)

Hablar hoy del Distrito de Aguablanca en Cali es hablar de *una frontera* que se ha venido construyendo históricamente desde discursos de exclusión. La avenida Simón Bolívar (Línea Verde, divisoria de la franja roja), es la que marca simbólicamente esta fragmentación: de la Simón Bolívar hacia el oriente está el Distrito, de la Simón hacia el occidente, el resto de la ciudad. Al sur limita con la Cra 50 (visible en la parte inferior de la franja roja, y anteriormente vía al Relleno Sanitario de Navarro, hoy cerrado); al norte con la Cra 1ra (salida al norte del Valle del Cauca); al oriente con el Rio Cauca (en muchos casos, ocupando el Jarillón del Rio). El Distrito comprende distintos barrios, cada uno de ellos con una historia particularmente diferente, y ligada a procesos sociales múltiples. Sin embargo, todos parecen englobar en el imaginario de la ciudad dos sensaciones históricamente constituidas desde la segregación: inseguridad y peligro.

El mismo origen de la palabra “Distrito de Aguablanca” ya es una lucha por la representación del espacio. Los puntos de referenciación por parte de sus habitantes hacia los 80s estaba definido por los barrios en un nivel mucho más local y micro, así se configuraban diferentes pertenencias en función de las resistencias contra los desalojos y los procesos de urbanización autogestionados o negociados con la institucionalidad.

Designar este conjunto de barrios como “Distrito de Aguablanca” fue una estrategia de las élites caleñas por segregarse un espacio, diferenciándolo del resto de Cali. En la ciudad ninguna otra zona tiene la palabra “Distrito” como sí aparece en otras ciudades: “Distrito especial, en Bogotá”, “Distrito regular”; por otro lado tampoco se usa cotidianamente la palabra “Distrito” para referirse a la municipalidad, como también aparece en otras ciudades: “políticas del Distrito”, “autoridades del Distrito”. En Cali la palabra “Distrito” ya está espacializada.

Los límites de este “Distrito de Aguablanca” no están definidos oficialmente ni bajo un mismo relato. La mayoría de las personas reconoce los límites anteriormente mencionados, pero en medio de las tensiones por la representación hay habitantes de algunos barrios en esta zona que dicen “no vivir en el Distrito”, que “el Distrito empieza allá y no aquí”. Estas tensiones por la pertenencia están presentes en diferentes escenarios de la ciudad y se irán complejizando cuando veamos qué implica pertenecer al Distrito en términos de “lo político”

Por otro lado el nombre que se le otorga al espacio recordaría para siempre el pasado histórico de *aguasblancas* -que no existen hoy-, como zonas de uso exclusivo para la recreación de una clase dominante que reclama un pasado, actualizando la tensión por la apropiación espacio con las comunidades migrantes. En cabeza de los medios de comunicación de la época- propiedad de ellos mismos- fueron construyendo este espacio (representándolo) como un conglomerado homogéneo de habitantes asociados al Pacífico, a la pobreza y a una serie de prácticas ligadas históricamente a la negritud como la vagancia, la pereza, el atraso, la reproducción descontrolada, entre otras cargas morales coloniales hacia el mundo AfroPacífico.

En medio de las disputas representacionales las maneras de nombrar el espacio son diferentes de acuerdo al enunciador y sus intereses. “Desde afuera” para hablar de los barrios más violentos o peligrosos de la ciudad siempre se habla del “Distrito de Aguablanca”, en una estigmatización fortalecida por los medios de comunicación: “nueva ola de violencia en el Distrito”, “el Distrito de Aguablanca y la inseguridad en Cali”, son

títulos de noticias comunes. Por su parte dentro de los barrios y para las diferentes comunidades funciona como una adscripción más, que puede usarse o no en diferentes escenarios. En encuentros interbarriales por ejemplo siempre se hace alusión al “Distrito de Aguablanca” como un escenario compartido, que permite unir a la gente de diferentes barrios (sobrepasando las fronteras puestas por el micrótráfico incluso) en función de objetivos compartidos; aunque la pertenencia a los diferentes barrios también sea reificada en el intercambio de alteridades. En esta lógica el uso “del Distrito” también es frecuente en los escenarios de acción política en el resto de la ciudad, cuando se presentan colectivos o comunicados “del Distrito” organizadas desde esta adscripción –aunque no exclusivamente.

En otros escenarios pertenecer el “Distrito de Aguablanca” puede ser visto como señal de prestigio o desprestigio. En la acción política generalmente reconocerse de sectores populares en medio de luchas de resistencia por el territorio funciona como una adscripción muy válida. Sin embargo por ejemplo en escenarios laborales “ser del Distrito” te asocia a un imaginario que puede no ser funcional a las lógicas del mercado. En estos se evidenció en el trabajo de campo que las personas en las entrevistas de trabajo en organizaciones por fuera del Distrito (de cualquier tipo, aunque especialmente las comerciales y financieras) niegan vivir en el Distrito y ponen en sus hojas de vida direcciones de familiares o amigos de otros barrios de Cali; esto se entiende también porque en ocasiones las mismas entidades deben realizar visitas domiciliarias en el proceso de selección y prefieren no tener en cuenta a estas personas para los procesos para *no entrar al Distrito*.

Por supuesto, como lo plantea Duncan (1997, P. 39) estas representaciones del espacio son construidas desde imaginarios y lugares concretos. Son construidas por medio de discursos de clase desde los diarios, los noticieros y organizan un discurso sobre un otro, dibujado desde la diferencia (alteridad). Estas representaciones aparecen en sí mismas como comparaciones con el resto de la ciudad, definiendo imágenes de la población en oposición al desarrollo urbanístico de centro de Cali y asociando el Distrito de Aguablanca al atraso, al primitivismo y a la barbarie. Un ejemplo de ello podría ser la estrategia de la municipalidad en el plan de desarrollo de Cali 2016-2019 *Cali progresa contigo*, denominada TIOS (territorios de inclusión y oportunidades sociales), la cual define zonas

de Cali con los más altos índices de “pobreza, violencia e inseguridad”²⁸ para realizar múltiples intervenciones en seguridad, convivencia y educación. De las 11 comunas de Cali que aparecen como TIOS, 7 están en el Distrito de Aguablanca y las otras 4 en ladera. Este mapa social de Cali conlleva imaginarios de miedo al resto de la ciudad no que conoce estos sectores. A la vez, sus habitantes expresan que si bien reconocen los índices de inseguridad, se sienten discriminados por el lugar donde viven por ejemplo al momento de emplearse. Aquí los imaginarios cobran vida.

Esta espacialización de la inseguridad y la violencia ha llevado a que una frontera simbólica defina los modos de relación de los habitantes de Cali. Frases como “entrar al Distrito”, “ir a la ciudad” o “viajar al centro”, permiten evidenciar la distancia que existe entre zonas de la misma ciudad, en términos de la definición de límites de acceso, fronteras complejas de cruzar para unos u otros transeúntes. “Si vas al Distrito de Aguablanca tené cuidado, allá todo puede pasar” me decía un funcionario de la UAO (Unidad de Atención y Orientación al desplazado, entidad del Estado) que entrevisté; imaginarios que van definiendo los modos de andar en la ciudad, que definen rutas, pasos, lugares permitidos e otros incruzables para muchos.

Sin embargo, a pesar de los imaginarios de fragmentación, el Distrito y sus pobladores establecen relaciones con el resto de la ciudad, de la región y del país como históricamente ha sido demostrado. Espacios laborales, educativos, políticos, comerciales, emprendimientos culturales u otras atracciones de la ciudad rompen con la idea de *guetto* que suele asociarse a este espacio.²⁹ Las relaciones sociales de los sujetos atraviesan las

²⁸ Tomado de la página de la alcaldía, territorios tios http://www.Cali.gov.co/desepaz/publicaciones/44505/sabes_que_son_los_tios_territorios_de_inclusin_y_oportunidades/

²⁹ No comprendemos el Distrito de Aguablanca como un *guetto*, precisamente por los flujos, movimientos e intercambios de las poblaciones con el resto de la ciudad, sin embargo puede discutirse. Según Wacquant (2010) Los *guetos* son una forma de urbanización distorsionada por relaciones asimétricas de poder entre grupos étnicos, una forma de violencia colectiva concretada en el espacio urbano. Los elementos constitutivos del *gueto* son: la estigmatización, la presión, el confinamiento espacial y el enclaustramiento institucional. Según el autor el *gueto* es una institución de dos caras, pues cumple funciones opuestas para dominantes y dominados: para los dominantes es una forma de *confinar y controlar*, Weber lo llama de “cerrazón excluyente”. Para los dominados se convierte en un *instrumento integrador y protector*, que evita a sus miembros el contacto con los dominados, fomenta su asociación dentro de los límites que tiene. El *gueto* tiene así dos funciones: maximizar los beneficios para los de afuera del *gueto* excluyendo a otros; y evita el

fronteras, aunque ciertamente de modos específicos y con rutas concretas. A la vez encontraremos cómo el desplazado caminante atraviesa la ciudad, aunque esporádicamente, para hacer de ella su nuevo espacio.

Mapeando Mandarinas: la infraestructura del barrio y sus implicaciones.

“Mire aquí uno se pierde...ponga cuidado y mire bien, lo mejor es aprenderse los lugares más importantes, después uno pregunta” (Nini Sinisterra, mujer Afro oriunda de Chocó, reasentada en el barrio Mandarinas)

El trabajo de campo para esta etnografía fue realizado específicamente en algunas cuadras del barrio Mandarinas donde se concentran algunas familias Afropacíficas que han sido desplazadas y se han reasentado en el Distrito; algunas de ellas viven en el barrio, otras no, pero todas viven en este conglomerado de asentamientos que se hizo en los límites del Río Cauca y esporádicamente visitan el sector. Adicionalmente en este recorte encontramos algunas ONG que trabajan con el fenómeno del desplazamiento forzado en el Distrito de Aguablanca, casas donde trabajan colectivos Afro, comedores comunitarios, iglesias, lugares de reunión de comunidades y otros escenarios importantes para esta investigación.

El área púrpura del Mapa 2 (Número 2) es una selección del barrio Mandarinas, en la cual centré el trabajo.

contagio de sus valores negativos confinándolos. El gueto es una potente máquina de identidad colectiva, agudiza la frontera con su exterior creando sujetos objetiva y subjetivamente diferentes a los que están fuera de él. Características que desde fuera pueden considerarse inadecuadas o aberrantes. Además el gueto es una máquina de combustión cultural que homogeniza al grupo confinado, alimentando su orgullo colectivo y profundizando el estigma que recae sobre él.

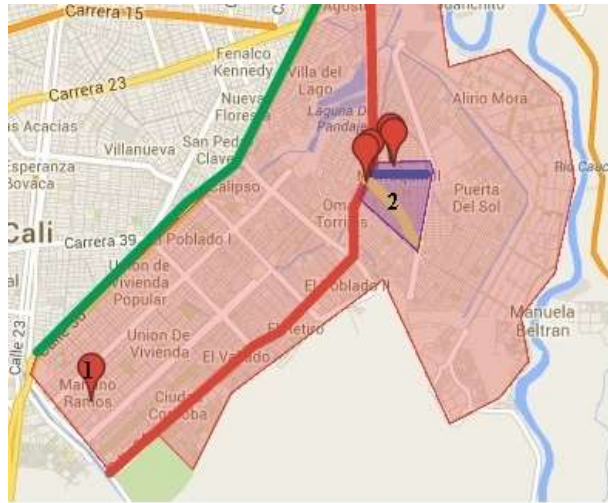


Figura 3. Mapa 2 (Rutas de comunicación y Selección de Barrios del Distrito)

Para llegar al barrio la georeferenciación pasa por el reconocimiento de algunos puntos centrales del mismo:

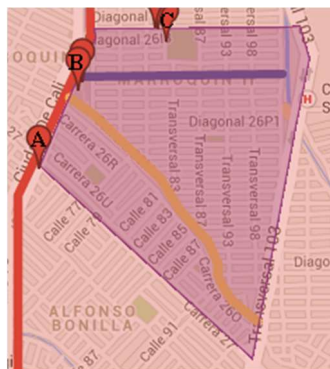


Figura 4. Mapa 3 (Georeferenciación de Selección, Barrio Mandarinas)

- El primero de ellos es *La esquina* (Punto A, del Mapa 3), punto desde donde entran “Jeeps” o “gualas” (transporte público, de iniciativa privada) y otros servicios públicos a barrios más alejados de la Avenida Ciudad de Cali (hacia dentro y hacia a fuera); este es un lugar que siempre tiene movimiento de personas, por su centralidad en el Distrito. De aquí también salen servicios de transporte denominado popularmente como “pirata”, que suplen la deficiencia de transporte en la ciudad, en términos de conexión del Distrito con el resto de la ciudad. En los últimos años se han intensificado los operativos de control y prohibición para este tipo de transporte, pues no cuenta con los permisos para prestar el servicio público. La guerra contra el *transporte pirata* va de la mano de la introducción del

transporte masivo en la ciudad (MIO, Masivo Integrado de Occidente) y la necesidad de asegurar el mínimo de pasajeros por viaje, beneficiando intereses privados en el proceso.

- El segundo de ellos es la *Estación de Policía y de Bomberos* (Punto B del Mapa 3) sobre la Avenida Ciudad de Cali: es la estación más grande del Distrito de Aguablanca, en la que pueden realizarse múltiples trámites, desde donde se articulan diferentes operativos en la zona y además donde se encuentra la *Casa de Justicia de Aguablanca*. Visualmente es reconocible, está pintada de verde y blanco (los colores de la policía nacional) y abarca con vallas un carril de la avenida en toda la extensión de la Estación. La ubicación de este punto de control es estratégica, desde aquí puede acudir a prácticamente cualquier punto del Distrito; se regula la entrada, la salida y se circundan las calles que conducen a diferentes barrios.
- El tercero de ellos es el que da el perímetro de las cuadras que analizo (Franja Azul, del Mapa 3): Al occidente está la Avenida Ciudad de Cali (paralela al Canal Cielo Abierto, de aguas residuales); al norte la Diagonal (la que llamaremos la Calle de las Asociaciones del Desplazamiento); al oriente la Transversal (Paralela al Caño de Aguas Negras Cauquita, otro canal a Cielo Abierto) y al sur la Carrera (entrada al Distrito por *La Esquina y El tablón*), paralela a otro Canal de Aguas Negras (Línea Amarilla, contiguo a la estación de policía.)

En este punto queremos reiterar nuevamente el cercamiento de la zona por medio de estos canales a cielo abierto, que prácticamente definen el paisaje del barrio; producto como se vio de las dinámicas del poblamiento. A la vez, van a definir muchas de las fronteras imaginarias respecto al control de los territorios por el microtráfico de droga y los pasos del desplazado caminante. El Distrito de Aguablanca entre aguas-negras es ciertamente una ironía: el paisaje del lugar está definido por los olores que generan las aguas negras a cielo abierto, las movilidades de las personas están definidas por los pasos permitidos sobre estos canales (puentes) y la espacialidad (apropiación y reapropiación) de los sujetos para por el cercamiento imaginario, de fronteras complejas de cruzar.

Georeferenciada la selección que hice del barrio para analizar, pasamos a presentar algunas calles que son centrales para las rutas o movimientos de las personas desplazadas en el barrio de Mandarinas. En el Mapa 4, se puede observar la que llamamos la “Calle de las Asociaciones”, puesto que en la misma, se encuentran por lo menos 3 ONGs que se dedican al trabajo con población desplazada desde diferentes ámbitos, jurídico, psicosocial, formación, trabajo, entre otros (Los puntos rojos del Mapa 4, sobre la *Calle de las Asociaciones* son algunas ONG).

Como se observa en la parte izquierda del mapa 4, están los puntos rojos de la Estación de Policía y de Bomberos. Contiguamente se encuentra lo que se llama popularmente como la “Calle del Comercio”, punto de compra y venta de ropa, alimentación, regalos y prácticamente cualquier elemento que necesiten en el barrio. Entre las dos calles mencionadas, está una manzana que contempla el Centro de Salud, el Colegio y la Cancha del Barrio. Además se encuentra la Parroquia. Todos estos espacios son los escenarios del desplazado caminante, que recorre el barrio de arriba abajo para establecer redes de apoyo. Las vías son todas planas, con construcciones de 1, 2 o 3 pisos. Las calles angostas y con pocos senderos peatonales.



Figura 5. Mapa 4 (Calles, Comercio e Instituciones)

Movilidades del desplazamiento: cuerpo, narrativas y redes en el ejercicio etnográfico

“Mosca querido, sino lo ponen a perder” (Expresión de Lina Trujillo, funcionaria de la asociación Ayudespla, con quién caminé el barrio inicialmente)

En este apartado realizaremos algunas precisiones sobre el barrio producto del trabajo de campo realizado. Describiremos algunos espacios, calles, situaciones y relaciones observadas y vividas en el proceso de investigación. Contaré desde mi lugar como observador algunas lecturas que hago del espacio, de las personas y en ciertas ocasiones las impresiones que generan en mí. Hacen parte de construcciones intersubjetivas e interculturales, como lo explicita Krotz (1994, P. 5) y Guber (1991, P. 120) respectivamente. Algunos apartes son tomados del diario de campo, otros son reconstruidos en el ejercicio del *blues antropológico* (Da Matta, 1999, P. 172). La intención es mostrar cómo se vive la historia espacial de Cali, El Distrito de Aguablanca y el barrio los cuerpos de las comunidades Afropacíficas desplazadas.

Seleccionamos específicamente esta parte de la ciudad porque permite comprender algunas dinámicas que ponen en juego los desplazados para hacerse a condiciones de vida digna en Cali, en el Distrito de Aguablanca, en Mandarinitas y en ciertas zonas del barrio. Por medio de relaciones entre múltiples instituciones, colectivos y asociaciones logran movilizar recursos necesarios para su proceso de adaptación y la superación de las múltiples crisis que transportan en sus cuerpos, en creativas *reexistencias*. Mi punto de partida fue una de las asociaciones que trabajan con desplazados y de la mano de algunos gestores fui acompañando a las personas desplazadas alrededor del barrio para gestionar diferentes necesidades. Caminando el barrio con ellos, pude ir conociendo las estrategias que utilizaban para conseguir recursos, ayudas o para crear, mantener y fortalecer las redes en las que participaban.

Algunas familias que viven en *la calle de las asociaciones* son el centro de esta etnografía. Son familias que se han ido reconfigurando en un proceso sistemático de desplazamiento desde la costa pacífica, que pasa por la muerte de algunos de sus miembros y por fuertes sufrimientos:

“El primero salió por allá en el año 2000, lo apretaron los guerreros por quitarle unas bestias que necesitaban y no les quiso dar...se voló pa acá pa Cali con su esposa y sus hijos...ahí empezaron a sacarnos a todos río abajo” (Expresión de Elena Venté, mujer oriunda de López de Micay y reasentada en el barrio Mandarinás)

De esta manera fueron desplazando uno a uno los miembros de la familia, quienes terminan por múltiples razones en Cali en la casa del primer desplazado. Lo que los congrega inicialmente en la ciudad es el vínculo familiar en el momento crítico de la salida del territorio. En el barrio se da el reencuentro de familiares, pero también en *la calle de las asociaciones* se encuentran con vecinos, compadres de la costa y empiezan a organizarse intercambios, solidaridades y prácticas de encuentro. Esta calle será importante en la configuración espacial de sentido.

Las calles del barrio tienen una generalidad: son pavimentadas, con casas de ladrillo y cemento alrededor, con poco espacio peatonal y tránsito muy esporádico. La mayoría de las personas se movilizan caminando por la calle, la acera o andén poco se usan, pues se consideran más inseguros al ser poco visibles y además son estrechos en medio de una dinámica de poblamiento donde el espacio público es reducido. Caminan hasta las intersecciones de las avenidas principales, donde pasa el transporte público. En las esquinas se observan jóvenes recostados en las paredes, hablan, observan, murmuran...a mi primera llegada al barrio, los llamados a la precaución no se hicieron esperar: “no te pases nunca por este puente peatonal”, “no uses reloj”, “mejor no mires a nadie, camina derecho”. [sin parar] me aconsejaban funcionarios de la ONG con la que trabajé inicialmente. Había puentes por los que se podía pasar y puentes por los que no.

“No se preocupe doctor, a usted aquí no le pasa nada” era el saludo de algunos jóvenes que ya me veían caminar por el barrio en repetidas ocasiones, por supuesto, después de algunos encuentros de riesgo en los que algunos vecinos me evitaron problemas con gestos amistosos de advertencia o de familiaridad: una levantada de ceja, un apretón de manos o un abrazo en la calle funcionaron para hacerme parecer conocido. La corporalidad y la forma de posicionarse en términos de ser conocido en el barrio siempre era algo muy necesario; aunque mi forma de vestir al parecer siempre me delataba. Después caminaba con un poco más de confianza, hacía algunas visitas domiciliarias e iba levantando

información que fuera útil para los diferentes procesos de reconocimiento del Estado con la población desplazada y su posterior reparación, con la ONG que realizaba mi práctica. Especialmente este tema de la inseguridad, el peligro y las balaceras era de gran preocupación para las familias desplazadas con las que trabajé, pues encontraban el peligro de ser víctimas de violencias o que sus hijos o nietos empezaban o estaban en riesgo de vincularse a estas actividades.

La posibilidad de caminar por el barrio siempre se dio en el principio acompañado de las personas de la asociación, gestores que conocían el lugar, que trabajan ahí hace 10 años o que vivían en la zona. A la asociación llegaban personas de todo tipo, pero en su mayoría de origen Afro, lo que se explica por las redes de información entre la comunidad Afropacífica, que siempre traía a sus amigos o familiares. Esta red revive la historia Afro en Cali, las conexiones del Distrito con el Pacífico y las tensiones de apropiación y reapropiación por el territorio.

Las asociaciones de atención al desplazamiento sobretodo se configuraban como espacios de encuentro entre personas desplazadas, con historias y de territorios muy diferentes. Estos espacios de interacción, por ejemplo en la sala de espera, representaban la posibilidad de hablar sin la autoridad reguladora de los profesionales. Permitía relaciones menos cuadrículadas donde escuchar al otro era más importante que diagnosticarlo. Algunos mencionaban este espacio como la *conversa*, *el corrinche* o el lugar para *echar cuento*, antes o después de que los atendieran. Las salas de espera se convertían en lugares de escucha, memoria y reparación en ausencia de espacios públicos en el barrio y el sector que permitieran congregaciones o intercambios seguros. En la configuración histórica del sector, no quedó ningún lugar abierto donde sentarse a conversar, por lo que cualquier espacio debe reapropiarse para atender la necesidad de hablar y contar.

Estas asociaciones cumplen el papel de mediadores entre los desplazados y el Estado, proceso absolutamente necesario para las personas que fueron desplazadas de sus territorios y que han tenido una relación lejana con las instituciones oficiales. Las distancias burocráticas, la primacía de lo escrito, del acta, de la petición por computador, de la carta

autenticada, entre otros documentos, siempre representaron fuertes interpelaciones para quienes habían sido desplazados de sus territorios y no se familiarizaban con el lenguaje del Estado (la “legibilidad”, que mencionan Das y Poole (2008, P. 20), como ese proceso de introducirse o estar por fuera del lenguaje entendible por el otro) La asistencia jurídica, la realización de tutelas, derechos de petición o simplemente cartas, era un trabajo que la gente apreciaba mucho, porque les daba herramientas para relacionarse con el Estado y exigir el cumplimiento de sus derechos. Por otro lado la escucha y escribanía – especialmente grupal- de sus narrativas y sus historias era ampliamente valorada, pues permitía elaborar y significar muchos duelos que estaban viviendo y que el Estado no intervenía de manera adecuada como lo veremos en el capítulo 5, desde las formas colectivas de sanación y sus tensiones con el modelo biomédico.

Asimismo las respuestas y la presencia del Estado siempre fueron vividas como procesos lentos y eternos. Todos los días los mismos *desplazados caminantes* pasaban por las fundaciones a preguntar qué se sabía de su caso y si había alguna respuesta estatal. Las esperas de ayudas humanitarias, reparaciones o proyectos podían ser muy largas y en la espera, era necesario activar múltiples redes de apoyo en el camino. Su familia era claramente una red principal que le ofrecía la posibilidad de llegar, acomodarse, tener una alimentación básica y organizarse por lo menos temporalmente. De ahí en adelante serían las relaciones que establecerían en el barrio, las que le permitirían movilizar algunos recursos adicionales. Sobre esta obtención e intercambio de recursos profundizaremos en el capítulo 3, desde las transacciones, economías domésticas e intercambios comunales en el territorio.

Con las asociaciones podían participar en proyectos de formación y capacitaciones en costura, sistemas, calzado y otros oficios que permitían emprender “proyectos productivos”, como los denomina el Estado. Algunos otros no eran de interés alguno para las personas, pero hacían las capacitaciones para continuar una relación con la asociación que les convenía, sea por algo simple como un refrigerio, un almuerzo o algunas prendas de ropa, o fuera por mostrarse activo, trabajador y lograr gestionar alguna oferta laboral.

En una ocasión conocí una persona que en una consulta médica de la asociación, logró conseguir un turno de atención con un especialista amigo del médico, quién lo atendería en una clínica privada. Asimismo escuché a otra persona que consiguió emplearse como *cargador* en una ferretería del barrio porque su madre lo había recomendado en su lugar como *buena vecina*. Las relaciones que establecieran, las caminadas que realizaban, los saludos que daban, los kilómetros acumulados, los amigos que hicieran y las redes que activaran, serían de importancia capital en la reorganización de su vida social.

Algunas rutas de alimentación también podían ser interesantes. Los lunes por ejemplo sabían que después de la misa de medio día en la Parroquia (presente en el Mapa 4) daban almuerzo. Que en alguna de las capacitaciones de las asociaciones ofrecían una olla comunitaria. Que ciertos días de la semana el Comedor Comunitario del barrio les regalaba la comida sobrante. Que en el Centro de Salud tenían acceso a agua sin costo. O que en alguna de las asociaciones habían llegado mercados para las familias. Las redes de comunicación en este aspecto las conocían perfectamente y las utilizaban para su beneficio. Deambular el espacio, habitarlo, conocerlo y saber lo que pasaba día a día era la posibilidad o no de obtener recursos.

La atención en Salud siempre podía ser más sencilla si se iba acompañado por miembros de las asociaciones, quienes podían explicar en las ventanillas (traducir, siguiendo a Das y Poole, 2008, P. 20) por ejemplo la condición de indocumentación de las personas o hacer eco de la urgencia de ser atendidos. Los acentos y las tonadas de la costa pacífica de Nariño o de chocó no son comprensibles para muchos funcionarios y se hacía necesaria la voz de la persona de la ONG. Se movían relaciones de amistad, de cercanía, que daban cierto poder a los gestores en las instituciones públicas. Sonrisas, guiños, saludos garantizarían una atención más rápida y certera, la aprobación de alguna fórmula o la realización de algún examen de urgencia. Por supuesto esto no se presentaba en todas las ocasiones ni con todas las personas, pero eran algunas de las vías de acceso al servicio de salud subsidiado, tan de bajo cubrimiento y nivel de atención en el país.

La *calle del comercio* por su parte ofrecía posibilidades laborales para algunas personas desde la informalidad. Desde ropa para niños, mujeres, hombres, zapatos, joyería hasta pescaderías, restaurantes, panaderías, celulares, tiendas, granos, y muchos productos más se comercian en esta calle. La calle solo tiene tránsito peatonal, pues está ocupada por vendedores. Caminar por ahí es un espectáculo: “a la calle del comercio no se puede ir mal vestido, es ahí donde la gente te ve” (Expresión de Jenny Paz, Joven Afro que llegó desplazada siendo niña al barrio y creció en él). Los jóvenes especialmente encuentran aquí puntos de encuentro, donde la apariencia y el aspecto es definitorio para las relaciones sociales con sus pares en términos de sus encuentros generacionales. Esta es una calle que se considera segura. Está al lado de la estación de policía, incluso cercada por ella y además todo el tiempo tiene tráfico de personas. Esto la hace alejada de las variables que indican peligro en el barrio: *calles solas y esquinas llenas*, frase que escuché en repetidas ocasiones en el barrio al igual que *la hora boba*, horario entre las 12:00pm y 2:00pm donde manifestaban las personas que había mayor inseguridad. Por lo general las personas que están todo el tiempo en las esquinas suelen ser vinculadas al tráfico de droga y por consiguiente con pandillas, con defensores de fronteras imaginarias y con probabilidades de confrontaciones armadas.

La calle del comercio inicia y termina en un canal de aguas negras que se le conocen como “caños”. En un costado de la calle al lado de la policía está un puente para cruzar el canal. Este es uno de los pocos puentes por los que me dicen que puedo cruzar de manera segura siendo foráneo. El comercio está atravesado por aguasnegras en una curiosa metáfora entre dinero y malos olores, mercancía y podredumbre. Supe en el trabajo de campo que muchos locales de la calle del comercio pertenecen a bandas criminales o son lavaderos de dinero donde “algo huele mal”, expresaban en lenguaje verbal metaforizado algunas personas. Por lo demás, los residentes del barrio cuentan que ahí a pesar de todo, se puede caminar, aunque sea de paso, pues está bien custodiada.

La calle de las asociaciones inicia también en un caño donde hay una panadería y termina en una tienda de ropa de segunda, donde hay otro caño con un puente vehicular. Cruzar entre una y otra calle puede representar un peligro, por las fronteras invisibles. Por la calle

de las asociaciones generalmente huele a pan y a pandebono, hay más tiendas de alimentos y se observa la gente detenida conversando en las calles. Es una calle para habitar, no sólo exclusivamente para transitar.

Es necesario aclarar que no todas las personas del barrio Mandarinás son desplazadas, o por lo menos provenientes de migraciones recientes y reconocidas por el Estado como tales; igualmente tampoco todos hacen parte de comunidades negras Afropacíficas ni se reconocen como tales. Este punto es importante, pensando en la discontinuidad que plantea Ferguson y Gupta (2008, P. 233) entre *espacio, sociedad y cultura*: dejando claro que a un lugar no corresponde una sola sociedad ni una sola cultura. La historia del Distrito de Aguablanca muestra que en este sector aunque hay una mayoritaria migración Afropacífica, llegaron personas de bajos recursos de otras regiones e incluso de Cali que buscaban lugares para vivir. Aquí viven diferentes personas...en sus relatos muchas de ellas manifestaban que se querían ir del barrio pero aún no llegaba su momento; otras decían que les costó mucho llegar como para irse así.

Parte de la población del barrio a pesar de no ser desplazados o víctimas visitaban las asociaciones por atención psicosocial, problemas con sus hijos de consumo de sustancias psicoactivas, madres preocupadas con sus hijos entrando en el microtráfico o personas que necesitaban consulta psicológica individual, por múltiples motivos. Todos ellos hacían parte de redes en el barrio que iban tejiendo y articulándose en función de las diferentes necesidades de las personas y las múltiples economías del lugar, fueran legales o ilegales. Partir de las prácticas desde el método etnográfico me permitió ver más allá del “desplazamiento” como concepto y población y encontrar otras maneras de relacionarse y vincularse con el territorio desde diferentes adscripciones.

Pensando con Ferguson y Gupta (2008, P. 233) podemos entender las personas del barrio Mandarinás en Cali como múltiples comunidades y personas en relaciones históricas con otras, con espacios compartidos, con diferentes culturas e identidades y en medio de adscripciones que se relacionan. Cali para las comunidades negras desplazadas por ejemplo se presenta entonces como un encuentro de historicidades y redes que hacen de la ciudad un

entramado compatible o compatibilizable a su estadia. Pensar esta *Cali en relaciones multiculturales* implica reconocer que Cali es en sí misma una *ciudad negra* (con relaciones históricas coloniales), una *ciudad blanca* (de administración colonial), *de indígenas* (hacenderos y migrantes), pero a la vez *salsera* (del género salsa, con el cual se ha pretendido construir la “identidad caleña”), y con múltiples adscripciones más que hacen de ella un espacio de encuentro –no siempre armonioso- con otros.

Este pequeño espacio que recorto para el análisis lo defino entonces según las relaciones y los intercambios que observé en algunas familias de la zona. Estas personas pocas veces salían de este recuadro, solo en ocasiones especiales de atención médica de complejidad (en Hospitales de mayor nivel que los centros de salud locales) o de trámites legales en el centro de la ciudad (gestión de *libreta militar*, *documentos de identidad*, denuncias en el *palacio de justicia*, etc.). Estos movimientos actualizan los discursos de exclusión contruidos históricamente sobre el Distrito de Aguablanca y su historia de tensiones de clase, despojos, apropiaciones y ocupaciones. Salir del barrio recuerda y refresca la discriminación, vivida incluso en las maneras de vestir, caminar o andar la ciudad. Su presencia en las instituciones del Estado en el centro o por fuera el Distrito ya es en sí misma un desafío, ante la imposibilidad de pagar un pasaje del bus y caminar 5 o 7 kilómetros para llegar.

También existían límites en el movimiento asociados a fronteras imaginarias que habían trazado los jóvenes de las pandillas: cruzar era visto por lo menos como una provocación. Estas fronteras, aunque imaginarias, definían movimientos corporales. Si se iba de un lugar a otro había solo algunos caminos permitidos, unos más seguros y otros más riesgosos. Desconocer las fronteras (el puente o canal permitido), siempre puede llevar a conflictos. Aquí espacialmente se configura una memoria de prohibiciones: “yo por ahí nunca paso...antes cuando llegamos al barrio (en los años 80) la policía nos encendía a palo en esa calle, ahora estos pelaos tiran tiros si uno se mete por ahí” me decía don Juaco, el señor de la verdulería. Los espacios prohibidos de la memoria articulan la policía (y sus dejalojos en los 80s) con las pandillas (micrográfico actual), en modos de violencia que no están dispuestos a revivir y que evitan.

La dinámica de las fronteras imaginarias complica la comunicación entre los barrios y muchas veces dificulta procesos organizativos interbarriales. Por ejemplo, recuerdo una anéctoda de unas chicas de Mandarininas que querían participar en talleres de teatro y danza de una organización llamada Platano Maduro, en otro barrio: pasó que solo cruzando la Av. Ciudad de Cali fueron interpeladas por unos jóvenes quienes según me contaban, las “corretiaron” por “andar donde no tenían que andar.” Este relato nos permite afirmar que las luchas por el territorio continúan en una compleja trama de relaciones desde los años 40 hasta la actualidad, en diferentes actualizaciones de sentido y en diferentes coyunturas.

En este espacio historizado y vivo el desplazado caminante es cuidadoso con sus interacciones. Sabe por dónde andar y cómo hacerlo, a quién visitar y a quién no, cuando hacerlo y cuando no. Además prevé día a día los posibles resultados de su diaria caminata y analiza los recursos que podría obtener en las diferentes redes. Las prácticas relacionales del barrio pasan entonces por el andar en él, conocerlo y saber usarlo para las diferentes necesidades. El espacio configura relaciones sociales, permite y a la vez limita, muestra y a la vez oculta en medio de las múltiples estrategias de las personas por hacerse a condiciones básicas de subsistencia. A la vez es reapropiado y configurable, en múltiples usos de él que se mueven entre la hegemonía y la contrahegemonía (Williams, 2000, P. 134) y entre la táctica y la estrategia (D Certeau, 2000, P. 104) como veremos en el siguiente apartado.

4. Sintiendo el Pacífico en Cali: lo simbólico del caminar.

“Váyase por aquí aguabajo, por esta calle derecho” (Expresión de Elena Venté, mujer oriunda de López de Micay y reasentada en el barrio Mandarininas)

Cuando pensábamos en la historia-arqueología del barrio Mandarininas en el Distrito de Aguablanca de Cali y de las calles que seleccionamos especialmente para el trabajo nos preguntábamos cómo construir Historia *espacialmente* sin recurrir a la forma particular de construir Historia aprendida en la facultad: partiendo de fuentes primarias de archivo y

fuentes secundarias de producción historiográfica. El ejercicio etnográfico nos permitió partir del espacio y profundizar en las apropiaciones y reapropiaciones en disputa históricamente, teniendo en cuenta las tensiones por representarlo y habitarlo de las personas. Ciertamente es un abordaje más social-relacional que muestra un pasado complejo y que tiene resultados vivos.

Revisando el texto de Rapaport (2004, P. 173) de la *concepción de historia y geografía de los Nasa* encontramos algunos elementos que podrían permitir pensar el barrio desde una construcción espacial ritualizada, en términos de narrativas y testimonios orales que ubican los mitos fundacionales y acontecimientos importantes del territorio.³⁰ Esta idea me permite pensar el barrio en términos de las relaciones sociales como construcciones históricas ligadas al espacio geográfico. Geografía e Historia, surgen pues como una perspectiva que permite pensar el espacio, como configurador de las prácticas y formas de simbolizar de las personas.

Por ejemplo en las comunidades Afropacíficas reasentadas en el Distrito de Aguablanca la remembranza de sus territorios de origen es una constante, encontrando formas de representar (habitar y investir) el nuevo territorio con el mundo Afropacífico. Estas formas de concebir el territorio en el cual habitan junto con los “espíritus” de sus ancestros, con las almas de los “angelitos negros”, con “el mal” del río y otras presencias, articulan relaciones sociales y definen prácticas espaciales de los sujetos.

“En esta calle estoy yo y los que vienen conmigo, usted no los ve pero son los que me dan la fuerza pa echar para por acá” (Relato de doña Elena Venté, mujer Afro oriunda de López de Micay)

La Historia de su espacio no puede ser contada sin reconocer los actores que encuentra viable su episteme (López, 2010), su estructura de validación de saber y legitimadora de lo

³⁰ Rapaport (2004) básicamente lo que propone es que la historia en los Nasa es un entramado de relaciones espaciales-rituales, que anclan las narrativas fundacionales en términos no siempre cronológicamente definidos. La Historia para los Nasa está en el espacio, en las montañas, en sitios concretos, que recuerdan acontecimientos específicos; después ordenados en términos de narrativas históricas de un pueblo. Del mismo modo la perspectiva de la geografía en los Nasa, comprende el espacio más que como contención de materia, como un conglomerado de relaciones sociales ancestrales.

real (sus sistemas de clasificación de lo que existe). Aquí sus *patrimonios relacionales*, se activan y dan continuidad al mundo AfroPacífico en Cali, en sintonía con un espacio habitado históricamente por comunidades negras desterradas. Aquí se dan unas *luchas epistémicas* por la validación de su forma de ver, vivir y habitar el territorio, en medio de espacializadas estructuras de racismo y dominación.

En el barrio Mandarinas se vive la *pluriversidad* que nos plantea Escobar (2012b, P. 5) donde es posible encontrar un mismo espacio con múltiples mundos y seres vivientes y no vivientes en él, es la pluriversidad Afropacífica pero esta vez en las propias calles de Cali. Por ejemplo algunas expresiones comunes usadas para caminar el barrio eran: “nos vemos, voy a ir chorriandome por aquí” (como el agua) o “váyase por aquí aguabajo” o “me voy a zambullir por esta calle” a pesar de que físicamente en la calle nunca hay agua. Estas alusiones al agua son lenguajes cargados de Pacífico y sus múltiples afluentes, que dan sentido al nuevo territorio y que lo reapropian simbólicamente.

Las comunidades Afropacíficas en el Distrito actualizan las nociones de espacio en el barrio, transformándolo en un lenguaje asimilable y cercano que puedan sentir como propio. Esto pasa por procesos de simbolización –teniendo en cuenta aquí la construcción de afectos y espiritualidad- con múltiples lugares del barrio concebidos como espacios de protección, de “gente buena” o de “mala gente”, “seguros”, “peligrosos” y de “no fiar”. La configuración del espacio en términos simbólicos pasa por el andar la ciudad, habitarla de Pacífico y actualizar esas *huellas de africanía* que nos expone Friedemann (1996, P. 137) como legado ancestral de los pueblos africanos. Estos procesos de simbolización son visibles por ejemplo en las maneras de reconocer leer al otro: “alguien es gente buena si mira a los ojos, porque muestra que no está ocultando nada...los malos espíritus no tienen ojos” dice la mayora Erminia Quiñones, abuela Afro desterrada del Naya y reasentada en el barrio Mandarinas.

Las nociones de Historia sobre el barrio en el que viven pasan también por la narración oral de los vecinos, en disputa por la representación de diferentes lugares y personajes míticos que cuentan quienes fueron los fundadores, donde fueron los primeros asentamientos, cómo

era la primera cancha y qué se hacía en ella, los primeros lugares de resistencia a los desalojos de la policía o los lugares donde hubo mayor cantidad de heridos o muertos en estos hechos históricos. La Historia pasa por una oralidad reciente, que reconoce en el barrio hoy lugares como “sagrados” o “encantados”. Esos lugares que de alguna manera en su enunciación, cuentan el pasado del barrio. Estas narrativas fundacionales, hacen parte de la cotidianidad y en este sentido hacen parte de la elaboración simbólica del espacio.

Puedo mencionar como ejemplo una riña entre dos jóvenes en el barrio que se da presuntamente por una muchacha y que tiene lugar en la calle de las asociaciones.

Uno de los jóvenes viene caminando por la calle delante mío con una mujer de la mano...de repente aparece otro por delante y le da un empujón que lo tira al piso y lo deja estupefacto. El joven lo confronta verbalmente mientras el otro yace en el piso y le dice “te dije que con ella no!”. La chica se levanta y les dice: “vea dejen la bobada!!, aquí no!, vea!”. El joven se levanta del piso y cuando creo que se va a iniciar una confrontación los tres jóvenes salen a correr después de ver hacia una de las casas del sector. (Tomado del diario de campo)

Pasado el incidente y hablando con vecinos del sector nos damos cuenta que lo que vieron, que detuvo la confrontación, fue a la directora de una de las fundaciones que representa la restricción de ciertas prácticas en el lugar. Esa calle está simbólicamente restringida para algunas acciones de violencia: primero porque históricamente fue punto de concentración de las personas para organizarse contra los operativos de desalojo de la policía, por lo que está marcado de cierto respeto por la memoria fundacional del barrio; segundo porque al estar allí las asociaciones, “queda mal hacer espectáculos en la calle” me decía la directora; y tercero porque en términos de gestión de recursos conviene tener una buena relación con las asociaciones para estar dentro de la red.

Este contenido mágico del espacio puede pensarse con Gordillo (2004, P. 103) y la noción de territorio de los Toba. El autor menciona que hay algunos lugares que ordenan el territorio, marcan el terror, recrean la explotación y son representados en forma de diablos e historias de canibalismo que recorren las plantaciones de caña. Estos lugares de memoria se han organizado en función de relatos que los hacen hoy espacios muy particulares de interacción. Para el caso “AfroPacífico” en Cali pienso concretamente en los sitios del

barrio donde por ejemplo han sido asesinados familiares y los cuales han sido las rutas de esos cuerpos-vivos y muertos-, convirtiéndose en lugares cargados de emoción y espiritualidad.

Aquí pensamos en cómo estas ideas de lo sagrado y lo mítico están presentes en el barrio en términos de las relaciones sociales existentes; imbricando la historia del mismo e interactuando con las formas de ordenar, clasificar y validar conocimientos de las comunidades Afropacíficas, aquello que Blaser (2013, P. 547) enuncia como su propia ontología. Por ejemplo, hace algunos años un joven fue asesinado en la cancha del barrio por otros jóvenes del barrio de al lado –concebido como enemigo.

Este joven después de ser asesinado es arrojado al canal de aguas negras Marroquín-Cauquita referenciado anteriormente- y posteriormente su cuerpo es hallado por las autoridades muy cerca de desembocar al río Cauca. Cuando la familia tiene el cuerpo en su poder, manifiestan que la carroza fúnebre tiene que ser muy especial: debe estar abierto el ataúd, para que el joven recoja sus pasos mientras el carro pasa por todos los lugares por los que pasó su cuerpo antes y después de ser asesinado. Recorren el canal de aguas negras por la calle contigua a él, pasan por la cancha donde se encontraba cuando empezaron a perseguirlo, dan vueltas a las cuadras del barrio por las que pasó, pasan por el centro de salud, por la calle de las asociaciones y de esta forma lo despiden los vecinos...el recorrido termina en la iglesia, para después ser llevado al cementerio. (Tomado del diario de campo)

Este suceso permite pensar la noción de territorio que se está jugando, cargada de simbolismos muy particulares. Parte de estas prácticas funerarias son prácticas funerales “Afropacíficas” actualizadas en el Distrito. Al mismo tiempo, responden a las lógicas urbanas y al pedido de los vecinos de que pase a despedirse por algunas cuadras del barrio porque “era un buen muchacho”, me decía doña Maritza la señora de la tienda. Aquí y en función de las narrativas del lugar empiezan a definirse zonas como “las más peligrosas”, y junto a otros crímenes, se identifican puntos álgidos de peligro dentro del barrio. En este sentido hablamos de un territorio “encantado”, pero a la vez un espacio habitado (reapropiado) por múltiples cosmovisiones que otorgan al espacio una historia particular.

En esta lógica las comunidades Afropacíficas hacen diferentes usos del espacio y lo organizan en función de su propia episteme en un ir y venir entre lo que D’ certeau (2000,

P. 105) llama táctica y estrategia. Por ejemplo la cancha del barrio fue hecha con fines recreativos y de esparcimiento desde la lógica arquitectónica de Cali y como estrategia oficial de la municipalidad –donde asesinaron al joven-, pero es usada en el día a día para realizar las reuniones de la Junta de Acción Comunal para organizar quejas y reclamos al municipio o para hacer eventos de movilización social en el barrio por la vida y el buen vivir. La ciudad de Cali ha sido creada en una multiplicidad de discursos, tensiones y prácticas que históricamente configuraron el espacio, como vimos, las cuales son rehabilitadas por el desplazado caminante en procesos constantes de actualización, uso táctico y desviación.

Espacio, historia, apropiaciones, despojo, reapropiaciones y símbolos configuran las formas de concebir el barrio, mapearlo, caminarlo y relacionarse con él. En el barrio se articulan nociones de historia reciente, historia oficial, con prácticas rituales ancestrales en medio de un contexto de violencia constante. El terror del desplazamiento y los actores políticos armados en el país –que los sacaron de sus territorios-, es actualizado por la violencia entre pandillas que está llevándose a muchos jóvenes en el Distrito de Aguablanca y es asociado con las olas de limpieza social que azotan los sectores populares. Cuando vuelvo al barrio en el 2015 después de un año por fuera del país me encuentro con muchos relatos acerca de los jóvenes de algunas familias. Madres y abuelas cuentan con preocupación: “vinimos huyendo de la violencia de la costa y vea, ese muchacho como que ya está con esos marihuaneros de la esquina y metido en esa violencia otra vez” me decía Erminia Quiñones y concluye diciendo “¿parece que nos persiguiera el mal cierto?, ¿será que nos va tocar salir de aquí también?”³¹

Estas concepciones del territorio muestran las maneras de cargar de sentido el espacio, pero a la vez de espacializar las relaciones sociales en el barrio de acuerdo a la experiencia colectiva e individual de vivir en él. Siguiendo a Malkki (1997, P. 52) las personas

³¹ En Colombia ahora se está hablando incluso de desplazamientos intraurbanos, como el fenómeno que obliga por motivos de violencia huir de un barrio y radicarse en otro para esconderse y proteger su integridad. Una autora que trabaja el tema es Riascos (2017), ver en: RIASCOS SÁNCHEZ, Luisa Fernanda (2017). Desplazamiento forzado intraurbano: impactos y representaciones en las dinámicas de los grupos sociales afectados en la ciudad de Santiago de Cali. Tesis para optar al título de Mr. en Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata.

establecen las relaciones con el espacio desde la memoria, recordando y evocando sus lugares de origen, organizando el espacio presente desde el ayer. Sujetos y espacios se construyen mutuamente.

Ideas finales: cruces y desplazamientos teóricos

“A nosotras siempre nos han corretiado, qué cosa! Si no son los unos son los otros, pero siempre ha sido así...o eso es lo que me ha dicho mi abuela y mi mamá, y ahora nos toca a nosotras” (Expresión de Jenny Paz, mujer joven Afro oriunda del Bajo San Juan y crecida en el barrio Mandarinas)

En este último apartado nos interesa dejar claro cómo el fenómeno que se ha denominado desplazamiento en las últimas décadas y que han vivido las comunidades negras en el país de forma violenta tiene un correlato con los procesos de diáspora, donde pueblos y familias enteras fueron trasladadas desde África en la Colonia, en narrativas cercanas de destierro, eliminación, discriminación, racismo y explotación. El desplazamiento es la forma actualizada de nombrar un destierro estructural para las comunidades Afro en el mundo y de manera visible en este trabajo para las comunidades Afropacíficas. Enuncio esta lectura como un proceso de rediáspora, que nuevamente despoja a los pueblos Afro y actualiza la matriz colonial de dominación desde la exclusión.

La forma de dar cuerpo a los desplazamientos es la guerra y los actores armados en los territorios ancestrales de las comunidades negras Afropacíficas, que tienen intereses directos en su control. Son la guerra contra el narcotráfico y el terrorismo las estructuras discursivas que validan el desplazamiento de las comunidades, en vía del progreso y el desarrollo del país. A nivel local la estructura discursiva es la guerra contra el microtráfico y la inseguridad, la que ha continuado violentando las comunidades desplazadas y reasentadas en el Distrito de Aguablanca de Cali. Aún en contextos de guerra y desplazamiento las comunidades Afropacíficas se reorganizan y se reinventan para vivir y apropiarse de nuevos territorios.

El desplazamiento también tiene correlato en las diásporas de las comunidades negras a través del país y sus regiones, por lo que en el proceso de rediasporización actualiza tensiones por la representación, las formas de reconocerse y de identificarse de acuerdo al nuevo territorio que es ahora el Distrito de Aguablanca y Cali. Este proceso de apropiación puede leerse desde el concepto de *lugarización* de Escobar (2003, P. 80), pues supone la reafirmación de prácticas propias en lo local en medio de procesos globales de homogeneización. A la vez, tiene una cercanía con el concepto de reterritorialización de Milton Santos (2000, P. 279) en la medida que supone nuevas apropiaciones del territorio. Sugiero la noción de *re-lugarización*, pues permite comprender cómo las comunidades Afropacíficas dan vida al Pacífico en Cali desde sus prácticas cotidianas, no sólo pluralizando las formas de vivir y concebir la ciudad sino creando afectos por el nuevo territorio, que es concebido como propio.

Del mismo modo supone la reinención de prácticas y discursos, en medio de procesos de reexistencia que exigen transformaciones, negociaciones y reafirmaciones. Aquí las estrategias de la población Afropacífica para hacerse a una vida digna serán múltiples y dependerán de su capacidad de establecer redes y fortalecer vínculos. La imagen del desplazado caminante es precisamente ese actor móvil, en busca de la apropiación y reapropiación de Cali y el Distrito de Aguablanca desde el mundo AfroPacífico. Desde las disputas por los terrenos, las llamadas “invasiones”, desalojos, los procesos autogestivos o la precaria planeación, queda una memoria de huellas y trazas en el barrio actualizada por los desplazados caminantes, desde sus reclamos básicos para sobrevivir y las formas particulares habitar y reapropiar el espacio desde sus propias ontologías. Este proceso tiene diferentes disputas simbólicas por la representación, por los intentos de ritualizarlo y cargarlo de sentido desde las epistemes de cada cual, tensiones visibles en la cotidianidad de la vida en Mandarinas.

CAPÍTULO III. ECONOMÍA DOMÉSTICA Y OBTENCIÓN DE RECURSOS: EL PACÍFICO, CALI Y EL DISTRITO DE AGUABLANCA COMO REDES DE INTERCAMBIO

El presente capítulo muestra cómo El Pacífico, Cali, el Distrito de Aguablanca y el barrio Mandarinas se configuran como complejos escenarios de intercambio, que permiten obtener diferentes tipos de recursos a corto, mediano y largo plazo por medio de la inscripción en diferentes tipos de redes transaccionales y comunales. Aquí exploraremos las diversas estrategias económicas utilizadas por las familias Afropacíficas en diferentes escenarios transaccionales/comunales para Afrontar el despojo y los procesos de marginalización y empobrecimiento que viven. Estas redes se presentan como posibilidades de *reexistencia*, en la medida en que permiten activar el Pacífico y actualizar sus prácticas comunales de intercambio en la ciudad y a la vez exige reinversiones para hacer parte de redes transaccionales donde prima el dinero y las formas de intercambio capitalistas.

Inicialmente se presenta el territorio de origen –el Pacífico colombiano- como un escenario de intercambio fuertemente marcado por el conflicto armado, reflejado en una serie de prácticas económicas comunales tendientes a permanecer en el territorio y proteger la vida, que persisten en las comunidades cuando migran a la ciudad. Posteriormente nos adentramos en los accesos a recursos con transacciones con el Estado y las ONG, exponiendo cómo la obtención de estos está definida por una serie de relatos-moderna que sirven para obtener subsidios, ayudas humanitarias, reparaciones y tramitar su condición de ciudadanos. Finalmente, presentaremos algunas prácticas de economía doméstica de las familias Afropacíficas en el barrio: unas de tipo comunal visibles en solidaridades y apoyos en el nivel familiar y vecinal, con base en redes de parentesco y cercanías ontológicas con el mundo AfroPacífico; y otras de tipo transaccional, visibles en relaciones de deuda y crédito en el barrio, que complementan el acceso a recursos. Sostendremos que la participación en los diferentes tipos de redes de intercambio en la economía local permite la obtención de diferentes recursos necesarios para la re-existencia.

Para este capítulo trabajaremos especialmente con relatos y prácticas de la familia Tapaje que está compuesta por 25 personas entre mayores, adultos, jóvenes y niños que vive en

una sola casa en el barrio Mandarininas del Distrito de Aguablanca en Cali al final de la *Calle de las Asociaciones*. Ahí viven la abuela, algunos hijos e hijas de ella, nietos y nietas y también parientes del río sin relación directa de consanguinidad. La familia fue llegando paulatinamente a este hogar en el momento en que inició el desplazamiento sistemático por la ladera del Brazo del río en el que vivían ubicado en la costa nariñense. En la casa conviven todos y sobreviven de las diferentes ocupaciones y con los diversos tipos de ingresos económicos de cada miembro de la familia. Algunos estudian, otros son empleados, otros se mueven en la informalidad laboral y otros viven del “rebusque” (de lo que vayan encontrando). Esta familia permitirá ver los diferentes escenarios de intercambio de las comunidades Afropacíficas desde que salen de su territorio de origen en el Pacífico y encuentran nuevas redes en la ciudad y el barrio.

1. Las condiciones de partida: economías del Pacífico en conflicto armado

“A nosotros nos sacaron fueron los guerros, allá estábamos bien hasta que se metieron esos bandidos con sus fusiles y se creyeron más que nosotros por poder dispararlos...cuando nos llegó la guerra, ahí fue que nos tocó salir” (Expresión de Francisco Tapaje, Afro oriundo del brazo Taija y reasentado en el barrio Mandarininas)

El Pacífico como territorio de origen es el primer escenario de intercambio de las comunidades Afropacíficas y define en gran medida las formas de interactuar con otros escenarios con los que empiezan a relacionarse en Cali y el Distrito de Aguablanca. Las maneras de obtener recursos en el territorio de origen y las prácticas asociadas de intercambio se trasladan a los nuevos asentamientos y configuran complejos procesos de organización y transformación de las economías domésticas. Ese Pacífico que ofrece a las comunidades sistemas transaccionales y comunales concretos está marcado por un tensionante conflicto armado que en contextos de guerra supone un sinnúmero de intercambios que posibilitan la permanencia en el territorio en medio de los actores armados. Estas estrategias de cambio serán centrales para las economías locales de las comunidades Afropacíficas en Cali y el Distrito de Aguablanca en procesos de reexistencia.

En contextos de guerra entre militares, paramilitares y guerrillas los intereses económicos y políticos por el territorio son múltiples y las posibilidades de conflicto y confrontación son muy altas. Estos grupos se pelean el control del mismo para diversos intereses particulares, sea para: la defensa o destrucción de los cultivos ilícitos y la producción-circulación de narcóticos; la seguridad de las empresas multinacionales presentes en la zona que pagan grupos paramilitares para evitar la extorsión, los “ataques terroristas” y garantizar la extracción de sus productos; o la defensa de la “seguridad nacional” y la “lucha contrainsurgente”.

Las causantes del desplazamiento que mencionan principalmente las personas son los peligros que conlleva estar en medio de la presencia de actores armados, escenario en el fácilmente pueden resultar heridos, aun siendo parte de la población civil que no hace parte del conflicto de manera directa. En estas condiciones, son muchas las personas en los relatos que salieron heridas o que fueron muertas por balas perdidas que no iban dirigidas de manera directa a ellos; otras que por diversas situaciones de conflicto con los actores armados tuvieron que huir. En este sentido, previo a la decisión del desplazamiento, la convivencia cotidiana con diversos grupos armados en sus territorios se vuelve una compleja trama con muchas posibilidades de conflicto; estos se resuelven con diferentes estrategias y formas de intercambio con los actores armados en la búsqueda de permanecer el mayor tiempo en el territorio y desviar las acciones violentas hacia sus familias.

Por ejemplo venderles en el territorio a los protagonistas del conflicto productos de consumo básico y alimentación como plátano, gallinas, cerdos, etc. se vuelve prácticamente *una obligación* cuando el otro carga un fusil; asimismo, *regalar* en ocasiones es una salida pacífica – en forma de tributo- ante cualquier conflicto posible. Estos intercambios en forma de *dones* priorizan el intercambio sobre las acciones de violencia; convierten la transacción en una estrategia para conservar la vida y el territorio.

Sin embargo estos gestos de “solidaridad” son leídos por los grupos armados opuestos si llegan a enterarse como “traición” o “participación política” en el otro bando, lo que conlleva a ser objetivo militar de uno u otro actor armado. Los estigmas de “guerrillero” o

“paraco” caen sobre la población civil, insertándola en el conflicto de manera directa, impidiéndoles estar más en sus territorios; en estos casos la transacción se hace imposible y las acciones de violencia tienen vía libre. La presencia del “enemigo” –aquel que puede informar al otro bando o que lo ayudó- en zonas aseguradas se lee como un riesgo.

Las estrategias para Afrontar estas situaciones de posible conflicto son muy amplias y pasan por los secretos, los ocultamientos, las negociaciones, el silencio o por las ofrendas, los tributos o los regalos más costosos. No se le cuenta todo al grupo que recién llega, se sostiene una memoria colectiva frente a los hechos en la comunidad, que se utiliza selectivamente para evitar acciones de violencia contra la gente. Por ejemplo si un grupo está presente en el territorio por un mes y convivieron con él en relaciones de intercambio de una u otra manera, se borra todo rastro de esas comunicaciones para que cuando llegue el otro grupo no se entere de la relación que establecieron. La *neutralidad* es un discurso que les exigen los grupos armados legales como ilegales, aunque cada uno de ellos espera la *colaboración* –en algún sentido- de la población civil.

Asimismo existen complicidades en las comunidades para ocultar o cuidarse entre ellos, por ejemplo cuando uno u otro comandante solicita la presencia de una persona del pueblo que sea allegada, pariente, familiar o amigo y quieren proteger su vida. Aquí la comunalidad en términos de favores, solidaridades, u ocultamientos ofrece una red de protección y ofrece de manera concreta formas de intercambio entre familias de las comunidades Afropacíficas que se replicarán en el barrio Mandarinas, en el Distrito de Aguablanca y en Cali.

Dentro de las transacciones de mayor valor y riesgo en el territorio están aquellas que implican en el intercambio a las personas que hacen parte de la familia. Cuando los actores armados pasan mucho tiempo en el pueblo, las comunidades manifiestan que surgen grandes preocupaciones por el riesgo de reclutamiento “forzado” y “libre” por los actores armados. Los jóvenes, hombres y mujeres entre los 13 y 18 años aproximadamente se convierten en interés para estos grupos quienes están interesados en hacerlos parte de sus filas. Los familiares observan con preocupación la situación y evalúan el interés del grupo y

del mismo joven para finalmente tomar la decisión de desplazarse para evitar el reclutamiento o permitirlo y permanecer en el territorio. Decir “no” a un comandante significa conflicto, por lo que salir surge como una alternativa para evitar perder a sus hijos e hijas en un escenario de mucho sufrimiento social.

Otras razones del desplazamiento pasan por interés de los grupos por apropiarse de inmediato de un territorio en particular que consideran estratégico para el control de la zona donde se encuentren. De este modo si les interesa una casa advierten a las personas de su interés y de la necesidad de retirarse de la zona de inmediato. Del mismo modo se apropian de lo que queda en las casas en términos de bienes materiales, como animales, cultivos o productos agrícolas cosechados. Estas igualmente se pueden analizar como transacciones para conservar la vida: se intercambia territorio por vidas humanas. Si las personas deciden desplazarse y dejar como tributo sus bienes se les deja huir. Si por el contrario se resisten al trato son asesinados.

La frase de “tienen tanto tiempo pasa salir de aquí”, acompañada de insultos y escarmientos es la advertencia para la familia. El tiempo puede ser de 1 hora, 1 día, 1 semana o indefinido. Ante la negativa las acciones violentas de los grupos se activan, haciendo espectáculos de intimidación con el fin de acelerar el desplazamiento. En estos casos la mayoría de las veces las personas saben quiénes fueron los que los desplazaron, el grupo, el frente, e incluso el comandante, por las razones de convivencia mencionadas, las transacciones y sus trayectorias de largo tiempo en las zonas de conflicto. En las audiencias de reparación y los procesos de justicia y paz se dan estos encuentros entre víctimas y victimarios en dolorosas narrativas de sufrimiento.³²

De este modo salen de sus tierras con sus familias, con sus duelos y comienzan las rutas ya mencionadas para encontrar un lugar donde asentarse donde puedan activar nuevas

³² Al respecto ver MONSALVE VARGAS, Timisay e ISAZA PELÁEZ Juliana (2011). La antropología en la construcción de verdad, memoria e historia en el marco de la Ley 975 de Justicia y Paz en Colombia. Proyecto “Apoyo al Proceso de Paz en Colombia en el contexto de la Ley de Justicia y Paz –un ejemplo de justicia transicional–, ProFis”.Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH. Primera edición Bogotá, 2011

relaciones de intercambio y actualizar las ya existentes. Bajan por los ríos pasando por ciudades como López de Micay, San Juan, Buenaventura, para finalmente llegar mayoritariamente a Cali, terminando con los pocos recursos económicos con los que cuentan al llegar al Distrito de Aguablanca. Llegan donde parientes suyos, anteriormente desplazados o que en anteriores tiempos decidieron migrar y hacer una vida en la ciudad; con ellos han sostenido algún tipo de relación y de su mano irán participando de nuevos escenarios transaccionales y comunales. Las narrativas y las historias de sus desplazamientos serán centrales para las nuevas formas de intercambio; de diferente manera y con diferentes personas o entidades los relatos irán configurando nuevas economías domésticas y otras formas de obtener recursos.

Los procesos de significación del desplazamiento y los motivos por los que ocurrieron también pueden ser leídos como producto de transacciones divinas o cosmológicas no resueltas. Unas parecen ser las razones del desplazamiento en términos racionales (“me voy para proteger a mis hijos”, “me voy porque no me quiero morir”) y otros los modos de significar esa experiencia en la vida de las personas de acuerdo a lo que consideran *un mal* o un *daño* espiritual. Como lo plantea Kleinman (1988, P. 31), las personas construyen constantemente modelos explicativos para sus dolencias, de acuerdo a sus propios marcos interpretativos.

En este sentido, explicar los hechos que les suceden en las dinámicas del desplazamiento, es parte de un ejercicio de elaboración de los sucesos en función de sus cosmologías, sus ontologías propias. En los relatos acerca de su desplazamiento es común escuchar frases como “no sé por qué nos pasa estos a nosotros”, “no lo merecemos”, “nunca hicimos nada malo”, o “¿qué habremos hecho para que nos suceda esto?”. Las personas intentan explicar su condición y los hechos vividos de acuerdo a su experiencia previa, a un análisis moral e incluso religioso y espiritual de sus vidas en una especie de economía de la vida.

El mal, encarnado la mayoría de las veces en los grupos armados en sus territorios, es el culpable metafórico de los sucesos. Para las familias Afropacíficas con las que trabajé, vivir las consecuencias de la guerra y la violencia, el destierro, el desplazamiento y la

eliminación es algo nunca imaginaron vivir. Luz Tapaje, mujer Afro oriunda del brazo Taija y reasentada en Cali dice: “Nosotros no lo merecíamos porque nunca hicimos mal a nadie...hubo gente que sí, que ganó con la guerra o que vendió a sus amigos o inclusive a su familia, pero nosotros no, ¡es injusto!”. Por lo que consideran su “buen accionar” en toda su vida –y su incapacidad de “hacer mal” a otros- manifiestan que no merecen esos tratos y por lo tanto no está en su registro de posibilidades para sus proyectos de vida ni la de sus familiares.

Estas lógicas transaccionales y comunales en medio del Pacífico en guerra, definen las formas de intercambio que llevan las comunidades Afropacíficas a Cali y al Distrito de Aguablanca. Son las maneras de intercambiar y vivir en familia y comunidad las que se instalan en el barrio Mandarinás y posibilitan formas de relación que permiten la vida y la reexistencia. Las maneras de intercambiar desde los principios de comunalidad en el río, se actualizan en la casa de su familia donde viven en Cali, que ahora es su hogar. También las formas de intercambio en términos transaccionales que se daban en el territorio por ejemplo con los grupos armados desde las tácticas de permanencia, se actualizan en el barrio con las pandillas, los grupos del microtráfico, el crédito o el mercado de la ilegalidad. El Pacífico y sus maneras de cambio llegan a Cali y se insertan en las diferentes redes de la ciudad.

2. Transacciones con el Estado y las ONG: Ciudadanía por relatos, narrativas y papeles.

“¿Usted sabe cuántas veces he echado el mismo cuento? Cada vez que hablo de eso termino llorando y así se roban la vida de uno letra por letra...” (Expresión de Francisco Tapaje, Afro oriundo del brazo Taija y reasentado en el barrio Mandarinás)

“aquí en la ciudad vivimos de viento y papel...de viento porque es lo único gratis para meterle al cuerpo y de papel por la cantidad de recibos para pagar” (relato de Edgar Paz, Marinero Afro, oriundo de Buenaventura y casado con Francisca Tapaje del charco, Nariño).

La ciudad de Cali y el Distrito de Aguablanca permite y exige a las comunidades Afropacíficas la participación en nuevos escenarios transaccionales para la obtención de recursos desde lógicas esencialmente –aunque no de manera exclusiva- modernas capitalistas; el Estado y las ONG solicitan diversos relatos de guerra para acceder a la ciudadanía y al goce pleno de derechos humanos en la ciudad. Estos bienes y servicios se ofrecen a la población a cambio de unas narrativas particulares de sus vivencias y unos *relatos-moneda* funcionales para diferentes intereses. Así el Estado ha consolidado un sistema de atención diferencial a la población desplazada y víctima con un techo jurídico especial, que tiene complejas formas de participación y que se abre para las personas en el nuevo territorio para la obtención de diferentes recursos.

En términos legales las personas que han vivido la condición de desplazamiento tienen que demostrar al Estado colombiano que efectivamente han sido desplazados y despojados de sus territorios, que se les han vulnerado sus derechos y que el Estado es responsable de la situación que atraviesan por la no resolución del conflicto armado en su territorio. Este es un proceso que debe realizarse a más tardar a los 2 meses de haber sido desplazado: las personas deben ir a la UAO (Unidad de Atención al Desplazado), quienes de acuerdo al relato ofrecido, acompañado por los documentos que presente para demostrarlo le darán una respuesta: “el Estado lo reconoce como víctima del desplazamiento forzado” o “no lo reconoce”. Este reconocimiento le permitirá acceder a recursos especiales para diferentes rubros en el marco del restablecimiento de derechos.

Aquel relato para ser considerado real de manera más sencilla debe tener algunas palabras clave, o a lo menos unas experiencias particulares que expliciten pérdida de elementos materiales contabilizables –y demostrables- como tierras, animales o producción; pérdida de miembros de la familia por el conflicto armado y sus actores; o pérdida de su cultura o tradición. Estas particularidades del relato son logradas en una adecuación de los mismos ayudadas por las ONG que trabajan con personas en situación de desplazamiento y que conocen la manera de hacer compatibles los requerimientos estatales con las necesidades de la población.

La narración de los caminantes tendrá que ajustarse a unos principios que facilitan la entrada del relato a las condiciones de la UAO:

entre más del campo y necesitada parezca la persona es más sencillo...debe llevar bien apuntado todo lo que tenía muy bien contabilizado. A la vez si la persona dice nunca haber estado en Cali y haber permanecido siempre en su territorio es más probable que le den la carta (Entrevista a Rosa Cely, una persona de atención a población desplazada que trabajaba en ayudespla, una asociación del sector.)

Estos relatos se consolidan como *palabras de cambio*, ofrecidas en buen término permiten el acceso a recursos y van transaccionando su ciudadanía; por su parte son útiles para los diferentes funcionarios de nivel local para continuar gestionando recursos a la nación, aumentar las plantas y condiciones de atención en función del crecimiento de la población desplazada.

La otra parte compleja del proceso de reconocimiento como *víctima* es la demostración burocrática (en papel, comprobable) de su relato. Desde aquí una serie de documentos se convertirán en los papeles clave de los desplazados, que cargarán en su cuerpo, en la carpeta café del caminante, que acumula kilómetros de camino y montones de documentos que esperan les puedan dar prueba de que sí son víctimas y puedan entrar a la red del Estado: cédula de ciudadanía, escritura de sus propiedades, actas de fallecimiento de sus familiares asesinados, actas de la fiscalía en el levantamiento de los cuerpos, certificados de estudios de sus hijos, tarjetas de identidad de sus hijos, carné de servicio subsidiado de salud, entre otros. Aquí el papel se vuelve el centro de la transacción.

Cuando se cuenta con esta documentación el reconocimiento como víctima es más factible; cuando no se cuenta con ellos es un proceso confuso con muchas vicisitudes en el camino, que implica un contacto con las diferentes instituciones que emiten estos documentos para poder conseguirlos y que implican más pasos (registraduría, centros médicos, instituciones educativas, defensoría del pueblo, etc.). En ocasiones cuando logran hacerlo, ya pasaron los 2 meses de límite para ser reconocidos por el Estado. Entre otras cosas, muchas veces deben pedirlos en sus pueblos de origen, donde claramente su vida corre riesgo si vuelven.

En las condiciones de despojo la adscripción de *víctima* es necesaria para participar en procesos de reparación que incluirían por lo menos como lo dice la ley, *ayudas humanitarias* para alimentación y arriendos, *subsidios de vivienda* y hace algún tiempo *restitución de tierras* como lo proclama la actual “ley de víctimas”. Las personas hacen uso de estas formas de reconocimiento para su beneficio y participan de ellas amoldándose a sus exigencias para encajar en *el desplazado* que define el Estado. Para muchas personas reconocerse y aceptar la adscripción de víctimas genera resistencias, pero es precisamente la estrategia de intercambio utilizada para la obtención de recursos. Sobre estos procesos de identificación se profundizará en el capítulo 4, mostrando cómo además de las adscripciones impuestas existen otras autoimpuestas por las propias personas con diferentes intenciones y motivaciones.

En esta ruta del desplazado la persona pasa a hacer parte de una *red estatal (red de desplazados)* que los ubica jurídicamente en condiciones especiales como “desplazados” y “víctimas”, garantizando el acceso más sencillo a servicios, restitución de derechos y reparación del daño. En este proceso se les asigna una entidad promotora de salud (EPS), se otorgan cupos estudiantiles a los menores de edad en la familia, se ofrecen procesos formativos a adultos, entre otros procesos de restitución de derechos. Por supuesto estos son los marcos y discursos legales como deberían funcionar y llevarse a cabo todos los procesos, sin embargo son muchos los que primero se quedan sin las adscripciones oficiales por lo que se mantienen por fuera de la red; y otros los que aun siendo parte de la red, no son beneficiados por la misma como lo especifica la ley.

Las razones pasan por lentos tiempos de las instituciones encargadas de la reparación de las víctimas, por la negligencia de los funcionarios, por el racismo estructural en las entidades y por desvío de dineros dentro del Estado ligados a la corrupción y al desfalco. Son muchos los casos en que no pudiendo acceder a formas de reparación por parte del Estado colombiano y sus instituciones, es la Corte Penal Internacional y la Corte Interamericana de Derechos Humanos quienes han hecho presión al Estado colombiano para que repare sus víctimas.

Esta mediación entre Estado y población desplazada es realizada precisamente por las ONGs, quienes aportan orientación jurídica – en la mayoría de los casos gratuita, en el barrio- y la elaboración de documentos necesarios para interpelar al Estado desde diferentes niveles de complejidad: básico (como cartas en computador, derechos de petición, etc.) hasta actas de alta complejidad y costo económico (como tutelas, defensas, etc.). A la vez, las ONG invitan a la población que participen de proyectos de intervención organizados por profesionales a su cargo, para lo que consideran son las problemáticas del desplazamiento: *formación en ciudad y ciudadanía, derechos humanos, autoridad familiar, salubridad, higiene, salud mental, etc.*

Esta empieza a configurarse como una nueva transacción: “hago parte de la charla si me ayuda con la tutela”, “salgo en la foto si me ayuda con una carta”. Aquí además son funcionales muchos relatos de guerra para diferentes publicaciones de las ONG respecto al desplazamiento que aseguran el cumplimiento de actividades contractuales para la obtención de recursos y el posicionamiento de las ONG como expertas o concededoras del tema y como viables ejecutoras de proyectos del Estado en investigación o intervención. Este tipo de proyectos tienen relación directa con el modelo de desarrollo, con los organismos internacionales y su financiación y el modelo global de progreso-capitalismo.

Las ONG localmente son puente entre el Estado y las comunidades. Lo que manifiestan las personas es que en la cotidianidad de sus territorios de origen la presencia del Estado y sus instituciones es débil, al estar en zonas rurales de poco acceso y descuido nacional. En algunos de los relatos los actores desplazados afirman que la presencia del Estado colombiano solo es visible cuando el Ejército Nacional hace presencia en sus territorios, situación que no siempre es favorable para la población civil ante el riesgo inminente de conflicto armado. Insistentemente afirman que en sus territorios de origen reina la precariedad de una infraestructura estatal que garantice el acceso a derechos básicos como educación, salud, vivienda y trabajo.

De este modo las entidades del Estado se encuentran en algunos pueblos de cercanía media o lejana a sus viviendas a los que viajan de forma esporádica cuando necesitan realizar

algún trámite en especial, o a los que rara vez van. En muchas ocasiones las personas manifiestan nunca haber sacado una identificación, pues consideraban no necesitarla en sus territorios. Del mismo modo, los títulos propietarios, las custodias de los hijos y otros documentos legales no son de su conocimiento – en algunos casos- o interés, por lo que ante el desplazamiento deben hacer una formación intensiva en *ciudadanía* en Cali con las ONG y las entidades estatales de Cali que muchas veces resulta compleja por las distancias ontológicas de sus sistemas de socialización.

Los intercambios aquí ocurren también en términos de favores o regalos personales, herencias de socialidad del Pacífico. Por ejemplo, cuando las familias visitaban las asociaciones procuraban, a pesar de que no se les cobraba, llevar alguna ofrenda que les permitiera inicialmente fortalecer el vínculo y a la vez obtener prioridades y lugares privilegiados en las redes de intercambio. Así por ejemplo conocí algunos casos donde una familia que vendía mazamorra –bebida a base de maíz- y otra que vendía morcilla – embutido criollo- les llevaba a la secretaria o a los profesionales de la entidad sus productos como regalo en forma de cambio. De esta manera se lograba que la atención fuera más rápida o que los procesos de acompañamiento psicosocial fueran un poco más largos; adicionalmente se hacían más cercanos con los funcionarios, procurando relaciones de afecto y simpatía, aunque cabe aclarar que estas son transacciones ocultas y no formales, por lo que dependen de relaciones construidas de confianza y antigüedad.

Así se configura una red de intercambio entre desplazados y ONGs con la que establecen relaciones estratégicas para obtener diversos tipos de recursos y obtener la ciudadanía efectiva. De esta manera logran obtener una relación con el Estado más compatible, ante la distancia histórica que tenían con él muchas veces; lo que garantizaría un bienestar a largo plazo, cuando obtengan las reparaciones económicas por las víctimas registradas.: “los muertos se pagan...aunque a uno le duela y uno sepa que marido o su hijo no tiene precio la plata se necesita”, me dijo Elene Venté, mujer Afro oriunda de López de Micay. Y a la vez obtienen beneficios de las ONG en términos inmediatos, con alimentación, vestido, recreación y diversos tipos de formación para la vida en ciudad. Esto por supuesto, teniendo en cuenta que esta red también les exige devoluciones o participaciones que

condicionan la transacción – siguiendo a Ramella (1994, P. 9) reconociendo posibilidades, limitaciones y obligaciones-.

En medio de estos escenarios transaccionales obtener una ciudadanía efectiva y el cumplimiento de derechos fundamentales es parte como hemos visto de un complejo sistema de participaciones en el que las comunidades desplazadas tienen diferentes maneras de adscribirse. Sostenemos que la ciudadanía y su condición de ciudadanos no se obtienen por derecho sino por intercambio y en ese sentido permite ver las prácticas que subyacen al acceso a los recursos del Estado. Muchas de estas prácticas hacen parte de diferentes maneras de vivir la ciudadanía que pueden contraponerse al deber ser del funcionamiento del aparato liberal de derechos.

Wanderley (2009, P. 68) propone que en la relación Estado- Sociedad existen dos presupuestos: la *igualdad de jure*, como la lógica estatal de *todos somos iguales y tenemos los mismos derechos* versus la *desigualdad de facto*, como la práctica de la desigualdad, opuesta al discurso de igualdad. Aquí la autora retoma la noción de *ciudadanía interaccional* (traído de Goffman), que expone cómo la ciudadanía está en constante transformación de significados y valores asociados a su práctica, en función de múltiples formas de interactuar entre Estado y sociedad. Desde este concepto podría comprenderse que para las *comunidades Afropacíficas* las transacciones con el Estado y las ONG funcionan como una manera de obtener recursos. Hacen uso táctico de las adscripciones y de las redes, para su propio beneficio.

Estas instancias transaccionales pueden comprenderse como una *ciudadanía paralela* siguiendo a Signorelli (1996, P. 28), donde el Estado permite la participación en la red forzando el otorgamiento de relatos de validación. Esto lo que pone de manifiesto es que existen otras formas de concebir la participación, la democracia y el funcionamiento de la política, que se alejan del modelo ideal de Estado-Ciudadanía; no sobra decir, el *modo burgués (weberiano)* en el que la vía entre Estado-Sector Público-Democracia-Derechos-Recursos es lineal. Claramente no es el caso de las poblaciones Afropacíficas desplazadas en Colombia, que utilizan otras estrategias obtener recursos y hacerse ciudadanos efectivos.

Desde otros significados de la ciudadanía, se presentan nuevas formas de ejercerla para hacer cumplir sus derechos. Estas formas pasan incluso por las organizaciones colectivas como lo menciona Wanderley (2006, P. 68), que reciben una atención diferente por el Estado, puesto que trae mayores repercusiones su no atención, tienen un discurso más estructurado en derechos y poseen mayor capacidad de ejercer presión. La relación Estado-“desplazados”, puede pensarse en términos colectivos cuando intervienen asociaciones o colectivos de base, transformando los modos de relación y de ciudadanía. El solo concepto jurídico de *desplazado*, ya supone una atención especializada desde una legislación especial con necesidad de cumplimiento de derechos prioritarios; ante cualquier descuido en el cumplimiento de los mismos por parte del Estado, entran organizaciones internacionales a supervisar su cumplimiento como por ejemplo la Corte Interamericana de Derechos Humanos, como vimos anteriormente.

En este sentido la ciudadanía efectiva que garantiza el acceso a bienes, servicios, recursos y derechos es producto de un escenario de transacciones donde las comunidades empiezan a interactuar desde sus propias lógicas: favores, regalos, dones, intercambios donde se ofrece lo que necesitan las ONG y el Estado (relatos y narrativas de guerra) como productos de cambio. En esta lógica se consolida una ciudadanía interactiva y a la cual subyacen una serie de relaciones y vínculos en el territorio que permiten hacerse a diferentes recursos. Esta red empieza a consolidarse en un dialogo constante entre el espacio y las prácticas que permitía el Pacífico y que ahora se actualizan en Cali y el Distrito de Aguablanca. Si bien el Estado y las ONG son parte esencial de las transacciones posibles, el barrio y la familia se establecen como centros de la economía local y doméstica en complejos sistemas de intercambio desde lo comunal y también desde transaccional, como veremos a continuación.

3. Economía doméstica barrial: entre lo transaccional y lo comunal

“Aquí la comida es pa’ todos, eso sí. La plata se esfuma, pero la papita y el arroz no”
(Expresión de Jenny Paz, mujer joven Afro oriunda del Bajo San Juan y crecida en el barrio
Mandarinas)

Dentro del barrio suceden un sinnúmero de intercambios de diferente tipo que responden a complejas redes con reglas claras de participación y permanencia; estos intercambios (monetarios y no monetarios) los podríamos categorizar como *invisibles*, siguiendo a Chamoux (1992, P. 237), pues no son rastreables por los mecanismos de control del mercado o el Estado como las bases de datos bancarias, fiduciarias o tributarias; ocurren en el contexto local (barrial, vecinal, familiar) y se constituyen como economías subterráneas que conviven simultáneamente con otras formas de intercambio rastreables y visibles - por ejemplo en trámites administrativos con el Estado-. Esta condición oculta no se traduce de manera directa en un funcionamiento descontrolado o improvisado, por lo contrario supone un complejo sistema de funcionamiento que pone en juego relaciones sociales y vínculos, como veremos.

El dinero en las redes de intercambio: usos, significaciones y abismos ontológicos

“La plata es buena y mala a la vez, compra pero esclaviza” (Expresión de Jenny Paz,
mujer joven Afro oriunda del Bajo San Juan y crecida en el barrio Mandarinas)

La asistencia social es un acceso de dinero principal para las personas que están recientemente desplazadas -y que pueden comprobar su condición- que tiene diferentes usos por las comunidades según particularidades culturales, sociales y económicas. Los dineros destinados por el Estado para diferentes fines según sus modelos de atención al desplazado se introducen con las comunidades en complejos sistemas de intercambio condicionando su uso y permitiendo el acceso a recursos desde diferentes formas de préstamo, deuda y crédito en la familia y el barrio. Estos son redes complejas de intercambio y definen por ejemplo el valor de un tipo de transacciones sobre otras y las

maneras de significarlas y darle sentido desde la socialidad Afropacífica. En estas lógicas el dinero no se inscribe como la principal forma de cambio en las comunidades, es una más dentro de otras formas posibles en la economía doméstica de las familias Afropacíficas. Las maneras de representar el dinero definirán los usos otorgados por las personas a este tipo de transacciones y mostrarán cómo el proceso de reasentamiento en la vida urbana no se traduce linealmente en una lógica monológica capitalista de mercado.

Las *ayudas humanitarias* por ejemplo son parte de la asistencia social y consisten en la entrega a las familias desplazadas de dinero en efectivo –aproximadamente 200 dls por única vez- destinado según el Estado a suplir necesidades básicas como vivienda o alimentación. Estos ingresos obtenidos aproximadamente a los 2 meses de haber sido desplazados no se usan de manera directa para lo que el Estado supone debe usarse, pues ya las familias han sido inscritas en el proceso de reasentamiento en un sistema de intercambio en el que han adquirido deudas, préstamos y créditos con los que han obtenido los recursos necesarios para vivir todo ese tiempo sin ingresos. Los dineros recibidos tienen destinos diferentes a los esperados y permiten a las comunidades sostener su permanencia a una serie de redes de cambio en lo local.

Dentro del campo de la asistencia social se encuentra otro tipo de subsidio que se conoce como los “*proyectos productivos*”, este ejemplo nos permitirá ver la distancia entre los usos del dinero según el Estado y los usos de las comunidades desde significaciones y prácticas propias de sus ontologías. Estos proyectos están orientados a fomentar la creación de microempresas o negocios en pequeños barrios, desembolsan una cantidad de dinero – entre 1 millón y 2 millones de pesos por única vez- con la que se espera que las personas organicen sus propias iniciativas laborales en búsqueda de su independencia económica. Estos desembolsos aun cuando representan sumas más grandes de dinero, en su mayoría terminan siendo parte también de los pagos de deudas y pocas veces alcanzan a llegar a iniciativas “productivas”, pero lo cierto es que aseguran el acceso y permanencia a las redes de intercambio.

Al no haber una cercanía histórica en sus territorios de origen con el dinero como centro de las transacciones ni tampoco con el comercio urbano, los intentos de consolidar iniciativas productivas son muy dificultosos. La experiencia contable o administrativa es muy superficial y en medio de las proyecciones, las ganancias, el producido, el plante, los ahorros y el interés, el camino a convertirse en comerciantes urbanos se complejiza. Para acceder a los recursos de los proyectos productivos el Estado exige que las personas hagan algún curso que los capacite para el oficio -como cría de animales, venta de productos refrigerados, de alimentos cocidos, etc.- pero también un componente formativo en manejo contable-administrativo del dinero. Estos procesos de educativos cuando pueden hacerse – pues se desarrollan en el centro de la ciudad y el costo de transporte dificulta el acceso- terminan siendo de gran complejidad para las personas por las distancias ontológicas entre la economía doméstica de las comunidades Afropacíficas –diversa en sus intercambios comunales y sus significaciones- y el manejo contable-administrativo monológico del capital.

Vea yo inicié con un proyecto productivo para vender pescado en el barrio. Yo fui pescador y marinerito toda mi vida como pescador, en mar y río, en Buenaventura y Nariño. Yo sé todo sobre el pescado, la pesca, los cuidados, el comercio, todo, inclusive lo cocino muy rico con leche de coco y todo; cuando me tocó venirme para acá fue por los paras, porque me querían matar al hijo, por no dejarlos esconderse en mi casa. Desde ahí él quedó con su problema de la epilepsia. Yo no pude volver a pescar y me hace falta ser marino, eso es muy bueno. Como no pude volver a hacer lo que mejor sé hacer, entonces tuve la idea de vender pescado acá en el barrio. Yo conocía quién me lo vendiera en Buenaventura, allá no podía ir porque me mataban, pero el hijo como ya estaba más grande no lo iban a reconocer y podía hacer la vuelta de conseguir el pescado con algunos amigos. Lo que no tuve en cuenta es que mi hijo no sabe lo mismo que yo y le metieron un pescado ya viejo. Pa' eso me dieron millón y medio, con sólo el transporte y el pescado se me fueron 500 y por un congelador me pidieron un millón. La idea era vender el pescado y recuperar los 500 más la ganancia, y así volver a surtir. Sólo vendí 100 mil y lo demás se me dañó, me tocó botarlo, ¡qué pecado! Después pedí prestado pa volver a comprar pero ese congelador gastaba mucha energía, se dañó después y perdí la plata, todavía tengo el congelador, véalo ahí oxidado, lo usamos pa sembrar matas adentro, hasta bonito se ve (relato de Edgar Paz, Marinero Afro, oriundo de Buenaventura y casado con Francisca Tapaje del charco, Nariño)

Gran parte de los proyectos productivos que conocí terminaron de manera similar, no funcionando productivamente como esperaba el Estado que funcionara. Los casos fueron

diferentes, pero la constante fue la poca experiencia con los negocios, la creciente de deudas y los pocos ingresos y la dificultad de sostener un capital cuando hay más gastos importantes como la alimentación o los servicios públicos. Estos negocios están pensados para lógicas de mercados neoliberales donde el ahorro, la estabilidad y la planeación son los principios básicos; en el mundo AfroPacífico el mercado local se vive día a día con la pesca, por lo que se convive con la incertidumbre y la contingencia, el uso del dinero es opcional o poco frecuente y las posibilidades de ahorro son pocas. Respecto a su vida en Cali aún con el dinero de los proyectos productivos los gastos de consumo básico han excedido la capacidad de deuda, por lo que estos dineros suplen el crédito que habían obtenido por diferentes medios. En este sentido la asistencia social tiene oficialmente unos fines imposibles para la población desplazada, sus ingresos básicos y sus modos de vivir el intercambio.

Por otro lado la manera de representar el dinero y sus usos difiere de la lógica estatal de mercado, pues hablamos de comunidades que en su vida cotidiana el dinero no era un elemento central del intercambio. Si bien el Estado pretende el uso del dinero en términos del ahorro y la inversión las comunidades usan el dinero como un elemento más en las redes de intercambio. En la ciudad si bien su uso se prioriza, no elimina otras formas de cambio. Al respecto dice Chamoux (1992): “Una sociedad monetizada, gobernada por la mercancía, no necesariamente disuelve otros modos de intercambio, a los que se rehusa a considerar como supervivencias “precapitalistas”, vista la importancia estratégica que revisten para ella” (Chamoux 1992, P. 237)

Estas formas de cambio también consolidan sistemas de sentido y significado del dinero con base en los modelos de intercambio del Pacífico, ahora en el contexto de la ciudad. El acceso, uso y circulación del dinero como principal elemento de cambio no supone la transformación de las comunidades Afropacíficas de manera directa en comunidades mercantiles, con principios liberales y capitalistas y con la inscripción directa en el *pensamiento moderno eurocéntrico* (López, 2010); por el contrario su uso depende de los sistemas de significado de las mismas personas. Siguiendo a Parry y Block (1989, P. 10) la idea de que el dinero trae en sí mismo el significado que se le atribuye niega la posibilidad

humana de dar sentido desde las particularidades culturales e históricas de cada sociedad. El dinero y su uso no transforman radicalmente y de manera específica los patrones ideológicos existentes ni las relaciones sociales de las comunidades que empiezan a fortalecer su uso, más bien se significa se acuerdo a estos sistemas de sentido y se inscribe en una trama de intercambios inscritos en relaciones sociales concretas.

Por ejemplo en las diversas maneras de simbolizar el dinero para las comunidades Afropacíficas suele haber algunos patrones de significado asociado a la maldad, al demonio y a la suciedad como lo ha mostrado la antropología también para otras comunidades en el Valle del Cauca (Taussig y Rubbo, 2011) y en el Norte Argentino (Gordillo, 2004):

“Yo he pensado que ese billete está maldito, no es sino que le llegue a uno a las manos y le cae la desgracia...al principio es todo bueno, pero a la final trae más problemas que soluciones. Sabe qué pienso cuando me dan esa plata de los proyectos productivos, me recuerda la plata que me obligaban a recibir los paras a cambio de mis animales pa ellos comérselos. Son los mismos billetes y en manos de los mismos ladrones. Además qué plata va a ser suficiente por un hijo, mi hijo no vale plata” (relato de Violeta Tapaje, mujer desterrada del Charco Nariño y reasentada en el barranto Mandarinas)

Esta significación negativa del dinero no impide su uso, pero sí lo condiciona: define destinos posibles, más adecuados, rubros y formas de limpiarlo o descontaminarlo.

En las comunidades Afropacíficas una parte importante del dinero al que se accede por la asistencia social se usa para la red familiar de intercambio y para sus muertos: del dinero obtenido de proyectos productivos, ayudas humanitarias o reparaciones se pagan los entierros, los viajes, las ofrendas, las flores, las bebidas tradicionales para el duelo y las cantoras además de las deudas, los préstamos o los créditos.

Yo creo que esa plata que le dan a uno sólo se puede usar pa' una cosa y no tener problemas, pa' los muertos...ellos saben las buenas intenciones de una y lo protegen de las maldiciones...ya si sobra algo se puede usar pa' los gastos. (Relato de Violeta Tapaje, mujer desterrada del Charco Nariño y reasentada en el barranto Mandarinas)

Estos “pagos” a modo de tributos descontaminan el dinero y permiten que el resto sea usado para alimentación u otros rubros después de la transacción. Estos procesos de

significación muestran que la inscripción de las comunidades en las lógicas de mercado no transforma las comunidades por sí solas, sino que se entretienen finos escenarios de mediación en los que el dinero no es un elemento único en el sistema de intercambio y es uno más dentro de otros.

Actualizando la red comunal de intercambio: familiaridad, parentesco y reciprocidad

“Aquí somos de los mismos, entonces ¿cómo no cuidarnos entre nosotros?” (Relato de Emiliana Tapaje, oriunda del charco, Nariño y reasentada en Cali por voluntad propia desde hace 20 años)

La familia será siempre para las comunidades Afropacíficas desplazadas la primera red apoyo, antes que el Estado, antes que las ONG e incluso antes que el barrio; permitirá al llegar la participación en diferentes sistemas de intercambio con transacciones sin dinero y con dinero –cuando lo haya- para la obtención de recursos básicos. Las condiciones de llegada a la Ciudad siempre se presentan como el momento más traumático en el relato de los desplazados; la inmediatez de los hechos, lo reciente de los duelos y la necesidad de establecerse prontamente en algún lugar con sus familiares es la primera preocupación. Es precisamente aquí donde entran las redes de parentesco fijadas desde el Pacífico y continuadas en el Distrito de Aguablanca en Cali que se materializan en un lugar de llegada.

Inicialmente con la familia se activan los *vínculos fuertes* – parafraseando a Granoveter (2000, P. 2)- y empezarán con esta activación del parentesco diferentes procesos de intercambio, socialización, adscripción y reapropiación en el nuevo territorio³³. La familia Tapaje vive con sus 25 miembros en una casa del barrio que queda al final de la calle de las

³³ . Granoveter (2000) menciona la necesidad de convertir los *vínculos fuertes* en el proceso migratorio en *vínculos débiles*. Refiere que en el principio de la migración se recibe al *otro migrante* en las condiciones en las que llega y por tiempos indefinidos, por los *vínculos fuertes* que se han tejido en sus historias de vida básicamente con familiares o parientes muy cercanos. Sin embargo, la convivencia, el compartir el espacio y la estrechez del lazo social se hará evidente cuando sea el momento de que ese invitado se aleje del lugar de paso y haga su propia autonomía. Ese vínculo fuerte se convertirá en un *vínculo débil*, después de ofrecerle al invitado las condiciones necesarias para que pueda salir de su casa de la mejor manera. El caso de la familia Tapaje permitirá discutir con este autor como veremos.

asociaciones, muy cerca de uno de los canales de aguas negras referenciados en el capítulo 1. Aquí la abuela con una de las hijas, han recibido sistemáticamente a más de 15 miembros de la familia provenientes del río que habitaban. Aquí tienen un techo, un lugar donde acomodarse dentro de la casa para dormir y cuando hay, alimentación básica. Tíos, primos, hermanos, abuelos y compadres, todos ellos parientes, configuran una red de relaciones que garantizarán por lo menos de forma inicial la vivienda, la alimentación y no menos importante las primeras instrucciones de cómo vivir en el barrio y la ciudad. Estas formas de “solidaridad” son fundamentales para la supervivencia de las comunidades Afropacíficas; sin embargo, hay que anotar que esta red de bienestar es condicional, no es para todos ni es eterna y configura una trama de relaciones muy compleja, cerrada y con reglas claras de participación.

Trayendo a Larissa Lomnitz (1975, P. 15) en la historia de una barriada de México en el libro *cómo sobreviven los marginados*, donde dice que una forma de sobrevivir en el barrio es el intercambio recíproco y solidario entre iguales y la mutua asistencia podríamos decir encontramos algunas diferencias respecto a la familia Tapaje que nos ejemplifica el caso AfroPacífico en Cali: la “solidaridad” no es para todos, pues no todos son iguales; la “solidaridad” no es infinita ni unidireccional; y la “solidaridad” hacia adentro es llamada “familiaridad, parentesco o compadrazgo”. Esto quiere decir que no todas las personas pueden participar en la red, solo los parientes; no es simplemente un ofrecimiento; más bien, es un intercambio que supone un vínculo a reciprocarse -no necesariamente en términos monetarios, pero sí en favores y obligaciones de la casa- y que estos modos de relación no se basan endógenamente en la “solidaridad” como principio de valores, sino en la “familiaridad” como relaciones cercanas de parentesco, que impiden ver al otro en condiciones de dificultad o necesidad desde unas relaciones de afecto.

Aquí el principio de *comunalidad* es clave, como lo refiere el Proceso de Comunidades Negras (PCN, 2015, P. 344). Esta es una *huella de africanía* que permite comprender cómo la existencia individual es imposible sin el otro: ser como persona es imposible sin ser pueblo, sólo se es en relación con los demás seres vivos, no vivos y el territorio. Es por estas relaciones de parentesco que muchas de las personas que han sido desplazadas del

Pacífico y que han llegado al barrio han logrado sobrevivir y construir nuevos planes de vida en la ciudad. Estas formas de relación se oponen a la lógica de la transacción capitalista –aunque funcionen complementariamente- y suponen un ordenamiento de la economía basada en el vínculo, no como negación del dinero sino en la regulación del uso del mismo como una reafirmación de su existencia como comunidad. Estas narrativas históricas de comunalidad de las comunidades negras fueron lesionadas por el desplazamiento y los nuevos procesos de rediasporización, sin embargo aún perviven en la práctica cotidiana del Pacífico en Cali y el Distrito de Aguablanca. En estas condiciones el vínculo es pues un principio básico de la relacionalidad en la familia Afropacífica, Friedemann las denomina *alternativas familiares* (Friedemann, 1996, P. 137), como esas huellas de africanía presentes en la socialidad cotidiana y que definen modos de intercambio y relación.

La guerra, la violencia y los procesos de marginalización y empobrecimiento han fragmentado los principios de comunalidad y han exigido la reinención de los mismos en los escenarios urbanos. La comunalidad en la pluriversidad del río es una y la pluriversidad del río en la ciudad crea nuevas versiones de comunalidad. Así, podemos encontrar familias que buscan nuevos nichos habitacionales en la ciudad para su núcleo familiar más cercano, pero sosteniendo de manera fuerte el vínculo por medio de favores, visitas e intercambios de diferentes tipos. Cabe mencionar que aunque estas relaciones de *familiaridad* en los Tapaje son muy fuertes y permiten extenderse por largos periodos de tiempo, en el caso que seguimos incluso por 2, 3 o 4 años, pero siempre encontramos el deseo en los relatos de las personas de tener su propia casa y vivir con su pequeño núcleo familiar. El vínculo familiar se transforma, pero no se quiebra.

En estas nuevas lógicas se sostiene el vínculo, en nuevas condiciones de existencia y acceso a recursos. Se intercambia alimentación y vivienda por el cuidado de los chicos de las personas que trabajan, la compañía a la escuela, las labores de la cocina y el hogar (en forma de *moneda social*) y en ocasiones se compensa en forma de dinero – cuando existe la posibilidad. Ese dinero puede provenir de la asistencia social del Estado- como vimos- o de trabajos realizados. En esta lógica la familia es en sí misma un recurso y una posibilidad de

re-existir en Cali. Dice Chamoux (1992, P. 237) que “en cuanto a la solidaridad de la familia, dista de tener la traza de derechos y deberes predeterminados hasta último detalle, y permite un margen de maniobra, utilizable para obtener crédito e invertir” (Chamoux, 1992, P. 237). Esta elasticidad caracterizará cada una de las estrategias de reexistencia y pondrá el centro en la creatividad como motor de la vida.

Escenarios transaccionales racializados: trabajo y negritudes en Cali

“Yo no quiero barrer toda la vida, voy a terminar hecha carbón con ese solazo”

(Expresión de Jenny Paz, mujer joven Afro oriunda del Bajo San Juan y crecida en el barrio
Mandarinas)

En medio del modelo de desarrollo que ha desplazado las comunidades Afropacíficas, que las ha puesto al margen del sistema de producción y que las ha posicionado en la escala más baja del mercado de capitales, se ha consolidado una matriz colonial de alteridad (Wade, 1997) que supone una jerarquía racializada del orden social. Por medio de la participación en las redes transaccionales de la ciudad y las lógicas del capital, esta matriz se actualiza y es especialmente visible en las prácticas laborales de las comunidades Afropacíficas en el barrio, en el Distrito y en la ciudad de Cali, marcadas por la inestabilidad, los bajos salarios, el exceso de labores, los horarios extendidos y las difíciles condiciones de trabajo.

Las comunidades Afropacíficas que llegan recientemente desplazadas al barrio se inscriben inicialmente en la red familiar comunal de intercambio y con su ayuda, se inscriben en *redes laborales*. Algunos pueden entrar en las redes y otros no, dependerá de los filtros familiares y de los empleadores, en términos de la edad productiva, los conocimientos, la experiencia, la necesidad, etc. En general lo que se encuentra son una especie de nichos especiales –lo que Benencia y Quaranta (2006, P. 413) llamarán *economías de enclave*- en los que las personas se relacionarán. En ese sentido, la red Afropacífica ofrece unas opciones laborales posibles y a la vez restringe o impide otras, de acuerdo a los tipos de empleos cercanos, conocidos o comunes para la población.

Inicialmente se presentan las ventas informales, como la venta de productos del Pacífico – este es un rubro importante en el que las comunidades Afropacíficas trabajan- , el comercio de pescado, chontaduro, mango viche, etc.; aquí tienen los contactos necesarios para conseguir los productos más baratos y los lugares donde venderlos a su beneficio. A la vez se presentan como posibles los trabajos locales de la ciudad que emplean mayoritariamente *las comunidades negras*, como: la construcción, la limpieza de las calles y el servicio en los hogares. Aquí *ser negro*, sin importar si viene recientemente desplazado del Pacífico o si pertenece a una familia migrante que vive en Cali desde hace 30 años, lo inscribe en una serie de relaciones laborales –transaccionales- por cercanía de sus primos, hermanos o amigos en sintonía con condiciones históricas de racismo y explotación. Así por ejemplo las grandes constructoras de la ciudad emplean a esta población con contratos temporales y de remuneración básica y hacen uso de su fuerza para la expansión urbana de la ciudad.

Si le contara...llevo 3 años en Cali y aquí no pasa nada. Yo sabía que iba a ser difícil, pero me ha tocado muy duro. Igual trabajo es trabajo, así que bueno, ahí vamos. Llevo ya 6 meses trabajando en la construcción, pagan por semana y de acuerdo a la casa y al barrio en que trabajemos, en los barrios bajos uno gana poquito, pero en los barrios gomelos pagan bien. Yo no quiero hacer siempre esto, es bueno porque ya sé pa cuando me toque construir mi rancho, pero yo estoy decidido que quiero hacer otra cosa, por eso estoy estudiando, aquí toca así. Yo soy bueno pa' cacharriarle a los celulares y todo eso de tecnología, me está enseñando un amigo y eso da buena plata. Lo que pasa es que si uno no tiene el cartón nadie lo contrata. Ahora sólo me sale trabajo en construcción, por mis primos que siempre han trabajado en eso desde que viven en Cali. De eso sí le dan trabajo a uno. He ido a unos talleres ahí a ayudespla pero casi todos son pa' mujeres, de tecnología son caros, toca pagar. Lo bueno es que por lo menos puedo dar pa la casa, porque uno ahí de arrimado y sin pagar no aguanta, mi tía es todo bien y nos ha ayudado mucho porque somos familia, pero yo quiero llevarme a mi papá pa' otro lado pa' estar más cómodos (Relato de Yeison Tapaje, joven Afro proveniente del Charco Nariño, reasentado recientemente en el barrio Mandarinas)

Las lógicas urbanísticas de desarrollo en la ciudad, de la mano de la empresa privada y las élites productivas de Cali en cabeza de las constructoras, han actualizado la matriz colonial de dominación de las comunidades negras Afropacíficas reasentadas en Cali y el Distrito de Aguablanca. Por medio de la inserción en la economía de mercado y la oferta laboral racializada disponible se garantiza la continuación de procesos de empobrecimiento y

marginalización. En nombre del desarrollo y el progreso se continúan usando las comunidades negras para el crecimiento de la ciudad y sus capitales. Yeison Tapaje es sólo la metáfora de los jóvenes AfroPacíficos en Cali, donde sus sueños y utopías son cercados por la violencia simbólica de las élites y sus estructuras de racismo y explotación. En el capítulo 5 veremos cómo los jóvenes hacen frente a estas visiones de futuro desde su participación en escenarios comunitarios dentro y fuera del barrio, como posibilidad de encontrar horizontes y acción política.

El barrio como red transaccional: deuda y vecindad

“Doña Maritza me fía porque sabe que siempre le pago y que somos amigos ya, no sabe cuando, pero sabe que le pago” (Expresión de Santiago Tapaje, oriundo del charco Nariño y reasentado en el barrio Mandarin)as)

Las redes transaccionales representan los escenarios de intercambio donde los flujos monetarios son constantes y definitorios de la red. Estos flujos tienen como principio la maximización de los recursos, la inversión, la ganancia y los intereses, sin embargo tienen diferentes niveles de maximización de acuerdo a las formas de intercambio de las personas en el escenario local del barrio. Estas redes transaccionales barriales permiten comprender la deuda y el crédito como un flujo de capital, pero esencialmente para las comunidades Afropacíficas como el establecimiento y el mantenimiento de un vínculo. Se presta y se fía sin la intención de perder, ampliando los tiempos y los plazos y habilitando la continuidad de la relación social establecida.

Estas formas de deuda y crédito siguiendo a Chamoux (1992, P. 237) tienen un alto nivel de complejidad en su funcionamiento y no están al margen de la organización, el control o la planeación. En este tipo de transacciones la confianza es lo más importante y lo que se juega en cada una de ellas es el prestigio del prestamista y del prestador. Tiene en cuenta la historia de las personas, su reconocimiento en el barrio, su reputación y su imagen. En esta escala los préstamos tienen un valor social, en la medida que ponen en relación a diferentes tipos de personas en relaciones de intercambio.

Los trabajos en los que participan las comunidades Afropacíficas desplazadas y la asistencia social por lo general permiten ingresos inestables (propios de la informalidad laboral y la inestabilidad social) o bajo remunerados, lo que conlleva a la necesidad de insertarse en otras formas de deuda, fiado y crédito para complementar el acceso a recursos. La mercancía fiada de la *tienda* por ejemplo constituye una salida elemental para las personas que viven del “día-día” de la venta de sus productos. El barrio, la vecindad y las relaciones establecidas en él permiten flexibilidad en las transacciones donde se intercambian por productos, por servicios. Por ejemplo, el trabajo por una semana de un joven cargando bultos en la ferretería de la esquina se paga con un conjunto de tejas que necesita la familia para la casa.

La vida en la ciudad implica un uso cotidiano del dinero y desde esta lógica un nuevo sistema de relaciones y redes. Sin embargo lo que se ve es que las personas utilizan otras formas de intercambio cuando no pueden pagar en dinero y es aquí donde la deuda permite pensar sobre la economía doméstica de las familias desplazadas en el barrio. Aquí por ejemplo “empeñar” algunos bienes materiales suele ser una opción viable ante una situación de crisis. En estas ocasiones será el televisor, la plancha, las joyas o cualquier elemento valioso el que se pondrá en la compraventa a cambio de dinero; esperando volver por él cuando tenga la plata, para que el vecino se lo devuelva.

Deudas y préstamos familiares: el vínculo fortalecido y actualizado

“Con la familia es otra cosa, la familia es sagrada y no se le puede dejar morir” (relato de Emiliana Tapaje, oriunda del charco, Nariño y reasentada en Cali por voluntad propia desde hace 20 años)

Simultáneamente a las otras formas de deuda y crédito en el barrio, son frecuentes los préstamos locales familiares cuando se está en condiciones de prestar y garantizar el pago, estos sirven de ayuda especialmente en momentos de crisis o emergencia. Dada la dificultad que implica sobrevivir por fuera de red familiar de intercambio todas las

transacciones hechas en ella se hacen con un especial cuidado y con unas reglas que permitan en la mayoría de los casos fortalecer el vínculo, antes que lesionarlo. Incluso cuando desde la lógica racional económica parezca que se haya perdido por aportar recursos individuales a la red, siempre es posible compensar todo con la pertenencia al círculo que le permitirá acceder a diferentes tipos de recursos, favores, cercanías, cuidados y afectos.

Cabe anotar que el funcionamiento de la red familiar de préstamos no está por fuera de los principios de legitimidad y prestigio que ordenan los préstamos en el barrio. Como particularidad y como lo acota Mercedes González De la Rocha (2006, P.55), estas relaciones familiares que parecen siempre tan igualitarias atraviesan desigual distribución de recursos y por tanto de relaciones de poder. En este sentido las condiciones de los préstamos estarán sujetas a jerarquías particulares y a una forma especial de evaluar la capacidad de pago.

Por ejemplo en la familia Tapaje de los 25 miembros sólo trabajan formalmente 5 personas: la dueña de la casa en una empresa de aseo junto con su hija, su esposo vendiendo mazamorra (bebida a base de maíz y leche) en las calles, un tío en una pescadería en la calle del comercio y un compadre en la ferretería. De los otros 20, 10 no están en edad laboral y están estudiando. Los otros 10 viven del rebusque. Esto pone de manifiesto algunas desiguales de relaciones de poder: no todos opinan en todos los aspectos, no todos tienen cama, no todos cuartos separados, no todos comen tres veces en el día, no todos comen lo mismo y tampoco todos salen a pasear o van a la calle del comercio a comprar ropa.

Si bien existen desiguales relaciones de poder en la familia en función de los recursos de las redes transaccionales estas no eliminan los principios de comunalidad de las comunidades Afropacíficas. Como *huellas de africanía* en las relaciones cotidianas, reconociendo los diferentes accesos a recursos, siguen garantizando alimentación básica y vivienda a quienes son su familia y han atravesado historias cercanas y dolorosas de desarraigo. No sólo en términos de la empatía, sino del reconocimiento y la validación de su historia, de su

compromiso con la vida y la posibilidad de ampliar las redes de recursos en el nuevo territorio para los pobladores que llegan. Estas relaciones de poder y jerarquías tampoco invalidan otras instancias de participación donde el acceso a recursos no es lo más importante, como es el caso de la acción colectiva o la participación política en movimientos sociales; de algún modo definirá liderazgos pero no imposibilita la voz y el voto. Sobre este tema se profundizará en el capítulo 5, cuando abordemos “lo político” del desplazamiento AfroPacífico.

Este vínculo se fortalece con la deuda, los préstamos, los favores pero también con la memoria familiar y el compromiso con el cuidado de los parientes, siempre recordado y reclamado. Siempre están muy claros los favores – con y sin dinero- realizados en estas relaciones e intercambios, como ejemplo este relato: “he recogido los sobrinos toda la semana en el colegio, son mi familia, pero no he tenido podido vender la mercancía completa por estar pendiente de ellos y por eso no tengo la plata” (relato de Raul Tapaje, pescador y comerciante de la familia). Siguiendo Magdalena Villareal (2004, P. 388) la deuda más que un riesgo para la familia constituye un recurso. La *deuda como recurso* permite continuar el vínculo y ampliar posibilidades de ingreso.

En pocos casos existen deseos de capitalización por cobro de intereses o se ve el préstamo como una inversión, por lo que la autora (Villareal, 2004) denomina este tipo de transacción como “préstamos improductivos”. En las familias desplazadas Afropacíficas la deuda es en principio pagable, pero también negociable y renovable. Se presenta como un préstamo posible en algunas ocasiones de intercambiar por favores, estableciendo jerarquías de poder y autoridad dentro del hogar. Es de anotar cómo las prácticas religiosas Afropacíficas evidencian el entramado complejo de la economía de la deuda en la familia. Así por ejemplo participar en ceremonias mortuorias y acompañar duelos es leído como una compensación en ciertas ocasiones. A la vez, no participar de ellas puede conllevar al debilitamiento del lazo social y a la marginación de la red familiar.

Incluso en algunas ocasiones cuando un familiar ve que otro está en condiciones muy difíciles, tanto que no tiene forma de garantizar el pago de un préstamo, se recurre a

“regalar” el dinero en forma de “ayuda”, como lo expone Chamoux (1992): “la solidaridad subsiste, pero adquiere más bien la forma de regalos, intercambio de servicios ocasionales y préstamos sin intereses” (Chamoux, 1992, p. 197). Esta se supone debe ser utilizada para lo que el pariente dador crea que es lo más urgente, como alimentación, estudio de los chicos o pago de deudas personales que pueden acarrear problemas o beneficios a todo el grupo familiar. Estos regalos muchas veces se corresponden con bendiciones y remuneraciones espirituales: “dios le pague”, “dios le devuelva y le multiplique”.

En este sentido es visible el arte y la creatividad que precisa los créditos y las deudas para la reexistencia. Dice Chamox (1992, Pág. 210) que

“la práctica del crédito invisible, a fin de cuentas, puede verse como un arte delicado, en el que frecuentemente es más beneficioso y seguro establecer la relación, como si se tratara de tejer un encaje fino, más que salir a la batida para cazar el dinero”. (Chamox, 1992, Pág. 210)

Todos los intercambios –incluidos los monetarios- reproducen sistemas de patrones sociales e ideológicos y están acompañados siempre de una constante evaluación moral en sociedad. Según Parry y Block (1989, P. 10) existen dos órdenes transaccionales: un primer orden de transacciones que reproduce el orden social y cósmico, que son de larga duración y que tienen una sintonía moral en sociedad y un segundo orden de transacciones que se sitúan en la competencia individual, que son de corta duración y que suelen representarse como inmorales socialmente. Para las comunidades Afropacíficas serán moralmente aceptables las transacciones que fortalezcan el vínculo (comunales) e inmorales aquellas que generen conflicto con él, en este escenario la evaluación moral de las mismas dependerá siempre de relaciones de familiaridad y comunalidad. Aquí las tensiones por la tradición o las buenas formas estarán presente y pondrá en juego los conceptos de cultura e identidad, como lo veremos en el capítulo 4.

Existen también cierto tipo de deudas como los impuestos del hogar o las reparaciones de la casa que suelen ser *deudas colectivas* y como tales, deben negociarse de acuerdo a la situación económica de cada uno y sus posibilidades de pago, en relaciones de consenso. Por ejemplo con los servicios públicos sucede que al ser grandes cantidades de personas las que viven en una misma casa el costo es sumamente alto: 25 personas en sus actividades

diarias de aseo, cocina y descanso sobrepasan el límite del consumo básico por hogar (estándar creado con base en una familia tipo, de 5 personas), lo que conlleva a que se cobren penalidades por consumo excesivo. Esta es una constante en las familias numerosas, que muestra cómo la ciudad está creada para cierto tipo de modelo familiar, que no tiene en cuenta el parentesco AfroPacífico y sus redes parentales ni las condiciones de despojo y hacinamiento por las que atraviesan. Aún así, estas deudas colectivas y los pagos colectivos existen en los contextos de ciudad, como lo demuestra esta familia y contribuyen también al fortalecimiento del vínculo.

Crédito formal y crédito ilegal: redes del terror actualizado

“Miedo es que dan, los bancos y los gota-gota son la misma cosa, ganan con la plata de uno y adivine quién pierde” (relato de Emiliana Tapaje, oriunda del charco, Nariño y reasantada en Cali por voluntad propia desde hace 20 años)

El crédito que lesiona el vínculo y que revive el sufrimiento social del desplazamiento hace parte de redes de intercambio del terror, actualizados en los nuevos escenarios del barrio Mandarinas, del Distrito de Aguablanca y Cali. Este dinero representa la violencia vivida encarnada en la expropiación, el destierro y el despojo como políticas estructurales de eliminación para las comunidades Afropacíficas. El crédito formal bancario y el crédito ilegal barrial introducen nuevos escenarios de violencia, para cuerpos ya violentados por las lógicas del capital, el desarrollo y el progreso.

Los préstamos formales son financiados por los bancos y para las familias desplazadas vienen acompañando generalmente los *subsidios de vivienda* del Estado. Estos cubren un valor en *pesos colombianos* del valor de una casa (aproximadamente el 60%), pero nunca se encuentra una casa “comprable” con ese dinero y se debe pedir más al banco prestado. Estas condiciones de crédito hipotecario formal están ligadas a la capacidad demostrable de pago, muchas veces difícil de comprobar y otras veces por fuera de las capacidades de pago de las personas. En la mayoría de los casos resulta inviable y algunos subsidios se pierden. En otros casos pierden las casas con el crédito hipotecario, creando nuevos y terroríficos

desplazamientos para las comunidades, recrudeciendo los dramas y las condiciones de partida del territorio de origen, en cabeza de los bancos.

Otro tipo son las modalidades de préstamo barrial, un fenómeno particularmente problemático que está tomando mucha fuerza en los barrios populares de Cali conocido como préstamo “gota-a-gota”, en cabeza de las llamadas “oficinas de cobro”. Es una modalidad crediticia con tasas de interés más altas que las bancarias, de pago diario y ligadas a modalidades de cobro muy violentas. Los dineros provienen generalmente de la delincuencia y del narcotráfico, por lo que sus prácticas de préstamo y cobro se ubican por fuera de la ley. Son préstamos de inmediato y sin garantías, que son usados por las personas para suplir calamidades domésticas como la pérdida de un familiar, una enfermedad, costos funerarios o de viajes inesperados que deben realizar.

Este préstamo no se basa exclusivamente en la comprobación de posibilidad de pago por monto de ingresos o propiedades –como los bancos-, sino en los bienes –por pequeños que sean- que posea la persona posea y su valor en el mercado. Así, el monto del préstamo dependerá del valor de los bienes. El no pago en los tiempos definidos acarreará la obligación de vender los bienes y pagar. Se han presentado casos en que por deudas entre 10 0 15 millones de pesos estos grupos armados obligan a las personas vender la nevera, la estufa, el televisor o incluso a firmar la venta de sus casas o sus vehículos. Asimismo por montos menores han vaciado los muebles de sus casas, como electrodomésticos y elementos de valor en parte de pago. En otros casos han terminado en desplazamientos intraurbanos.

Tal como lo plantea Chamoux (1992) los tipos de crédito invisible por fuera de ley tienen que encontrar sustento por fuera de ella: “La verdadera eficacia de la amenaza dependía de que se pudiera contar con suficientes apoyos en el sistema de poder local” (Chamoux, 1992, pág. 205) De igual manera las formas de cobro están asociadas a prácticas de control y vigilancia dentro del mismo barrio. Los prestamistas tienen disponibles ciertos medios de acción como la *vigilancia del espacio y de los desplazamientos de las personas*, conocen muy bien los prestamistas, donde viven, los recorridos que hacen y lo hacen desde su

estratégica posición en la calle del comercio, que mencionamos en el capítulo 1. De igual manera tienen el poder de *hacer y deshacer el buen nombre de la gente*, por lo que controlan los imaginarios de prestigio, recordándonos que el crédito siempre tiene una relación con la confianza y la imagen.

Lo particular del fenómeno es que estas “oficinas de préstamo” están vinculadas de manera directa con el microtráfico de droga, el sicariato, la violencia urbana y con las BACRIM.³⁴ Adicionalmente una de las oficinas más reconocidas del barrio Mandarinás está en la calle del comercio, por lo que tienen información muy clara de los que sucede en el barrio, de sus habitantes y sus capacidades de endeudamiento. En definitiva es un préstamo altamente riesgoso y la gente lo sabe, por lo que lo usan solamente en situaciones de emergencia cuando están muy convencidas de su posibilidad de pago o cuando la crisis que atraviesan pone en riesgo sus vidas. Además, hay que agregar que los grupos que realizan este tipo de préstamo gozan de una especie de inmunidad, pues controlan dentro de los barrios la ilegalidad y por lo tanto *el silencio* de la denuncia, pues esta pondría en riesgo la vida de los implicados.

La participación en este tipo de crédito conlleva a revivir y recrudescer las condiciones de violencia y conflicto armado por las que las familias fueron expulsadas de su territorio. Aquí encontramos una continuidad espacial del terror vivido en el desplazamiento asociado a las deudas. Los casos que conocimos de endeudamiento de este tipo siempre involucraron calamidades familiares: por ejemplo, un miembro de la familia asesinado en el territorio de origen, por lo que había que llevar el dinero para el entierro o mandarlo. Ante esta necesidad, siempre el préstamo gota a gota fue una opción. Aquí se cierra un círculo de violencias del que cuesta salir: desplazamiento-muerte-crédito-desplazamiento-muerte. No desplazarse se paga con la vida, no pagar el crédito también y desplazarse nuevamente (huir) también se paga con la vida en una ciudad donde el crimen organizado encuentra con facilidad a sus clientes.

³⁴ Bandas criminales conformadas después de la desmovilización de los paramilitares, en la que confluyen diversas modalidades de ilegalidad y actores del conflicto como exparamilitares, exguerrilleros y delincuencia común.

Este aparte es importante de mencionar porque la red del barrio si bien ofrece condiciones para conseguir recursos de diferentes formas también ofrece redes de relaciones –como las de este tipo de préstamo “gota a gota” o la ilegalidad- que pueden terminar en el asesinato por no pago, la extorsión, el robo, el vaciamiento de sus casas y propiedades o de forma más traumática en otro desplazamiento. A la vez y de forma más violenta este entramado de relaciones de ilegalidad se presenta a los jóvenes como un mundo posible y una opción de ingresos y a pesar de insistencias familiares y diversas estrategias de ONGs y Estado, participarán de ellas en cuanto permanezcan en condiciones de marginalidad. Otras redes de participación se encontrarán en el capítulo 5 desde “lo político” cuando se hable de movimientos sociales y acción colectiva, como otras opciones de los jóvenes para hacer frente a las desigualdades estructurales en el Distrito de Aguablanca.

Ideas finales: cruces y desplazamientos teóricos

Sostenemos que la entrada al mundo transaccional capitalista moderno es un proceso forzado para las comunidades Afropacíficas desplazadas, que transforma las formas de intercambio cotidiano en las familias y obliga a actualizarlas en procesos de reinvención en la ciudad. Estas redes transaccionales urbanas que se circunscriben en el sistema mundo capitalista traen por debajo la introducción del *pensamiento moderno eurocéntrico* en la lógica de mercado y cambio –con base en el individualismo, la competencia, la maximización de recursos, la productividad y la inversión; la asimilación de este pensamiento no es un proceso lineal, porque las comunidades Afropacíficas reordenan su existencia en el nuevo territorio en función de ontologías propias del Pacífico, que subvierten la lógica monológica capitalista. Este pensamiento moderno es Afrontado por las comunidades en complejos escenarios de mediación, donde la comunalidad y las relaciones familiares de afectos y vínculos permiten continuidades del mundo AfroPacífico en Cali y el Distrito de Aguablanca.

Cada una de las participaciones en las diferentes tipos de redes, sean transaccionales o comunales hacen parte del proceso de reexistencia de las comunidades Afropacíficas reasentadas en Cali y el Distrito de Aguablanca. La forma de adscribirse o participar en

ellas está definida por las formas de intercambio heredadas del Pacífico y sus relaciones familiares en el territorio. Ninguna de las acciones creativas para sobrevivir y consolidar sus nuevos planes de vida están por fuera de sus relaciones ancestrales con el Pacífico, como escenario de sueños y utopías del presente, que permiten actualizar las maneras de intercambiar sin lesionar los vínculos.

CAPÍTULO IV. LAS TRAMPAS DE LA IDENTIDAD: PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN Y ESCENARIOS MULTICULTURALES EN CALI Y EL DISTRITO DE AGUABLANCA

“Nosotros somos negros aquí y donde sea, esa es la pura verdad...pero somos personas y tenemos nuestros gustos diferentes ¿no?, por eso es que a mí me ha gustado Cali, porque aquí hay mucha cosa” (Expresión de Jenny Paz, Joven Afro que llegó desplazada siendo niña al barrio y creció en él).

El presente capítulo explora los diferentes procesos de identificación que viven las comunidades Afropacíficas desplazadas y reasentadas en Cali y el Distrito de Aguablanca como escenarios multiculturales. Este contexto se caracteriza por la multiplicidad de identidades disponibles en el repertorio de identificaciones y adscripciones, la promoción de la diferencia segregadora convertida en espectáculo, la inclusión de la misma en las estructuras tradicionales de poder y el control y la permanencia de las jerarquías y esquemas de dominación. Los procesos de identificación en el presente capítulo tienen diferentes orígenes, algunos parten del Pacífico o son heredados de este en relaciones de continuidad, otros son nuevos y nacen en Cali y el Distrito de la fragmentación o la ruptura de prácticas Afropacíficas y otros son híbridos de negociación y mediación entre estos dos territorios de gran importancia para la población Afropacífica.

Sostenemos que las identidades del repertorio oficial –de desplazado, de víctima, de Afrocolombiano, de caleño, etc.- son trampas que disfrazan de diversidad, inclusión y responsabilidad estatal, la desigualdad y la violencia vivida por las comunidades Afropacíficas desterradas, deslegitimando su historia y fragmentando su memoria como pueblo. Al mismo tiempo son procesos adscriptivos e identificatorios útiles para obtener recursos, servicios y garantía de derechos, por lo que su uso es cotidiano y común en las comunidades Afropacíficas, pero táctico. Aquí exploramos precisamente la relación entre las identidades y sus usos, sus funciones, sus posibilidades, sus limitaciones, sus diálogos-compatibilidades y sus complejidades. Al mismo tiempo dejamos ver someramente cómo en los intersticios de las adscripciones permitidas por el pensamiento moderno neoliberal empiezan a emerger procesos identificatorios que reivindican la historia de las

comunidades negras, sus legados y potencian procesos organizativos actuales en la ciudad y el Distrito en relaciones interculturales con otros actores, tema a desarrollarse de manera más detallada en el capítulo final.

El desplazamiento es un despojo para las comunidades Afropacíficas en la medida en que es mucho lo que dejan atrás, lo que perdieron, lo que deben olvidar. A la vez es una exigencia, un reto, una puesta a prueba para la supervivencia en el escenario multicultural urbano. Y también, pasado algún tiempo y con las redes establecidas, representa una posibilidad para re-existir. La metáfora de que *algo sigue, algo se quiebra y algo nace*, es una forma para pensar continuidades, rupturas y mediaciones en las prácticas de las comunidades Afropacíficas. Cada generación de la familia desplazada de acuerdo a sus *pertenencias y adscripciones* del pasado, su capacidad de organizarlas en un nuevo espacio de socialización y la posibilidad de articular algunas nuevas definirán la experiencia del desplazamiento de forma diferente.

Las experiencias de vida de algunas de las familias con las que trabajamos llevan a pensar la “*comunidad y la cultura Afro*” en la ciudad y en el Distrito como un entramado de sentidos y prácticas articulables con otras adscripciones en la búsqueda táctica de un lugar en la ciudad. La forma de encaminar sus acciones están marcadas por una herencia del Pacífico colombiano que se pone en relación en el nuevo territorio ahora reapropiado, relugarizado y reterritorializado. El encuentro con otros modos de vida en la ciudad permite y exige continuidades, rupturas y mediaciones de las “prácticas Afropacíficas”. Condiciones nuevas de *re-existencia* son necesarias para establecer una relación posible entre ser-actuar “Afro”, “desplazado”, “víctima”, “ciudadano” y “caleño” en contextos urbanos multiculturales de marginalización, empobrecimiento y exclusión.

La primera parte del capítulo es una breve contextualización sobre el Pacífico como “lugar de origen” de adscripciones e identidades para las comunidades Afropacíficas reasentadas en el Distrito de Aguablanca en Cali. Se presentan algunas referencias particulares de la región para comprender un poco las lógicas de vida y adscripción ligadas al territorio, en medio de diferentes disputas por la representación del espacio y la población. Aquí se

expone el repertorio de identificaciones que permitía el Pacífico y la manera en que estas tienen una relación directa con prácticas Afropacíficas en el territorio, revividas en un ejercicio de memoria y añoranza continua en el barrio. De igual forma sugiere que estas formas de enunciar el Pacífico continúan en el nuevo territorio y se articulan con otros procesos de identificación en la ciudad en la búsqueda de reconocimiento y recursos.

En la segunda parte se expone la situación de tensión que viven las comunidades Afropacíficas desplazadas en el nuevo territorio de asentamiento y las exigencias que este les genera en sus maneras de nombrarse e identificarse. Estas respuestas Afropacíficas se organizan en términos de la metáfora de *rupturas, continuidades y mediaciones* que permite dilucidar la trama de negociaciones de la “cultura Afro” en el nuevo contexto de ciudad. Argumentamos que el quiebre de prácticas de poca utilidad, la continuidad de ciertas tradiciones y la negociación de otras pone de manifiesto un escenario multicultural que exige y permite múltiples procesos de identificación para reorganizar su vida social en función de las lógicas urbanas, modernas y capitalistas.

En el tercer apartado se abordan las implicaciones de asumir una u otra identidad/adscripción y especialmente los usos de las comunidades Afropacíficas de estas. En esta línea se empieza una discusión respecto a las implicaciones de vincular una cultura y una identidad (esencial) a una población y cómo la trama multicultural a partir de la diferenciación segrega, deja intacta las desigualdades y las relaciones de poder y promueve la “identidad esencializada”. Se explicitan los usos que hacen las poblaciones del concepto de cultura y al mismo tiempo los movimientos corporales (prácticas, tácticas) que permiten evidenciar múltiples adscripciones y la construcción y validación de *otras formas de ser negro* en los escenarios urbanos en medio de diferentes flujos y relaciones. Aquí sostenemos que la *identidad Afropacífica es relacional*, se sitúa como la principal para las familias con las que trabajamos pero es medio de ella que se articulan con otros actores creando vínculos y redes de comunalidad Afropacífica en el barrio a partir de otras adscripciones posibles.

El cuarto apartado problematiza las actuales políticas de diferencia en Colombia, sus implicaciones para las personas y el uso que han hecho de ellas las poblaciones Afro y desplazadas retomando algunos ejemplos. Se discute el concepto de *víctima*, sus usos, implicaciones y las posibilidades de movilizar que presenta en relación con otras adscripciones existentes. Sostiene que las políticas de diferencia se sitúan desde el discurso multicultural segregador, pero las comunidades Afropacíficas en interlocución con él y en diferentes procesos de identificación se vuelvan a la relación y al vínculo con el otro.

Finalmente expone que las comunidades Afro del Pacífico organizan su mundo social en función del contexto que se encuentran en la actualidad, sin perder conexión con el mundo social AfroPacífico. Se presentan como personas que logran hacer puentes entre diferentes formas de *ser negro* articuladas a sus necesidades, intereses y tradiciones. En este sentido lo que se sustenta es que el desplazamiento no es el final de las comunidades Afropacíficas, por lo contrario es una coyuntura que exige estrategias de reexistencia creativa para continuar en la búsqueda por el *buen vivir* desde los principios de sus ancestros.

1. El Pacífico como origen de identidades y adscripciones diversas

“La costa siempre será nuestra casa, es lo que somos” (Expresión de Elena Venté, mujer oriunda de López de Micay y reasentada en el barrio Mandarinás)

El Pacífico en Colombia es la región de la zona occidental del territorio nacional entre Panamá y Ecuador y comprende los departamentos, de norte a sur, de Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño. Desde este ordenamiento territorial se van definiendo adscripciones del orden nacional, regional, departamental y municipal que configuran las maneras de nombrarse dentro del territorio: *colombiano, del Pacífico, caucano, timbiquireño*, etc. De oriente a occidente el Pacífico va desde la cordillera occidental hasta el mar y biogeográficamente es el territorio más húmedo de Colombia; cuenta con cientos de fuentes de agua entre ríos, humedales, ciénagas y mar; tiene una variedad de vegetación y fauna muy amplia, definida como una de las regiones más ricas del mundo en este

aspecto. Las condiciones geográficas definen nuevas maneras de autorepresentarse, siendo posibles por ejemplo: *costeño, pescador, del río charco, marinero, leñador*, etc.

El 90% de la población del Pacífico es Afrodescendiente –reconocida– según los censos estatales del DANE, por lo que las adscripciones étnicas son centrales para los habitantes de la región. En términos históricos hay una memoria de pueblos descendientes de negros esclavizados en las minas de oro coloniales en el S. XVII. (Restrepo, 2002, P. 34) lo que define unas narrativas autoreferenciales como “negros libres”. Por otro lado como comentamos Acero y Riascos (2012, P. 59) desde la época colonial se le dio un uso al espacio exclusivamente de extracción de recursos para beneficio de la corona y el desarrollo global, por medio del uso de población africana (diversa) para dicha colonización; lo que imprime una narrativa “africana” en la representación, en aquellas huellas de africanía que nos expone Friedemann (1996, p. 137)

El *legado de uso del espacio* constituido a través de la historia es vigente hoy al igual que las diferentes adscripciones asociadas al territorio. En la actualidad la costa y la región pacífica siguen siendo fuente de recursos para otras poblaciones del mundo en bandera de las multinacionales mineras, madereras e hídricas que hacen parte del modelo desarrollista, teniendo en cuenta lo que la presencia de ellas implica para las comunidades y la tierra, vulnerando formas ancestrales de vida y lesionando el territorio. En términos adscriptivos también tiene repercusiones en las maneras de representarse: las *comunidades negras* son vistas desde afuera como mano de obra barata para multinacionales extractivas, ya sean mineras o madereras. A esto se le suma la presencia de cultivos ilícitos de exportación en el territorio como la marihuana o la coca y las nominaciones asociadas: “*raspachín*” o “*narco*” y en contextos de conflicto “*paraco*” o “*guerro*”.

Incluso en el Pacífico como territorio de origen las adscripciones se configuran como múltiples en diferentes disputas por la representación de la población. El Estado y sus censos clasifican la población como *Afrodescendiente*, reconocimiento que se da en los noventa a través de la ley 70 con la conformación, crecimiento y difusión PCN (*proceso de comunidades negras*) en el marco de la constituyente de 1991 donde se consolidan también

el término de *Afrocolombiano*. Las comunidades del Pacífico participan activamente en la difusión de la ley 70 y aunque utilizan la adscripción *Afrodescendiente*, siguen enunciándose como “negros”, “comunidades negras” “Afropacíficas” o “negros del Pacífico”. Al respecto el PCN, un referente importante para las comunidades negras en el país y para las comunidades Afropacíficas del presente trabajo, vindica el uso de la palabra Afro (con mayúscula), como un reconocimiento de la herencia de África y una memoria de los destierros vividos por esta población a través de la historia mundial.

Este Pacífico y sus adscripciones es transportado en los cuerpos de las personas cuando interactúan con las diferentes instituciones y entidades de la ciudad y hace de las calles del barrio su nuevo río- como lo expusimos en el capítulo 2-; es también la base de las formas de intercambio para movilizar recursos y redes que presentamos en el capítulo 3; y como veremos en este capítulo, será el centro de una parte importante de las narrativas de los sujetos que le permitirán compatibilizar o no múltiples adscripciones e identidades para hacerse una vida en el Distrito de Aguablanca y Cali. La manera de usar la memoria del Pacífico, nombrarlo, recordarlo, exponerlo, mostrarlo, exaltarlo o valorarlo es precisamente lo que nos dará la entrada a los sentidos y significados de estos conceptos que tienen vida, que caminan y que no simplemente hacen parte de un estado natural, eterno y esencial de la *identidad Afropacífica*.

Pacífico pobre y Pacífico rico: tensiones por la representación

Las formas de representar y narrar el territorio son diferentes en las comunidades de acuerdo a los escenarios en los que se encuentren y de acuerdo a las condiciones de enunciación de los relatos. Las tensiones entre hablar de un *Pacífico pobre* Vs un *Pacífico rico* son constantes en medio de la negociación de las narrativas y quién las solicite. A la medida del Estado la narrativa del *Pacífico rico* parece ser más útil en cuanto acentúa su condición actual de marginalidad y necesidad, en contraste con un pasado armonioso que añoran. Por su parte el *Pacífico pobre*, las pocas veces que es narrado, se enuncia desde la pertenencia al territorio y los diferentes lugares de participación política y social por mejorar las condiciones de vida en él, en el marco de la denuncia y la acción. Una parte

importante de las narrativas sobre el *Pacífico pobre* son sólo aparecen en contextos internos de las comunidades o en espacios de encuentro intercultural, desde un lugar más político de la memoria y la acción colectiva, como veremos en el último capítulo.

En los relatos del *Pacífico pobre* se acentúan las condiciones de marginalidad y pobreza en el territorio de origen, que viabilizan la intervención estatal desde los planes de desarrollo. Estas condiciones están respaldadas por numerosos estudios (Viloria de la Hoz 2008, Galvis y Meisel 2010) que demuestran cómo la región pacífica concentra los mayores indicadores de pobreza, desigualdad e inequidad en el país: Según el Plan Nacional de Desarrollo tiene el mayor nivel de pobreza a nivel nacional, una las mayores tasas de analfabetismo, los menores avances en proyectos de acueducto y alcantarillado, los menores índices de vacunación, las tasas más altas en desempleo para el año 2013 y un nivel importante de rezago social del Estado en el país, como lo consigna el Plan Nacional de Desarrollo de Colombia 2014-2018³⁵. Este Plan ya define una mirada sobre el Pacífico, un pasado sobre el espacio, una historia y unos propósitos para articularlo a la economía nacional que supone la entrada fuerte del Estado al territorio desde el modelo civilizatorio. En la misión y visión del plan los lemas centrales son: “aprovechamiento de recursos naturales, crecimiento de actividades económicas, aumento de la competitividad y

³⁵ Así lo consigna el Plan Nacional de Desarrollo de Colombia 2014-2018:

“En cuanto a la situación social de la región, el Pacífico, en su conjunto, presenta altos niveles de pobreza respecto del promedio nacional. Chocó es el departamento más pobre del país, en términos de ingreso, con una incidencia de 63,1 %, seguido en la región por Cauca con 58,4 %, Nariño con 47,6 % y Valle del Cauca con 27,2 % (GEIH-2013) (...) Cabe señalar que la variación porcentual de pobreza de todos los departamentos que componen la región se encuentra por debajo del promedio nacional. En la zona rural el panorama refleja una situación más crítica; por ejemplo, 96 % de los hogares rurales del Chocó son pobres, conforme al IPM. (...) La tasa de analfabetismo y la cobertura en educación media en el litoral es 17,8 % y 18,5 %, respectivamente, mientras que en la franja andina se ubican en 6,7 % y 40,2 % (MEN, 2013). En materia de acueducto, la cobertura del litoral es 37,8 % frente a 88,1 % en la franja andina (DANE-DNP, 2005). En el sector salud, la tasa de mortalidad infantil en la franja litoral es más alta que el promedio nacional con 34,6 %, comparada con 13,7 % para la andina (DANE-DNP, 2005). Adicionalmente, la región exhibe coberturas en vacunación inferiores al total nacional en triple viral, siendo los departamentos de Chocó y Nariño los que registran menor cobertura con 68,5 % y 81,4 % de niños vacunados, respectivamente. En la región Pacífico, solo el Valle del Cauca está por encima del promedio nacional con un 95 % de niños vacunados. El comportamiento de la vacuna DPT es similar (MinSalud, 2013) a los anteriormente descritos” Pág. 659 “En términos de ocupación laboral, históricamente estos indicadores en los departamentos de la región han sido muy volátiles, lo cual es un indicador de inestabilidad de los mercados de trabajo. Durante 2013, todos los departamentos de la región presentaron una tasa de desempleo superior al total nacional. Valle del Cauca registró la más alta (12,9 %), seguida de Cauca, Chocó y Nariño, cuyas tasas fueron 11,3 %, 11,2 % y 11,0 %, respectivamente.” Pág. 661.

favorecimiento de la integración regional” (PND 2014-2019, Pág. 663). Las narrativas solicitadas a las comunidades Afropacíficas para acceder a procesos de reparación y justicia son funcionales a este discurso del *Pacífico pobre* pero “enriquecible”.

En esta lógica de tensiones por habitar discursiva y presencialmente el territorio se tejen historias y tramas donde también aparece el *Pacífico rico* –añorado, extrañado, revivido– que en los relatos debe ser defendido por las comunidades y que articula identitariamente a las personas. A la vez por medio de estas adscripciones del Pacífico se actualizan en Cali y el Distrito de Aguablanca luchas ancestrales por el territorio y el buen vivir (acción colectiva y movimientos sociales), como veremos en el capítulo 5. Este *Pacífico rico*, donde se narra además la particularidad cultural de las comunidades y familias Afro define de manera importante las maneras de autorepresentarse en el nuevo territorio de origen y guía los parámetros para *reexistir*. En esta lógica se reivindica el Pacífico como un lugar común para muchas comunidades en el nuevo espacio de Cali y el Distrito de Aguablanca, adscripción fundamental en la búsqueda y articulación de nuevos discursos y prácticas de reapropiación del nuevo territorio.

2. Rupturas, mediaciones y continuidades: el mundo AfroPacífico en Cali y el Distrito de Aguablanca.

“Toca aguantar y adaptarse, esa es nuestra lucha” (Expresión de Francisco Tapaje, Afro oriundo del brazo Taija y reasentado en el barrio Mandarin)

Sostenemos que la llegada a Cali, al Distrito de Aguablanca y al barrio Mandarin es una entrada forzada a procesos de adscripción e identificación desde la narrativa multicultural, donde se obtienen recursos y servicios en función de formas de representar-se y mostrar-se que transforman las comunidades Afropacíficas y sus maneras de relacionarse. No afirmamos que en el Pacífico no estuviera presente el discurso multicultural, sino que en él como territorio de origen primaban otro tipo de identificaciones más locales que oficiales; estas se exigen en el la ciudad y entran en tensión con otras formas de existir que traen las personas del territorio. Aquí exponemos algunas de esas tensiones y transformaciones, en la

metáfora de *rupturas, mediaciones y continuidades*, que sugiere analizar las prácticas y discursos del Pacífico en quiebres, adaptaciones y permanencias.

Rupturas: lo olvidado, lo poco usado y lo prohibido.

“Hemos sufrido aquí, esto es muy duro. Toca aprender a vivir otra vez...” (Expresión de Francisco Tapaje, Afro oriundo del brazo Taija y reasentado en el barrio Mandarinas)

El nuevo contexto de vida en el barrio exige transformaciones en las prácticas cotidianas de las personas que vienen desplazadas del Pacífico colombiano y en las formas de reconocerse y adscribirse. Identificarse por ejemplo como “del campo” en la ciudad introduce un conflicto por el reconocimiento y la valoración de sus saberes, en oposición a las actividades de la tierra que hacían en el territorio. Aquí la ruptura del desplazamiento es importante porque define el fin de lo que reconocen como *vivir en el campo*, porque no es una elección libre, sino coaccionada por los grupos armados en sus territorios. Se reconocían como campesinos y agricultores, identidades hoy en cuestión.

Sin embargo aún reconocidos como “del campo”, las personas en el territorio de origen también establecían relaciones con centros urbanos, por lo tanto no es posible pensar en identidades estáticas ni prácticas limitadas espacialmente. Las narrativas hablan sobre personas que viven en el campo y se reconocen como campesinos por ejemplo, pero que en algunas oportunidades han viajado a la ciudad y sostienen una relación constante de intercambio, lo que no quiere decir por esto que dejen de ser campesinos o de la zona rural y se reivindiquen como tales. Pueden tener familia en Buenaventura, en Tumaco, Timbiquí o en Cali, como es el caso de la familia Tapaje del capítulo 3 y vivir en el Pacífico.

Este tipo de confrontaciones pueden pensarse en términos de ruptura, como la dificultad de continuar modos de vida propios en el nuevo contexto de vida. Estos quiebres atacan su ontología (Blaser, 2013) –sus sistemas de clasificación del mundo, de lo existente, de lo real y lo sagrado- y transforman sus modos de relación. Pagar por ejemplo, se convierte en la posibilidad más fuerte aunque no la única, para tener relaciones de estabilidad económica

dentro del barrio como lo vimos en el capítulo 3; aunque no se eliminen las formas de intercambio propias del territorio. Así hay cierto tipo de prácticas que parecen obsoletas – aunque parezcan obvias para un habitante de Cali-, que no son funcionales y que incluso son prohibidas en los contextos urbanos, como por ejemplo tomar limones de un árbol en la calle: “allá los limones se dañan, aquí lo dañan a uno si los coge, creen que uno está robando y no soy ningún ladrón” (Expresión de Francisco Tapaje, Afro oriundo del brazo Taija y reasentado en el barrio Mandarinas). Estas distancias representacionales entre *campesino* y *ladrón* ponen de manifiesto una forma diferente de ordenar el territorio y leer las prácticas de socialización de los sujetos, pues una misma acción es significada de manera diferentes de acuerdo al espacio habitado.

El siguiente relato muestra un poco los quiebres en los modos de intercambio y reconocimiento, habla del transporte público masivo de la ciudad MIO (masivo integrado de occidente) el cual sólo puede abordarse y pagarse con una tarjeta especial. Expone las tensiones por la representación en la ciudad:

Aquí esos buses azules hay que cogerlos con tarjeta y vale lo que vale...no es que usted le dice al vecino vea déjemelo en 1000 o le pago con este racimo de plátano como en la canoa o los jeeps, aquí si no tiene su tarjeta con su plata completa, camine (...) La primera vez que me subí a ese aparato le dije al conductor que no tenía la tarjeta y no me quería dejar subir, aunque yo tenía mis 1800 que no era ningún limosnero...me puse a peliar con ese señor hasta que se paró una señora que iba también en el bus y me dijo que me vendía el pasaje de la tarjeta de ella...sino fuera por eso habría perdido la cita con el doctor. (Expresión de Fidencio Mina, mayor Afro oriundo de López de Micay y reasentado en el barrio Mandarinas)

Los pasados dos relatos nos los contaron con gran indignación, pues afirmaban no ser lo que ellos decían que eran. Estas expresiones del lenguaje como *limosnero* o *ladrón* caen de manera violenta sobre la población en medio de las tensiones representacionales de sí mismos entre Cali y el Pacífico y un escenario hostil de marginalización y discriminación para las comunidades negras en la ciudad. Por ocasionales o furtivos que sean estas maneras de enunciarlos exponen las tensiones en las maneras de identificarse que viven en Cali y ponen de manifiesto rupturas en las formas de existir heredadas de sus territorios de

origen en el Pacífico. Actualizan escenarios de violencia de forma simbólica, recordando su *no pertenencia*, su *no adecuación* a las prácticas urbanas.

A la vez hay una serie de prácticas ancladas al territorio que tienden al desuso, como las actividades de subsistencia local y sus formas de autoadscribirse. Aquí entra la pesca como práctica tradicional (siendo pescador), pero también fuertes sentimientos de apego al río (del río Tapaje o del brazo Taian, por ejemplo), a la cercanía del agua y sus afluentes (que lo hacen costeño) utilizando la costa del río para bañarse, lavar la ropa o simplemente navegar. Esta serie de prácticas implican extrañamientos que la gente tiene de su pasado. Rememoran constantemente en un ejercicio narrativo lo que era su vida antes y cómo eran reconocidos.

Este vínculo con su pasado lo podemos ir articulando con pensamientos de Escobar (2013) y sus aportes al “sentipensar”, que llevan a reconocer los múltiples sentimientos y afectos que construye la gente alrededor de su territorio y las formas de vincularse con él. Relatos como estos son muy comunes en la mayoría de las conversaciones con la población: “Vea, nosotros vivíamos allá de la pesca, atarraya con cabo, con chinchorro, con red, de eso vivíamos en el mar, en el río”. (Relato de Edgar Paz, Marinero Afro, oriundo de Buenaventura y casado con Francisca Tapaje del charco, Nariño) Casi sin importar el tema del diálogo siempre aparece el río y el mar, sea convirtiendo las calles en aguas para navegar o los vecinos en tierra fértil para cultivar recursos, vínculos y afectos.

Son los mayores lo que experimentan de forma más fuerte las contradicciones del *modo de vida urbano*: pagar por el agua, la yuca, el plátano o la papa le parece la mayor atrocidad que le puede presentar un entorno. Por eso muchas veces su representación pasa por el pesimismo, la queja, la incomodidad, el desespero y pocas veces encuentran en este lugar (como tal) su satisfacción. Afirman que lo único que le queda de su territorio es su familia y encuentran en ella el Pacífico, cuando están dispuestas a encontrarse las generaciones en diferentes prácticas: la cocina, el juego, las historias, los arroyos, los alabados, las adivinanzas, lo corridos, los rezos o las oraciones. Estas *relaciones otras* que subsisten son

las que les permiten continuar la vida como *comunidades Afropacíficas* en medio de los múltiples sistemas de exclusión que empiezan a activarse en la ciudad.

Por otro lado la generación de mayores se disputa la autoridad, el reconocimiento y la legitimidad dentro de su familia con los discursos urbanos de la modernidad eurocéntrica en Cali. En el Distrito desde la lógica moderna urbana la abuela o el abuelo ya no es el referente principal (el líder) o por lo menos no el referente a seguir en muchos aspectos; y en ese sentido, la autoridad pasa a disputarse en otros lugares de la familia (por ejemplo con los nuevos proveedores) o del barrio (con figuras estimadas de prestigio). La acomodación de los mayores a este rol es inaceptable y está en la constante lucha por dar continuidad a tradiciones, legados, valores que considera de importancia capital: la solidaridad familiar y vecinal, los principios de comunalidad, la ritualidad, la espiritualidad y la unidad de grupo. Los mayores representan simbólicamente el mundo AfroPacífico más intacto, donde las estructuras modernas de relación como el individualismo o la competencia no logran permear con fuerza y se convierten en memorias vivas del río, que actualizan en las nuevas generaciones sus formas de pensar y relacionarse.

Los mayores viven a su vez fronteras generacionales diferentes entre el Pacífico y Cali, en términos de su independencia. Ser mayor en el Pacífico no le impedía desde ningún punto de vista responder por él mismo y su familia (ser proveedor), tenía su casa, sus cultivos, podía pescar, navegar y moverse muy bien en el espacio sin importar demasiado la edad. Reconociendo la movilidad de *las categorías etarias y su alteridad* (Kropff, 2010), Cali lo pone en otro lugar. La ciudad lo ubica en un rol diferente donde laboralmente después de los 50 años el campo es absolutamente limitado y más en un sistema local que emplea a la población negra en trabajos pesados, como la construcción o la carga. Aún en este lugar los mayores en la cotidianidad confrontan el pensamiento moderno que va permeando a los más jóvenes y hace constantes llamados a la tradición. Desde los arruyos, los alabados o los cantos reviven día a día el Pacífico, confrontando el discurso multicultural desde la práctica viva Afropacífica.

Para los jóvenes implica una transformación de roles frente a las relaciones intergeneracionales en la familia AfroPacíficas en cuanto a prácticas tradicionales que desde la ciudad se conciben como peligrosas y que entran en desuso o en tensión. Por ejemplo la autonomía temprana de los chicos y chicas en el territorio es una práctica que en los ríos puede interpretarse como “viveza” (vivo) o “avispez” (avisgado) – aventajado, sagaz-, pero en la ciudad representa “riesgo”, materializado básicamente en la violencia territorial del microtráfico y el uso de la droga y que socialmente se lee como “vagancia o vagabundería”. Así lo expresa una joven del barrio los peligros de Mandarinas:

“Donde yo vivo en este momento se encuentran haciendo limpieza –llevándose a todas las personas que no se encuentren dentro de sus casa a las 6 de la tarde...como que andan matando pandilleros...a mi abuela no le gusta que yo salga, aquí es así, ¿qué le vamos a hacer?...no es como en sus tiempos”. (Expresión de Jenny Paz, Joven Afro que llegó desplazada siendo niña al barrio y creció en él).

Estas lógicas en tensión definen los movimientos por el barrio, las prohibiciones de los mayores y las formas de habitar y usar el espacio según las dinámicas de las confrontaciones armadas y sus riesgos; al mismo tiempo es un escenario complejo, pues esas prácticas en el barrio despiertan imaginarios “problemáticos” para el modo de vida urbano. En este discurso se exige desde las entidades públicas y las ONG a los mayores una autoridad más fuerte para coartar a los menores a ciertas prácticas, roles no acordes con el mundo AfroPacífico. Estas prácticas intentan ser fortalecidas por las diversas intervenciones psicosociales en las que participan en diferentes ONG como lo vimos en el capítulo 3 en medio de talleres (transacciones) de *comunicación asertiva, resolución de conflictos familiares, maltrato infantil, parentalidad, corresponsabilidad, cuidado*, entre otras narrativas del mundo moderno occidentalizado que terminan por poner en tensión violentas diferentes de concebir el mundo y relacionarse con él desde las filosofías milenarias Afropacíficas.

Esta es una prueba fuerte de cómo las ontologías del Pacífico y sus maneras de representarse empiezan a entrar en conflicto con las pautas de crianza y cuidado que el Estado y la Municipalidad exigen para niños y niñas desde el discurso de la garantía de los derechos humanos, la corresponsabilidad de los acudientes y el trato hacia la primera

infancia. Es aquí donde ponemos el énfasis diciendo que Cali y el Distrito es un escenario multicultural que a pesar de amplificar la diferencia –discursiva y escenificada-, discrimina desde la práctica cotidiana del derecho individual, posicionada desde el pensamiento moderno eurocéntrico y el modelo civilizatorio que detiene a las comunidades Afropacíficas en el lugar más bajo de reconocimiento en la ciudad.

Por ejemplo en algunos talleres en las asociaciones en los que participamos salieron frases de funcionarios públicos o privados de atención al desplazado que generaron controversia y respuesta por las comunidades, por su distancia ontológica: *a los niños no se les debe pegar* y argumentaban “a nosotros nos pegaron los taitas y salimos bien educados ¿no?...campesinos y educados”; o *póngale cuidado, ¿sabe donde están sus hijos en este momento?* A lo que respondían “él ya está grande y tiene que cuidarse sólo, así fue antes y así tiene que ser ahora”, o *los niños no pueden trabajar, tienen que estudiar* a lo que interpelaban “que estudien, pero que aprendan a vivir también, no se van a encerrar en 4 paredes sin aprender del mundo”. Estas lógicas en conflicto explicitan cómo las tensiones están en los cuerpos y las casas de las personas desplazadas (“ser ciudadano” Vs “ser costeño”), cómo tramitan estos conflictos con su familia y cómo organizan su vida de acuerdo a sus propias maneras adaptadas o transformadas.

Asimismo vivir como ciudadanos con instituciones activas –visibles- del Estado y relacionarse con ellas es sin duda la entrada directa al discurso multicultural, la práctica discriminadora y los conflictos por habitar de mundo AfroPacífico la ciudad. Por ejemplo en un caso que conocimos una madre tuvo que ir a la comisaría de familia porque en su escuela habían denunciado *maltrato* hacia la niña, con signos de una quemada en las manos. Una docente observa la niña y cree detectar una situación de agresión física (maltrato) y el colegio hace la denuncia a la policía. La comisaría toma el caso y cita a la madre quién acude sola con la niña, pues el padre fue asesinado en el territorio de origen. El relato de lo sucedido es el siguiente:

“Ella se quemó sólo, yo no tuve la culpa. ¿esa gente cree que estoy loca pa’ quemar a mi hija? La niña dice yo que tengo la culpa porque le dije que tenía que estar pendiente del arroz que no se quemara y no lo hizo...cuando lo quiso bajar a la

carrera se le cayó la olla y se quemó con la brasa intentando salvar lo que quedó de arroz. Pero yo no la quemé. Ella tiene que saber hacer eso, ya está grande y no quiero que sea una inútil, que se defienda por sí sola cuando yo no esté. (...) y ¿sabe qué me respondió ese señor? Que él no creía que yo estuviera esté loca pero que una madre responsable no mete a su hija pequeña a la cocina. ¿Qué clase de mujeres tendrá en su casa? Ahí me dijo que me iba a estar vigilando y me dejó ir”. (Expresión de Rosa Venté, mujer Afro oriunda del Naya y reasentada en el barrio Mandarinas)

La historia nos la contó la mamá después de salir de la comisaría y llegar a la fundación pidiendo que la orientaran qué debía hacer en términos jurídicos. Lo que genera más indignación en la madre es que sutilmente le digan que ella es una “maltratadora”, sin saber por todo lo que ha pasado por proteger a su hija en medio del desplazamiento forzado, el asesinato de su esposo y las diferentes violencias en la ciudad hacia su familia. A ella la ciudad la ha reconocido como “Afro”, “desplazada” y “caleña” en una narrativa multicultural, pero esta no es suficiente para protegerla de la ley, que no puede reconocer la diferencia ontológica en los modos de “ser mujer”. Las lógicas de la representación de sus prácticas y su adscripción como “mujer del Pacífico” le permite comprender la situación como un mal entendido “cultural”, “es que aquí es diferente todo, yo sé” nos dice.

Aquí hay una mirada de la infancia anclada al discurso estatal jurídico de la Ley de Infancia y Adolescencia y a las estrategias de protección del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar que impiden “factores de riesgo para menores” desde una perspectiva psicosocial. Esta entra en conflicto con una lógica de preparación de las niñas en el Pacífico para la vida adulta y la normalidad de hacer de comer para todos en la casa desde temprana edad y ejercer independencia. Esta ruptura es compleja y muestra el discurso de la Cali multicultural y la práctica de no reconocimiento de la diferencia; las tensiones son evidentes y constantes en las nuevas formas de identificarse y representarse en el nuevo territorio entre la imposición y la autoadscripción

La ruptura por tanto existe, la gente lo explicita en sus relatos de forma dolorosa y las hace cuerpo desde las diferentes adscripciones; sin embargo nunca es un proceso neutral, siempre hay disputas, tensiones y resistencias. El antes y el después se convierten en instancias básicas para definir lo que son en el presente. “Volver” es la metáfora constante

de las comunidades Afropacíficas desplazadas, que lo transporta en el tiempo pero también geográficamente, para revivir el Pacífico en sus cuerpos. Contrario a lo que se piensa de las personas que han sido desplazadas de manera violenta de sus territorios estas no pierden relación con el Pacífico. El contacto con familiares que quedaron en el río, hermanos, tíos o compadres es constante, por diferentes medios: celular, recados, cartas, etc. A la vez, el desplazamiento geográfico hasta el territorio, si bien no sucede constantemente y en ocasiones ni una vez, puede pasar. El entierro de un familiar, el reconocimiento del muerto o una urgencia pueden hacer “volver” a la gente a sus territorios, con toda la peligrosidad que esto representa cuando el grupo que lo desplazó se entera y lo reconoce, poniendo poner en riesgo su vida. Esto revive constantemente el Pacífico y sus tradiciones.

Sin embargo, afirmar que el desplazamiento para las comunidades Afropacíficas es solo una serie de quiebres llevaría a pensar que las personas viven en el pasado, cuando desde ningún punto de vista es así. “Volver nos da mucho miedo porque la violencia no para, pero bueno, aquí hay que seguir en la lucha” (Expresión de Francisca Tapaje, oriunda del Charco, Nariño y reasentada en el barrio Mandarinás) .La ruptura es la exigencia de la ciudad y los nuevos contextos para crear condiciones de *reexistencia* que les permitan Afrontar Cali ahora usando nuevas adscripciones como *ciudadanos*, *desplazados* o *del Distrito*. Esta reexistencia posibilita las estrategias de las personas para continuar desde sus propias formas de vivir y habitar el mundo en medio de las tensiones posibles con la vida en el Distrito de Aguablanca y Cali.

Continuidades: entre lo ancestral y lo heredado

Pensar la continuidad permite ver la articulación entre pasado y futuro. La continuidad es posible para estas poblaciones Afropacíficas puesto que anclan sus estrategias en modos tradicionales de relación restablecidos en la ciudad. Que el destino del desplazamiento para muchas personas sea Cali y especialmente el Distrito de Aguablanca no es una simple casualidad, como lo vimos en el capítulo 1 sobre la historia relacional del espacio. Como lo hemos esbozado esta ciudad y esta zona han configurado relaciones históricas con *lo Afro*

que les permiten al llegar a ella, establecer una serie de redes que logran activar por adscripciones compartidas.

Las redes familiares responden a modelos que dan continuidad a sus formas de relación en el territorio de origen, por lo que en cierto sentido podemos pensarlas como redes antiguas que continúan –con algunas actualizaciones- en nuevos contextos. Si anteriormente se reconocían como “la familia Tapaje” “del río Charco” hoy aparecen como la “familia Tapaje” del Distrito de Aguablanca” y “del barrio Mandarinas”. Esta es una adscripción que permite evidenciar continuidad en la medida en que siguen siendo “familia”, “del Pacífico” y “negros”, pero a la vez representa transformaciones que reconocen la necesidad de inscribirse en otras formas de *ser negro en Cali*, ancladas al espacio urbano que ponen en juego diferentes procesos de identificación.

Estas continuidades pueden leerse como lo que Botero y Palermo han trabajado como “resistencia cotidiana” (Botero 2013, P. 23) que contempla aquellas acciones colectivas que se transportan en el cuerpo, que se hacen de manera natural desde un conocimiento del ser y hacer en el mundo AfroPacífico, que permite modos de relación diametralmente opuestos a las formas contractuales de relación en el mercado. Las maneras de representar estos modos de relación pasan por diferentes categorías que engloban la población desde sus propios términos: “luchadores”, “resistentes”, “fuertes”, “unidos”, etc. Estas nociones de tipo colectivo permiten dar continuidad a configuraciones Afropacíficas del territorio de origen, en medio de creativas acciones de reexistencia.

Botero (2017) en los comentarios a este trabajo manifiesta que

son prácticas concretas de cuerpos que sufren, que las aniquilan simbólicamente y moralmente; sin embargo, en las reexistencias las identidades erguidas, (no a priori) sino aprendidas en las formas de sobrevivir y pervivir en medio del despojo, se configuran como identidades mutantes y ancestralidades cambiantes que se reactualizan en las circunstancias, son los propios recursos que se tienen de existencia... allí hay un plano más ontológico cosmogónico, de ethos y forma de habitar el mundo, permanentemente racializado, pero no amputado en sus formas de hacer, y vivir en el mundo (Botero, 2017)

Un aspecto por ejemplo que refleja de manera fuerte prácticas de reexistencia que dan continuidad el mundo AfroPacífico en Cali es el tema de la religiosidad, la creencia, el ritual y la manera que estas determinan el manejo del duelo. La pérdida de familiares, esposas, esposos o hijos sea por la muerte, desaparición, secuestro o reclutamiento forzado son situaciones habituales en las narrativas del desplazamiento. Desde el Pacífico se gestan *formas tradicionales Afropacíficas* de superación de estos duelos que en la ciudad encuentran hacedero en un contexto familiar que les encuentra sentido.

La ritualidad, las prácticas religiosas Afro³⁶, el catolicismo negro, los cantos (alabados, arruyos, poesías) configuran una manera de las comunidades negras del Pacífico de repararse a sí mismas del daño causado por el modelo de desarrollo que los desplazó y el modelo civilizatorio que se propone diezmarlos. En la cotidianidad de su saber que los reconoce como *comunidades Afropacíficas* logran hacer móvil el duelo en sus vidas y dan continuidad a su representación como “matronas”, “parteras” o “sabedoras”, que sanan el sufrimiento de la gente. Aquí se presentan incompatibilidades de las formas de reparación comunales a la formas de reparar el duelo por parte de la psicología (o la clínica médica) – que serán trabajadas en el capítulo 5. Por tanto, las continuidades son valiosas porque les otorga lugares comunes de identidad que permiten activar redes de relaciones y estrategias de resistencia frente condiciones de muerte de las que vienen y de marginalidad y pobreza con la que se encuentran. Sin embargo parece también necesario realizar ciertas mediaciones que permitan congeniar su “ancestralidad” con el mundo que encuentran en la ciudad.

³⁶ Cuando hablamos de *prácticas religiosas Afro* hablamos de un catolicismo adaptado a las negritudes, en hibridez con tradiciones africanas. *Nina de Friedeman (1993)* profundiza en esto, exponiendo por ejemplo la existencia de un Jesucristo negro y una María negra. Cantan a la virgen María, con alabados o arruyos africanos, con tonadas ancestrales, en medio de la iglesia católica. A la vez, su esposo Jaime Arocha (1999) en *Obligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, profundiza en espiritualidad, ritualidad y religión en el Pacífico y pone en cuestión la relación modernidad/tradición.

Mediaciones culturales: identidades múltiples en negociación

“¿que no soy negra porque no me gusta chupar sol?...si lo negro no sólo lo da el color, sino el sabor y la cultura” (Expresión de Jenny Paz, Joven Afro que llegó desplazada siendo niña al barrio y creció en él).

Las comunidades de los que nos ocupamos son “negros que llegan recientemente del Pacífico” que se encuentran con “negros con herencias del Pacífico en negociación”, lo que compone algunas complejidades. Los que llegan recientemente desplazados no se reconocen sólo como “negros”, responden a múltiples adscripciones funcionales para ellos en diferentes contextos, siendo a la vez por ejemplo campesinos, pescadores, timbiquireños, ribereños, militantes de concejos comunales, víctimas del conflicto, etc. A la vez, los que los reciben en la casa tampoco son “solo negros”, son estudiantes del colegio, pertenecientes a un barrio determinado, escuchan un tipo particular de música que les otorga otra identidad, son universitarios, grafiteros, bailarines de salsa, futbolistas, hip-hopers, etc.

Cali y el Distrito se presentan así como un escenario multicultural donde diversas adscripciones son posibles y cada una de ellas es funcional para determinadas necesidades y afinidades. Se concibe una Cali multicultural pues permite, celebra e incluye la diferencia pero no lesiona las estructuras de racismo, discriminación, desigualdad y poder. Estas diferentes adscripciones se presentan como un repertorio de posibilidades para reexistir y con ellas interactúan las comunidades Afropacíficas que llegan al Distrito de Aguablanca y al barrio Mandarin. Lejos de definir rupturas identitarias de facto, ni continuidades perfectas, surgen escenarios de mediación donde es posible negociar y transformar los modos de *ser negro*, en relaciones complejas con la ancestralidad, el Pacífico y los procesos de identificación en escenarios urbanos.

Dentro de las continuidades de *ser negro pero de otra manera* confluyen la posibilidad que ofrece el espacio urbano de crear nuevas adscripciones o modificar las existentes y las tensiones dentro de las familias por estas transformaciones. La pregunta de si *el negro sigue*

siendo negro cuando deja de escuchar arrullos-pasillos-currulao (en el río, la costa, la balsa, etc.), empieza a escuchar y bailar salsa, hip hop o choque –fusión salsa-hip hop- (en las calles y en inglés) es una pregunta aparece como discusión intergeneracional de las propias comunidades.

La discusión *de seguir siendo pero de otra forma* implica las negociaciones de la vida moderna y las tensiones generacionales dentro de las comunidades. *Tradición buena vs modernidad mala* son discursos que hoy se encuentran en tensión y las nuevas generaciones están interpelando estos órdenes discursivos. En una conversación que escuchamos en la Familia Tapaje los mayores le decían a los jóvenes “hablen bien, como siempre han hablado, no cambie por pena que somos costeños” y los jóvenes se dicen entre ellos: “vea usted como sigue hablando de costeño y ya lleva un año viviendo en Cali, ubíquese mijo”. Este es un escenario de tensiones que se van mediando en el proceso de asentamiento y que se van organizando en función de los diferentes lugares que empiezan a habitar y los nuevos discursos que apropian para sus vidas.³⁷

Siguiendo a Salamanca (2013a) estos procesos de mediación traen consigo unas disputas por la memoria. Estas negociaciones en el presente se legitiman o controvierten por una historia de las mismas comunidades que define los modos de ser y hacer afines con su pasado. El autor expone que en estos procesos de mediación hay una disputa entre historia y construcción de realidad que está constantemente en movimiento. Desde las nuevas prácticas las historias lineales esencialistas de las comunidades se actualizan para evidenciar cómo también en el pasado hubo transformaciones que intentaron deslegitimar la pertenencia a la comunidad con otras prácticas que hoy ya son aceptadas. En este juego por la memoria, la pertenencia y la representación se adelantan complejos procesos de negociación que van transformando las maneras de recordar y enunciar el pasado.

³⁷ Al respecto de la identidad y sus matices recuerdo especialmente las discusiones internas dentro las reuniones de una comunidad indígena Misak en el Cauca de si los jóvenes que se paraban su cabello con gel, se hacían piercings en sus labios y escuchaban heavy metal seguían siendo indígenas o no³⁷. La interpelación a su identidad era hecha por los adultos, quienes afirmaban que perdieron algo de su “esencia”. Los jóvenes con viveza respondían algo así: “es que nosotros seguimos siendo indios, o ¿no nos ve aquí en la reunión del cabildo? O en la panamericana cuando nos movilizamos hacia Cali?”.

La discusión y la tensión es constante al igual que los procesos de negociación en dimensiones sincrónicas y diacrónicas. La tradición Afropacífica trae consigo prácticas que en contextos escolares oficiales en Cali podrían ser leídas e interpretadas como machismo, maltrato infantil, o trabajo infantil y que para las comunidades pueden ser liderazgo, pautas de crianza o cuidado; a la vez la vida en Cali trae para las comunidades prácticas que consideran negativas y que leen como irrespeto hacia los mayores, el inicio temprano de la sexualidad o el aislamiento, que desde otra mirada podrían representar autonomía, reflexividad y meditación. En estos mundos encontrados las lecturas de las prácticas del otro (alteridad) permiten comprender la multidimensionalidad de los contextos multiculturales. Por ejemplo las mismas comunidades reconocen como valiosas tecnologías como internet o los computadores, ahora más al alcance de ellos. Por lo que los escenarios de mediación se van ampliando y las adscripciones y formas de representarse empiezan a dar giros.

Ser negro de otra forma tiene que ver precisamente con comprender que incluso con transformaciones en sus prácticas, representaciones, apariencia y adscripciones existen continuidades que se reflejan en términos identitarios: “*soy negro, no me ve?*” (Expresión de Francisco Tapaje, Afro oriundo del brazo Taija y reasentado en el barrio Mandarinas) Esta expresión salió cuando le preguntamos sobre su origen étnico y su opinión sobre el tema, con los términos usados en el censo demográfico colombiano del 2005 los cuales eran “indígena, Afrocolombiano, mestizo, rom”: “yo no soy Afro, a mí me gusta el pelo corto no afro. Yo soy negro!” nos interpeló nuevamente don Francisco Tapaje. Este relato muestra cómo estas adscripciones “Afro” hechas a medida de la narrativa del Estado nacional y la constituyente del 91’ son interpeladas o apropiadas por las comunidades y las maneras de nombrarse y definirse a sí mismos. Pueden hacer usos de ellas en algunas ocasiones o escenarios y en otras no. Así ser negro en contextos multiculturales implica pensar en la multidimensionalidad de la acción política de los sujetos para reconocerse como agentes de sus propios procesos de identificación.

3. Identidad y cultura Afropacífica: abstracciones vivas y caminantes.

“Nuestra cultura es muy rica...la comida, las trenzas, los bailes, la música y todo, pero mí también me gusta lo nuevo” (Expresión de Jenny Paz, Joven Afro que llegó desplazada siendo niña al barrio y creció en él).

Como hemos visto el proceso del desplazamiento para la población con la que hemos venido trabajando implica una amplia variedad de adscripciones y maneras de nominarse y representarse. Este complejo proceso que hemos venido presentando está de una u otra manera configurado por la histórica relación de las personas con el Pacífico y su correspondencia étnica como “Afros” en el territorio, dándole central importancia a estas dos adscripciones en sus procesos de reexistencia. ¿Qué repercusiones tiene denominar “cultura Afropacífica” al conjunto de prácticas, saberes, rituales y formas de relacionarse con el mundo de un grupo de personas que fueron desplazadas de su territorio y que ahora se encuentran en relación con otros mundos en Cali? ¿qué hay de representado y de vivo en el concepto? ¿Qué permite ver y qué oculta? ¿qué otras formas conceptuales permiten entender un entramado de relaciones ligadas al territorio y a las formas de *ser en el mundo* de determinada sociedad desde las múltiples adscripciones posibles? ¿cómo entender el concepto de cultura en medio de los tensionantes y cambiantes procesos de identificación que se viven en el Distrito de Aguablanca en Cali?

Pensando en nuestro caso, ¿qué implicaciones tiene pensar la *cultura, la historia y la identidad Afropacífica* como mecanismo esencialmente de conveniencia y obtención de recursos? Para empezar resulta reduccionista pensar que las personas hacen usos exclusivamente utilitarios (economicistas racionales o de rational choice) de sus identidades, pues niega de entrada otros tipos de sentidos y significados que las personas dan a su autoreconocimiento. Los afectos, las conexiones espirituales con sus muertos y con el mundo de los no humanos, con el mismo territorio, no pueden visibilizarse pensando cómo hacen las personas para optimizar recursos. Sin embargo tampoco puede afirmarse que la gente no use algunas adscripciones para su beneficio personal, pues claramente es un uso posible de la identidad y ya lo hemos visto en los capítulos anteriores. En términos

generales la “tradición” y la “cultura” parecen ser conceptos operativos con múltiples alusiones y usos; pero además, se debe tener en cuenta que las personas no responden a *una sola adscripción* y que articulan a su vida cotidiana otras pertenencias, en los movimientos corporales por sus territorios o por los visitados.

Como lo expresa Restrepo (2002, P.34), la “identidad Afro” definida por una “cultura Afro” respondía anteriormente a múltiples adscripciones de las personas, en medio de sus prácticas cotidianas de vida. La pregunta que hacemos es entonces ¿qué implicaciones tiene ubicarse solamente desde el lugar de la cultura para investigar el desplazamiento? ¿Qué es lo que se pierde de vista cuando reconocemos la “cultura Afro” como el límite de la acción social de los sujetos? Como lo ha discutido ya la antropología esta unidad esencial, cerrada, funcional y coherente (cultura-identidad) impide ver la disrupción, los movimientos por fuera de los “límites culturales” y las contradicciones que encierra el sujeto en medio de relaciones con su comunidad.

Las prácticas relacionales –no endógenas- de las comunidades Afropacíficas nos permitieron ampliar la visión y darnos cuenta que la gente era más que *Afropacífica*. De manera inicial concebimos trabajar con algunas familias Afro del barrio Mandarinas desde su pertenencia y adscripción como familias Afropacíficas y efectivamente los relatos que encontramos estaban en sintonía con el *mundo AfroPacífico*. Sin embargo, en medio del proceso de investigación empicamos a descubrir que esta no era la única adscripción que tenía la población y que los espacios de interacción en el nuevo territorio le habían permitido apropiarse de nuevos discursos, ideas y pensamientos en múltiples procesos de identificación que se activaron con el desplazamiento. Estos solo eran visibles desde la etnografía, los acompañamientos en la vida cotidiana y la mirada amplia de las prácticas de los sujetos por fuera del margen del concepto de cultura. En este sentido metodológicamente la etnografía evidenció que si nos hubiésemos centrado solamente en ver identidades Afropacíficas, habríamos perdido de vista la relacionalidad de los sujetos en diferentes escenarios.

Estas precisiones teórico-metodológicas permiten ver la relacionalidad de los sujetos en medio de las diferentes adscripciones e identidades que los definen. Problematiza la lectura lineal entre cultura-identidad-prácticas que termina por demostrar cómo las personas interactúan con la normatividad, lo permitido, lo tradicional y configuran sus propias lógicas en medio de complejos procesos de sujeción y subjetivación con sus identidades. Aquí proponemos que las identidades se presentan como abstracciones, por su lógica esencializada representacional, pero para las comunidades Afropacíficas son vivas y caminantes, en medio de la relacionalidad que permite su ontología.

En medio de toda esta discusión es interesante analizar cómo en los principios del PCN (proceso de comunicades negras), incluso en el proyecto Nasa y los relatos o narrativas de múltiples comunidades étnicas los grupos utilizan cotidianamente – en ciertos espacios- una narrativa esencial de la cultura que resulta funcional a sus reclamos, movilizaciones y acciones en la vida cotidiana³⁸. Esto es posible porque además de la “identidad Afro” actualizan y articulan sus adscripciones de forma constante y crean múltiples pertenencias, en sintonía con nuevos discursos. Ciertamente el concepto es una abstracción pero hoy la gente lo exhibe como real, lo hizo cuerpo para presentarlo y lo actúa para múltiples fines; lo cierto es que además de representarlo también lo vive y en este camino lo conserva pero a la vez lo transforma, lo rompe, lo cambia y sobretodo lo complementa con otras pertenencias en el complejo proceso de identificaciones que tiene el desplazamiento.

El *desplazado caminante* vive esa “cultura Afro” en medio de la interacción con otras formas de construir el mundo. No viven en el *mundo Afro* todo el tiempo, están en múltiples interacciones, movimientos y negociaciones con otras relacionalidades. El *viaje* precisamente permite ver estos movimientos desarticuladores del mundo social esencializado:

³⁸ Sahlins (2001) afirma: “Gústeles o no a los antropólogos, parece que los pueblos –y no sólo aquellos con poder– desean la cultura y a menudo la desean precisamente de la forma delimitada, objetivada, esencializada y eterna, que la mayoría de nosotros rechazamos ahora” Seguido el antropólogo afirma que inventar tradiciones como técnica académica, no permite siquiera a los antropólogos de los viejos tiempos el beneficio de la polifonía de voces contestatarias, que se supone desestabilizan las ideologías y culturas de otras tribus...*la polifonía de voces, de contradicciones elimina la credibilidad de la cultura como esencia*”, (Sahlins, 2001, P. 297)

Arnoldo Palacios (2010), literato Afrocolombiano en su novela *Las estrellas son negras* narra la historia de una persona del Pacífico que quiere viajar, salir de su territorio que lo tiene asfixiado por la pobreza, el hambre y el cansancio de la misma y única calle de siempre, del mismo río, de la impotencia de no poder alcanzar sus sueños y su fuerte deseo de conocer el resto del mundo. Así expresa sus ganas de ir a la costa atlántica, a las ciudades grandes, a la capital y en múltiples tramas e intentos de salida que terminan mal queda encerrado en su pueblo. El personaje narra el deseo de escapar de su tradición, de su cultura, de la presión del medio y sus gentes para que no salga y finalmente narra su imposibilidad para partir. Lo interesante del relato es su conexión con el autor. Precisamente la historia de Arnoldo Palacios es la de un negro del Chocó que queriendo ser literato, viaja con muchas dificultades a Bogotá y en medio de la violencia y el caos del “bogotazo” en 1948 - donde se destruye su novela y tiene que reescribirla- publica *las estrellas son negras*, título que lo lleva a la fama. Después de esto viaja a Francia donde residió y escribió literatura Afropacífica desde Europa, con viajes esporádicos al chocó. Arnoldo Palacios fallecido en el 2015 muestra esos conflictos que hay entre la cultura, la identidad y el territorio a través del viaje, en el cual tramita entre las múltiples adscripciones con las que él mismo se relaciona en su proceso de convertirse en escritor.

Pensar el viaje muestra los movimientos y negociaciones de la gente. Sus identidades si bien se modifican en la experiencia multicultural, no pueden abandonarse. Arnoldo Palacios *siguió siendo negro, pero de otra manera*. Lo mismo sucede con las personas que han sido desplazadas, tienen el desafío de *ser* y re-existir en otros contextos. Claramente no encajan en la *representación* del “negro AfroPacífico”, con sus cuerpos rompen la representación y *viven* una “cultura e identidad Afro” a su manera. (Merleau Pionty, 2002)

La terminología antropológica introduce el concepto de Brokers siguiendo a Wolf (1956) y Geertz (1960), como aquellos sujetos que se mueven entre dos sociedades y al mismo tiempo entre dos culturas, dos identidades y dos territorios configurándose como personajes centrales para el cambio social entre los dos mundos. El concepto si bien permite identificar algunos personajes dentro de las comunidades Afropacíficas que puedan

considerarse *brokers* porque están entre el Pacífico y Cali, no permite ver los procesos identificatorios que vive el resto de la comunidad en el contexto del desplazamiento también en relación con el Pacífico a pesar de ya no estar presencialmente en él. Por otro lado no permite evidenciar que las personas siguen reconociendo como su identidad principal –la que negocia con las demás- la identidad Afropacífica, lo que por supuesto no impide que se relacionen con otros mundos pero sí define algunos principios para la relación con el otro. Marisol de la Cadena (2013) al respecto expresa una frase interesante: *vivimos en más de un mundo, pero en menos de dos*. Dice en su conferencia que en medio de todas las posibles identificaciones que vivimos en el mundo moderno siempre hay 2 que se configuran como las más importantes que definen nuestro pensamiento y acción. Para el caso AfroPacífico queda claro cómo aún después de situaciones de extrema violencia la identidad no se suelta del todo ni para siempre.

Narrativas tácticas de identidad: usos e implicaciones de la imagen del desplazado-víctima

“uno allá tiene que saber bien lo que va a decir, porque si no les gusta no le dan la carta y sin eso tiene pasaje pa'l otro lado comprado” (Expresión de Elena Venté, mujer oriunda de López de Micay y reasentada en el barrio Mandarininas)

Cuando hablamos de *comunidades negras* del Pacífico y sus prácticas generalmente revivimos esta imagen inmóvil, atemporal, esencialista y sustantiva que hemos venido discutiendo. Si bien hemos reconocido que existen prácticas más tradicionales que otras, no es posible admitir que las comunidades del Pacífico colombiano son “de la tradición” y las que salieron de ahí atraviesan un simple proceso de “modernización”. Como lo ha mostrado la literatura antropológica esta imagen del “negro AfroPacífico” es una construcción social que ha permitido el paulatino reconocimiento de derechos y luchas por el territorio en la trama multicultural (Restrepo, 2002), lo que no quiere decir que el Pacífico está por fuera de las relaciones del neoliberalismo, la globalización occidental y los modos de producción capitalistas.

El Pacífico sin duda es una de las zonas de Colombia con mayor índice de pobreza en el país, por supuesto, en una herencia histórica de la dominación colonial y sus relaciones de alteridad con la nación. Pero siempre estuvo en relación con el proyecto moderno, desde las iniciativas extractivas de finales del siglo XVI hasta las actuales. Pensar pues en “un negro rural” atrasado, sin tecnología, alejado de la ciencia, las ciudades, etc. no permite ver las múltiples relaciones históricas del Pacífico con el territorio colombiano y el mundo entero.

Esto no quiere decir que estas imágenes esenciales sean obsoletas. Estas son precisamente las imágenes solicitadas por el Estado colombiano para garantizar la restitución de sus derechos y la reparación como víctimas del conflicto armado desde el discurso multicultural. Una narrativa que se salga de los márgenes de este “negro hiperreal” (utilizando el término adaptado de Indio Hiperreal de Alcida Ramos (1992, P. 161)³⁹; o el parafraseando el “negro domesticado” o “ajeno” (Richard Hale (2013)) tiene dificultades para ser beneficiario de las políticas del estado. El Estado solicita precisamente *un negro bien negro* y que se relacione exclusivamente con *otros negros*. Para ser reconocido como “desplazado y víctima”, las narrativas pueden ser más efectivas:

“si la persona no sabe leer o escribir, no maneja computador, anda caminando, es de un recóndito pueblo del Pacífico muy alejado de las ciudades y corregimientos grandes y además debe parece campesino, sorprendido, afligido y tímido en la ciudad”. (Relato de Gloria Niño, secretaria de atención en la Asociación Ayudespla)

Estos relatos como lo plantea Fassin (2003, P. 49) para el caso francés de *atención pública a pobres e inmigrantes*, deben estar organizados en una narrativa de necesidad, que revive la discriminación, el amarillismo y la revictimización. El autor expone que para recibir el

³⁹ La tesis principal de la autora es que las ONGs laicas no oficiales dedicadas a la cuestión indígena en Brasil pasaron de ser lo que eran en la década del 70 y principios de los 80, lugares de producción, creación y diseño de bienestar y mejoras para los pueblos; para convertirse en los 90 en organizaciones productivas burocráticas, en la búsqueda constante de financiación y sostenimiento económico, con la bandera del bienestar del otro. Según Ramos dentro de la lógica nueva desde la que operan estas organizaciones, el otro indígena al que está enfocado el bienestar, es otro muy particular, un otro ideal, imaginado, una especie de modelo perfecto de indio diferente del indio real (hiperreal como lo define) el cual merece la atención de la institución en oposición a otros modelos de indio que no merecen el trabajo de la ONG (Ramos, 1996, P. 161).

apoyo del Estado francés las personas acuden a la miseria como imagen de convencimiento y legitimación. ¿Cómo demostrar el sufrimiento? ¿Cómo comprobar el daño? Estas preguntas permiten pensar esos relatos ofrecidos al Estado colombiano por los desplazados y las particularidades que debe tener el mismo para ser reconocido como víctima. Si bien el Estado colombiano no exige la imagen del *cuerpo enfermo* – como en Francia-, sí exige un cuerpo muy particular en la narrativa multicultural de reconocimiento: rural, campesino, del Pacífico rico, violentado, despojado, coherente en su discurso étnico, autoreconocido como Afrodescendiente, civil (neutral) y en proceso de ciudadanía (con identificaciones y certificados). Esta política de los cuerpos, como lo denomina Fassin, permite pensar que el Estado hace uso de esas narrativas para implementar políticas públicas diferenciales y legitimar su accionar.⁴⁰

La definición de los sujetos entonces como desplazados-víctimas (como categorías) hace parte de una ontología política del Estado, retomando a Blaser (2013, P. 547) que clasifica a las personas como desplazadas o víctimas como parte de un sistema taxonómico de organización de la diferencia en novedosas identidades impuestas. Asignar conceptos (adscripciones e identidades) a una población particular lo que define son políticas públicas diferenciales y en este sentido universalizan su atención sin mayores diferenciaciones adicionales. Lo cierto es que las personas son mucho más que “desplazados”, mucho más que “víctimas” y todo el tiempo Afrontan, usan e interpelan estas adscripciones.⁴¹

Por otro lado las identidades de víctima y desplazado traen consigo una historia válida – selecta- de sus orígenes, que inicia en el momento donde fueron expulsados y violentados en sus territorios, invisibilizando históricas condiciones de destierro y desarraigo en los procesos diaspóricos de las comunidades negras. En otras palabras, la identidad de

⁴⁰ Analizando este trámite de reconocimiento, prerequisite del proceso de reparación, podemos encontrar una violencia epistémica muy fuerte cuando un ser humano (el funcionario público) tiene que legitimar que otro ser humano ha sufrido o no. Petrina (2002) expone que el conocimiento experto goza de un gran poder en el proceso de reparación, pues define quién tiene un sufrimiento real y quién lo está fingiendo. Este sufrimiento no solo debe ser transportado en el cuerpo de los sujetos, sino que además tiene que ser demostrable para fines burocráticos. Sin embargo, demostrar científicamente el malestar parece ser una tarea *por lo menos violenta*, en términos epistemológicos. Y más, cuando de esta demostración depende la condición de ciudadanía y el acceso de la población desplazada a los derechos humanos.

⁴¹ Este párrafo fue inspirado por el concepto de Reificación y Ontología, de Taussig, (1992.)

desplazado y víctima, invalida y deshistoriza los relatos de las comunidades en función de luchas ancestrales por el territorio y procesos organizativos de base en el Pacífico colombiano. Finalmente la identidad desde esta trama multicultural, sí define una atención diferencial, pero con ella borra los procesos históricos de despojo.

El relato de la narrativa adecuada para el Estado que presentó Gloria Niño, secretaria de atención en la Asociación Ayudespla unos párrafos atrás, muestra cómo ese *negro hiperreal* puede ser actuado y representado. Las comunidades por supuesto no son ingenuas y hacen *uso táctico* (D Certeau, 2000, P. 104) de esas narrativas para sus intereses y necesidades. Estas narrativas también se usan con las ONG haciendo posibles diálogos y recursos que no serían fáciles de adquirir de otras maneras. Sin embargo, también es necesario recordar con Restrepo (2004) que los sujetos no son enteramente dueños de sus identidades, por lo que en sus cuerpos se viven tensiones psíquicas por la representación que se mueven en el inconsciente.

En este sentido la imagen del “desplazado víctima” es una compleja adscripción que solicita el Estado y es asumida por muchas de las personas que vivieron el desplazamiento de sus territorios. Sobra decir que la condición de víctima es aquella que recalca sus peores estados y en el relato no puede salir de los adjetivos asociados a la victimización: tristeza, depresión, duelo, llanto, angustia, etc. El concepto jurídico de víctima ha significado para las comunidades desplazadas una mejora en la política colombiana, en términos de las ayudas económicas que resultan de los procesos de reparación, pero también ha entramado una serie de relaciones entre ciudadanía-Estado que en algunos casos ha fortalecido un círculo vicioso que termina por sostener (asistencialmente) y no permitir la reparación estructural ni la continuidad de las personas en sus proyectos de vida. Lo que se observa es que la adscripción de víctima funciona, pero para no ser estática ni eterna, debe ser utilizada como una más dentro de otras, como las hemos mencionado. De esta forma se es víctima en ciertos escenarios, pero también Afro, artista, hip-hoper, empleado, líder comunal, etc.

Así que relativizar un poco estas imágenes estáticas de “lo negro”, “el desplazado” o “la víctima” da lugar a reconocer que los actores son más agentes y menos ingenuos de lo que las instituciones oficiales están dispuestos a reconocer. Jugar con estas adscripciones, utilizarlas en diferentes escenarios es parte de las prácticas cotidianas de la gente para garantizarse mejores condiciones de vida. Claramente el desplazamiento no es el final de las personas ni de la identidad Afropacífica, es una posibilidad de resistir al despojo y reapropiarse de un territorio donde puedan vivir entre las múltiples formas de ser y las posibilidades que ofrece la ciudad y el Distrito de Aguablanca.

Políticas de diferencia: la doble cara del proyecto multicultural

“El día de la Afrocolombianidad todo mundo quiere fotos y show, pero al otro día vuelven y lo maltratan a uno como si nada” (Sandra Lucumí, Estudiante de 8° de la institución educativa Cauquita, ubicada en el barrio Mandarin

En Colombia las comunidades negras han hecho parte de las políticas de diferencia en términos de derechos especiales para minorías étnicas. La base argumentativa es que reconociendo una matriz colonizadora desigual es necesario aplicar políticas diferenciales a sectores específicos con el fin de hacer más simétricas la posibilidad de acceso a derechos. Desde este punto de vista muchos han optado por hablar de “discriminación positiva” y procesos de *guettización* de los grupos étnicos para mostrar comunidades articuladas, cerradas, organizadas y con reclamos y pedidos claros para su población en especial. En esta lógica, el desplazamiento es para las comunidades Afropacíficas en primer lugar un salto obligado –no voluntario- a establecer relaciones con diferentes actores (principalmente con el Estado y las ONG) en escenarios multiculturales de obtención de recursos. Y en segundo lugar es un empuje a nuevos procesos de identificación y diferenciación según las lógicas urbanas multiculturales.

La construcción del proyecto neoliberal en los años 90 se propuso la conformación de una sociedad diversa sin interconexiones, en el marco de una narrativa multicultural. Estos

grupos de identidad fija, esencializada, instrumentalizada y utilitaria carecen de relaciones con el otro y se presentan desde la diferencia hecha espectáculo. Se concibe como un modelo que divide, no que unifica. Hace de la diferencia una jerarquía. (Steavenhagen, 2004) Este proceso de identificación viene acompañado de un *acting*, en el reconocimiento de la diversidad y la particularidad cultural.

Un ejemplo concreto de la narrativa multicultural se vivió en la escuela de Mandarinas “celebrado” el 21 de mayo de 2015: este día por medio de la ley 725 del 2001, el congreso de la república decretó el 21 de mayo como el “día nacional de la Afrocolombianidad”, haciendo alusión al 21 de mayo de 1851 cuando en ese entonces el presidente de la república José Hilario López firmó el decreto de abolición de la esclavitud en Colombia. En el colegio de Mandarinas se invitó a los niños y niñas Afro a que ofrecieran un baile típico y unas comidas típicas del Pacífico. Aquí varios grupos participaron del “espectáculo”, que reivindicaba esa cultura esencial de la que hemos venido hablando. Lo interesante es que después de terminado el evento me encontré con los pasillos con esta frase que dijo un niño a otro: “bailarás muy bien, pero por negro serás bien bruto siempre”. Este acontecimiento muestra cómo la narrativa multicultural de las negritudes no transforma relaciones, sino que estabiliza desigualdades; a la vez segrega, antes de congregar.

Las políticas de diferencia en Colombia están lejos de constituir guettos racializados con culturas e identidades esenciales, pero sí establecen procesos de diferenciación étnicos que generan fragmentación y tensiones. Podemos retomar al respecto las investigaciones de Kuper (2001, P. 261) y el caso sudafricano quien nos recuerda que con los conceptos fortalecidos de *cultura* y *raza* se construyó el apartheid y los nichos poblacionales diferenciados. Con este caso llegamos a un ejemplo extremo de una “discriminación positiva” que fragmentó espacialmente las ciudades y la sociedad y que terminó en un genocidio. En Colombia estas políticas de diferencia no se han traducido en pequeñas sociedades racializadas porque entre otras cosas el discurso del mestizaje no lo ha permitido y las lógicas multiculturales de múltiples adscripciones e identificaciones de Cali tampoco.

Para verlo de manera concreta el Distrito de Aguablanca tiene la mayor población reconocida como Afro en la ciudad, pero esto no implica que en él no vivan personas que no se reconocen como Afro. Los procesos de identificación en el Distrito no siempre se ubican en términos étnicos, los procesos organizativos se identifican desde la pertenencia al barrio o al Distrito sin particularidad racial, como veremos en el capítulo 5. Además cabe decir que tampoco todas las personas que viven en el Distrito son desplazadas ni migrantes, aunque la historia del territorio haya mostrado generalidades del poblamiento asociados a la migración; hay personas que siendo hoy del Distrito simplemente dicen que son de Cali y no se autoadscriben como migrantes. Lo que sí es cierto es que la configuración histórica del Distrito ha mostrado que ahí confluyen múltiples historias, pertenencias y adscripciones que conviven en un mismo lugar. Desde esta lógica es que podemos decir que en términos de las prácticas y las relaciones sociales está lejos de considerarse un guetto racializado en sintonía con políticas diferenciales de segregación.

Además es necesario tener en cuenta que el desplazamiento es un proceso con dimensiones sincrónicas y diacrónicas. Se presenta como un fenómeno que surge jurídicamente hacia los años noventa con ese nombre, pero que por supuesto existió con anterioridad en términos de la violencia en Colombia de 60 años de duración. La definición de desplazado y la consiguiente adscripción se va construyendo en diálogo y sintonía con un pasado-presente de conflicto armado, proyectado a un futuro, en el medio de la vida cotidiana de las personas. En otras palabras, hubo gente que hacia los años 70 migró de sus territorios por la violencia hacia Cali y se reasentó en el Distrito, pero no se reconocen como desplazados, nunca tramitaron su condición de víctima y no responden a una adscripción étnica. Este es pues un movimiento constante de adscripciones, prácticas que se actualizan de forma constante en función del espacio y la historia del despojo, pero a la vez de la reterritorialización del nuevos lugares como su ciudad –apropiada-.

La segregación de Sudáfrica y los usos de la raza y la cultura para ese caso nos sirven para analizar las políticas de diferencia y sus posibles consecuencias para el país. Sin embargo en Colombia estamos lejos de hacer un uso tan instrumental del concepto de cultura, pues si bien la perspectiva esencialista es fuerte en los *discursos* de las personas, en sus *prácticas*

muestran iniciativas de encuentros con otras poblaciones en múltiples escenarios. En ese sentido las consecuencias dependerán del uso que se le dé al concepto y cómo lo movilizan corporalmente los actores. Si analizamos lo que hoy en Colombia aparece como *cultura Afropacífica*, puede uno entender que lejos de encontrarse en nichos aislados ni sectorizados lo que se ve es una apertura a la relacionalidad.

En medio de las políticas de diferencia y la trama multicultural aparecen en Cali los eventos de ciudad con base Afropacífica, como por ejemplo el Festival Petronio Álvarez, el más importante evento de músicos del Pacífico colombiano en la región suroccidente de Colombia que se realiza en Cali permite ver varias de las discusiones que hemos venido planteando y nos deja algunas claridades: 1. Representa un lugar de la cultura esencial Afro “estilizada” desde la música, la forma y el contenido. 2. Convierte la “negritud” y la “tradicción Afro” en fetiche y “espectáculo”. 3. Solicita y replica una imagen de “negro domesticado”, que baila pero que no discute, ni problematiza ni se moviliza. 4. Segrega y excluye desde la definición del perfil de los asistentes. 5. Congrega desde la diferencia hecha show.

El evento se realizaba en el Barrio San Fernando (uno de los barrios más tradicionales de la ciudad, de clases medias blancas) y en el Estadio Pascual Guerrero, como escenario de espectáculos y gran congregación de personas, muy alejado del Distrito de Aguablanca, donde se encuentra la mayor población Afro de la ciudad. Otros barrios donde se ha realizado el evento es Tequendama, con características similares a San Fernando; y actualmente la Unidad Deportiva Panamericana, ubicada cerca a la ladera de la ciudad. Aquí se presenta de manera clara cómo la participación en el evento ya es selecta, en medio de las condiciones de pobreza y marginalidad que impiden en muchas ocasiones movilizarse en horas de la noche en el resto de la ciudad, cuando ya no hay transporte público desde o hacia el Distrito. El evento se publicita como abierto en el espacio urbano público caleño al que pueden acceder de forma gratuita miles de personas de diferentes orígenes socioeconómicos, étnicos, barriales, pero condiciona su participación en términos de clase desde el lugar donde se ubica.

El Petronio como evento multicultural de ciudad es una fiesta que deja intactas las estructuras de desigualdad, empobrecimiento y marginalización. En la semana de que se desarrolla se abren espacios de Cali a las comunidades Afropacíficas que nunca se abren en otras épocas del año. En esa semana de agosto de diferentes maneras hacen presencia en el evento –sea disfrutando o trabajando en él-, aún en condiciones de racismo estructural, distinción y discriminación. Es una puerta a la relación con el resto de Cali y sus habitantes, pero que porta como base la matriz desigual de poder, acceso y reconocimiento.

En el evento se presentan agrupaciones de los lugares más mitificados (en términos de la cultura negra esencial fetichizada) como Timbiquí, el Charco, Guapi, Buenaventura hasta de ciudades como Santander de quilichao, Cali o Puerto Tejada (con una diversa narrativa de conformación étnica mixta). Los instrumentos van desde el más *tradicional del Pacífico* como la marimba de chonta o el guazá hasta los violines o el saxofón, propios de la *tradicción musical europea*. Sin embargo lo que tienen todos en común es la “estilización” de los ritmos y la “rebaja” del contenido de sus letras; donde los sonidos deben ser más “profesionales” y los cantos “menos denunciante”, negando un pasado de las comunidades Afropacíficas y reivindicando otro donde no hay conflicto, ni violencias ni resistencias. Michel Quintero (2006, P. 10) recuerda la transformación de la música del Pacífico a causa del uso que hizo de ella el Estado nacional después de la constituyente neoliberal en el 91’, donde se hizo mucho más estilizada y académica, dejando de lado lo popular; a la vez presenta la relación entre música tradicional como configuradora de imágenes del negro atrasado y desarrollable.

En esta lógica el Petronio selecciona una tradición para contar y define un tipo de *negro fiestero, pero pasivo* en la acción política. Carvalho (2002, P. 7) refiere el paso de la música Afroamericana de bien comunitario a producto de mercado –fetiche- internacional y la forma en que se ha intentado incluir lo negro en la nación. Estas tradiciones “blanquizadas”, “soft”, “light” del negro muestran precisamente el filtro multicultural y las maneras permitidas de mostrarse como comunidad. Definen la manera de hablar de las comunidades, las luchas posibles y los cuestionamientos imposibles. Todo lo que se

encuentre por fuera de esto será un “exceso de negritud”, de “autodeterminación” y por tanto terminará excluido de la dinámica de “inclusión”. (Carvaljo, 2002, P.7)

Aún en estas condiciones, el evento congrega aproximadamente 100.000 asistentes y las lógicas que allí se mueven no son posibles de controlar completamente desde la oficialidad y la estrategia multicultural. El Petronio es también un escenario de encuentro *forzado desde abajo por las comunidades*, donde se tejen redes y relaciones entre diferentes grupos de personas, desde diferentes pertenencias y adscripciones. En el evento para el año 2015 confluyeron varias personas del barrio Mandarinas que habían sido desplazados del Pacífico y que habían decidido ir juntas con otros actores del barrio. Allí se veían grupos diversos de personas entretejidas por múltiples pertenencias. Por ejemplo, Luz Venté (Mujer Afro de San Juan de Mechengue) iba con su familia que era del río, pero también con sus compañeros del colegio, amigos del barrio y una amiga de la fundación. Allá nos encontramos junto con algunos compañeros de colectivos universitarios y permitió tejer redes de acción conjunta, como veremos en el capítulo final.

Cabe mencionar que particularmente Luz Venté no usaba el vestido “típico del Pacífico”, ni el sombrero o las sandalias; usaba un Jean Azul con zapatillas, una blusa de colores, un pañuelo blanco y trenzas largas en su cabello⁴². Su imagen misma hablaba de un cruce multicultural entre el Pacífico (en narrativa tradicional, rural, negra, etc.) y Cali (en la lógica urbana, multicultural). Ese día inclusive bailaron hasta la media noche con música “del Pacífico” y después terminaron de remate en una discoteca de “salsa”, como ritmo asociado a la “identidad caleña”. La historia completa me la contaron un día después de la fiesta, en medio de la resaca por las bebidas embriagantes artesanales del Pacífico y la combinación con el “aguardiente blanco” de la Industria de Licores del Valle. Estas tramas, encuentros y desencuentros de la cultura permiten evidenciar la no-esencia de lo Afro en Cali y la apertura a mundos interconectados entre el mar y las montañas de la ciudad. De igual manera permite ver cómo en diferentes procesos de negociación las

⁴² Los pañuelos blancos son de uso tradicional para las danzas en el Pacífico al igual que las trenzas para las comunidades negras tienen un alto significado, asociado a la herencia africana y el cimarronaje –proceso por el que se conoce los procesos de asentamiento de negros esclavizados que se escapaban hacia el Pacífico..

personas van reconstruyendo su mundo social después del desplazamiento en medio de múltiples adscripciones.

Por su parte en medio de estas políticas culturales y eventos de ciudad empiezan a articularse diferencias e hibridaciones. La internet, el hip-hop, la salsa, la “negritud caleña”, la universidad, el barrio empiezan a configurar identidades en espacios multiculturales como el Petronio. Como ejemplo la salsa, esta producción Afroamericana-caribeña, centro de la “caleñidad”, es en sí misma un fenómeno articulador de diferencias como lo muestran Quintero Rivera (2002, P. 1-5). Heredera del tambor africano, creada desde el son cubano, la música antillana en Puerto Rico junto con el chachacha, el boogaloo, o la timba y fusionada con ritmos como el jazz en Nueva York y apropiada en Cali de maneras muy especiales por las personas en la ciudad. Hacia los años 70 toda la música “salsa” que llega a la ciudad en LP (Long Play o Acetato) empieza a ser escuchada y bailada en 45 revoluciones en algunos barrios de Cali, lo que termina por producir pasos rápidos de baile que caracterizarán el “baile caleño” en el mundo. Estos procesos de mezcla y apropiación permiten organizar identidades compartidas alrededor de este género musical, con el que se encuentran las personas en todos los radios del barrio. En Cali de 20 emisoras, 10 ponen salsa todo el día. (Ulloa Sanmiguel, 1989)

Las comunidades Afropacíficas también participan en estos procesos de hibridación. Hoy por ejemplo en Cali, el Distrito de Aguablanca y otras ciudades con alta población Afro (como Villa Rica o Guachené) se está haciendo una salsa que se denomina “choque”, que resulta de la fusión con el rap, la timba y algunos ritmos del Pacífico como el currulao o el bundé y con instrumentos artesanales del Pacífico como la marimba o el cununo. Este entramado cultural permite ver un proceso de hibridación que hacen hoy de esta música la sensación en todo Cali, teniendo en cuenta la mayoría se hace y se produce desde en el Distrito de Aguablanca, se baila en las discotecas más reconocidas de la ciudad y que se exporta al mundo como se vio en el mundial de fútbol 2014 con las dancísticas celebraciones del colombiano Armero y sus compañeros a ritmo de la salsa choque.

Este es un proceso de mezcla posible en medio de encuentros intergeneracionales, donde los jóvenes especialmente crean estos nuevos ritmos en sintonía con los ritmos heredados de sus mayores en diálogos e intercambios con las canciones que escuchan en las fiestas del barrio. En este sentido el desplazamiento se presenta también como posibilidades de mediación entre lo propio del Pacífico, lo nuevo del encuentro con Cali y el Distrito y lo producido en conjunción para interactuar con la “identidad caleña”. Sin embargo es necesario advertir que estas producciones culturales “Afro”, no están por fuera de la matriz colonial de dominación. Siguiendo a Abu-Lughod (1991, P. 137) no existen diferencias culturales sin diferencias de poder, bajo la premisa de que la cultura oculta las relaciones de poder y las disfraza de diferencia aceptada. Su *etnografía de lo particular* invita a pensar la forma en que la salsa choque ha sido usada en la ciudad y cómo ha permitido la escenificación de un modelo de *negro bailador, con dinero y lujos excesivos* que no cuestiona la desigualdad estructural.

Ideas finales: cruces y desplazamientos teóricos

La noción de multiculturalidad permite ver lo condicionante de las posibilidades que ofrece el Estado a las comunidades Afropacíficas para organizar su mundo social después de la experiencia del desplazamiento. Nos permite comprender la doble cara de las identidades hegemónicas, como adscripciones para la obtención de recursos y como desarticuladoras del mundo AfroPacífico en Cali y el Distrito de Aguablanca. Vivir en medio de múltiples adscripciones del escenario multicultural permite escenarios de relación con otros mundos pero a la vez fuerza la participación en niveles desiguales de poder. Permite la diferencia, pero no lesiona la matriz desigual de dominación.

Sin embargo el escenario multicultural en lo local no controla todas las formas de identificarse o adscribirse, ni tampoco las posibilidades de acción conjunta contrahegemónica que se gestan *desde abajo*. El análisis de las prácticas de las comunidades Afropacíficas en escenarios multiculturales permite evidenciar cómo en los intersticios de la propuesta moderna neoliberal de inclusión, se tejen redes de acción

conjunta *en lo local*. La relacionalidad de los sujetos y sus múltiples intercambios –por fuera de su “cultura” y su “comunidad”- abre la puerta a concebir mundos diferentes en diálogos y encuentros, los cuales se abordarán en el próximo capítulo.

CAPÍTULO V. ACCIÓN POLÍTICA INTERCULTURAL: LUCHAS COLECTIVAS POR EL TERRITORIO Y EL BUEN VIVIR DESDE EL BARRIO

“Nos dimos cuenta que aquí no somos los únicos pobres ni los únicos que sufren y que hay gentes buenas para hacer cosas juntos y aprendernos” (relato de Emiliana Tapaje, oriunda del Charco, Nariño y reasentada en Cali por voluntad propia desde hace 20 años)

El presente capítulo busca hacer visibles las prácticas cotidianas de tipo colectivo, comunal y organizativo que realizan las comunidades Afropacíficas en Cali y el Distrito de Aguablanca y que se configuran como *acción política intercultural*. Aquí iremos evidenciando cómo en el día a día y de forma exponencial se van tejiendo lazos con otros actores en el barrio, en el Distrito y en la ciudad que permiten a las comunidades Afropacíficas actualizar luchas ancestrales por el territorio y articularse a otras en el camino. La particularidad de las prácticas seleccionadas en este capítulo es su potencia para crear disrupciones en el discurso multicultural de la diferencia segregada y poner en tensión las lógicas y estrategias oficiales de participación política, atención en salud y reparación desde la relación con otros actores y la construcción de vínculos y afectos con ellos. Incluimos interlocuciones entre comunidades Afropacíficas con algunas ONG, con colectivos universitarios, movimientos sociales, grupos musicales y artísticos que permitirán ver cómo en Cali se construye una *interculturalidad desde abajo*, a pesar de la estructura de dominación multiculturalista que incluye desde el despojo neoliberal, el comercio y la exotización folklórica.

En una primera parte mostraremos cómo por medio de una práctica funeraria Afropacífica en la calle de las asociaciones del barrio Mandarinás se configuran una serie de vínculos y relaciones entre familias y otros actores que permiten consolidar acciones colectivas en el barrio, posibilitando el acercamiento de narrativas del Pacífico y la ciudad, en medio del ritual y, a la vez, desarrollar procesos de sanación desde prácticas espirituales Afro. Aquí presentaremos una reflexión respecto a las estrategias de reparación del Estado y su abordaje del duelo desde la salud mental como un dispositivo individualizante de control biopolítico del cuerpo AfroPacífico que ataca el principio de comunalidad, en medio de un

escenario de conflictos ontológicos respecto a la manera de enunciar, identificar, nombrar y tratar la enfermedad (“duelo”). Este apartado expresa puntualmente las tensiones epistémico-políticas vividas en los cuerpos entre la circulación, apropiación y validación de conocimientos sobre salud-enfermedad y las prácticas Afropacíficas en el barrio que posibilitan relaciones interculturales y promueven la comunalidad como principio.

En una segunda parte abordaremos la participación de las comunidades Afropacíficas en movimientos sociales (a nivel local y nacional) como engranajes de actualización de la acción política Afropacífica en emergentes maneras de organizarse colectivamente con otras comunidades y colectivos en procesos interculturales. Aquí presentamos la disputa entre ontologías modernas/Afropacíficas y mostramos cómo las comunidades desde su socialidad, su manera de habitar el espacio y de establecer vínculos se articulan con otras colectividades y se consolidan como actores políticos en la ciudad. Referenciaremos en este aparte algunos eventos de ciudad realizados por colectivos donde puede evidenciarse una *interculturalidad desde abajo*. Adicionalmente presentaremos una experiencia de investigación militante con participación de comunidades Afropacíficas. Terminaremos analizando cómo estos encuentros interculturales representan una gran fuerza para las comunidades Afropacíficas que les permite reexistir y ampliar la utopía del buen vivir a otros pueblos.

En este capítulo nos centraremos especialmente en las prácticas de tipo colectivo y comunal que irrumpen, trasgreden y lesionan las lógicas del pensamiento moderno, la institucionalidad y sus estrategias hegemónicas de dominación con base en las nociones de desarrollo, progreso y bienestar social. Estos mecanismos que emergen en medio de discursos de racismo estructural, proyectos extractivistas, lógicas de mercado centradas en el desplazamiento, el destierro, el despojo y la impunidad son propias del avance de la locomotora que extrae recursos, acaba con la vida y da continuidad a la participación política de las comunidades Afropacíficas articulada con los movimientos sociales de la ciudad y sus entornos. Estos nuevos entornos actualizan violencias simbólicas históricas y a la vez actualizan discursos para hacerles frente desde la acción colectiva.

1. Duelo y enfermedad: escenarios para la vida y la muerte

“Yo me siento como fastidioso y apretado con tanta cosa...en mi pensamiento mío esto no me lo quita nadie porque son mis recuerdos y no quiero olvidar...” (Santiago Obregón, mayor Afro proveniente de Buenaventura y reasentado en el barrio Mandarinás)

Sensibilidad, vínculos y afectos: principios de la acción colectiva

“Gracias por venir, nunca hemos estado solos...” (Expresión de Francisco Tapaje, Afro oriundo del brazo Taija y reasentado en el barrio Mandarinás)

En una ocasión llegando al barrio Mandarinás pasé por la casa de una de las familias que habían sido desplazadas del Pacífico. Los jóvenes, quienes me conocían porque venía haciendo trabajo de campo en el sector, me invitaron a pasar. Yo ya conocía la casa, ahí levantamos junto con ellos parte de su historia familiar, de sus dinámicas de vida y algunos relatos de su desplazamiento y del proceso de readaptación.

Cuando entré lo primero que vi fueron botellas de licor vacías –otras cuantas llenas- en grandes cantidades, las cuales los mayores ocultaron rápidamente con una sábana cuando me vieron. Las ventanas estaban cerradas siendo las 10 de la mañana un día martes, el olor a alcohol era muy fuerte y los comportamientos del licor eran visibles en los adultos y jóvenes de la casa; mientras, algunos de los niños deambulaban por la casa y otros estaban durmiendo. Los mayores estaban sentados en círculo en sillas de plástico. Siéntese, me dijeron. En ese momento yo hacía presencia en el espacio como practicante de una de las fundaciones del sector y apenas iniciaba mi investigación, por lo que mi lugar de enunciación era el de una persona que esporádicamente hacía algunos talleres con ellos y sosteníamos conversaciones sobre sus modos de vida. Me dispuse a sentarme ante la mirada cómplice entre algunos de ellos y algunas expresiones de aceptación como una sonrisa entredientes, una reverencia con la cabeza o una mano de bienvenida. Me ofrecieron una copa de viche (bebida artesanal del Pacífico Colombiano) y dijeron: “hoy estamos de duelo

joven”. Días previos al encuentro uno de los hijos de las personas que vivían ahí fue asesinado en Nariño, su lugar de origen, así lo contaba su padre.

Él estaba allá...lo sacaron de donde yo estaba y lo llevaron pa' matarlos allá. Mataron 5, eran el hijo y algunos amigos...él estaba trabajando y lo mataron...ellos trabajaban era pescado y ahí los cogieron...les robaron el pescado y los mataron...los encontraron ahí todos muertos...el mío tenía 21 años...eso lo pasaron por caracol, todos viendo eso por aquí... De todas maneras llegué, me tocó prestar una plata para yo llegar allá...llegué allá y lo enterramos, pero no pudimos dar la cara porque de pronto estaban ahí mismo...ahí pueden bombearlo y matarlo a uno...entonces fue rápido y nos vinimos...y aquí estamos en pena (Relato de Francisco Tapaje, Afro oriundo del brazo Taija y reasentado en el barrio Mandarinas)

El encuentro que estaba presenciando era un ritual que se estaba haciendo al difunto. En parte atravesaban el gran duelo de la persona asesinada, pero sobretodo por la imposibilidad de hacer la ceremonia en el territorio como correspondía para despedir el alma del difunto y que no quedara en pena. Ante esto la familia acompañó el duelo como siempre se hizo en su pueblo: haciendo cantos, alabados, oraciones y novenarios en medio del consumo de bebidas alcohólicas y otras prácticas ceremoniales. Este era una ritual de elaboración del duelo y la familia participaba activamente en él, en solidaridad con el padre del joven.

Usualmente en esa casa permanecían entre 10 y 15 personas, pero por el evento había aproximadamente 30 entre diferentes familias Afropacíficas que llegaron a acompañar y algunos actores del barrio que pasaban a saludar y dar el pésame. Las familias no eran ni siquiera de los mismos municipios de la costa, ni del mismo río y mucho menos del mismo apellido; pero todas tenían como territorio de origen el Pacífico y habían padecido la situación de desplazamiento. Se conocieron en el barrio y en las diferentes redes de intercambio y fueron tejiendo entre algunas de ellas vínculos cercanos y afectos. También fuimos llegando personas de las asociaciones y allegados que nos sensibilizó la situación y por los múltiples encuentros y vínculos construidos con la familia pasamos por la casa. En medio de este ritual se fue tejiendo una especie de telaraña como se nombró en ese momento, donde fueron cayendo diferentes personas que después y en otros escenarios permitirían acciones colectivas desde el lugar de cada uno de los participantes en un

encuentro intercultural. Participé de la ronda unos cuantos minutos y me dijeron: “por aquí venga cuando quiera, que le vaya bien”.

Esta es una práctica que hace parte de procesos de sanación familiar (colectiva) y que es propia de las comunidades Afropacíficas, entre las que puede haber muchas más. Movilizan duelos y elaboraciones que de ninguna otra manera pueden organizar de manera tan natural y sin ningún tipo de intervención (“profesional”). Estar ahí y acompañar era la única acción posible en ese escenario y nos permitió fortalecer relaciones con las familias y actores presentes. Sostenemos que para la acción colectiva intercultural lo primero es la construcción de vínculos y afectos; que permitirán acercamientos, encuentros y agendas comunes.

Abordajes victimizantes del duelo: daño y reparación

Me desbarataron el rancho y por ahí derecho la familia...y ¿quién me la va a devolver?
(Expresión de Fidencio Mina, mayor Afro oriundo de López de Micay y reasentado en el barrio Mandarin)

Frente al tipo de duelos como el que vimos, las instituciones del Estado y algunas ONG utilizan modelos de intervención desde el sistema de salud que lesionan los principios de comunalidad que hemos visto y dificultan el encuentro intercultural desde el modelo biomédico y psicosocial. Suponen esencialmente intervenciones individualizantes donde se aborda clínicamente el sufrimiento y tipo capacitación donde se trabaja desde el perdón, la reconciliación, la resiliencia, la superación, dejando de lado la memoria y la acción colectiva o comunitaria.

En medio de estos dos tipos de conocimiento y las tensiones epistémológicas entre ellos se intenta imponer sobre las comunidades Afropacíficas el modelo civilizatorio, que supone niveles de desarrollo de las personas en función de las apropiaciones y usos de los dispositivos modernos, definiendo así unos *más civilizados* que otros. Detrás de estos mecanismos biopolíticos de control está la idea frente a las prácticas Afropacíficas,

expresada de manera abierta o sutil, de que las comunidades negras son: “alcohólicas”, “haraganas”, “ingorantes” y “perezosas”, por el tipo de rituales que practican. Estas fueron expresiones que escuché de especialistas del área de la salud y de profesionales psicosociales de algunas asociaciones que no conocían en profundidad las prácticas funerarias Afropacíficas y que resumían su comprensión a una mirada biológica y economicista del cuerpo, que terminaba por reproducir históricos discursos de racismo, exclusión, dominación y estigmatización.

Estos tipos de intervención se fundamentan en unas formas de concebir el daño sufrido por las personas como consecuencia del fenómeno del desplazamiento forzado desde el modelo biomédico y desde él direcciona acciones de resarcimiento en el marco las políticas actuales de reparación, Ley de víctimas, ley de justicia y paz y el reciente acuerdo de paz entre el Estado y las FARC. Las maneras de concebir el daño vivido y las formas de repararlo varían de acuerdo a la mirada, este contexto exige analizar la manera en que las poblaciones consideran que han sido afectadas y la manera en que puede o no repararse ese daño desde la institucionalidad. Asimismo, cómo la ciudad de Cali, el Distrito de Aguablanca y el barrio Mandarinás para el caso analizado, permiten o no diferentes procesos de reparación individual y colectiva (intercultural) que ponen en tensión epistémica los modos de interpretar y definir el mundo y la realidad desde una visión estatal monológica.

Al respecto sostenemos que los procesos de reparación de la violencia tienen diferentes formas de intervenir la población, en función de qué se reconozca como daño y quién plantee la definición: 1. Desde el Estado y sus instituciones se establece una normativa que intenta reparar el daño sufrido por las personas desplazadas desde la asignación de recursos económicos y repartición de tierras, una visión economicista. 2. En el nivel departamental y municipal se implementan políticas públicas especialmente para la restitución de derechos y la atención en salud mental, una visión desde la salud pública y el modelo biomédico 3. Por medio de las ONG se movilizan múltiples intervenciones profesionales (individuales y colectivas) para facilitar adaptaciones, negociaciones y procesos de formación necesarios para pensar una vida en la ciudad, una visión psicosocial con diferentes tendencias. 4.

Desde las comunidades y sus familias adelantan otras maneras de reparar (sanar) propias del mundo AfroPacífico que no pasan por las instituciones y que se contraponen a los mecanismos dominantes de reparación, una visión intercultural.

Estos diferentes niveles funcionan al mismo tiempo y de manera complementaria: algunos dan continuidad a procesos de victimización y reproducen modelos que violentan simbólicamente las comunidades Afropacíficas desde la negación de sus narrativas hasta la invalidación de sus maneras de sanarse; otros permiten reapropiaciones del espacio desde una discursividad social intercultural, en acciones contrahegemónicas de afirmación. La institucionalidad de la atención en salud tiene un lugar central para pensar políticas de reparación que validen diferentes formas de concebir el mundo y que planteen prácticas de atención adecuadas a los contextos socio-históricos de desplazamiento y a las particularidades de las poblaciones.

Las comunidades Afropacíficas parecen tener muy claro cuál fue el daño generado en sus familias. En términos *materiales*, perdieron su territorio y todo lo que históricamente había podido conseguir su familia en el Pacífico. Respecto a los *modos de vida* tienen el duelo de no hacer lo que hacían antes en sus prácticas de subsistencia rurales-riberañas y su tensión con el paso a economía laboral de la ciudad y sus complejidades. En *términos identitarios* el golpe es contundente; deben entrar en múltiples negociaciones para organizar sus cuerpos en función de la dinámica urbana multicultural de Cali y el Distrito de Aguablanca. En *relación a la familia* son muchos los duelos que atraviesan en el proceso por la pérdida de familiares, el abandono obligado de sus parientes, la lesión física o social que permanece como memoria en la ciudad. Y en términos espirituales viven una *desarmonía* que tiene que ver directamente con la experiencia vivida, la lejanía del territorio y sus habitantes no humanos y las implicaciones que tiene esto para la vida cotidiana de las personas en términos espirituales.

Las maneras de definir lo que es el daño y la reparación se circunscriben en sistemas de legitimación definidos por epistemologías específicas en conflicto, maneras de concebir el mundo, habitarlo, racionalizarlo y clasificarlo que validan unas maneras de existir e

invalidan otras; que reproducen estructuras de dominación y control o que las fisuran. Según William López (2010) estas epistemes tienen un componente político:

“cabe advertir que los esquemas clasificatorios o sistemas simbólicos, a la vez que son un producto histórico social, cumplen una función política que, dependiendo de los actores que los agencian y las relaciones de fuerza en un determinado contexto social, pueden contribuir a la reproducción del orden social o a transformarlo” (López, 2010, p. 99)

Para el Estado el asunto es mucho más pragmático y operacionalizable en la *ruta del desplazamiento* desde el lugar hegemónico de las instituciones. Es necesario comprobar si la persona es efectivamente víctima del conflicto armado; si lo es, podrá iniciar procesos de reparación estatal que se traducen en asistencias económicas, de vivienda, de salud o de pago de sus muertos o lesionados. Estas asimilaciones de la vida y el cuerpo humano con el dinero constituyen un conflicto para las personas y ellas mismas manifiestan que un familiar o una tragedia como la que vivieron no puede valorarse con dinero. Esto por supuesto, no quiere decir que el dinero no sea necesario en las condiciones en las que se encuentran de marginalización y empobrecimiento y que no lo reciban; la indignación pasa por cuestionar al Estado en términos de que la única reparación que implementan, que cuando sucede, pasa exclusivamente por lo económico.

En este pago-humano se presentan tensiones epistémicas entre el modelo de reparación del estado y las propias comunidades. Este mecanismo estatal de reparación es vivido como violencia simbólica ya que invalida las formas de representar el familiar del otro desde el monolenguaje dominante del mercado. Se entiende como violencia simbólica “la imposición de marcos cognitivos para interpretar el mundo y definir la realidad, la institucionalización de jerarquías y de las clasificaciones sociales, selección y universalización de determinadas relaciones sociales, coacción jurídica, el uso de la fuerza, etc.” (López, 2010, pág. 157). Estas maneras institucionales de reparar obligan a las comunidades a hacer parte de modelos de relación con el Estado que se consideran conflictivos y que necesitan Afrontarse con otras maneras de significar y dar descanso a sus muertos.

Las ONG por su parte tienen una visión un poco más amplia de la reparación, aunque existen diferencias entre ellas; al ser iniciativas privadas tienen en su acción prácticas diversas de acuerdo a sus diferentes fundadores o directores. Algunas comprendieron en el proceso de atención que la reparación no pasa solo por lo económico-mercantil-laboral, sino por garantizar un proceso de adaptación que les permita a las familias reorganizar su mundo social en el nuevo territorio y apropiarse de él como suyo. Para ellas su visión del daño no es exclusivamente material, es más relacional. En este caso las estrategias de reparación son múltiples y consisten básicamente en intervenciones de psicología y trabajo social (individual y colectivamente sobre memoria, narrativa, derechos humanos). Otras continúan abordando la población desde el modelo biomédico y economicista, implementando procesos de formación en oficios y técnicas y promoviendo *perdón* y *olvido*. Aquí se abre un escenario de disputas y negociaciones entre modos de vivir, socializar y obtener recursos propios de epistemes Afropacíficas y solicitados por las ONG y el nuevo territorio.

Sin embargo, la pregunta sobre qué es el daño y cómo medirlo sigue siendo de una profunda complejidad en cuanto se piden soluciones inmediatas de reparación desde políticas públicas a malestares estructurales de esta población. María Epele (2013) manifiesta en una clase una frase que condensa parte de los malestares que viven las personas desplazadas en procesos de reasentamiento: “que alguien sufra no quiere decir que hay que intervenirlo”. La autonomía de las comunidades y los sujetos se ve muchas veces vulnerada cuando la intervención violenta la privacidad y la dignidad de las comunidades. Esta frase invita precisamente a pensar en los modos de reparación que suceden en las familias que no pasan por intervenciones de terceros, sino que se quedan dentro de las casas y son los que permiten dar un sentido colectivo al duelo, en relaciones interculturales con otros actores del barrio. El daño y el sufrimiento son procesos constitutivos del malestar que viven estas familias en el territorio pero al mismo tiempo son movilizados de muchos recursos ancestrales que encuentran en el mundo AfroPacífico para repararse, hacer frente a las políticas hegemónicas de las instituciones del estado y fortalecer vínculos para la acción colectiva en el nuevo territorio.

Sufriendo el modelo biomédico: enfermos, controlados y revictimizados

“¿Sabe qué es lo que lo vuelve a uno loco aquí?, el hambre! Y esa no la curan los médicos” (Santiago Obregón, mayor Afro proveniente de Buenaventura y reasentado en el barrio Mandarinás)

El modelo biomédico hegemónico sigue siendo el mecanismo principal para tratar el tema de salud psíquica (mental) como uno de los ejes básicos de los procesos de reparación a nivel departamental y municipal. Los duelos que traen las comunidades Afropacíficas en sus cuerpos son leídos desde un modelo de salud que revictimiza y que impone sobre las personas etiquetas (diagnósticos) incomprensibles para la gente, que hacen parte de diferentes maneras de concebir la enfermedad y que evidencian las distancias epistémico-ontológicas entre los pacientes y los doctores. El modelo biomédico a la luz de la etnografía realizada parece no ser suficiente ni adecuado para las diferentes poblaciones que habitan Cali y las múltiples dinámicas de sufrimiento social que atraviesa la ciudad y sus habitantes desplazados. Pensar en otros modos de intervenir la salud de los ciudadanos de Cali es un eje importante para reflexionar respecto a la salud como escenario de tensiones sobre los cuerpos de las poblaciones.

La primera tensión vivida en el cuerpo de las personas ocurre en las maneras de representar el espacio de la salud y la enfermedad. Las comunidades Afropacíficas desplazadas participan en el sistema de salud especialmente en el campo de la medicina general, de psicología o de psiquiatría. En estos campos el proceso de atención generalmente se hace desde la consulta individual en consultorio cerrado, para un grupo de personas que pocas veces en su vida hizo parte un sistema de atención biomédico en salud (y mucho menos mental) de estas características, debido entre otras cosas como se ha mencionado en otros capítulos al poco cubrimiento de la red estatal en el territorio de origen. Si fueron alguna vez a un médico general la mayoría de las veces no fueron a un psicólogo o a un psiquiatra, muchos de ellos directamente no saben qué es la psicología o la psiquiatría, más que en palabras de algunos “*los doctores de los locos*”.

El sólo hecho de que la mayoría de las personas de las comunidades Afropacíficas sean incluidas en procesos de atención en salud mental ya establece mecanismos de control biopolítico del cuerpo, que pretende moldear, organizar o adaptar una serie de prácticas y creencias de las comunidades desde la psicoterapia o la farmacología. En palabras de Scribano

si se pretende conocer los patrones de dominación vigentes en una sociedad determinada, hay que analizar: cuales son las distancias que esa misma sociedad impone sobre sus propios cuerpos, de qué manera los marca, y de qué modo se hallan disponibles sus energías sociales. (Scribano, 2009, P. 146)

Desde este punto de vista toda intervención sobre el cuerpo y las emociones desde el modelo médico se inscribe en relaciones de poder. Por medio de las regulaciones corporales (modulación de sentimientos producidos, prácticas, inhibiciones, prohibiciones, incentivos, etc.) se establecen y se legitiman estrategias de dominación y exclusión.

La forma en la que está organizado el sistema de salud supone que previo a la cita otorgada al *ciudadano* y al diseño e implementación de programas de atención en salud mental existe un conocimiento de la población sobre los modos de usar el servicio de psicología o de psiquiatría, lo que raramente sucede. En la mayoría de las ocasiones la atención resulta ser por lo menos conflictiva e ineficaz, cargada de silencios, risas nerviosas, miradas al piso, ensimismamiento y diagnósticos producto estas condiciones de la consulta. Esta incompatibilidad se explica ante la distancia ontológica entre el mundo AfroPacífico y el modelo biomédico y la violencia epistémica de los profesionales de la salud en la intervención: contarle a un extraño su vida y ser analizado desde un escritorio no es una práctica común para las comunidades Afropacíficas y sus modelos de salud-enfermedad. Al respecto esta frase en consulta permite comprender esta idea: “yo hablo de mis problemas cuando estoy con gente de confianza, disculpe”. (Expresión de Francisco Tapaje, Afro oriundo del brazo Taija y reasentado en el barrio Mandarinás)

Por otro lado, el modelo de atención en salud mental en Colombia está ofrecido a la población desplazada mayoritariamente desde el régimen subsidiado con las empresas promotoras de salud (EPS) públicas, donde el servicio de psicología es muy restringido,

como lo demuestra el estudio de Bello (2001). Las consultas se ofrecen hasta con 1 mes de retraso después del pedido y la duración aproximada es de 20 a 30 minutos según los especialistas consultados. En este tiempo generalmente se hace intervención en crisis por lo que los procesos de elaboración psíquica del duelo la mayoría de las veces no se dan. En la mayoría de los casos que conocí todos fueron por lo menos 1 vez remitidos por su médico general y nunca volvieron a sus respectivas EPS a solicitar consultas de este tipo para su situación.

En esa línea se encuentra un lugar común en casos de personas desplazadas que han sido remitidas a psiquiatría, por lo que en el marco del trabajo de campo realizado encontré muchas personas que usaban fármacos para su salud mental, por lo menos mientras el sistema cubría el tratamiento. En algunos casos que conocimos los fármacos producían adormecimiento o excitación extrema, lo que en la cualquiera de los casos les impedía el *acting* para gestionar los recursos necesarios para vivir por medio de las redes, los intercambios, las transacciones, la gestión y la acción colectiva. Algunos dejaron de tomarlos porque decían que los “*volvía como tontos*”, otros continuaron probando diferentes tipos de medicamentos para “*intentar estar más tranquilos*”. Las distancias ontológicas entre los mundos AfroPacíficos y el modelo biomédico “terminaron por considerar como enferma a gente sana de muy diferentes contextos y modos de vida que estaban atravesando un comprensible duelo y sufrimiento social y psíquico” (Expresión de Martín Vergara, psiquiatra de una de las Asociaciones del barrio Mandarinas). Esta intervención estatal descontextualizada y epistémicamente violenta es uno de los tantos modelos de intervención que deben Afrontar las comunidades Afropacíficas en el proceso de reasentamiento en Cali y el Distrito.

En el marco de la atención en salud mental de la ciudad la ruta del desplazamiento va obligando a las personas a narrar constantemente su historia y repetirla a múltiples funcionarios, descolocando sus maneras de elaborar sus propias vivencias en una constante recreación del sufrimiento. Como pistas prefabricadas los relatos empiezan a ser reproducidos en diferentes escenarios para diferentes fines en sintonía con una forma de producir historias hechas a necesidad del Estado o de las ONG. La mayor distancia se

encuentra precisamente en las atenciones individuales a puerta cerrada donde tienen que narrar, donde además de darle inicio a la pista deben articular su narración en un espacio cerrado con 4 paredes blancas. Estos sentimientos de encierro muestran la distancia con las formas de atender la salud desde el mundo AfroPacífico, donde las comadronas, que son quienes trabajan con la enfermedad lo hacen en medio del espacio abierto del Pacífico, en presencia del mundo natural.

Otras iniciativas más interesantes han surgido especialmente en las ONG desde la psicología, la psiquiatría social y el trabajo social, quienes han introducido el trabajo colectivo con las personas en espacios más abiertos. Estas propuestas de tipo más colaborativo o comunitario permiten movilizar relaciones entre las personas, que es en últimas la mayor necesidad de la gente que ha perdido gran parte de sus vínculos por el desplazamiento, encontrando esta forma de trabajo mucho más adecuada para la población. Las temáticas pueden ser múltiples y las estrategias diversas, algunos pueden ser más funcionales que otras, pero básicamente dan continuidad a procesos colectivos, lo que ya es un acierto en medio de la configuración social de las comunidades Afropacíficas. Encuentros, conversaderos, talleres, cineforos o sancochos hablados son algunas de las estrategias utilizadas para favorecer la elaboración psíquica de los duelos de manera colectiva desde estas entidades y a la vez potenciar acciones colectivas en relaciones interculturales.

Kleinman (2000, P. 226) apunta que el sufrimiento no es un proceso individual, sino que es una experiencia social. Es un malestar compartido, en la medida en que hace parte de un entramado de situaciones y hechos que son interpretados y vividos en función de sistemas de significado. En este sentido, el daño es una cuestión que solo puede entenderse en contexto, pues genera fracturas y discontinuidades difíciles de reparar en los proyectos de vida de la gente. Si se quiere comprender y reparar ese daño, por lo menos debe pensarse en términos sociales un sistema de salud que incluya otros modos de acceder a maneras de elaborar duelos y sufrimientos.

En medio de los diferentes desplazamientos forzados son muchas las entidades que han hecho del desplazamiento forzado una manera de lucrarse sin ofrecer mayores beneficios en procesos de elaboración a las comunidades y situándose desde el modelo civilizatorio biomédico. Parte de las limitaciones del método de intervención de algunas de ellas nace desde los organismos de financiación que definen cómo y para qué investigar; de esta manera solicitan cierto tipo de información que no necesariamente surge de manera natural en la población y que requiere ciertas condiciones para preguntar. Esta relación entre sufrimiento y capital es parte cotidiana de las interacciones que las comunidades Afropacíficas hacen con diferentes actores por obtener buenas relaciones con las ONG y mantenerse en la red de mercados o ropa que donan; pero a la vez es el escenario de emergentes prácticas de reafirmación en los nuevos contextos de reexistencia, como iremos viendo.

Salud intercultural: asimilación multicultural o práctica de bajo registro

“La abuela fue la que me sobó la rodilla o sino pierdo, ella sabe de todo eso porque en la finca su mamá y su abuela le enseñaron...aquí me querían enyesar y cómo hacía pa trabajar así..ay si no fuera por la abuela!” (Relato de Yeison Tapaje, joven Afro proveniente del Charco Nariño, reasentado recientemente en el barrio Mandarinás)

Las prácticas de sanación que hemos mencionado en oposición a las estrategias oficiales de reparación muestran un escenario de tensiones y de posibles diálogos y aprendizajes. No se busca desde ningún punto de vista la validación de las formas comunales Afropacíficas de sanarse por parte de la institucionalidad, como tampoco se espera transportarlas a escenarios de intervención esterilizados, pues estas serían nuevas asimilaciones culturales – antropofágicas-; la idea es que su bajo registro permite precisamente impactar desde la autonomía de las comunidades en niveles subterráneos de relaciones y vínculos. Sin embargo es posible mencionar algunos casos donde el saber biomédico ha logrado orientar su práctica profesional de una forma menos lesiva y más apropiada para diferentes comunidades a través del mundo y que pueden ser de utilidad para pensar una *salud intercultural*. Cali especialmente no tiene casos puntuales para referenciar en este aspecto

desde las comunidades Afro, pero podemos de manera puntual poner algunos ejemplos que podrían ser útiles para orientar una práctica médica menos fragmentadora.

Una de los trasfondos en el diálogo de saberes es reconocer que los procesos de reparación implementados por el Estado buscan replicar el *pensamiento moderno y el modelo civilizatorio* en las poblaciones Afropacíficas desplazadas, por medio de los diferentes mecanismos de intervención que hemos mencionado, universalizando y objetivando un sujeto que se acomode a las lógicas de atención disponibles. La atención en el componente de salud mental sigue tomando como base el modelo médico hegemónico, al cual se supone la gente debe amoldarse. Como se considera el daño monológicamente, el presupuesto es que las poblaciones se acomoden a la oferta de reparación universal-moderna del Estado. Toda práctica que entre en tensión con estos modelos hegemónicos de atender la enfermedad y tramitar el duelo serán leídos como una oposición a la modernidad, propia de la vida urbana en Cali, tildados de atrasados, salvajes, irracionales, estridentes, inadecuados y de menor valor.

¿Cómo incluir este diálogo sobre salud intercultural a esta discusión, reconociendo los desiguales accesos al poder de la población y la ciudad como escenario de intercambios entre diferentes comunidades? ¿Es posible crear modelos de atención en salud con base intercultural?

Ramírez (2009, P. 16), estudia algunos centros de salud intercultural en el altiplano boliviano que pueden aportar para pensar reparaciones que pasen por esta reflexión. Pensar en modelos de atención en salud intercultural implica introducir otras epistemologías a los hospitales y centros de salud, lo que por supuesto acarrea tensiones con el personal médico. La autora expone que la implementación de modelos interculturales de salud -en Bolivia- es posible, pero ha demostrado ser muy problemática porque aún con la inclusión de la “medicina tradicional” y la tramitación de conflictos entre el personal, el sistema de salud no responde a las necesidades estructurales de la población (gratuidad, infraestructura, recursos humanos Calificados e insumos) que se construyeron en condiciones históricas y desiguales de exclusión. Expone las constantes tensiones entre los modelos médicos y en

ese sentido propone no hablar de “salud intercultural”, sino de “salud transcultural”, en la medida en que este concepto permite comprender el conflicto (y no solo la armonía) dentro del sistema de salud.

Dentro de las comunidades Afropacíficas gran parte de las consultas en “medicina tradicional” o las “sanaciones ancestrales” – por llamarlas de alguna manera- pasan por el ámbito privado y muchas veces se realizan de manera oculta, por la gran tradición católica de las comunidades negras y otros factores. Así logran “metaforizar el orden dominante al hacer funcionar sus leyes y sus representaciones ‘bajo otro registro’, en el marco de su propia tradición” (De Certeau, 2000, Pág. 38).

En términos generales son prácticas privadas y no hay intención de incluirla en la atención pública, pero sí pueden pensarse formas alternativas que pasen por las maneras de hacer de las comunidades que se pretenden intervenir. Si se intentan hacer proyectos de reparación, tienen que pasar por los intereses y particularidades de las comunidades.⁴³ En palabras de Walsh que analiza el caso indígena en América Latina afirma: “no significa la división de la ciencia entre la que es y no es indígena. Significa la oportunidad de embarcarse en un diálogo teórico (y vivido) fundado en la interculturalidad.” (Walsh, 2007, Pág. 52)

⁴³ Un caso de interés en Salud Intercultural puede encontrarse en FONTAN Marcelino (2005): Salud. Procreación. Hegemonía. En: Isla, Alejandro y Colmegna, Paula: "Política y Poder en los procesos de Desarrollo: Debates y posturas en torno de la aplicación de la antropología" Este artículo expone un caso de gestión de un proyecto de la UNICEF de intervención en Salud desarrollado en una zona particular del chaco (Argentina), donde convergen tradiciones y prácticas tradicionales, europeas y criollas. El proyecto inicialmente se centra en lograr que la comunidad tenga más confianza a la medicina oficial occidental y asiste a los hospitales a realizar sus partos, con el fin de reducir la mortalidad infantil y de las madres. Sin embargo, el proyecto toma un giro diametralmente opuesto: afirma que no se trata de imponer una verdad médica sobre otras sino de crear un espacio de diálogo entre las medicinas existentes, para lograr cambios en las instituciones de salud y las personas puedan acceder a ellas desde sus propias particularidades culturales, prácticas socio-médicas y adscripciones identitarias. El final del proyecto es un encuentro de investigación mutuo entre parteras y personal médico, en el que se relacionan desde un escenario más horizontal, donde es posible comprender al otro para realizar políticas públicas de manera conjunta. Los resultados son favorables, los hospitales en esta zona del chaco ahora dan la posibilidad a las personas de escoger la forma del parto y quienes la acompañan o dirigen el mismo.

Un aporte en este sentido de tipo más pragmático, lo puede ofrecer el texto de Sergio Lerín Piñón (2004), donde expone un estudio sobre sistemas de salud intercultural en México y las dificultades de su implementación. Una de las más recurrentes es la falta de formación de los operadores y facilitadores del personal de Salud en el tema de la salud intercultural, donde se observa una actitud negativa frente a la formación en diversidad, saberes populares y medicinas tradicionales.

Estos procesos de salud intercultural pasan por cuestionar la matriz hegemónica del pensamiento sobre las nociones de enfermedad, sufrimiento y dolor y los modelos biomédicos de atención. En esta lógica una parte central es la reafirmación de la historia de las propias comunidades y sus formas ancestrales de sanación y curación que permanecen en la memoria corporal de las comunidades Afropacíficas. Esta memoria hecha cuerpo es la acción política de las personas en la vida cotidiana y configura nuevas maneras de organizar el territorio y sus adscripciones, identidades y representaciones. Los procesos de reparación en este sentido serán escenarios de disputa entre diferentes maneras de organizar simbólicamente el duelo y movilizarlo en la acción política para hacer frente a diferentes discursos y prácticas excluyentes o victimizadoras. Adicionalmente para realizar acciones colectivas de denuncia, verdad, justicia desde las mismas comunidades, escribir su historia legítima y dejar memoria de lo sucedido.

Como lo menciona Vena Das (2008) en una entrevista, la memoria tiene que ser un componente central en los procesos de reparación, sin embargo no puede ser un concepto estándar y tiene que construirse creativamente desde cada contexto local en términos colectivos. Esto aporta a la discusión de que el sufrimiento vivido fue un sufrimiento social con intenciones políticas y debe reflexionarse sobre los intereses que llevaron a que se dieran estos desplazamientos con consecuencias de daño tan atroces. Como lo menciona Botero (2013), *detrás de cada desplazamiento hay un negocio* que es necesario denunciar, para poder hablar de verdad y justicia social y detrás de cada reparación debe haber una clara intención de garantizar el buen vivir para las comunidades Afropacíficas.

2. Comunidades Afropacíficas: acción colectiva, practicas emergentes y movimientos sociales

“Pa’ defender la vida siempre tiene que haber gente, encontrarla es el problema y la solución” (Expresión de María Venté, mujer Afro oriunda de San Juan de Mechengue y reasentada en el barrio Mandarinás)

Las comunidades Afropacíficas reasentadas en Cali además de tejer redes familiares de acción colectiva que dan continuidad y vida a prácticas ancestrales que subvierten la narrativa oficial de la reparación y la institucionalidad hegemónica desde lo local –como se vio en el apartado 1- también en el nuevo territorio empiezan a configurar nuevos vínculos que permiten otras maneras de activar “lo político” desde su pertenencia e intercambio con movimientos sociales en la ciudad en el marco de la *acción política intercultural*. Estas nuevas interacciones actualizan los reclamos, las demandas, los mecanismos de lucha, los discursos y las formas de manifestarse u organizarse colectivamente en un diálogo y encuentro constante con otros colectivos o comunidades que también en Cali confrontan y subvierten la institucionalidad hegemónica, el pensamiento moderno y las lógicas del desarrollo desde diferentes maneras de imaginar el mundo, habitarlo y compartirlo.

Presentaremos inicialmente una experiencia de investigación militante con comunidades Afropacíficas y mostraremos cómo esta participación permitió la articulación de colectivos y grupos en el barrio y la ciudad. Seguidamente mostraremos cómo desde las prácticas cotidianas Afropacíficas se hace uso de escenarios multiculturales para ejercer una *interculturalidad desde abajo*, con lógicas comunales y vínculos de acción colectiva. Y finalmente evidenciaremos algunos diálogos e interlocuciones de comunidades Afropacíficas con movimientos sociales y procesos organizativos a nivel nacional, regional, municipal y local. Estas prácticas se conciben como acción política intercultural en la medida que subvierten las nociones de desarrollo moderno y proponen otras maneras de concebir el futuro desde nociones propias en intercambio, aquí mostraremos cómo la ciudad de Cali es un escenario multicultural donde son posibles los encuentros interculturales en procesos organizativos de defensa del territorio, la vida y el buen vivir.

Experiencia de investigación militante con familias Afropacíficas

“Ser escribanos es parte de la tarea. Todo el mundo de los derechos, del Estado, de las instituciones, está construido sobre el discurso conceptual y sobre las letras, pero las poblaciones que llegan manejan otros discursos”

(Asociación Solivida)⁴⁴

Hacia el año 2011 cuando ya había terminado mi práctica profesional en psicología y había continuado yendo de manera constante el barrio para hacer trabajo de campo y acompañar diferentes procesos organizativos comunitarios, participamos junto con la *Asociación Solivida* en un proceso de investigación con familias Afropacíficas convocado por la docente-investigadora-activista de la Universidad de Manizales *Patricia Botero* –directora de este trabajo de grado- y articulado con el *Colectivo Minga de Pensamiento* de la Universidad del Valle al cual pertenezco desde el año 2009.⁴⁵

Esta investigación tenía como metodología la Investigación Acción Colectiva trabajada por Botero (2012, P. 32), la cual hace parte de procesos de investigación militante, heredera especialmente de la Investigación Acción Participativa popularizada en Colombia por Orlando Fals Borda⁴⁶ desde la sociología en sintonía con los postulados de Freire⁴⁷ y la pedagogía de la liberación. La Investigación Acción Colectiva (Botero 2012, P. 32) se caracteriza por definir los objetivos y agendas de investigación con las propias

⁴⁴Tomado de ASOCIACIÓN SOLIVIDA. (2015) Historias del Ubuntu (buen vivir Afro) en destierro y en retorno: desde la vereda Bocas del Napi-Guapi (El Charco, Nariño) al Tambo (Cauca) En: BOTERO GOMEZ, Patricia (2015), compiladora. Resistencias, relatos del sentipensamiento que caminan la palabra. Colectivos, movimientos sociales y comunidades en resistencias desde Colombia (2009-2015). Centro Editorial Universidad de Manizales.

⁴⁵ El producto de esta investigación puede rastrearse en la bibliografía como BOTERO Gomez, Patricia y Palermo ITATI, Alicia (2013). La utopía no está adelante: Generaciones, resistencias e institucionalidades emergentes. Argentina: CLACSO: Asociación Argentina de Sociología; CINDE y Universidad de Manizales Versión interactiva: https://docs.google.com/file/d/0B_QeS4JnNB5uQkpnTU42cmZtOWc/edit?usp=drive_web&authser=0

⁴⁶ Ver FALS BORDA, O (1980). Historia doble de la costa. Tomo 1 Mompox y la loba. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/33931216/Historia-doble-de-la-Costa-Tomo-I-Mompox-y-Loba-Orlando-Fals-Borda>

⁴⁷ Ver FREIRE, P (1985). La educación como práctica de la libertad. <http://www.paulofreire.ce.ufpb.br/paulofreire/> Educação e atualidade brasileira. Universidad Federal de Recife, Recife, Brasil.

comunidades y grupos participantes, estableciendo procesos de construcción colectiva de conocimiento desde la definición de temas, recolección de datos e incluso en los procesos de escritura. Esto en contraste con otras formas de investigar que objetivan la población como dato e imponen marcos interpretativos a los diferentes mundos observados. La claridad metodológica es importante porque mostrará cómo este proceso de investigación y acción política permitió una relación de intercambio de saberes y aprendizajes interculturales efectivos para los actores.

“Todos vienen a preguntar lo que quieren, pero nosotros también tenemos preguntas...”

(Relato de Emiliana Tapaje, oriunda del charco, Nariño y reasentada en Cali por voluntad propia desde hace 20 años)

Nos incluimos en esta investigación como coautores y logramos evidenciar el proceso de participación de algunas familias Afropacíficas en el transcurso de la investigación. En diferentes reuniones entre la asociación, las familias, los estudiantes y docentes universitarios que hacíamos parte del proceso se crearon las agendas, se definieron algunas actividades para la recolección de datos y se acordaron dinámicas del proceso de escritura. El espacio lo abrió a nivel local la Asociación Solivida, quién invitó a algunas familias del sector a hacer parte de la escritura de un libro sobre narrativas e historias de vida. Se les dijo que el libro iba a ser publicado y que sus nombres aparecerían en él, que sería escrito por ellos mismos y que trataría de lo que ellos quisieran hablar. En este proceso llegaron diferentes personas interesadas entre niños, niñas, jóvenes, adultos y mayores, quienes empezaron a narrar las experiencias de vida que querían que aparecieran en el libro.

Se trabajó principalmente con la Familia Paz, que tenía una gran cantidad de miembros y permitía una amplia variedad de historias en función de diferentes generaciones, prácticas, gustos, oficios, etc. En este camino nos organizamos como autores en diferentes grupos: la *comunidad del brazo taija*, el grupo musical *los guerreros* y la *asociación solivida* para la escritura en coautoría de un artículo. En él cada autor daría sus puntos de vista y realizaría los aportes que consideraba necesarios al documento. Todos participaban de igual manera en cada uno de los momentos de la investigación. En medio de los múltiples relatos de la

primera sesión y lo que teníamos en común se acordó trabajar con el tema que unía a todos los presentes: *el desplazamiento, el despojo y la costa pacífica*.

En medio de las siguientes varias reuniones se organizaron también las estrategias de recolección de información. *Los Guerreros* propusieron hacer una canción de Rap donde las personas que quisieran, cantaran líneas, estrofas y desde sus líricas contaran su historia. La *Asociación Solivida* junto con el *Colectivo Minga de Pensamiento* y el *Colectivo Creapaz* propusimos la creación de una obra de teatro que sirviera como producción de narrativas por medio de guiones y actuaciones. Y la *Comunidad del Brazo Taija* propuso la creación de un dibujo grande del río donde explicaran cómo vivían en él e hicieran un conversadero sobre las formas de vivir en el territorio.

Desde el lugar de cada uno, desde sus preguntas, sus epistemes, sus posibilidades y potencialidades cada actor participó en el proceso de investigación acción colectiva. Una parte importante del proceso de recolección se realizó en la zona rural del departamento del Cauca en una salida conjunta de todos los actores participantes y la salida fue financiada por los mismos actores participantes. Cada uno aportó algo en términos económicos, de recursos humanos y materiales al proceso. La Universidad de Manizales financió el transporte, la *Asociación Solivida* aportó el espacio, la *Comunidad del Brazo Taija* aportó alimentos, *Los Guerreros* pusieron el sonido y su expresión artística y los *Colectivos Minga de Pensamiento* y *Creapaz* la logística y lo necesario para la obra de teatro, el mapa y uso de los equipos de grabación.

Recogidas las narrativas continuó el proceso de transcripción y organización con el apoyo de los colectivos estudiantiles participantes. Después, en reuniones con los actores se revisaron las narrativas y relatos y se definió cuáles y qué partes exactamente harían parte del libro. Además los diferentes actores mencionaron la necesidad de hablar sobre lo que habían aprendido de los relatos y los aportes que querían hacer desde sus propias experiencias con el desplazamiento. En este camino los autores se propusieron escribir colaborativamente 2 documentos en sintonía que funcionaran como canales A y B. Un canal liderado por la *Asociación Solivida* para profundizar en el tema desde la mirada de la

atención jurídica y psicosocial al fenómeno. Y otro canal liderado por la *Comunidad del Brazo Taija y los Guerreros* sobre narrativas del desplazamiento, apoyado por los colectivos universitarios *Minga de Pensamiento y Creapaz*. Adicionalmente se propuso la relación conjunta de un audiovisual con el material que se había recogido.

El proceso de investigación recogía especialmente las voces de las personas por medio de narrativas, validando sus maneras de vivir, conocer e interpretar las situaciones que habían atravesado. Reconocía especialmente que las mismas comunidades definen marcos explicativos para sus tragedias y dolencias y que narrarlos les daba reconocimiento y fortalecía su memoria. Teníamos labor de coautores y escribanos, donde fue posible revivir el Pacífico en el barrio por medio de sus palabras y expresiones cargadas de mar y agua.

Este proceso terminó con la publicación digital del libro y una reunión de los autores donde se presentó en formato físico el documento. Adicionalmente se presentó el video que también fue realizado en coautoría y que en múltiples procesos de edición y organización entre los autores fue publicado⁴⁸. El reencuentro permitió actualizar relatos, consolidar afectos y darnos cuenta de la potencia que tiene para las personas verse, leerse y sentirse retratados en una Historia escrita por ellos mismos, que valida su dolor y su indignación y que fortalece su acción colectiva en el territorio.

“Hablamos desde las marcas y las cicatrices que nos han dejado estas cercanías. Esa es nuestra historia: experiencias que dan cuenta de esa otra Colombia de la que hacemos parte” (Colectivo Minga de Pensamiento)⁴⁹

La experiencia permitió sobretodo la creación de vínculos entre las personas que hicimos parte del proceso, en el camino de darnos cuenta que las historias que escuchamos en esta

⁴⁸ El video puede encontrarse como Destierros y resistencias desde el Pacíficolombia en Aguablanca en youtube y puede verse en el link: <https://www.youtube.com/watch?v=ry9y6aZcSRM>

• ⁴⁹ Tomado de COLECTIVO MINGA DE PENSAMIENTO (2011). Tejiendo resistencias. Sistematización Colectivo minga del pensamiento, En: OSPINA, A; BOTERO, PATIÑO & CARDONA (Comp.,) (2011). Experiencias de Acción política con jóvenes en Colombia. Colciencias, Clacso y Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud; Universidad de Manizales-Cinde., p. 171. <http://es.scribd.com/doc/64382561/Experiencias-Alternativas-LIBRO>.

investigación que parecían tan particulares y locales recogían la historia de un país, el sufrimiento de sus gentes por el despojo y las acciones de resistencia por la vida. Estos encuentros permitieron intercambios de saberes y experiencias, pero también de recursos y favores. Las comunidades Afropacíficas en medio de la experiencia de contar su historia actualizaron luchas ancestrales del Pacífico en Cali con otros grupos y colectivos de la ciudad que posteriormente favorecieron procesos de reapropiación del Distrito de Aguablanca como nuevos escenarios de vida y resistencia.

Estos espacios de participación política muestran cómo las comunidades Afropacíficas en medio de las diferentes adscripciones del escenario multicultural caleño empiezan a encontrar sintonía con otras colectividades de la ciudad en términos de “lo político”, desde los discursos y prácticas en disputa por lugares de representación y definición de su propia historia, su manera de contarla y sus formas de autorepresentarse en diferentes contextos. En estas formas de participación la narrativa de *comunidad* se hace vigente y útil, por lo que se reivindica cotidianamente: “*comunidad del brazo taija*”. Adicionalmente su origen rural y del Pacífico se reifica: “*somos negros costeños*”, pero también se actualiza “*somos negros del Distrito*” y se reapropia “*también somos caleños como ustedes*” Estas tramas en los procesos de identificación como se vio en el capítulo 4, tienen un contenido político central para organizar la acción, ya que define el lugar de enunciación de los reclamos y la posible articulación de los mismos con otros grupos en la ciudad.

Este pequeño relato etnográfico de la investigación permite ver cómo Cali y el Distrito de Aguablanca se configuran como escenarios multiculturales desde la diversidad escenificada pero *vivida interculturalmente desde abajo* en medio de los intercambios reales y vinculares con otras poblaciones. Permiten evidenciar quiebres en los modelos hegemónicos de relación competitiva del modelo desarrollista, de la modernidad individualista y del progreso arrasador de la diferencia. Esta experiencia permite ver de manera más clara cómo se dan en la cotidianidad la construcción de vínculos y afectos para la acción colectiva.

Prácticas comunales Afropacíficas en escenarios multiculturales: interculturalidad vivida y desde abajo

“Nosotros no empezamos a organizarnos aquí, eso viene de antes y lo que nos enseñaron los viejos” (Expresión de Francisco Tapaje, Afro oriundo del brazo Taija y reasentado en el barrio Mandarin)

En la actualización de las luchas y resistencias de las comunidades Afropacíficas en Cali podemos encontrar formas de participación y acción política intercultural en diferentes escenarios y con diferentes actores de ciudad que podemos caracterizar como emergentes (Williams, 1997, Pág. 134), en la medida que se presentan como novedosas pero ancladas a una narrativa ancestral contrahegemónica en la ciudad. En esta lógica hay una serie de prácticas Afropacíficas que se presentan en algunos escenarios que podríamos caracterizar como *multiculturales* por su propuesta discursiva integradora, pero que la fuerza de las mismas permite la emergencia de una *interculturalidad desde abajo*, que lesiona la diferencia escenificada y en un bajo registro organiza acciones colectivas entre diferentes actores. Aquí prácticas Afropacíficas del territorio se hacen vigentes desde otra espacialidad y otras maneras autoidentificarse, apropiados del nuevo territorio. Definen nuevas formas de operar en medio de la ancestralidad y el modo de vida en Cali y el Distrito de Aguablanca.

En los relatos de las comunidades Afropacíficas sobretodo de los hombres mayores es común escuchar acerca del activo papel que tenían en los Consejos Comunitarios de sus territorios de origen, en los cuales se defendía el territorio, el *Pacífico pobre y rico*, luchado por sus pobladores frente a diferentes agresiones de personas o grupos interesados en expropiarles sus tierras. Sus maneras de hacer respetar su presencia en el territorio hasta el desplazamiento se validaba por lo que ellos llamaban una pertenencia ancestral al río y el pensamiento comunal. Parte de la acción colectiva en el territorio pasaba por ejemplo en reunir a la comunidad, plantear los intereses de los que querían invadir o robar tierras y organizar en grupo un acto de presencia en el lugar de tensión.

“una vez llegó un turco que quería disque montar una tienda en mi finca...yo le dije que bueno, que la montara, pero que la tierra valía 1 millón si la quería. El turco me dijo que él no iba a pagar nada, que esa tierra no tenía dueño y que era del que la necesitara...parece según decía que venía con los guerros...yo reuní la comunidad, al padre y le dimos su respuesta...llegamos a mi finca y el finado don Pedro le dijo con la biblia en la mano: este es el libro más sagrado de todos y el que tiene la verdad, muéstreme aquí donde dice que esa tierra es suya o de sus ancestros...cierto que no dice ¿no?... porque yo sí le puedo mostrar cómo aquí dice que lo que usted está haciendo es pecado y es un delito además...robar, usted es un ladrón y un mentiroso...(El turco respondió) yo no soy ningún ladrón, si hubiera sabido que aquí había tanto negro junto me habría ido a otro lado...(sigue el relato) salió corriendo el señor antes de ponerse a pelear con ese poco de gente, así hacíamos, entre todos (risas)” (Relato de Francisco Tapaje, Afro oriundo del brazo Taija y reasentado en el barrio Mandarinas)

Esta comunalidad entre la gente y la pertenencia al río como formas de identificarse permanecen en el nuevo territorio y se vuelve el instrumento de actualización de las luchas. El relato muestra cómo en los territorios del Pacífico la acción colectiva es parte de la vida cotidiana y resuelve problemas del día a día. La llegada del turco a la finca resultaba de alto riesgo para toda la comunidad del río porque podría representar la presencia de los actores armados en el territorio y debían solucionar pronto con las entidades que encontrarán, para este caso el consejo comunal y la iglesia. Estas formas organizativas aunque no de la misma forma, continúan gestándose en Cali y el Distrito de Aguablanca y toman forma en acciones concretas para el bien común. Los aliados ahora se configuran en el marco de las organizaciones, colectivos y grupos de personas con los que logran articular sus luchas y necesidades con los cuales las formas de lucha se actualizan y con los cuales de manera emergente socializan sus formas comunales de relacionarse e interactúan desde estos principios para la interlocución.

Otra parte importante las luchas Afropacíficas en el nuevo territorio ha sido la denuncia (por la verdad) de los hechos de violencia que han vivido ante los repetidos intentos del Estado por ocultar el desplazamiento forzado que tuvieron que vivir. Algunas de las personas por ejemplo no pudieron ser aceptadas como “desplazadas y víctimas” por la entidad correspondiente, por lo que su relato fue invalidado aún en los discursos de integración multicultural y atención especial a comunidades desplazadas. Las familias expresaban su indignación por estos nuevos procesos de revictimización, puesto que ya

habiendo vivido violentas situaciones de despojo, hoy no reconocían como verídica su narrativa. Ante esto, las acciones de denuncia empezaban a emerger y se organizaban en función del universo del Pacífico colombiano puesto en Cali.

“Los currulaos no son sólo pal Petronio como creen algunos, son pa’ movilizar la gente negra y se pueden hacer cuando sea” (Relato de Jhon Mosquera, cantante de Hip Hop y músicas tradicionales del Pacífico, novio de Jenny Paz, mujer joven Afro oriunda del Bajo San Juan y crecida en el barrio Mandarinás)

Paulina fue una mujer desplazada de su territorio en el Chocó en el 2002 en medio de las violencias de la Masacre de Bojayá, donde mueren aproximadamente 100 personas víctimas de explosiones producidas por la guerrilla y del enfrentamiento con los militares y paramilitares. Esta mujer, después de reasentarse en Cali y empezar a configurar su vida alrededor del Distrito de Aguablanca, compone esta canción, que le dedica a algunas instituciones de atención al desplazado y que denuncia condiciones de violencia y discriminación:

Buenas tardes! Les traigo un currulao, que titula: Gente buena.
Esto se refiere a mi enfermedad que tuve y que he tenido toda todavía y también a los desprecios que he recibido aquí en Cali, principalmente en la RED (Red de Atención al Desplazado) y en la UAO (Unidad de Atención y Orientación al Desplazado), he recibido bastante desprecio...
Que sé que pa la UAO Paulina no existiera, porque ellos miran cara y también el color, porque ellos miran cara y también el poder
Si llega un abogado...siga señor!, si llega un licenciado...pase doctor!
Si llega un desplazado...usted me espera allá, si quiere que lo atienda madrugue señor, si quiere que lo atienda, madrugue señor...⁵⁰

⁵⁰ La canción quedó inmortalizada en un audiovisual que se denomina *Resistencias desde el Pacífico colombiano* en aguablanca: <http://www.youtube.com/watch?v=ry9y6aZcSRM>. Fue producido con la Asociación Solidarios por la Vida (SOLIVIDA) y el proyecto de Destierro, Resistencia y Acción Colectiva, del cual ha salido hasta el momento una publicación titulada *Generaciones, despojo y prácticas del buen vivir desde las comunidades del Pacífico colombiano en aguablanca*. Por: Solivida B. *Entre viejos, jóvenes y niños: historias de desplazamiento y la reapropiación política de espacio en Aguablanca* Por: Comunidad Brazo Taija, Los Guerreros y Solivida en el Libro: “La utopía no está adelante: generaciones, resistencias e institucionalidades emergentes”, el cual ha sido co-publicado por Clacso, la Universidad de Manizales, el Cinde y AAS, en 2013.

<http://ceanj.cinde.org.co/wp-content/uploads/2013/08/La-utop%C3%ADa-no-est%C3%A1-adelante.pdf>

La canción la compuso afuera de la oficina de atención del desplazado y con ella se gestó un coro magno fuera de las instalaciones de la entidad donde todas las personas presentes cantaron: “Que sé que pa la UAO Paulina no existiera, porque ellos miran cara y también el color, porque ellos miran cara y también el poder”. La canción fue prohibida en las instalaciones de la oficina y generó revuelo en los funcionarios. El ritmo de currulao tradicional AfroPacífico congregó a las personas e hicieron una manifestación fuera de la entidad con unas hojas de block y marcadores pidiendo que atendieron bien a la gente. En este lugar de atención al desplazado donde se trabaja con la diferencia escenificada, las mismas comunidades Afropacíficas gestaron acciones colectivas interculturales por el reconocimiento; en el espacio no todas las personas eran Afro, pero juntaron su voz por la denuncia y la atención digna:

Allá les cantó su canción doña Paulina...les dijo en un currulao hasta de qué se iban a morir...les dijo que eran racistas, que no miraban cara, ni color y que iban diciendo si uno era o no era víctima...quienes son ellos para decidir eso si los muertos son de uno, no de ellos (relato de Emiliana Tapaje, oriunda del charco, Nariño y reasantada en Cali por voluntad propia desde hace 20 años)

La acción colectiva se fue consolidando aún más cuando doña Paulina cantaba la canción en la calle de las asociaciones, tanto que terminó grabándose y haciendo parte de una producción audiovisual, que cuenta la su muerte, después de hacerse famosa en el barrio por una participación que hizo en una película de gran reconocimiento nacional titulada *perro come perro* (de Carlos Moreno, 2008), donde hacía el papel de una bruja. El documento audiovisual, producto de la investigación del apartado pasado, concluye así:

Paulina falleció (...) su problema cardiaco se manifestó en la ciudad después de la masacre y distintas formas de racismo que conoció en la ciudad: desde el exotismo que la hizo famosa como bruja, hasta el racismo jurídico que arranca a la gente de sus territorios y las hacen limosneras del Estado (...) su canción de currulao fue censurada y prohibida en los espacios públicos en la Unidad de Atención y Orientación al Desplazado (UAO) (Comunidad de Brazo Taija, Los Guerreros y Solivida, 2013)

Estas se consolidan como prácticas de acción política intercultural que emergen de condiciones históricas de discriminación, que golpean y fisuran los modelos de atención a la población desplazada instituidos hegemónicamente desde la municipalidad y su oferta multicultural de atención a la población desplazada. Gran parte de la crítica se hace a las formas de relación que ofrecen los funcionarios, donde prima la lógica del pensamiento moderno (desarrollista-civilizatorio) centrada en la “racionalidad” (el dialogo imposible entre 2 lenguajes diferentes) y las formas “civilizadas escritas” de resolver conflictos con las instituciones (cartas, oficios, etc.).

Estas situaciones de discriminación y racismo estructural son también Afrontadas por los jóvenes de las comunidades Afropacíficas en emergentes discursos y mecanismos de subversión. *Los Guerreros*, una agrupación de Hip-Hop del Distrito de Aguablanca en su mayoría jóvenes hijos de familias desplazadas por el conflicto armado presentan un ejemplo de la plasticidad que tienen para configurar nuevos espacios como portadores de sentidos del Pacífico, haciendo del barrio su nuevo escenario de luchas y resistencias etnizadas, en busca de condiciones de vida digna. Cantan al desplazamiento forzado, a su comunidad pero también al del Distrito de Aguablanca, denuncian la discriminación a los jóvenes raperos, la violencia en las calles, el microtráfico y los problemas de la droga. Evidencian que el Distrito es su nuevo Pacífico: “*yo no vivo en aguablanca, aguablanca vive en mí*” (Escuela de Jóvenes) Defienden su barrio por encima de los prejuicios de inseguridad, como zonas marginales de la ciudad que exigen visibilidad e inversión social.

Yo nací en el Distrito y muchos me discriminan.
Si soy de raza negra soy ladrón o vendo heroína,
pero se equivocan: yo soy semilla de esperanza
que siembra cultura y valores por mi gente del Distrito de Aguablanca ,
donde nace el talento y todos somos iguales sin importar su acento:
somos un pueblo unido que palpita desde adentro,
sin importar la raza, el amor el más grand sentimiento.
Aquí nací y crecí y con orgullo lo represento
(Los Guerreros FT MC Freestyle-- Niño kilo Una verdad del Distrito)

Los guerreros son un puente articulador de lo político, una posibilidad en medio de la narrativa de la guerra, que actualiza luchas ancestrales de las comunidades Afropacíficas

por el territorio y el reconocimiento. En términos de la acción colectiva realizaron una escuela de jóvenes con el rap para impedir su participación en las dinámicas del micrótráfico que existen en el barrio, generando conciencia y fortaleciendo su pensamiento crítico frente a los procesos de despojo, violencia y racismo que quieren eliminarlos. Los guerreros son parte de una acción colectiva que articula tramas de movimientos sociales en el mundo articulados desde el hip hop y la cultura del rap. Al ser una generación joven han podido hacer famosas muchas de sus canciones en el barrio y se convierten en referentes para niños y jóvenes en el sector. Esta lucha por ganarse un lugar en el territorio, reconocimiento y fama les ha permitido conectarse con otros barrios y otros sectores de la ciudad desde expresiones como los murales, el graffiti en escenarios por fuera del Distrito de Aguablanca como la Universidad del Valle (pública) y algunos escenarios de hip hop en el centro de la ciudad como el parque de los estudiantes o Jovita.

Otro ejemplo donde es posible encontrar un escenario multicultural vivido interculturalmente es el Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez, como se mencionó en el capítulo anterior. En él la “cultura Afro” es hecha espectáculo por la alcaldía de la ciudad desde las políticas de diferencia y la “discriminación positiva” (multiculturalismo); pero a la vez para las comunidades Afropacíficas termina siendo un espacio usado para fines muy diferentes: como lugar de encuentro de colectivos o grupos, de organización social, de la gestión de la movilización política, también del desencuentro, del reencuentro, de la reconciliación y del reconocimiento de otras formas de *ser y vivir lo negro*. En este evento en el año 2015 participaron los guerreros como asistentes, así como otros artistas del barrio. Nuevamente los actores muestran cómo hacen usos tácticos del espacio social para sus objetivos particulares. Es precisamente después del festival que se dan los escenarios de acción política en los remates –continuación de la fiesta- en el barrio y en casas de familia, donde se fortalecen vínculos y se actualizan luchas con otros actores.

“Se baila y se goza, ¿quién dijo que no?, pero después es que viene lo bueno y lo importante...” (Expresión de Jenny Paz, mujer joven Afro oriunda del Bajo San Juan y crecida en el barrio Mandarinás)

El pensamiento y la acción colectiva con voz Afropacífica en nuevos contextos va dando giros a las luchas locales por la defensa de lo público, la salud, la educación, el desempleo, el maltrato y la discriminación. En este camino las comunidades Afropacíficas han logrado articulaciones con colectivos universitarios que hacen eco a sus voces y permiten una articulación de organizaciones en búsqueda de otras maneras de concebir el desarrollo. El *buen vivir* como narrativa del pluriverso AfroPacífico empieza a ser usado por colectivos de la ciudad de Cali también. Expresa que la utopía no está adelante en el desarrollo y el progreso, sino en las formas de relación que apuntan a lo colectivo y lo comunal.

Estas tramas de sentido en tensión con la ciudad configuran nuevos escenarios de disputa por el territorio y el poder; validan contados escenarios de lucha y resistencia por hacer de Cali una ciudad que ancle sus acciones a pensamientos y filosofías milenarias que se orienten la acción política por fuera de los márgenes de la institucionalidad. Estas posibles relaciones con otros modos de ser en la ciudad, con otros diferentes, con otros con los que comparten historias, coyunturas o estructuras de poder, es lo que entendemos por *interculturalidad desde abajo*. Esa trama de relaciones que interconectan personas sin aparentes conexiones, desestructurando la propuesta integradora del multiculturalismo neoliberal.

Acción colectiva y movimientos sociales: otras voces, otra red

“Buscando qué hacer, desocupados como estábamos nos encontramos con ellos...ahí nos dimos cuenta que a todos nos han maltratado y toca unirnos pa defendernos” (Relato de Yeison Tapaje, joven Afro proveniente del Charco Nariño, reasentado recientemente en el barrio Mandarin)

En este apartado final presentaremos de manera muy concreta algunas formas en que las comunidades Afropacíficas participan en diferentes organizaciones o colectivos en el barrio, la ciudad y el país para fortalecerlos e integrarse a estas iniciativas; y a la vez cómo estas organizaciones y colectivos hacen eco de las voces de las comunidades Afropacíficas en sus plataformas de lucha, aprendiendo de sus principios de vida y articulándose con

ellas. Aquí mostraremos cómo desde la acción colectiva intercultural es posible tejer lazos de resistencia que amplifican las denuncias, las demandas y los movimientos de las comunidades. Introduciremos voces de organizaciones, colectivos, asociaciones nacionales, municipales y barriales que trabajan diferentes temas: desde derechos Afro hasta género, cine, arte, música, danza e investigación. Estos nuevos escenarios de participación se configuran para las comunidades Afropacíficas como lugares para reiventarse sus luchas ancestrales en el contexto urbano, actualizando filosofías milenarias del buen vivir y la comunalidad con la pluriversidad del Pacífico colombiano en Cali y el Distrito de Aguablanca.

La organización Afro más grande del país es el Proceso de Comunidades Negras (PCN) y esta tiene su relato local en el proceso del suroccidente del país, donde sus líderes han venido articulando procesos comunitarios en espacios rurales y urbanos. Para el caso de Cali y el Distrito de Aguablanca su presencia tiene una representación viva en diferentes colectivos que se van articulando, en función de garantizar para diferentes poblaciones el *buen vivir*, horizonte y camino para la actualización de las luchas ancestrales de las comunidades Afropacíficas.

Las condiciones para lograr un futuro plural posible vindican las resistencias ancestrales de comunidades y pueblos en movimiento en los problemas de nuestro tiempo. La narrativa que se propone en este texto responde a las urgencias de los pueblos por recontar la historia, por suturar su historicidad rota y aminorada, y hacerlo desde su propia voz, la dignidad de sus vidas, de sus luchas y de los territorios que habitan. (PCN, 2015, P.337)

Estos encuentros con PCN han sido posibles para las familias con las que trabajamos de la mano articuladora de las lideresas como Charo Mina Rojas y Marilyn Machado quienes presentan el proceso a quienes no lo conocen y articulan nuevas personas, colectivos y grupos de base a la red. En este camino de telarañas y tejidos el PCN viene trabajando en campaña *Hacia Otro Pacífico Posible*, donde hace articulación con un grupo grande de académicos llamado GAIDEPAC (Grupo de académicos e investigadores en defensa del Pacífico colombiano), de la mano de Patricia Botero y Arturo Escobar.

En el marco de la campaña otro Pacífico hemos avanzado en la construcción de un escenario de investigación--acción el cual tiene como propósito construir teoría desde los movimientos con las comunidades, al mismo tiempo que estas teorías promuevan un cambio de mirada desde y hacia otro Pazífico posible (...) Este es un espacio de esperanza que representa un momento histórico (que se presenta hoy como tercera o cuarta generación del PCN) con un número importante de integrantes para pensar que otro mundo es posible como Otro Pazífico posible. Es necesario construir un protocolo de investigación que no siga generando peones dentro del proceso de construcción del conocimiento (Paridero de Investigación, PCN y GAIDEPAC, 2013, P. 35 y 39)

Estas personas se congregaron en diferentes ocasiones y escenarios en asociaciones del Distrito de Aguablanca y de la mano con ellas fueron gestando escenarios de acción política intercultural conjunta con diferentes personas del barrio. Tanto las lideresas como los académicos e investigadores hicieron presencia en el territorio y fueron articulando esfuerzos por la protección del Pacífico y sus gentes. Aportaron a pensar el Distrito de Aguablanca como un revivir del Pacífico urbano:

Este texto emerge de las metodologías propias que registran el contenido político, epistémico y ontológico de luchas del pueblo Negro desde el Suroccidente del país. La participación de matronas y mayores, sus voces resuenan en las generaciones más jóvenes y viceversa, proponiendo políticas del buen vivir como enraizamiento y vinculación entre el territorio, la defensa de los ríos, la autonomía alimentaria y el sostén cultural de narrativas históricas interrumpidas. (PCN, 2015, P.337)

En este escenario de relaciones las mismas comunidades en una serie de movimientos corporales por la ciudad y sus discursos han apropiado para sí mismos conceptualizaciones emergentes, que no son necesariamente superpuestas desde la academia o la antropología sino que explican condiciones estructurales y se consideran viables y útiles para referirse a sus experiencias de vida. Los mismos conceptos de desarrollo, modernidad, pluriverso, resistencia, acción política, lucha y organización son palabras que empiezan a configurarse como centrales para las comunidades Afropacíficas en su repertorio, en un contexto histórico-espacial particular donde hacen presencia diversos actores.

Así pues en el nuevo territorio surgen una serie de prácticas que se posicionan como emergentes y contrahegemónicas en tanto atacan, controvierten o fisuran el orden social dominante y las relaciones de poder ejercidas en los diferentes territorios desde una nueva

socialidad (Williams, 1997). Lo emergente surge en el diálogo de ontologías relacionales, aparece como producto del intercambio, la mezcla, la negociación y por tanto es una construcción intersubjetiva, colectiva y de múltiples voces. En este camino de vínculos fue posible observar espacios conjuntos de participación política en la ciudad, habitada por las mismas comunidades Afropacíficas en diálogos con otros que empezaron a configurarse como redes de resistencia. Así, en diferentes marchas o eventos en la ciudad se articulan movimientos sociales diversos en luchas diferenciales sintonizadas.

Como ejemplo podemos mencionar un evento llamado *BNL2 Busca tu norte, levántate y lucha* (González González, 2010) donde diferentes agrupaciones musicales de rap y Reggae de la ciudad –entre ella *Los Guerreros* como asistentes - articulan luchas ancestrales desde su pertenencia “Afro, joven, comunitaria, étnica” para la “convivencia, participación y lucha” en la ciudad.⁵¹ Asimismo mencionamos el festival *Hip Hop contra el imperialismo y la guerra*, que se realizó en la Universidad del Valle por el Colectivo Hip Hop desde los postulados de “no violencia, no ejércitos y no imperios”⁵² O las reuniones del colectivo *H2O Hip Hop Organizado*, que se realizó también en la Universidad del valle⁵³. Lo interesante de estos espacios de participación política en la ciudad es que empiezan a ser usados por las comunidades Afropacíficas jóvenes que participaron en espacios como la investigación militante del apartado anterior, en encuentros del PCN y otros grupos y colectivos que fueron integrándose a la red. En estos lugares encontraron espacios de formación e integración, donde paulatinamente han venido integrando lenguajes, discursos, retóricas y estéticas del RAP.

El RAP (Resistencia Artística Popular) es una parte importante de la acción política actualizada de las comunidades Afropacíficas jóvenes. Estos nuevos escenarios de participación permiten la apropiación de nuevos discursos, nuevos lenguajes y formas de

⁵¹ Respecto al festival BNL2, ver González González, Camilo (2010). COMUNICADO DE PRENSA Asociación Juvenil - BNL2, Santiago de Cali, 05 de agosto de 2010. En: <http://fundacioncatacaldos.blogspot.com.co/>

⁵² Respecto al festival hip hop contra el imperialismo y la guerra y al Rap como apuesta política en Cali ver CALLEJAS CHAVEZ, Lorena Patricia (2010) prácticas de resistencias de los y las jóvenes en contextos de militarización: a la orilla de aguablanca, capítulo 3, “una comuna para resistir”. Universidad del valle, Tesis de Estudios políticos y resolución de conflictos Santiago de Cali 2012. <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/4798/1/cb-0460621.pdf>

⁵³ <https://www.facebook.com/hiphopper.organizados>

expresión para la reapropiación de Cali como espacio posible de habitar. Conceptos como imperialismo, capitalismo, neoliberalismo, globalización, clase, género, diversidad empiezan a permear el vocabulario de los jóvenes de las comunidades Afropacíficas. Nuevos escenarios de Cali por fuera del Distrito de Aguablanca aparecen como lugares posibles de habitar, en sintonía con nuevos discursos y nuevas maneras de articular y performar sus procesos de identificación. Los colectivos abren a las comunidades Afropacíficas sus propios mundos y su manera de representar y habitar el territorio, que entran a negociarse en los nuevos espacios de la ciudad.

La canción *Escucha y Lucha* de la Agrupación Zona Marginal de la ciudad de Cali expone nuevos discursos de lo político para las comunidades Afropacíficas especialmente jóvenes, permitiéndonos ver un panorama de interpretación de la realidad, que da cuenta de diversos procesos de formación política y organización social en los barrios populares de la ciudad como escenarios actuales de participación. La escuchamos por vez primera en una reunión con *Los Guerreros* y evidencia los múltiples intercambios y discursos que permite su nuevo escenario de reexistencia:

Recuerda que lo que pasa en mi barrio son batallas que a diario
nos exigen resistencias y nos enseñan a prepararnos
para esta guerra, guerra que nos espera, espera
que será larga y dura, constante y verdadera
campesina y urbana pregunta cotidiana
si usted no siembra hoy, ¿qué encontrará mañana?
le hago un llamado pana, a usted también mi hermana
solo aquel que lucha sabrá si pierde o gana
(Zona Marginal, Escucha y Lucha, 2005)

También resaltamos al Colectivo Mejoda que trabaja producciones audiovisuales en el Distrito de Aguablanca con participación de jóvenes ha permitido la reconstrucción histórica de diferentes barrios del Distrito a través de las voces de las mismas comunidades que lo habitan. Así expresan su origen, que reivindica la necesidad de expresar, denunciar y reafirmarse:

Lo que reunió a estos jóvenes era la generación de procesos de comunicación comunitaria y alternativa que visibilizaran a la sociedad las dinámicas juveniles, promoviendo la participación de estos en escenarios de participación política, ya que los jóvenes han sido históricamente estigmatizados como actores negativos que solo se mueven en escenarios de violencia, droga y consumo, lo que los ha excluido de hacer parte de estos. Por esas situaciones muchos se encuentran apáticos. Los jóvenes del Distrito de Aguablanca sufren una marginación más fuerte que el resto de la ciudad, especialmente por su condición étnica -porque son negros- y por territorio -porque viven en el Distrito de Aguablanca- (Polanco y Aguilera, 2011, P. 212)

Asimismo podemos mencionar a la Asociación Casa Cultural el Chontaduro como un espacio articulador del arte en el Distrito de Aguablanca con participación de jóvenes. Esta asociación que se ubica en el barrio Mandarinas y que ha congregado en sus instalaciones a miembros del PCN, otras organizaciones Afro y diferentes familias Afro del barrio Mandarinas hace lo propio por garantizar espacios de conciencia y acción política que alejen a los jóvenes de la violencia del barrio que revive en las comunidades las complejidades del desplazamiento forzado. Por medio de talleres de danza, teatro, poesía o creación musical permiten el intercambio de ideas y los vínculos en las comunidades de Mandarinas.⁵⁴

En medio de la participación en estos diferentes escenarios y en la actualización de luchas ancestrales hacia mediados del año 2017 se realizó en el Pacífico colombiano un paro cívico que tuvo como centro el puerto de Buenaventura, por la defensa del territorio, la vida, las comunidades, la garantía de derechos y el acceso a recursos vitales. El paro afectó masivamente al suroccidente del país, pues Buenaventura es el puerto de entrada y salida más grande de la región, por lo que fue un evento importante para la ciudad de Cali, que se vio sitiada por la contingencia y la falta de mercancía. En el barrio Mandarinas algunas de las familias con las que trabajamos se articularon al paro cívico y realizaron algunas acciones de protesta en apoyo a la manifestación Pacífica, de la mano de algunas asociaciones del sector donde se hacían los encuentros.

Hay nuevas generaciones que nacieron en el Distrito y todavía las oportunidades y el progreso para una Calidad de vida digna no ha llegado al Pacífico, por lo cual nos

⁵⁴ Ver <https://casaculturalelchontaduro.wordpress.com>

encontramos en este momento en un Paro Cívico en Buenaventura y Quibdó. Como el Distrito de Aguablanca somos los hijos de estos migrantes del Pacífico queremos apoyar esta lucha y enviar mensajes de apoyo al pueblo en pie de lucha. Tendremos una radio en vivo transmitiendo y cámaras para enviar mensajes de apoyo a nuestros paisanos de Buenaventura y Quibdó. Trae tu pancarta y sumate. Este lunes 22 de mayo a las 6 pm al frente de la Biblioteca Nuevo Latir (Mejoda y Aguablanca Pacífico Urbano, 2017, Convocatoria de evento de Facebook)⁵⁵

En el marco de este mismo evento el PCN comenta por redes sociales al respecto, donde interactúan virtualmente diferentes comunidades y colectivos:

es una actividad del Comité del Paro Cívico que hace parte de un trabajo de ocho años de lucha por prevenir que la gente de 7 barrios sea desposeída por la mala fe de los empresarios y el gobierno para desarrollar su TLC. Es parte de la lucha contra los impactos del TLC contra la gente de Buenaventura. Es un trabajo muy importante que PCN y otras organizaciones de base de los barrios afectados han venido adelantando, con muchas amenazas y agresiones contra las lideresas y líderes. (...) por lo menos la gente continúa trabajando en sus propuestas para garantizar que los proyectos de expansión portuaria y de desarrollo turístico no se los lleven por delante y más bien respeten su presencia en los territorios tradicionales (...) con las que buscan el buen vivir y la dignidad (...) (PCN, 2017, Facebook)

Menciono también al Colectivo Otras Negras y Feministas quienes han venido liderando procesos de participación y acción política de mujeres Afro en diferentes escenarios de la ciudad y el país, en el marco no sólo del paro cívico en Buenaventura, sino en la lucha por garantizar para las comunidades negras del país planes de vida que respeten las filosofías del buen vivir. También han trabajado por la exigencia de participación en escenarios de la política nacional, como el acuerdo de paz entre las FARC y el Estado Colombiano y la necesidad de incluir en él la voz de las comunidades Afro.

Para dar cierre a este capítulo menciono que dentro del proceso de *reexistencia* que viven las comunidades Afropacíficas desplazadas y reasentadas en Cali se da un salto al establecimiento de vínculos con diferentes actores, que permite comprender los puentes vivos entre el Pacífico, Cali y el Distrito de Aguablanca. Aquí encontramos la articulación

⁵⁵ Ver: Plantón del Distrito de Aguablanca en Apoyo al Paro Cívico, en: <https://www.facebook.com/colectivo.mejoda/> y en: <https://www.facebook.com/AguablancaPacificoUrbano>

de utopías, de sueños, de planes de vida y sobretodo de acciones por la búsqueda de la dignidad y el buen vivir. Son precisamente los anclajes entre ancestralidad y territorio lo que les permite la vida. Así lo expresa el PCN:

El enraizamiento en la africanidad del ubuntu: una persona es a causa de los demás explica cómo un pueblo tiene la capacidad de reparar heridas históricas y de mantenerse en existencia frente a las diferentes prácticas de racialización que observamos hoy en el desplazamiento forzado como estrategia de destierro y despojo. (PCN, 2017, P.341)

Para los colectivos, asociaciones y organizaciones urbanas la presencia de las comunidades Afropacíficas en el territorio del Distrito representa testimonios vivos de la expropiación y el despojo, pero sobretodo rutas de acción y pensamiento milenario que sitúan y posicionan caminos posibles para el buen vivir:

Las voces y acciones de resistencias ancestrales se constituyen en referentes y modelos de mundos posibles en medio de las arremetidas del sistema del progreso y el desarrollo que se instaura en los currículos hegemónicos de las políticas de seducción como el consumismo, la generación de empleo, los proyectos productivos dentro del modelo de acumulación por despojo, el (neo) extractivismo y la instrumentalización de la vida. (PCN, 2017, P.338)

Ideas finales: cruces y desplazamientos teóricos

En términos de lo político el desplazamiento es una experiencia doble: por un lado obliga a cuestionar las lógicas de producción de mercado y ordenamiento territorial que sacaron a las comunidades Afropacíficas de sus territorios, en un ejercicio de mediación constante por la memoria, la representación y la identidad; por otro, es un salto al vínculo intercultural, como una manera de organizarse colectivamente en la ciudad y actualizar resistencias ancestrales a través de nuevos discursos de lo político en el Distrito de Aguablanca y en Cali. En estos dos caminos que se trazan paralelamente, las comunidades Afropacíficas hacen lo propio por resistir al modelo de desarrollo moderno desde su ancestralidad y por replicar prácticas de tipo comunal y colectivo en entornos urbanos, legitimando sus historias y saberes y poniéndolos en la trama intercultural de los movimientos sociales en la ciudad.

La *interculturalidad desde abajo* permite evidenciar procesos de construcción conjunta de sueños y acciones sin jerarquías entre los actores; esto permite comprender cómo desde el principio de comunalidad se valida la voz y la apuesta de diferentes comunidades, colectivos y organizaciones en acción colectiva pero con voz propia. No se trata de la imposición de un modo de vida sobre otro desde los mismos actores, sino de la construcción armónica de posibilidades *en otro registro, en otra relacionalidad*. Esta *interculturalidad desde abajo* permite comprender cómo aún en escenarios multiculturales violentos y fuertemente estructurados, emerge en los intersticios brotes de agua para reexistir en el barrio, en el Distrito y en la ciudad desde el buen vivir como utopía compartida.

CONCLUSIONES

Por la memoria y la acción colectiva: comunidades Afropacíficas en reexistencia.

Nombrar como *desplazamiento forzado* al *destierro* vivido por las comunidades Afropacíficas que las obligó a abandonar sus territorios ancestrales conlleva consigo procesos de *construcción de memoria* limitados, condicionantes y estratégicos desde el Estado. Surge como un concepto que nombra un fenómeno nacional y que jurídicamente reconoce la existencia del conflicto armado interno en el país, los impactos de éste para diferentes poblaciones en la época reciente y la imposibilidad de permanecer en el territorio en los últimos años; en esta lógica ubica una temporalidad corta, donde sólo se validan historias de las últimas 3 décadas. Por lo tanto es una memoria que estatalmente se ubica como máximo en 30 años y; si bien, es funcional en diferentes aspectos para obtener recursos de reparación, no permite oficialmente rastrear ni dar voz a los múltiples despojos históricos vividos por las comunidades negras desde la colonia, ni las diferentes formas de violencia sobre sus cuerpos que comprenden desde la explotación minera esclava hasta los procesos de *empobrecimiento y marginalización* que Afrontan en la ciudad.

El desplazamiento como marco de comprensión coyuntural no permite ver las continuidades estructurales de *racismo y dominación* sobre las comunidades negras y centra su escucha sobre recientes procesos de desplazamiento que terminan por ubicar como culpables a los actores armados del conflicto ocultando los intereses económico-políticos nacionales y globales detrás de la tierra y los recursos. *Detrás de todo desplazamiento hay un negocio*, es una máxima que nos permite reconocer que cuando alguien pierde hay alguien que está ganando. Reconocer los intereses nos permite ver los proyectos de país que se piensan desde el Estado, las clases dirigentes y las multinacionales extractivas, donde los ideales de *progreso, desarrollo y civilización* arrasan con las comunidades y acaban con la vida en los territorios.

Pensar con las comunidades Afropacíficas en procesos de *rediasporización* permite ubicar narrativas históricas Afro recortadas por el destierro y la violencia a través de los tiempos;

permite comprender el movimiento de pueblos ancestrales a través del mundo y sus maneras de reorganizarse como comunidades en diferentes territorios adelantando procesos de *apropiación* y *construcción de afectos* con la tierra. Esta es una historia que se ha repetido muchas veces para la gente pero en diferentes generaciones, es un camino ya recorrido y ahora actualizado en la ciudad. Los procesos de *rediasporización* también permiten ver los flujos, los intercambios y las posibilidades de *reexistencia* para las comunidades Afropacíficas, desde sus maneras de reinvertirse creativamente como pueblo frente a las hostilidades del país para sus gentes en procesos de *relugarización* donde construyen colectivamente desde lo local un escenario diferenciado para la existencia y apropiado desde los sentimientos y vínculos con otros actores.

Cali, el Distrito de Aguablanca y el barrio Mandarin permiten los dos procesos de construcción de memoria y obtención de recursos que hemos mencionado: primero, con el apoyo de familiares, vecinos, amigos, ONG e instituciones del Estado construyen relatos de sus recientes desplazamientos y con ellos puestos en diferentes escenarios y de diferentes maneras, gestionan bienes y servicios que permiten sobrevivir; segundo, con sus redes familiares, vecinales y barriales del Pacífico construyen procesos de memoria ampliada y relacional, que les permite ir más allá del desplazamiento y encontrar correlatos de violencia y despojo en las historias de sus ancestros y amigos para con ellos construir vínculos de comunalidad que permiten dar continuidad al mundo AfroPacífico en Cali.

Cali y el Distrito de Aguablanca representan para las comunidades Afropacíficas un destino viable donde es posible continuar su existencia, en la medida que les permite encontrar una historia compatible y cercana con sus ancestros en el territorio, pero a la vez un mundo compatible desde sus prácticas Afropacíficas en un espacio urbano cargado de *negritud*. *Cali negra* y *Distrito negro* son metáforas políticas por el reconocimiento de las comunidades Afro en la ciudad como partícipes del proceso de construcción de ciudad y como discursos para legitimar su presencia en el territorio. La configuración espacial de Cali, el Distrito y el barrio Mandarin muestran las tensiones con la representación y la apropiación, en constantes disputas con las clases dirigentes y con los proyectos de ciudad centrados en el desarrollo y el progreso que siguen despojando las comunidades negras.

Las estrategias para permanecer, sobrevivir y organizarse en el territorio como comunidades Afropacíficas son múltiples y pasan por la participación en diferentes *redes* y la construcción y fortalecimiento de diversos tipos de *vínculos*. Los procesos de desplazamiento y despojo además de empobrecer y marginalizar lesionan las relaciones de las personas con otros seres humanos y no humanos, por esta razón no es posible pensar en un proceso de reasentamiento que no implique la reconstrucción del tejido social. Las comunidades Afropacíficas *reexisten*, después de un momento donde su existencia se puso en riesgo y se reinventan para poder continuar con sus vidas. Así las diferentes redes transaccionales y de intercambio en las que participan en el barrio cumplen 2 funciones: obtención de recursos y construcción y reconstrucción de vínculos.

Las *redes oficiales* son el acceso a la reparación del Estado, por lo que implica el reconocimiento de su condición de ciudadanos. Esta es una red a la cual sólo es posible acceder en una lógica de intercambio: *relatos-moneda* del desplazamiento por recursos y *ciudadanía*. Aquí se obtienen ayudas humanitarias básicas para la supervivencia y se construye una relación –primaria- con el Estado, que en el pasado la mayoría de las veces sólo fue visible a través de la presencia del ejército en sus territorios. Las *redes transaccionales* permiten la obtención de recursos en el nivel local por medio de vecinos o conocidos, donde se activan economías domésticas de la deuda, el crédito, el fiado, los trabajos, los favores o los servicios y que consolidan una red de vínculos de subsistencia. Y finalmente, encontramos las *redes comunales* con base familiar Afropacífica, donde es posible actualizar las prácticas del territorio en Cali y el Distrito y además reconstruir vínculos afectivos con seres humanos y no humanos anclados al Pacífico.

Cali se presenta así como una ciudad de múltiples posibilidades de pertenencia y adscripción, desde una narrativa municipal *multicultural* –en sintonía con la nación. En el mismo barrio se pueden encontrar procesos de identificación Afros, indígenas, urbanos, musicales, dancísticos, artísticos y se muestra como una ciudad donde son posibles todas estas manifestaciones de la diferencia. Cali es pues un escenario multicultural, donde se amplifica la diversidad como principio, pero a la vez oculta las relaciones desiguales de

poder y acceso a recursos. En esta lógica las comunidades Afropacíficas se insertan en un espacio urbano que los reconoce como diferentes, que espectaculariza su presencia en el territorio, pero que no transforma la inequidad y que segrega las poblaciones antes que unificarlas. Este modelo multicultural donde la identidad es la base, organiza la ciudad desde la *distinción-división* y la disfraz de participación, multiculturalismo e inclusión.

Ante esto las comunidades Afropacíficas hacen *usos tácticos* del escenario multicultural caleño y accionan una *interculturalidad desde abajo* en lo local. Incluso en los mismos escenarios más multiculturales por excelencia, como por ejemplo el Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez, se tejen lazos comunitarios que potencian la acción colectiva política de las comunidades Afropacíficas con otros actores del barrio o la ciudad. En esta lógica, la *interculturalidad desde abajo* es la táctica de los pueblos para organizar acciones conjuntas en un *bajo registro*, donde es posible vindicar desde agendas e intereses propios. La *acción política intercultural* permite a las comunidades Afropacíficas actualizar luchas ancestrales por el territorio en la ciudad junto con otros colectivos, grupos o asociaciones, con los cuales potencian su voz. A la vez, se vuelven referentes para procesos organizativos en la ciudad, que ven en ellas la experiencia de la *defensa de la vida y el buen vivir* como principios comunales básicos para la relación con otros seres humanos y no humanos.

Finalmente cabe resaltar que para las comunidades Afropacíficas su presencia en Cali es forzada. Inicialmente por los grupos armados y las condiciones estructurales de despojo para las comunidades negras; y posteriormente forzada por las mismas comunidades para darse un lugar en la ciudad, en medio de múltiples luchas. La fuerza es la que permite la *reexistencia*, como la posibilidad de seguir con dignidad. Cali, el Distrito de Aguablanca y el barrio Mandarinás son *aguas cargadas de Pacífico*, que dan sentido a su lucha cotidiana por el reconocimiento y la memoria de sus pueblos.

Por una antropología vincular: método y acción colectiva intercultural

La antropología que realizamos desde la Investigación Acción Colectiva (Botero, 2012b) permite y fomenta la construcción de vínculos, afectos y solidaridades con diferentes actores. No es un ejercicio académico que se sitúa esencialmente desde el contacto con el otro objetivado como un dato o informante, por lo contrario, se le reconoce como sujeto en múltiples conexiones y dimensiones de la existencia y por lo tanto nos relacionamos con él como un ser humano, con sus tensiones, conflictos, complicidades y situaciones de vida. Proponemos una práctica investigativa que propicia el encuentro y los afectos, desde el reconocimiento del sufrimiento del otro y la posibilidad de escucha y acción colectiva con las comunidades; en este camino la construcción de simpatías es fundamental, pues da sentido a la investigación como una relación intersubjetiva.

La investigación es en sí misma una apuesta por la reconstrucción del tejido social y la articulación de organizaciones, en la medida que permite el encuentro, el intercambio de narrativas y la construcción de agendas conjuntas con fines comunes. Contar con la participación de diferentes actores en el trabajo antropológico y convocarlos a espacios conjuntos de participación, genera y fortalece procesos comunitarios organizativos a nivel local y barrial. En este escenario, la investigación es vincular y política, en la medida que hace parte de procesos organizativos ya existentes y busca potenciarlos; a la vez favorece escenarios de intercambio y construcción de tejidos y redes. Estos encuentros permiten otras formas de conocer, investigar y narrarse desde ontologías propias que vindican prácticas ancestrales actualizadas con otros actores.

En el camino somos etnógrafos, por la presencia prolongada en el territorio y por situarnos como observadores y escuchas, pero a la vez somos testigos de las violencias y de las injusticias y tomamos parte en esta historia como narradores, literatos y escribanos. Nos sentimos parte del proceso histórico de las comunidades Afropacíficas con las que trabajamos, pues compartimos con ellas desde diferentes ángulos, lugares y pertenencias, otros procesos de despojo, empobrecimiento y marginalización que nos permiten acercarnos. Compartimos una *episteme moderna* que ha violentado nuestros pueblos,

nuestras ciudades y nuestras gentes. Dibujamos pasados compatibles con encuentros y desencuentros evidenciados en el intercambio de las narrativas, de dónde venimos, cuáles son nuestras utopías, nuestros sueños y cómo podemos construir juntos en el escenario de Cali forzando el modelo económico de desarrollo, progreso y competencia y generando relaciones interculturales de resistencia.

Hacemos pues una etnografía comprometida que apunta a descolonizar la mirada, a transitar de la academia altiva y distante a una versión desde la cercanía, la empatía y la reciprocidad. En el camino afinamos nuestra observación pero sobretodo ampliamos nuestra participación en diferentes escenarios no sólo de las comunidades, sino del barrio y la ciudad. En este proceso caminamos con las personas, participamos de sus rituales, de sus fiestas y de sus reuniones no con los sentidos puestos en el dato, sino en la posibilidad de realmente interactuar y fortalecer vínculos, amistades y afectos. Aquí reconocemos el valor de la palabra del otro y su capacidad de interpelar, discutir, interpretar y teorizar.

Hablamos en plural, porque las historias que aquí presentamos no nos pertenecen. La opción por las narrativas y su reivindicación en la investigación es la posibilidad de interpelar el discurso académico asimétrico, ofreciendo maneras de conceptualizar polifónicas desde el día a día con frases cortas, cotidianas y potentes, que evidencian las lógicas de dominación y exclusión en un lenguaje práctico. No hablamos de lo que ellos cuentan, hablamos con ellos y validamos su manera de comprender y leer sus realidades. En esa lógica, acompañamos cada título del trabajo con narrativas ejemplarizantes, que permitan ver los desplazamientos teóricos en función de los relatos de la gente.

La IAC construye teoría social en movimiento y se desplaza de una investigación que comprende desde el punto de vista del investigador a una investigación que plasma obras con y desde el lugar de enunciación de las comunidades plurales que tejen sentidos colectivos desde la diversidad. Aquellas que proponen un lugar de contra-poder frente a las teorías homogéneas en su modelación de mundo como progreso, civilidad y desarrollo (Botero, 2012b)

Las narrativas que se encuentran aquí no son casos aislados, son metáforas reiterativas de la violencia en las comunidades Afropacíficas. Tienen nombres, pero representan a los

millones de desplazados por la violencia en el país que reclaman sus tierras y se resisten a morir en las principales ciudades del país. En esa lógica reconocen sus duelos, su sufrimiento y su desesperanza pero también su capacidad de denuncia, de organización y de *reexistencia* como metáforas de pueblos enteros desterrados, vivos y resistiendo en un escenario de saber/poder que invalida su capacidad para reafirmarse, representarse, identificarse y narrarse a sí mismos.

No nos centramos a priori en categorías fijas, sino que los mismos relatos de las personas nos van guiando el rumbo. Si bien iniciamos con las nociones de *desplazamiento*, *identidad*, *víctimas* no hacemos de ellas el centro de la investigación, pues no nos interesa revictimizar a las comunidades sino por el contrario dar cuenta de lo que otros no han observado, su capacidad para continuar su existencia y soñar otros futuros para sus gentes. El abordaje teórico-metodológico aquí es fundamental, pues otras investigaciones al focalizar en categorías como el duelo y la identidad borran no sólo las voces de la gente, sino las raíces del empobrecimiento que se dan no como marco general y que se efectúan sobre cuerpos concretos en diáspora y en conexiones con el territorio.

Rescatamos el lugar de la reflexividad como la posibilidad de mirarnos en el territorio y analizar los efectos de nuestras palabras y pasos. Situamos la mirada en nuestras acciones y cómo ellas en el camino interlocutan con el mundo AfroPacífico en Cali, que también es nuestra ciudad y donde anunciamos nuestro horizonte de posibilidades para existir desde el sentipensamiento colectivo. Este es un ejercicio de irse y volver, donde empezamos a construir puentes entre zonas de la ciudad que nunca habitamos y que empezamos a apropiarnos en el ejercicio etnográfico. En esta lógica, la investigación permitió ampliar nuestra visión de Cali, sus historias, la diversidad de sus gentes y las diferentes utopías de las comunidades que la habitan.

En los escenarios de participación no reivindicamos nuestro lugar y pertenencia a las universidades como expertos interventores de la realidad social –imponiendo verdades–; por lo contrario, nos posicionamos como un actor más en el escenario multicultural de la ciudad, que forzamos hacia una *interculturalidad desde abajo*. Nuestro discurso y nuestra

voz es aportada a los espacios de encuentro y discute con otros discursos y voces en los escenarios del barrio y lo local. Esto nos permite entender que no tenemos la responsabilidad de decir qué hacer ni cuál es el camino, sino que este se construye colectivamente y podemos aportar desde nuestro saber a él.

Finalmente abogamos por una construcción de conocimiento en diálogos con el saber popular. Situamos a las comunidades ancestrales como referentes para nuestra acción, pues nos han enseñado que con principios de comunalidad es posible articular sueños por el *buen vivir*. Creemos que existe un saber en los pueblos AfroPacíficos que les ha permitido existir en el territorio por casi 500 años y reafirmarse hoy como comunidades en resistencia. Recurrimos a sus formas, a sus métodos, a la oralidad como principio, al movimiento corporal, al arte, al teatro no sólo como formas para la investigación sino para nuestros procesos propios de acción colectiva en la ciudad y en nuestros escenarios directos de impacto para reparar la impunidad y proteger la vida y el territorio.

Cerramos este trabajo con dos reflexiones que nos acompañaron en el camino, la primera de Xochitl Leyva Solano (2015) en el texto *Prácticas otras de conocimientos. Entre crisis, entre guerras*:

para agrietar el sistema académico neoliberal –que es el que hoy gobierna nuestros espacios de trabajo (...)– se requiere del hacer sentipensado y situado que contribuya a transformar de raíz el actual patrón de saber/poder, que es parte del patrón civilizatorio dominante, hoy en crisis. De hecho, coincidimos con aquellos que señalan que el sentido terminal de la crisis nos exige una nueva racionalidad no sólo económica, sino de vida colectiva para todo el planeta. Podríamos incluso decir que el sentido terminal de la crisis nos abre (...) la posibilidad de (re)valorar las prácticas de conocimiento de aquellos que ya de por sí viven o han vivido más allá de la racionalidad moderna occidental. Me refiero a revalorar los aportes políticos, epistémicos, éticos, teóricos, de vida, de aquellos que han dado sustento a rebeliones, resistencias, patrones de movilización insurreccional y movimientos antisistémicos, antipatriarcales, antirracistas, antiimperialistas en diferentes momentos y partes del mundo. (Leiva Solano, 2015, P. 24 y 25)

La segunda reflexión para cierre es de Arturo Escobar (2015), del mismo texto anterior, un referente central de este trabajo:

Las vertientes de la antropología aquí representadas reconocen que muchas de las luchas del presente son luchas ontológicas, que las cuestiones del conocimiento no son sólo un asunto de epistemología, sino problemáticas epistémicas, ontológicas y, por tanto, políticas, en el sentido más profundo de la palabra, es decir, que involucran múltiples visiones del mundo y de la vida. Por eso en este libro se reconoce la existencia de “fronteras borrosas” entre los(as) antropólogos(as) y el activismo, las contradicciones de la práctica política del conocimiento antropológico y la importancia de reimaginarse la etnografía de formas más colaborativas, como un verdadero fruto de la co-labor. (...)De este modo, la antropología se convierte en importante compañera de viaje de todas aquellas dinámicas de vida socionatural y política que siempre y constantemente están construyendo, y defendiendo, el pluriverso (Escobar, 2015, P. 10 y 11)

BIBLIOGRAFÍA

- ABU-LUGHOD, Lila. 1991. "Writing against culture". En: Richard G. Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 137-154.
- ACERO, Oscar y GARCÍA Ángela (2011). *Los Nasa en Resistencia por la vida: Contextos de inseguridad creados por la modernidad, el neoliberalismo y el conflicto armado*. Tesis de grado para optar al título de Psicología, Universidad del Valle, Cali.
- ACERO, Oscar y RIASCOS Luisa (2010). *Análisis de la Propuesta Etnoeducativa Afrocolombiana de la Institución Educativa Alfonso López Pumarejo: Estudio De Caso*". Tesis de grado para optar al título de Licenciatura en Historia, Universidad del Valle, Cali.
- ALABARCES Pablo y RODRÍGUEZ María Graciela (2008). *Resistencias y mediaciones, estudios sobre cultura popular*. Paidós, Argentina.
- ALCALDIA SANTIAGO DE CALI, Plan de desarrollo 2008-2011
- ALCALDIA SANTIAGO DE CALI, Plan de desarrollo 2012-2015
- ALCALDIA SANTIAGO DE CALI, Plan de desarrollo 2016-2019
- ALCALDIA SANTIAGO DE CALI, Plan de desarrollo comuna 14, 2008
<http://www.icesi.edu.co/blogs/casolosquesobran/files/2010/12/Comuna14.pdf>
- ALBAN, Adolfo. "¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia", en *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Arturo Grueso Bonilla y Wilmer Villa (eds.), Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y la Universidad Pedagógica Nacional, 2008.
- ANTONELLI (2007), Mirta Alejandra *EL discurso de la minería responsable y el desarrollo sostenible. Notas locales para desmontar políticas que nos hablan en una lengua global*. Revista digital Alfilo, Facultad de filosofía y humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. . Octubre - Noviembre de 2007 | Año 3. N°20
- ARCIDIACONO Pilar, "Trueque y plan Jefas y Jefes de Hogar Desocupados: dos estrategias de contención social ante la crisis del 2002" in *Laboratorio*, año 5, N° 14 (biblioteca virtual Clacso accesible desde la web de FLACSO)

- AROCHA, Jaime. 1999. Ombligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano. Universidad Nacional de Colombia.
- ARBOLEDA QUIÑONES, Santiago (2010). Caminar y andar en la vida de los Afrocolombianos. En: BURGOS CANTOR, Roberto (2010). Rutas de Libertad, 500 años de travesía. Ministerio de Cultura, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- ASOCIACIÓN SOLIVIDA. (2015) Historias del Ubuntu (buen vivir Afro) en destierro y en retorno: desde la vereda Bocas del Napi-Guapi (El Charco, Nariño) al Tambo (Cauca) En: BOTERO GOMEZ, Patricia (2015), compiladora. Resistencias, relatos del sentipensamiento que caminan la palabra. Colectivos, movimientos sociales y comunidades en resistencias desde Colombia (2009-2015). Centro Editorial Universidad de Manizales.
- BALIBAR, Étienne y WALLERSTEIN, Immanuel. 1991[1988]. Raza, nación, clase. Las identidades ambiguas. Madrid: IEPALA. [Cap. 4. La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad, pp.: 111-134]
- BARBARY Oliver y URREA Fernando (2003). La población negra en la Colombia de hoy: dinámicas sociodemográficas, culturales y políticas. Estudios Afro-Asiáticos. vol.25 no.1 Rio de Janeiro 2003
- BELLO, Marta Nubia (2004). Editora. Desplazamiento Forzado: Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo. Universidad Nacional de Colombia – Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados.-ACNUR. Bogotá, 2004.
- BELLO, Marta Nubia, et al (2001). Efectos Psicosociales y Culturales del Desplazamiento. Universidad Nacional de Colombia. Santafé de Bogotá. 2000.
- BELLO, Martha Y Claudia MOSQUERA. 1999. "Desplazados, migrantes y excluidos: actores de las dinámicas urbanas". En Fernando Cubides y Camilo Domínguez (eds.). Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales. Centro de Estudios Sociales. Bogotá
- BENENCIA, Roberto y Germán QUARANTA (2006): “Mercados de trabajo y economías de enclave. La ‘escalera boliviana’ en la actualidad”. Estudios Migratorios Latinoamericanos Año 20 N° 60.

- BENHABIB, Seyla (2005): “‘El derecho a tener derechos’: Hannah Arendt y las contradicciones del Estado-nación”. En Benhabib, Seyla, Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Gedisa (45-59).
- BJERG María y OTERO Hernán (Comps.) Inmigración y redes sociales en la Argentina moderna. Buenos Aires: CEMLA/Instituto de Estudios Histórico-Sociales.
- BLASER, Mario (2013) Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. *Current Anthropology*.
- BOTERO GÓMEZ, Patricia. (2012a) Reseña: Human Development & Polítical Violence y aportes al campo crítico de las narrativas colectivas desde Colombia. Manizales: Revista Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Universidad de Manizales-Cinde. Manizales, Colombia - Vol. 10 No. 1, Enero - Junio de 2012. <http://www.biblioteca.clacso.edu.ar/subida/Colombia/alianza-cinde-umz/20130827071048/RevistaLatinoamericanaVol.10N.1enero-junio2012.pdf.ori>
- BOTERO GÓMEZ, Patricia (2012b) Investigación y acción colectiva –IAC– Una experiencia de investigación militante. *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 17, núm. 57, abril-junio, 2012, pp. 31-47 Universidad del Zulia Maracaibo, Venezuela
- BOTERO GOMEZ, Patricia y PALERMO ITATI, Alicia (2013). La utopía no está adelante: Generaciones, resistencias e institucionalidades emergentes. Argentina: CLACSO: Asociación Argentina de Sociología; CINDE y Universidad de Manizalez Versión interactiva: https://docs.google.com/file/d/0B_QeS4JnNB5uQkpnTU42cmZtOWc/edit?usp=drive_web&authuser=0
- BOTERO GOMEZ, Patricia (2015), compiladora. Resistencias, relatos del sentipensamiento que caminan la palabra. Colectivos, movimientos sociales y comunidades en resistencias desde Colombia (2009-2015)
- CALLEJAS CHÁVEZ, Lorena Patricia (2010) prácticas de resistencias de los y las jóvenes en contextos de militarización: a la orilla de aguablanca, capítulo 3, “una comuna para resistir”. Universidad del valle, Tesis de Estudios políticos y resolución de conflictos Santiago de Cali 2012. <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/4798/1/cb-0460621.pdf>
- CANELLAS, Silvia (2007). Crítica de libros, informes y webs: Serge Latouche (2007), Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la

- construcción de una sociedad alternativa, Arcadía. En: Revista Ecología Política, EP 33, 14/06/2007.
- CARVALHO, José Jorge de (2002). Las Tradiciones Musicales Afroamericanas: De Bienes Comunitarios a Fetiches Transnacionales. Serie Antropología UnB 320. ONLINE
- CHAMOUX, M. N. (1993). Las artimañas del prestamista y del prestatario: los problemas que plantea el crédito invisible. En. M. N. Chamoux *et al.* (Coords.), *Prestar y pedir prestado: relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX* (pp. 191-210). México D.F.: CIESAS, CEMCA
- COLECTIVO DE PENSAMIENTO AFRODIASPÓRICO (2015). Sentipensar la paz. La paz pacífica es posible. Convocatoria 23 de octubre de 2014, Biblioteca departamental, Santiago de Cali. En: <http://censat.org/es/noticias/sentipensar-la-paz-una-paz-pacificas-posible>
- COLECTIVO MINGA DE PENSAMIENTO (2011). Tejiendo resistencias. Sistematización Colectivo minga del pensamiento, En: OSPINA, A; BOTERO, PATIÑO & CARDONA (Comp.,) (2011). Experiencias de Acción política con jóvenes en Colombia. Colciencias, Clacso y Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud; Universidad de Manizales-Cinde., p. 171. <http://es.scribd.com/doc/64382561/Experiencias-Alternativas-LIBRO>.
- COMAROFF, Jean y COMAROFF, John. 2003. "Ethnography on an awkward scale Postcolonial anthropology and the violence of abstraction". *Ethnography* 4(2): 147-179.
- COMITÉ MUNICIPAL DE ATENCIÓN A LA POBLACIÓN DESPLAZADA POR LA VIOLENCIA DE CALI. Plan Único Municipal de Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia de Santiago de Cali. Noviembre 2001.
- COMUNIDAD BRAZO TAIJA, LOS GUERREROS y SOLIVIDA. (2013). A. Generaciones, despojo y prácticas del buen vivir desde las comunidades del Pacífico colombiano en aguablanca B. Entre viejos, jóvenes y niños: historias de desplazamiento y la reapropiación política de espacio en Aguablanca en el Libro: "La utopía no está adelante: generaciones, resistencias e institucionalidades emergentes", el cual ha sido editado por Patricia Botero y co-publicado por Clacso, la Universidad de Manizales, el Cinde y AAS, en 2013.

- DA MATTA, Roberto. 1999. "El oficio del etnólogo o como tener 'Anthropological Blues'". En Constructores de Otreidad. Antropofagia, Buenos Aires. pp.172-178
- DAGMA, Agenda Ambiental Comuna 14, 2014. <http://consejoambiental.files.wordpress.com/2009/05/comuna-142.pdf>
- DAS, Vena. (2008). Sujetos del dolor, agentes de dignidad. Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Universidad Nacional de Colombia Sede Medellin, Facultad de Ciencias Humanas y Economicas Sede Bogota, Facultad de Ciencias Humanas Centro de Estudios Sociales-CES. Bogota, Colombia.
- DAS, Vena. (1997): Language and Body: Transaction in the construction of Pain. En social Suffering , Kleinman, A, Das, V. y Lock, M. California University Press.
- DAS. Vena.; POOLE, D. 2008. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas" Cuadernos de Antropología Social 27, pp. 19-52
- DE CERTEAU, Michel. 2000[1990]. "Prácticas de espacio" (Capítulos VII, VIII y IX), En La invención de lo cotidiano. Artes de hacer. Pp.: 103-142. México: FCE. [digital]
- DE LA CADENA, Marisol. (2013). Conferencia de cierre. VII Jornadas de Investigación Santiago Wallace en Antropología Social, Buenos Aires, 27, 28 y 29 de noviembre de 2013, Buenos Aires, Argentina.
- DE ZAMBRANO, Doris Eder (2011). (Directora general) Proyecto valle del cauca - procesos históricos. Dinámica Institucional Y Económica En La Consolidación Colonial Del Valle Del Cauca. Universidad del Valle, Cali, Colombia. <http://www.valleonline.org>
- DELGADO RUIZ, Manuel (1996). La identidad de los inmigrantes. Etnicidad y usos simbólicos del espacio urbano. Barcelona: Universidad de Barcelona, Institut Català d'Antropología, 1996, (mimeo), p. 3
- DUNCAN, James. 1997[1993]. "Sites of representation. Place, time and the discourse of the Other" En DUNCAN, James y LEY, David. Place, Culture and representation. Pp.: 39-56. Nueva York: Routledge.
- EPELE, María (2013). Seminario de Antropología de la Salud, de la maestría de Antropología Social, FLACSO. Apuntes de clase.
- EPELE, María. 2010. Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud. Buenos Aires: Paidós. 296p.

- ESCOBAR, Arturo (1997a). Política cultural y biodiversidad: Estado, Capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano. En: Antropología en la modernidad: Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia. Instituto Colombiano de Antropología, 1997.
- ESCOBAR, Arturo (1997b). Antropología y Desarrollo. En: Revista Internacional de Ciencias Sociales N° 154 UNESCO/ <http://www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html>.
- ESCOBAR, Arturo, 1999. COMUNIDADES NEGRAS DE COLOMBIA: en defensa de biodiversidad, territorio y cultura. Revista trimestral Biodiversidad, sustento y culturas 22 / 15. *GRAIN, REDES-AT, la Campaña Mundial de la Semilla de Vía Campesina, Acción Ecológica, la Red de Coordinación en Biodiversidad, Acción por la Biodiversidad, el Grupo Semillas y el Grupo ETC.*
- ESCOBAR, Arturo (2003). «Mundos Y Conocimientos De Otro Modo» El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003
- ESCOBAR, Arturo. 2004. "Desplazamiento, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano". En E. Restrepo y A. Rojas. Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Editorial Universidad del Cauca. Popayán. Colección Políticas de la alteridad.
- ESCOBAR, Arturo, 2010a. Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. Departamento de Antropología Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill. Enviñón Editores
- ESCOBAR, Arturo, 2010b. Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales_Programa Democracia y Transformación Global Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales Programa Democracia, Lima
- ESCOBAR, Arturo (2012a). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. Revista de Antropología Social # 21, Pág 23-62
- ESCOBAR, Arturo (2012, b). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo Arturo Escobar. Revista en investigación en cultura y desarrollo Wale'Keru

- ESCOBAR, Arturo (2013). Conferencia Ontologías Relacionales, dictada en La Casona de Flores, Diciembre de 2013.
- ESCOBAR, Arturo. (2015) Presentación. En: Prácticas otras de conocimientos. Entre crisis, entre guerras (Tomo I, II y III). Cátedra Jorge Alonso, CIESAS, UDG, México.
- FANON, Frantz (1974) [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad., cast. G. Charquero y Anita Larrea, Schapire Editor, Buenos Aires, p. 14.
- FASSIN, Didier. (2003) Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia. Cuadernos de Antropología Social N° 17, pp. 49-78.
- FERGUSON, James y GUPTA, Akhil. 2008[1997]. “Más allá de la ‘cultura’. Espacio, identidad y las políticas de la diferencia”, *Antípoda* 7: 233-256.
- FONSECA, Claudia. 2005. ‘La clase social y su recusación etnográfica’. En: *Etnografías Contemporáneas*, 1(1): 117-137.
- FOUCAULT, Michel, 2011. “Of Other Spaces, Heterotopias”, *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (1984): 46-49
- FOUCAULT, Michel. 2011[2004]. “Clase del 11 de enero de 1978”, en *Seguridad, territorio y población*. Pp.:15-44.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. 1993. La saga del negro: presencia africana en Colombia. Pontificia Universidad Javeriana.
- FRIEDEMANN, Nina S., D. (1996) Estudio del caso la diáspora Afrocolombiana en el litoral Pacífico. En: Planificación de proyectos de educación ambiental (memorias), proyecto capacitación para profesionales del sector ambiental M.M.A ICFES, MMA 035.
- FRIGERIO, Alejandro (2000). Introducción a Cultura negra en el Cono Sur: Representaciones en conflicto. Buenos Aires: EDUCA. Pags. ONLINE
- FONTAN Marcelino (2005): Salud. Procreación. Hegemonía. En: Isla, Alejandro y Colmegna, Paula: "Política y Poder en los procesos de Desarrollo: Debates y posturas en torno de la aplicación de la antropología" Editorial de las ciencias, FLACSO, Buenos Aires.
- GALVIS Luis y MEISEL Adolfo (2010). Persistencia de las desigualdades regionales en Colombia: Un análisis especial. Banco de la República, Documentos de trabajo sobre economía regional. Enero de 2010, N° 120.

- GEERTZ, Clifford., 1960. The Javanese kijaji: the changing role of a cultural broker. *Comparative Studies in Society and History*. 2,228-249
- GONZALES DE LA ROCHA Mercedes (2006), *Procesos domesticos y vulnerabilidad*, cap 1, 4, 5.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Camilo (2010). COMUNICADO DE PRENSA Asociación Juvenil - BNL2, Santiago de Cali, 05 de agosto de 2010. En: <http://fundacioncatacaldos.blogspot.com.co>
- GONZÁLEZ BOLAÑOS, Jesús Darío. (2012) *Mundos populares entre el desplazamiento y el poblamiento. Memorias e interculturalidades en el Distrito de Aguablanca de Cali* Revista Científica Guillermo de Ockham, vol. 10, núm. 2, julio-diciembre, 2012, pp. 13-28 Universidad de San Buenaventura Cali, Colombia
- GORDILLO, Gastón. 2004. “Bonnes in the cane fields”, en *Landscapes of devils*. Durham: Duke University Press. Pp.: 103-166
- GRANOVETTER, Mark (2000) {1973}: “La Fuerza de los vínculos débiles”. *Política y sociedad* Vol. 33, Universidad Complutense de Madrid.
- GUBER, Rosana (1991). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós, Estudios de Comunicación. Buenos Aires.
- GÜR, Berin. (2002). “Spatialisation of Power/Knowledge/Discourse: Transformation of Urban Space Through Discursive Representations in Sultanahmet, Istanbul”, *Space & culture* 5(3): 237-252.
- HALE, Charles Richard. (2013). Conferencia de cierre. VII Jornadas de Investigación Santiago Wallce en Antropología Social, Buenos Aires, 27, 28 y 29 de noviembre de 2013, Buenos Aires, Argentina.
- HALL, Stuart (2010). *Sin garantías, Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador Envió Editores.
- HAMMERSLEY Martin y ATKINSON Paul (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación*. Paidós, Barcelona, 1994.
- HARVEY, David. 1975. “The geography of capitalist accumulation: a reconstruction of the marxian theory”, *Antipode* 7(2): 9–21.

- KERTZER, David I. 1978 "Review: Theoretical Developments in the Study of Age-Group Systems", en *American Ethnologist*, vol. 5, núm. 2, pp. 368-374.
- KLEINMAN Arthur. (1988) *Illness narratives, Suffering, Healing, and the Human Condition*. Introducción. Capítulo 1.
- KLEINMAN, Arthur. (1998) *The Appeal of Experience. The dismay of images: cultural appropriation of suffering in our times*. *Daedalus*, Vol. 125, No. 1, *Social Suffering* (Winter, 1996), pp. 1-23
- KLEINMAN, Arthur. (2000) "Violence of Everyday life. The multiple forms and Dynamics of Social Violence". En: *Violence and Subjectivity*. V. Das, A. Kleinman M. Ramphele and P. Reynolds (eds.). University of California Press, Berkeley, pp.226-241
- KROPFF, Laura. 2010. "Apuntes conceptuales para una antropología de la edad", *Avá. Revista de Antropología* 16, enero-julio, pp.
- KROPFF, LAURA. 2011. Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras. *Alteridades*, vol. 21, núm. 42, julio-diciembre, 2011, pp. 77-89. Universidad Autónoma Metropolitana Distrito Federal, México
- KROTZ, Esteban. *Alteridad y pregunta antropológica*. *Revista Alteridades*, 1994, Pág 5.11. México.
- KUPER, Adam. 2001 [1999]. "Cultura, diferencia, identidad". En: *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós, pp. 261-286.
- LACLAU, Ernesto (1996). *Emansipation (s)*. Editorial Verso, Londres.
- LEFEVRE, Henri. 2013[1974]. "El espacio social" en *La producción del espacio*, Capítulo 2: 125-216. Madrid: Colección entre líneas.
- LERÍN PIÑÓN, Sergio (2004). *Antropología y salud intercultural: desafíos de una propuesta*. *Desacatos*, otoño-invierno, número 016. Centro de investigaciones y estudios superiores en Antropología Social, Distrito Federal, México. PP 111-125-
- LEYVA SOLANO, Xochit. Et Al (2015). Breve introducción a los tres tomos. En: *Prácticas otras de conocimientos. Entre crisis, entre guerras* (Tomo I, II y III). Cátedra Jorge Alonso, CIESAS, UDG, México.
- LEVI STRAUSS, Claude. (1984) *El hechicero y su magia y la eficacia simbólica*. *Antropología Estructural*. Buenos Aires. Eudeba.
- LOMNITZ, Larisa (1975): *Cómo sobreviven los marginados*. México, Siglo XXI Editores.

- LÓPEZ GUTIERREZ, William (2010). Significaciones Y Resignificaciones De La Política Y Lo Político: Prácticas Y Discursos De Los Estudiantes De La Universidad Del Valle, Durante El Periodo 1980-2010. Tesis del Doctorado En Estudios Culturales Latinoamericanos Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
- MALKKI, Liisa. 1997. “National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees”, en GUPTA, Akhil y FERGUSON James (eds.) Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology. Pp. 52-74. Durham: Duke University Press.
- MARCUS, George. 2001. “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, *Alteridades* 11(22): 111-127.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2002). El mundo de la percepción, siete conferencias. Fondo de Cultura Económica, España.
- MONSALVE VARGAS, Timisay e ISAZA PELÁEZ Juliana (2011). La antropología en la construcción de verdad, memoria e historia en el marco de la Ley 975 de Justicia y Paz en Colombia. Proyecto “Apoyo al Proceso de Paz en Colombia en el contexto de la Ley de Justicia y Paz –un ejemplo de justicia transicional–, ProFis”.Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH. Primera edición Bogotá, 2011
- MORALES, Jorge. 1999. “Mestizaje, malicia indígena y viveza en la construcción del carácter nacional”. *Revista de Ciencias Sociales* N° 1, Universidad de Los Andes, págs. 39-43.
- MOTTA, Nancy (2005) Gramática Ritual. Territorio, poblamiento e identidad Afropacífica. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2005, 248 p.
- OSLENDER, Ulrich. 2004b. “Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas” en RESTREPO Eduardo y ROJAS, Axel. (Eds.). Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Pp.: 35-54. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- PALACIOS, Arnoldo (2010). Las estrellas son negras. Colección Afrocolombianidad, Biblioteca de literatura Afrocolombiana, Ministerio de Cultura, Bogotá.
- PARRY Jonathan y BLOCK Maurice (1989). Money and the morality of Exchange. Cambridge University Press
- PAZ Y BIEN, 2014, Página oficial fundación. <http://fundacionpazybien.org/historia/>

- PÉCAULT, Daniel. La pérdida de los derechos, del significado de la experiencia y de la inserción social. A propósito de los desplazados en Colombia. *Estudios Políticos* n° 14, Medellín: enero-junio. 1999, p. 13-31.
- PETRYNA, A. (2002) *Life Politics alter Chernobyl*. En: *Biological Citizens after Chernobyl*. Princeton University Press.
- POLANCO URIBE, Gerylee; AGUILERA TORO, Camilo (2011) "Luchas de representación: prácticas, procesos y sentidos audiovisuales colectivos en el suroccidente colombiano" Programa Editorial Universidad del Valle
- PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA. RED DE SOLIDARIDAD SOCIAL. Guía de Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia. Bogotá. Diciembre de 2001.
- PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS. PCN. (2015) *Luchas por el buen vivir: hacia un presente y futuro plural posible*. En: BOTERO GOMEZ, Patricia (2015), compiladora. *Resistencias, relatos del sentipensamiento que caminan la palabra. Colectivos, movimientos sociales y comunidades en resistencias desde Colombia (2009-2015)*. Centro Editorial Universidad de Manizales
- QUINTERO, Michael (2006) *La música pacífica al Pacífico violento: Música, multiculturalismo y marginalización en el Pacífico negro colombiano*. *Revista Transcultural de Música* 10. ONLINE.
- QUINTERO RIVERA (2002), Angel. *Salsa, identidad y globalización. Redefiniciones caribeñas a las geografías y al tiempo* Trans. *Revista Transcultural de Música*, núm. 6, junio, 2002 Sociedad de Etnomusicología Barcelona, España
- RAMELLA, Franco (1994): "Por un uso fuerte del concepto de red en los estudios migratorios". En -Trpin, Verónica (2007): "Identidades en movimiento. Familias chilenas en la fruticultura del Alto Valle de Río Negro, Argentina". *Revista Cadernos Pagú* N°29.
- RAMÍREZ HITA, Susana (2008). *Políticas de salud basadas en el concepto de "interculturalidad". Los centros de "salud intercultural" en Bolivia*. IX congreso argentino de antropología social. Posadas, provincia de Misiones, Argentina.
- RAMOS, Rita Alcida. 1992. *The Hyperreal Indian*. Serie Antropología 135. Brasilia.
- RAPAPORT. Joanne. 2004. "La geografía y la concepción de historia de los Nasa". En RAPPAPORT Joanne y RAMOS Abelardo (2005). *Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico*. *Historia Crítica* Nro 29, Enero-Junio 2005.

- RESTREPO, Eduardo. 2002. "Políticas de la alteridad: etnización de 'comunidad negra' en el Pacífico sur colombiano". *Journal of Latin American Anthropology* 7(2): 34-58.
- RESTREPO, Eduardo. 2004 "Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio". *Revista Jangwa Pana*, Número 5, Julio de 2007, Pág 24-35.
- RESTREPO, Eduardo. 2010. "Lugar", en *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Pp.: 45-87. Bogotá: Envion.
- RESTREPO Eduardo y ROJAS, Axel. (Eds.). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Pp.: 35-54. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- RIASCOS SÁNCHEZ, Luisa Fernanda (2017). *Desplazamiento forzado intraurbano: impactos y representaciones en las dinámicas de los grupos sociales afectados en la ciudad de Santiago de Cali*. Tesis para optar al título de Mr. en Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata.
- ROMERO, Mario Diego. (2007) *Diásporas, Identidades y relaciones Afrocolombianas*. En: *Revista Cununo* No. 2 ISSN 0124-5880. Cali: Departamento de Historia-Facultad de Humanidades, 2007, p. 45-66
- SAHLINS, Marshall. 1988. "Estructura e historia". En: *Islas de Historia*. Barcelona: Gedisa, pp. 129-144.
- SAHLINS, Marshall. 2001[1999]. "Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura" *Revista Colombiana de Antropología* 37: 290-327.
- SANTOS, M., (2000); *La naturaleza del espacio*. Ed. Ariel Geografía, Barcelona, p. 279.
- SALAMANCA VILLAMIZAR, Carlos (2013a). *De las guerras de religión a los indios coloniales: espacios, mediaciones de memoria y disputas en torno a la representación de las violencias*. Conferencia IDAES, Seminario General, Buenos Aires.
- SALAMANCA VILLAMIZAR, Carlos (2013b). *Mediaciones, culturas y memorias de los tiempos presentes*. Curso Taller, Bogotá, 2013.
- SANTOS, Milton (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. Oikos Tau, España.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. 1995. "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology", *Current Anthropology*, 36(3): 409-440.
- SCOTT, James (2000). *Los dominados y el arte de la Resistencia*. Discursos Ocultos, Ediciones Era. México.

- SIGNORELLI, Amalia. 1996. Antropología de la ventanilla. La atención en oficinas y la crisis de la relación público-privado ALTERIDADES, 1996 6 (11): Págs. 27-32
- SILVESTRI, Adriana y BLANK Guillermo (1993), *Bajtín y Vigotski. La organización semiótica de la consciencia*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1993.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. 2004. Pueblos indígenas: entre clase y nación. En *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*, ed. M. Castro Lučić, 17-33. Santiago: Universidad de Chile.
- STOLLER, Paul. 1999. “Back to the ethnographic future”, *Journal of Contemporary Ethnography*, 28(6): 698-704.
- SURRALLÉS Alexander y GARCÍA HIERRO Pedro. (Eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Pp.: 173-184. Lima: IWGIA. [digital]
- TAUSSIG, Michel. (1992) “La Reificación y La conciencia del Paciente”. Pp. 110-143. En; *Un Gigante en Convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. España, Ed Gedisa.
- TAUSSIG, M. y RUBBO, A. (2011). *Esclavitud y libertad en el valle del Río Cauca*. Bogotá, Colombia: Universidad de Los Andes.
- TOVAR, Paola Andrea (2008). Estudio del comportamiento violento de los jóvenes de 15 a 22 años migrantes Afrocolombianos de la costa caucana, actualmente residentes en los barrios Marroquín I y II y Manuela Beltrán del Distrito de Aguablanca. Universidad del Cauca, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Departamento de Antropología. Popayán, Colombia, 2008. <http://www.monografias.com/trabajos-pdf2/comportamiento-violento-jovenes-migrantes-Afrocolombianos/comportamiento-violento-jovenes-migrantes-Afrocolombianos.pdf>
- ULLOA SANMIGUEL, Alejandro (1989). La salsa en Cali: cultura urbana, música y medios de comunicación. Boletín Socioeconómico N° 19, Abril de 1989. Departamento de ciencias de la comunicación. Universidad del Valle, Cali.
- URREA, Fernando y MURILLO Fernando (1999) Dinámica del poblamiento y algunas características de los asentamientos populares con población Afrocolombiana en el oriente de Cali. Ponencia presentada al Observatorio Socio-político y Cultural sobre “Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales”, del Centro de

- Estudios Sociales (CES), de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 5-7 de Mayo de 1999.
- UYA, Okon Edet (1990) Una perspectiva Afro-centrica sobre los negros en el nuevo mundo (Capítulo V). En Historia africana y Afroamericana: problemas de metodología y perspectivas. Buenos Aires: U. de Belgrano
- VILLAREAL, Magdalena (2004). Antropología de la deuda. Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas. CIESAS, México.
- VILORIA DE LA HOZ (2008), Joaquín. Economías del Pacífico Colombiano. Colección de Economía Regional Banco de la República, Editorial Nomos S. A.
- WACQUANT, Loic. (2010), *Las dos caras de un gueto. Ensayos sobre marginalización y penalización*, (cap. 5). Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- WADE, Peter (1997). Razay etnicidad en América Latina. London, Pluto Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2005). Análisis de sistemas-mundo una introducción. Siglo XXI Editores, México.
- WALSH, Catherine (____). Interculturalidad Crítica Y Pedagogía De-Colonial: Apuestas (Des)De El In-Surgir, Re-Existir Y Re-Vivir Doctorado en Estudios Culturales latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- WALSH, Catherine. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores
- WALSH, Catherine (2010). “Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: Refundares político-epistémicos en marcha”, en: Sarita Albagli y María Lucía Maciel. *Conocimiento, capital y desarrollo: dialécticas contemporáneas*. Buenos Aires, Editora La Crujía, 2010
- WANDERLEY, F. 2009. “Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentros de la población con la burocracia en Bolivia”. Revista Iconos, 34(5), Ecuador, pp. 67-79.
- WILLIAMS, Reynold. (2000). Marxismo y literatura. La hegemonía - Tradiciones, instituciones y formaciones - Dominante, residual y emergente.. Barcelona: Ediciones Peninsula.
- WOLF, Eric, 1956. Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico, *AmericanAnthropologist*. 58,1065-1078

LISTADO DE FIGURAS

Figura1: Mapa de Cali en 1880. Dibujo de Don Mario de Caicedo Lozano, de 1942. Tomado de Historia de Santiago de Cali, Wikipedia, Enciclopedia libre, el día 5 de Agosto de 2014.

http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_Santiago_de_Cali

Figura 2. Mapa 1 (El Distrito de Aguablanca, en Cali). Elaborado en Google Maps Engine Pro, 17 de Junio 2014.

Figura 3. Mapa 2 (Rutas de comunicación y Selección de Barrios del Distrito). Elaborado en Google Maps Engine Pro, 17 de Junio 2014.

Figura 4. Mapa 3 (Georeferenciación de Selección, Barrio Mandarinas). Elaborado en Google Maps Engine Pro, 17 de Junio 2014.

Figura 5. Mapa 4 (Calles, Comercio e Instituciones). Elaborado en Google Maps Engine Pro, 17 de Junio 2014.