

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**  
**SEDE ECUADOR**  
**DEPARTAMENTO DE ANTHROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES**  
**CONVOCATORIA 2013-2015**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTHROPOLOGÍA**

**EL TERRITORIO ES LA VIDA Y LA VIDA NO ES POSIBLE SIN EL  
TERRITORIO: LA ETNICIDAD AFROCOLOMBIANA ENTRE EL  
EJERCICIO DEL TERRITORIO Y EL ETNOCIDIO DEL  
DESTIERRO/DESPLAZAMIENTO FORZADO**

**JULIÁN SANTIAGO GRUESO RAMOS**

**JULIO 2016**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE ANTRPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES  
CONVOCATORIA 2013-2015**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTRPOLOGÍA**

**EL TERRITORIO ES LA VIDA Y LA VIDA NO ES POSIBLE SIN EL  
TERRITORIO: LA ETNICIDAD AFROCOLOMBIANA ENTRE EL  
EJERCICIO DEL TERRITORIO Y EL ETNOCIDIO DEL  
DESTIERRO/DESPLAZAMIENTO FORZADO**

**JULIÁN SANTIAGO GRUESO RAMOS**

**ASESOR DE TESIS: FERNANDO GARCÍA  
LECTORES: RAFAEL DÍAZ DÍAZ Y JHON ANTÓN SÁNCHEZ**

**JULIO 2016**

## **DEDICATORIA**

A todas las mujeres y hombres del afropacífico, por su capacidad de re-existir.

## AGRADECIMIENTOS

En el proceso de construcción de esta investigación fueron muchas las personas que de una u otra forma, contribuyeron al desarrollo y conclusión de la misma, y a quienes es indispensable agradecer. A mi madre, mi padre y mis hermanos por su apoyo incondicional, en particular a mi hermano Diego Arturo, quien con su trabajo activo en la defensa por los derechos de las poblaciones afrocolombianas, me brindó información y experiencias de gran importancia para este trabajo. También, he de agradecer a mi tío Jairo, a Luzmila y Luz Marina, y todas las personas de AFRODES que siempre me tendieron su mano, a pesar de los embates cotidianos que acarrea el destierro. Agradecer también a toda la comunidad guapireña, en especial a las maestras y maestros de la Escuela Normal Superior “La Inmaculada”, quienes no solo apoyaron sino inspiraron este trabajo; a mi tía María Minotta y Doña Oliva Montaña, quienes en sus hogares siempre me sentí como en casa; al profesor Fernando García, por su dedicación, sus acertadas correcciones y paciencia; al profesor Jaime Arocha, por sus oportunos comentarios y por su eterno compromiso con las comunidades de ascendencia africana; a todos mis compañeros, amigos y maestros de la Maestría en Antropología, en especial a la profesora Mercedes Prieto, los profesores Agustín Lao-Montes, Víctor Bretón, Michael Uzendoski, Jhon Antón y Eduardo Kingman, en cuyas clases pude obtener valiosas herramientas para desarrollar este trabajo. A todas y todos ellos, eternamente agradecido.

## ÍNDICE

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN	8
Del lugar: el Pacífico colombiano .....	11
Metodología .....	12
El proceso .....	13
Reflexión: del <i>rapport</i> y mi posición de investigador.....	14
Lo etnográfico y lo biográfico.....	15
De los capítulos .....	16
CAPÍTULO I	17
CONTEXTO: TERRITORIO, ETNOEDUCACIÓN Y DESPLAZAMIENTO FORZADO/DESTIERRO EN EL AFROPACÍFICO	18
<i>No hemos venido acá por nuestra propia voluntad</i> : orígenes étnicos de los esclavizados .....	19
<i>Con sudor negro</i> : construcción territorial del afropacífico. ....	21
Territorio y territorialidad: apuntes teóricos .....	21
Nociones locales del territorio.....	23
Reconocimiento étnico de la población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera ante el estado colombiano. La visión “desde afuera” y las políticas etnoeducativas.....	25
Etnoeducación en el Pacífico .....	27
<i>Nos han echado de todas partes</i> : desplazamiento forzado afrocolombiano. ....	29
Informe sobre el desplazamiento forzado. ....	31
Conclusiones del desplazamiento según informes .....	36
CAPÍTULO II	39
ETNICIDAD Y TERRITORIO: LA ETNOEDUCACIÓN COMO PROPUESTA DE (RE)CONSTRUCCIÓN ÉTNICA DESDE EL TERRITORIO	39
La escuela.....	39
Llegada a la Escuela.....	41
La tierra es la escuela: El aula como espacio de fortalecimiento y construcción de conocimientos locales desde y para el territorio. ....	44
<i>Quitate de mi escalera, no me hagásescuridá</i> : Música, danza y tradición oral en los procesos pedagógicos etnoeducativos. ....	48
Versos, juegos, poesía y cuentos. ....	49
Danza y música. ....	53
<i>Todo se desmorona</i> : prácticas pedagógicas y celebraciones religiosas en riesgo .....	55
La balsada a La Purísima .....	55

CAPÍTULO III	61
DESARROLLO, ESTADO Y TERROR: EL TRIÁNGULO ETNOCIDA	61
Crítica al mito del desarrollo.....	64
El caso de la palma.....	67
Estado y terror.....	73
El estado como ilusio .....	74
La creación de individualidades y subjetividades: la invención del desplazado.....	76
El estado desde los márgenes: el estado como dispositivo del terror.....	82
El Triángulo .....	85
CONCLUSIONES	88
EL TERRITORIO ES LA VIDA Y LA VIDA NO ES POSIBLE SIN EL TERRITORIO	88
BIBLIOGRAFÍA	93
Fuentes	99
ANEXOS	100

## **Ilustraciones**

### **Mapas**

Mapa 1: Pacífico Colombiano	11
-----------------------------	----

### **Tablas**

Tabla No. 1: Población afrocolombiana región Pacifico	12
Tabla No. 2: Resumen normativo de educación afrocolombiana	28-29

### **Ilustraciones**

Ilustración No. 1: Profesora Edelmira con los niños y niñas de 3 A.	46
Ilustración No. 2:Procesión del día de la Purísima	51
Ilustración No. 3:. Danza del día de la Purísima. Estudiantes de la Normal	55
Ilustración No. 4 Porque esta tierra es nuestra, absolutamente nuestra	92

## **RESUMEN**

El presente trabajo es un acercamiento a los territorios afrocolombianos del Pacífico con el ánimo de dimensionar la importancia de éste en la construcción de la etnicidad y la posibilidad de ser como comunidad. En la actualidad, el desplazamiento forzado/destierro de gran parte de la población afrocolombiana asentada en el Pacífico colombiano ha llevado a que diversas organizaciones sociales, estudios académicos e informes de organismos internacionales llamen la atención sobre lo que han catalogado como etnocidio. De ahí que en este trabajo aborde la cuestión del territorio desde dos vías: por un lado, la práctica etnoeducativa como experiencia territorial en defensa de la diversidad y la (re)construcción de identidades étnicas y afrosaberes como opción epistemológica-ontológica; y por otro lado, el desarrollo, el estado y el terror como propulsores del destierro/desplazamiento. Así, desde esa doble mirada, este trabajo pretende aportar elementos empíricos y conceptuales para argumentar por qué la pérdida del territorio por parte de las comunidades representa un etnocidio.

## INTRODUCCIÓN

*“Para el pueblo colonizado, el valor más esencial, por ser el más concreto, es primordialmente la tierra:*

*la tierra que debe asegurar el pan y, por supuesto, la dignidad.”*

(Fanon 2011: 10)

El pasado 21 de Mayo del año 2015, fecha en que se conmemora la abolición de la esclavitud en Colombia, las Fuerza Aérea Colombiana, en una operación conjunta con la Armada Nacional, bombardeó un campamento de las FARC – EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) en la vereda de San Agustín, zona rural del municipio de Guapi, ubicado en la costa pacífica caucana, dejando un total de 26 guerrilleros muertos y causando el desplazamiento de al menos 352 personas hacia al casco urbano y otros municipios aledaños, según informó en su momento la Defensoría del Pueblo<sup>1</sup>.

Al día siguiente desde La Habana, Cuba -lugar donde se están llevando a cabo los diálogos de paz entre el gobierno nacional y las FARC-, el grupo guerrillero anunciaba el levantamiento del cese unilateral al fuego que había decretado desde diciembre del 2014. Las retaliaciones, atentados y confrontaciones armadas no se hicieron esperar en el país, particularmente en la región del Pacífico. El 31 de Mayo las FARC derribarían una torre de energía en el puerto de Buenaventura, dejando sin electricidad por varios días a más de 400 mil personas<sup>2</sup>; y tan solo dos días después, cometerían idéntico atentado en Tumaco, Nariño. Semanas más tarde, en ese municipio, el mismo grupo armado volaría un tramo del oleoducto Transandino causando el derrame de 410 mil barriles de crudo sobre los ríos Guisa y Pianulpí, los cuales tributan sus aguas al río Mira, a escasos kilómetros de su desembocadura al Océano Pacífico, dejando sin agua potable a gran parte de la población, además de privar el ejercicio de actividades económicas y agrícolas fundamentales para la seguridad alimentaria de los pobladores como la pesca y la recolección de conchas, en lo que ha sido catalogado

---

<sup>1</sup> Disponible en: <http://www.elpais.com.co/elpais/judicial/noticias/bombardeo-guapi-cauca-deja-350-desplazados-defensoria> Consultado el 10/09/2015.

<sup>2</sup> Disponible en <http://beta.semana.com/nacion/articulo/buenaventura-sin-energia-por-atentado-de-las-farc/429795-3> Consultado el 10/09/2015.



como “el daño ambiental más grande que ha tenido el país en los últimos 10 años” (Raúl Delgado, Gobernador del Nariño)<sup>3</sup>.

Estas son apenas algunas de las tantas acciones militares que, tanto el Ejército Nacional como la guerrilla de las FARC, han cometido en los territorios afrocolombianos del Pacífico en los últimos meses en el marco de un proceso de paz en el cual pareciera que las personas negras-afrocolombianas y sus territorios se han convertido en ‘objeto’ de presión: los primeros demostrando su arsenal bélico y la capacidad para hacer daño a las estructuras milicianas; y los segundos, como forma de exigir un cese bilateral al fuego.

Sin embargo, este despliegue sistemático de violencia en el Pacífico colombiano se viene desarrollando desde hace dos décadas, tomando cada día más fuerza junto con la marcha incesante de las locomotoras del progreso y el desarrollo sobre los territorios colectivos. Así pues, cada año -desde 1997 cuando se presentó el primer gran desplazamiento forzado en el Pacífico<sup>4</sup>-, las comunidades negras y afrocolombianas han sido:

desarraigadas de su territorio, de sus vínculos sociales, familiares y políticos, de sus raíces culturales y de sus medios de sustento económico en la más agresiva dinámica de despojo, repoblamiento y reconfiguración de los territorios que se hayan vivido en las últimas dos décadas en cualquier país (CODHES, 2012: 14).

En el Pacífico colombiano, esta escalada violenta ha obedecido a una serie de aspectos que van más allá del conflicto armado y la violencia en sí misma, la cual es, en últimas, un instrumento de despojo y control territorial; una consecuencia de la misma pugna de intereses: “el terror y los desplazamientos tienen por finalidad desbaratar los proyectos de las comunidades, quebrantar su resistencia y, probablemente, lograr incluso su exterminio, lo cual se ve facilitado por la utilización cada vez mayor de armas de fuego.” (Escobar, 2004: 61). Esos intereses tienen asidero en lo que Escobar denomina como “el racismo entronizado por la modernidad euroandina, de un lado, y la obsesión con el desarrollo” (Escobar, 2010: 77), pues aún persiste la idea de entender las

---

<sup>3</sup> Disponible en: <http://www.eltiempo.com/estilo-de-vida/ciencia/ataque-de-las-farc-voladura-del-oleoducto-trasandino/16000636> Consultado el 10/09/2015.

<sup>4</sup> En 1997 se presentó el primer desplazamiento masivo en el Pacífico cuando el bloque paramilitar Elmer Cárdenas, en operación conjunta con la Brigada XVII del Ejército Nacional, ejecutaron la Operación Génesis. En esa ocasión fue asesinado brutalmente Marino López, campesino de la cuenca del río Cacarica. Para ver la noticia: <http://www.semana.com/on-line/articulo/el-caso-marino-lopez/95014-3> Consultado el 10/09/2015; y para ver la ficha técnica de la investigación de la CIDH: [http://www.corteidh.or.cr/cf/jurisprudencia/ficha.cfm?nId\\_Ficha=377&lang=es](http://www.corteidh.or.cr/cf/jurisprudencia/ficha.cfm?nId_Ficha=377&lang=es) Consultado el 10/09/2015.

prácticas económicas de las poblaciones afrocolombianas e indígenas del Pacífico como "irracionales" e "improductivas" (Arocha, 2004: 634; CODHES, 2012: 54).

Así pues, en la presente investigación daré cuenta de cómo el territorio configura un elemento fundamental en la construcción de la etnicidad de la población negra del Pacífico colombiano, al mismo tiempo que su pérdida, un etnocidio. Para esto, partiré desde dos vías de acceso que aunque antagónicas -o "gracias" a su antagonismo-, permitirán explicar la importancia del territorio en la construcción étnica del afropacífico.

En la primera vía explico la relación entre el ejercicio del territorio y la (re)construcción étnica. Para dar cuenta de esto, me serviré de una experiencia etnoeducativa en una escuela de Guapi, Cauca, para responder a ¿cuáles son las relaciones entre el territorio y la etnicidad? ¿Cómo el territorio constituye un elemento fundamental en la construcción de conocimientos y las reivindicaciones étnicas? ¿Por qué la práctica etnoeducativa termina siendo una práctica de resistencia y defensa del territorio?

En contravía de ello, la otra ruta de acceso busca indagar los mecanismos por los que nociones como el desarrollo, y su articulación con el estado<sup>5</sup> y el terror, generan el desplazamiento forzado/destierro de la población afrocolombiana del Pacífico, causando lo que diversas organizaciones sociales afrocolombianas, organismos internacionales y un sector de la academia han denominado como un etnocidio en marcha (Arocha, 1998; Antón, 2002; Almario, 2004, entre otros). Para ello, intentaré dar respuesta a ¿cómo se articulan el desarrollo, el estado y el terror? ¿Por qué se convierten en un "triángulo" causante del desplazamiento forzado/destierro? De tal manera que, al vincular los dos accesos empíricos y analíticos nos den elementos para explicar cómo se configura un etnocidio a partir de la pérdida del territorio.

Cabe aclarar que el propósito de este trabajo es hacer hincapié en las consecuencias negativas del despojo territorial, pero dicho lo anterior, no pretendo invisibilizar las distintas formas organizativas ni las acciones de auto-reparación y (re)construcción étnica que están llevando distintas comunidades en condición de desplazamiento forzado/destierro en los principales cascos urbanos y cabeceras

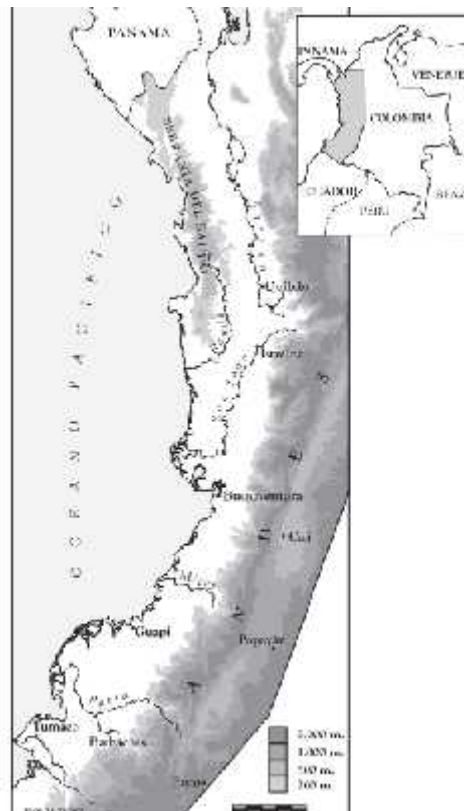
---

<sup>5</sup> Si bien aquella "sujeción políticamente organizada" que es el Estado se debe escribir con E mayúscula, he decidido seguir la postura de Abrams (1988) quien propone escribir estado en minúscula, intentando desmitificar el ilusio que supone una entidad escrita en mayúscula, como Dios.

municipales del país<sup>6</sup>, esfuerzos ingentes para la reafirmación de la vida. Sin embargo, considero fundamental ahondar en este tipo de trabajos desde una lectura crítica sin caer en lo que Oslender (2010), retomando a Arendt, llama *banalidad del desplazamiento* en tanto el desplazamiento forzado y el desplazado se convierten en algo "normal", evitando un análisis reflexivo de las causas que lo originan y las consecuencias que conlleva.

### Del lugar: el Pacífico colombiano

Mapa No. 1: Pacífico Colombiano



Fuente: Escobar, 2010:17

A modo introductorio, pues a lo largo del texto explicaré con más detalle lo que es el territorio-región del Pacífico, podría decir que la región Pacífico de Colombia o el Chocó Biogeográfico “se entiende como una unidad ambiental, biogeográfica y cultural que va desde las fronteras con Panamá por el norte, hasta el Ecuador por el sur, en una longitud aproximada de 1.300 km, correspondiente a la costa sobre el océano Pacífico.” Y más de 350km en la costa Caribe (Antón, 2001:888). La costa del Pacífico recibe las aguas de los ríos:

---

<sup>6</sup> Hay un creciente número de trabajos que exploran esta temática, para dar sólo algunos ejemplos sugiero ver Arboleda (2004) para el caso de Buenaventura; o para el caso de Bogotá ver Arocha (2002).

Mira, Rosario, Changüí, Patía, Curay, Sanquianga, Tola, Tapaje, Iscuandé, Guapí, Timbiquí, Bubuey, Saija, Micay, Naya, Yurumanguí, Tumba Grande, Tumbita, Cajambre, Mayorquin, Reposo, Anchicayá, Dagua, Bongo, San Juan, Ijuá, Docampadó, Capiro, Ordó, Siriví, Dotendó, Usaraga, Baudó, Piliza, Catrippe, Virudo, Coqui, Nuquí, Tribuga, Chori, el Valle, Huaca, Abega, Cupica, Changuera, Borojó, Curiche, Putumia, Juradó y demás cauces menores que drenan directamente al Océano Pacífico (Ley 70 de 1993).

Y la del Caribe de los ríos Atrato, Acandí y Tolo.

La región Pacifico está conformada por 179 municipios de los departamentos de Valle del Cauca (42 municipios), Cauca (42 municipios), Nariño (64 municipios), y Chocó (31 municipios). Según DANE 2008 en la región habitan 7.680.666 personas, se reconocen como afrocolombianas según la distribución por departamento así:

Tabla No. 1: Población afrocolombiana región Pacifico

Departamento	Cabecera	Resto
Cauca	126467	129555
Chocó	180950	105061
Nariño	125705	144825
Valle del Cauca	144825	125911
Total	577947	505352

Fuente: elaboración propia con datos DANE 2005

La población afrodescendiente de la región Pacifico representa el 25,12% de la población total afrocolombiana, y supera el 90% de la población de la región. “Esta región se distingue por ser una de las regiones del país cuya heterogeneidad en las formas de vida, tanto biológica como cultural, se ha convertido en la principal expresión de su identidad territorial” (Antón, 2001:889). Las comunidades negras de la región son entendidas como “el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos.” (Ley 70 de 1993).

## Metodología

*No he querido ser objetivo.  
Por lo demás, eso es falso:  
no me ha sido posible ser objetivo”  
(Fanon, 1968: 104)*

El enfoque metodológico de esta investigación ha sido, por una parte, la revisión y registro documental de informes y noticias de prensa para indagar de manera "macro" las causas del desplazamiento forzado afrocolombiano; y por otro, la etnografía y observación participante las cuales me permiten abarcar de manera más "micro" las (re)construcciones étnicas que se dan en relación al territorio a través de la práctica etnoeducativa.

### **El proceso**

El trabajo de campo realizado para este escrito lo desarrollé en dos periodos. Un primer periodo me dediqué a hacer la recolección documental -informes de organizaciones sociales, ONG y organismos internacionales- y de prensa en torno al desplazamiento forzado, y posteriormente realicé las entrevistas a personas desplazadas por la violencia principalmente en Buenaventura, Guapi y Bogotá, provenientes de distintas zonas del Chocó Biogeográfico. Como el propósito de este trabajo es, por una parte, entender las dinámicas del desplazamiento forzado en el Pacífico, consideré pertinente hacer entrevistas a personas provenientes de diferentes lugares de la región, que pudieran brindarme un abanico más amplio de los diferentes factores que impulsan el desplazamiento/destierro así como los mecanismos con los que se efectúa. De ahí que, más que una etnografía localizada, le di preponderancia a la entrevista como fuente principal en la construcción del relato, aunque bien escogí ejemplos concretos como el cultivo de la palma o la situación de algunos desplazados en Bogotá.

Sin embargo, para el caso etnoeducativo, la etnografía concreta y localizada sí era un imperativo para intentar asir las relaciones entre territorio y etnicidad. Por tal motivo el segundo periodo fue el trabajo desarrollado en Guapi, Cauca -pueblo de donde proviene mi familia paterna-, en el seguimiento y participación del proceso etnoeducativo de la Escuela Normal Superior la Inmaculada, donde años atrás había tenido la posibilidad de trabajar.

Como se verá a lo largo del texto, indistintamente uso los nombres: personas negras, afrodescendientes, afrocolombianos, de ascendencia africana, etc.; pues al entender que las formas de auto reconocimiento son un debate álgido dentro de los mismo movimientos sociales, he optado por incluirlos todos, pues yo mismo me siento de alguna u otra forma reconocido en cada uno de ellos, al igual que muchas de las personas entrevistadas o con las que compartí.

Por otro lado, me refiero a las personas víctimas del conflicto armado en el Pacífico como desplazados forzados o desterrados. Asumo la crítica que han hecho Arboleda (2007), Molano (2001) entre otros, al adjetivo de "desplazado" como un encubrimiento de las implicaciones profundas que trae la pérdida del territorio para las comunidades "ocultando la diferencia colonial y, en consecuencia, escamoteando las particularidades, las de personas y de grupos humanos" (Arboleda, 2007: 472). De ahí que propongan hacer hincapié en el uso de conceptos como "destierro", "desterrados", "desarraigados" para develar los procesos históricos de despojo y usurpación del territorio, así como las consecuencias culturales que conlleva el mismo (Ibíd.: 472).

Sin embargo, he optado por seguir usando el adjetivo de "desplazado" por el mismo motivo en que uso los diferentes términos de identificación étnica: más allá del uso que el estado, instituciones y documentos académicos dan al adjetivo, muchas de las víctimas se reconocen como desplazados e intentan que se les reconozca como tal para reclamar al estado.

#### **Reflexión: del *rapport* y mi posición de investigador**

Este trabajo surge de mi interés personal e íntimo sobre la cuestión de las identidades y la etnicidad afrocolombiana, y su resistencia al etnocidio. No quisiera mostrar algún tipo de legitimidad para abordar el tema simple y llanamente por mi auto identificación étnica como afrodescendiente, a pesar de sentir una suerte de responsabilidad con una comunidad a la cual heredé parte de sus conocimientos y saberes, así como también su estigma racial, a lo que algunos autores han llamado *la desdicha genealógica* (Gil, 2010). Lo que sí pretendo es explicar que mi interés por el tema no configura una racionalización objetiva para responder a preguntas de corte científico, pues como Fanon (1968) lo advierte, me es imposible ser objetivo; de la única forma que pudiera ser objetivo es desde un lugar de enunciación, un punto de vista situado y encarnado, como lo advierte Haraway (1995) y el *Black feminism*.

Por tal motivo, la cuestión metodológica del *rapport* es una de las aristas más complicadas a dilucidar y resolver. ¿Qué tipo de idea científica es el *rapport*? ¿De cuándo a acá la construcción de empatía con sujetos-otros ha de ser configurada mediante un *rapport*? ¿Qué es, en últimas, un *rapport*?

En la antropología, y particularmente en el trabajo etnográfico, la "entrada en campo" ha sido tal vez la situación más compleja a resolver, pues a diferencia de otras ciencias sociales la antropología trabaja con y sobre personas en su

cotidianidad; cotidianidad que atraviesa la nuestra. Tal vez a eso hace referencia Auyero en una entrevista al afirmar que “la etnografía también tiene que ver con un cruce biográfico. No en vano, hacer etnografía es biográficamente desgastante.” (Auyero citado en Jaramillo, et al. 2013: 363). Para mi caso personal, la etnografía como algo "biográficamente desgastante" toma un fuerza particular al estar investigando una problemática que me atraviesa en lo más íntimo y humano, en tanto algunas de las personas entrevistadas son familiares y amigos míos que están sufriendo en carne propia la ignominia del conflicto armado. De ahí que llame la atención tener que pensar en un *rapport*, en un plan organizado de forma metódica, fría y calculada para generar una empatía, ahora sí, con el Otro, sobre todo cuando el uno es el Otro al mismo tiempo.

### **Lo etnográfico y lo biográfico**

La metodología que me permitió resolver, en la medida de lo posible, la pregunta de investigación en torno a al territorio como pilar de la etnicidad afropacífica fue principalmente de corte etnográfico y biográfico, apoyado en la revisión de prensa. Como enuncié algunas líneas atrás, asumí la cuestión de la objetividad pero a la manera como es planteada por las teóricas feministas. Es decir, partí de la idea del conocimiento como algo siempre vivencial en un lugar y espacio determinado, atravesado por cuestiones de raza, clase y género. (Haraway, 1995; Hill Collins, 2000). Así pues, tanto el trabajo etnográfico como el biográfico están atravesados por ese concepto del ‘punto de vista situado’ (Gil, 2010).

Tomando en cuenta lo anterior, la etnografía, en tanto permite considerar las prácticas en torno a la identidad, la utilice como una cuestión doblemente reflexiva (Gunter, 2011). Es decir, trascender el dualismo sujeto-objeto, en tanto el sujeto-investigador es quién reflexiona en su interacción con el objeto-sujeto de estudio. Eso que en algunas corrientes antropológicas llamaban reflexiva, mi interés partió de hacerla doblemente reflexiva en tanto yo, como sujeto situado, pasé por un proceso reflexivo al mismo tiempo de los sujetos-otros que emprenden el mismo proceso de reflexividad en tanto son partícipes del relato. De esta forma, tal y como lo plantea Gunter, la intención de esta doble reflexividad desemboca en:

una etnografía reflexiva que incluye una mirada hacia la sintaxis de las estructuras del poder [que] contribuye así a acompañar a los actores en sus itinerarios de movilización y reivindicación discursiva, pero también de interacción vivencial y de transformación práctica,

que los sitúa de forma muy heterogénea entre culturas, entre saberes y entre poderes. (Gunter 2011: 19)

## **De los capítulos**

Este trabajo está compuesto de tres capítulos y las conclusiones. En el primer capítulo hago una contextualización sobre el desplazamiento forzado afrocolombiano y la vinculación con el territorio. Empiezo haciendo una breve caracterización de los orígenes étnicos de los cautivos africanos traídos a América con el ánimo de ofrecer una mirada más amplia del proceso de larga duración de destierro y etnocidio de los africanos y sus descendientes en Colombia. Luego planteo una suerte de marco conceptual sobre el territorio y la territorialidad en el Pacífico con el ánimo de mostrar la importancia del territorio dentro de las comunidades negras; al mismo tiempo que entrego un breve repaso de lo que fue el reconocimiento por parte del estado colombiano de los derechos étnico-territoriales de la gente negra mediante la Ley 70 de 1993, incluidas allí las políticas etnoeducativas o educación propia. Por último, hago un balance de lo que ha sido el desplazamiento forzado afropacífico, tomando como fuente el informe para la ONU de la experta Gay Mcdougall (2011) y el informe del CIDH (2013) sobre Verdad, Justicia y Reparación. Ambos toman como base las diferentes denuncias que han hecho organizaciones sociales afrocolombianas, en particular AFRODES (Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados) y PCN (Proceso de Comunidades Negras).

En el segundo capítulo presento la etnografía realizada en la Normal Superior de Guapi con el ánimo de dibujar las implicaciones socioculturales, epistémicas y étnicas del territorio para las comunidades del Pacífico. En el aula, la puesta en práctica de la etnoeducación permite mostrar las relaciones entre el pueblo y el territorio, base principal de toda reivindicación identitaria en esos contextos. Del mismo conocimiento del territorio, la oralidad con sus danzas, música, juegos, cantos y todos esos afrosaberes (Quintero, 2012) surgen como esas "suficiencias íntimas" (Arboleda, 2011) imprescindibles para entender a la gente de ascendencia africana como portadores y creadores de conocimientos y no meros receptores de conocimientos "externos" y sujetos vulnerados.

En el tercer capítulo abordo las nociones de "desarrollo", "estado" y "terror" indagando sobre las formas en cómo operan y cómo se articulan, trayendo como consecuencia el etnocidio de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico. Para entender el desarrollo y sus implicaciones en la Costa Pacífica, hago un análisis teórico-



conceptual del *mito* del desarrollo, y cómo este sirve para desplegar proyectos macroeconómicos como el cultivo de palma africana. Al hablar del estado, tomo algunos de los debates centrales de la antropología del estado para indagar qué es el estado y cómo opera. Ese análisis conceptual lo llevo posteriormente a la práctica por medio de las vivencias cotidianas y las luchas políticas de las víctimas del desplazamiento forzado/destierro para el reconocimiento como víctimas del conflicto y la búsqueda de soluciones a la nueva "identidad": el desplazado. Finalmente el terror permite engranar las lógicas desarrollistas con el aparato estatal que se sirven de él para impulsar diferentes intereses económicos. Asimismo, también muestro cómo el terror ha sido, desde tiempos coloniales, el mediador entre las minorías blancas que han detentado el poder y los afrodescendientes.

En el último apartado presento las conclusiones generales de la investigación, retomando lo concluido en los capítulos anteriores y dando respuesta a las principales preguntas que motivaron este trabajo. Allí explico la frase que da el título a este escrito: El territorio es la vida y la vida no es posible sin el territorio.

## CAPÍTULO I

### CONTEXTO: TERRITORIO, ETNOEDUCACIÓN Y DESPLAZAMIENTO FORZADO/DESTITIENRO EN EL AFROPACÍFICO

*Ni siquiera la nación tiene derecho sobre la tierra que pisamos.  
Bien saben que bajo este basamento de cáscaras de arroz y aserrín,  
solo hay sudor de negros. No hemos venido acá por nuestra propia  
voluntad. Nos han echado de todas partes y ahora quieren arrebatarnos  
la fosa que hemos construido para mal morir.  
Chambacú, corral de negros. (Zapata Olivella 1962: 184)*

El despojo sistemático de los territorios afrocolombianos no es un fenómeno novedoso en la historia colombiana. El presente capítulo inicia con una cita de la novela *Chambacú, corral de negros*, del escritor, médico, antropólogo y activista afrocolombiano Manuel Zapata Olivella la cual condensa, en buena medida, el trasegar de la gente de ascendencia africana en Colombia. Máximo, habitante de Chambacú – Cartagena-, y uno de los personajes centrales de la novela, insta a su familia a defender el territorio ante la usurpación, ordenada por empresas extranjeras, y ejecutada por la Policía Nacional. En su diatriba, no solo reclama la propiedad de la tierra -construida con el *sudor de los negros*-, también recuerda un hecho trascendental: la trata transatlántica de seres humanos en condición de esclavización.

Es diciente que después de siglo y poco más de decretada la Ley de Abolición de la Esclavitud<sup>7</sup>- Ley 21 de 1851 por medio de la cual es declarada la libertad de ‘esclavos’<sup>8</sup> del territorio colombiano-, Zapata Olivella hiciera referencia a la esclavización, pues la difícil situación de marginalidad y despojo al que se veía expuesta la gente negra de Chambacú -o de cualquier otro territorio afrocolombiano-, obedecía en buena medida a las secuelas del largo periodo de esclavización y colonialismo<sup>9</sup>.

Así pues, en este capítulo contextualizaré el desplazamiento forzado afrocolombiano persiguiendo las palabras de Máximo. Primero, presentaré un breve contexto que dibuja a trazos grandes la procedencia étnica de la gente de ascendencia africana en Colombia. Luego, exploraré las formas de apropiación y construcción del

---

<sup>7</sup> Disponible en <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=12623>

<sup>8</sup> El nombre "esclavo" lo entrecomillo, pues comparto la popular frase de la sacerdotisa de candomblé brasileño Makota Valdina que dice: "No soy descendiente de esclavos. Yo desciendo de seres humanos que fueron esclavizados".

<sup>9</sup> También en el campo de la literatura afrocolombiana de mediados del siglo XX, vale la pena resaltar la novela *Las estrellas son negras* del escritor chocoano Arnoldo Palacios (1949). Recientemente las referencias a la esclavización y exclusión prorrogada, ha venido siendo narrada y denunciada por movimientos sociales como el PCN (Proceso de Comunidades Negras), AFRODES, la ONG CODHES y organismos internacionales, -como el reciente informe de la CIDH (2013) y el informe de la experta independiente sobre minorías, Gay McDougall- los cuales abordaré más adelante.

territorio por parte de los afrocolombianos del Pacífico, y el posterior reconocimiento de los territorios colectivos y sus identidades étnicas por parte del estado, así como las políticas en las que se enmarca la etnoeducación. Y por último, la situación actual del desplazamiento forzado/destierro afrocolombiano en la Costa Pacífica.

***No hemos venido acá por nuestra propia voluntad: orígenes étnicos de los esclavizados***

Explorar, trazar, profundizar y dar a conocer las proveniencias de la gente esclavizada dará lugar a una mejor comprensión de la diversidad étnica y las particularidades culturales de la gente negra llegada a Colombia. La tarea debe comenzar por el enfoque sobre los llamados “ladinos”, o descendientes de personas africanas que fueron asentadas en España y Portugal desde la invasión árabe del siglo VIII o llevadas por los portugueses desde 1441. Muchas de ellas fueron esclavizadas en Andalucía para el monocultivo de la caña de azúcar, y de ellas algunas navegaron hacia las Américas como grumetes o llegaron al “Nuevo Mundo” con los conquistadores entre 1500 y 1533. En el tomo introductorio, de los diez que componen el *Léxico Documentado para la Historia del Negro en América*, Humberto Triana y Antorveza (2007) examinó la literatura del siglo de oro español para mostrar los aportes de la gente negra a las tradiciones orales y musical es de la península ibérica, así como a cotidianidades alegres y llenas de humor. Por su parte, Nina S. de Friedemann, en su *Saga del Negro* (1993) destaca cómo el 25 de septiembre de 1513, Nuflo de Olano, *negroladino*, y Vasco Núñez de Balboa descubrieron el Mar del Sur, pero sólo el conquistador español figura como héroe.

Tomando en cuenta la periodización que la historiadora Adriana Maya (2005) hace sobre la llegada de cautivos africanos al entonces Nuevo Reino de Granada encontramos tres grandes periodos. Un primer período de esa historia va de 1533 a 1580. Por una parte, incluye la llegada de gente de afiliaciones mande, wolof y fulbé de zonas semidesérticas de los valles del Níger, Senegal y Gambia (Maya, 2005), escenario de la expansión árabe iniciada en el siglo VII, así como de sagas míticas como la de Sundiata Keita, el rey León, quien consolidó el imperio de Mali en el siglo XII.

Durante este mismo período también llegó gente bijago, bran, zape y biáfara de regiones de selva tropical pertenecientes a países actuales de Guinea Bissau, Guinea Conakry y Sierra Leona, cuyas conocidas competencias botánicas y agrícolas sería deseable rastrearlas en la actualidad.

Para el período que va de 1580 a 1640 siguió llegando gente de las afiliaciones preponderantes en los años anteriores, pero los del río Congo, como ngolas y kikongos, entre otros miembros de la familia lingüística Bantú registran un pico, quizás debido a que sus habilidades herreras eran fundamentales para la producción de cachos, almocafres y barretones que hacían posible la minería del oro que florecía en el litoral Pacífico, luego de que terminara el respectivo ciclo del bajo Cauca (Maya, 2005). Los miembros de esta familia también figuran como posibles tributarios de epistemologías “holistas” que tienden a formar unidades entre gente y naturaleza, vivos y antepasados, y tiempo y espacio (Jahn, 1990) que aún pervive en la memoria del litoral. De acuerdo con expertos congregados alrededor de la Exposición *Eternal Ancestors, the Art of Central African Reliquary* (La Gamma, 2007) llevada a cabo en 2007 en el Museo Metropolitano de Arte en Nueva York, esa epistemología consiste en el cimiento común de las civilizaciones que se extendieron al norte por los países actuales de Camerún, Nigeria, Togo, Benín, Costa de Marfil y Ghana. Como rasgo civilizatorio, ese holismo teje a la gente con la biósfera y de ese modo contribuye a originar los sistemas polimorfos de producción sobre los cuales se cimientan las formas en que aún hoy la gente del Pacífico colombiano se apropia del territorio.

El último gran periodo comprende los años de 1640 a 1728 con la llegada de los Ashanti o Asande, entre otros miembros de la familia lingüística Akán de las actuales Ghana y Costa de Marfil, así como de los Ararás o Ewé-Fon de Benín y los Carabalés o Igbos de Nigeria y Camerún (Maya, 2005). En el ámbito del auge aurífero iniciado a mediados del siglo XVII en el litoral Pacífico, su mayor afluencia sería consecuente con las competencias mineras y orfebres de los Akán. Ellos también habrían sido los responsables de la divulgación de las historias de Ananse, héroe mítico que también es muy popular en San Andrés, Jamaica y otros puntos del Caribe insular, y se encarnó en una araña astuta que vence a enemigos más fuertes, como el tío Tigre.

Gente Yoruba, Ewe, Fon e Igbo llegó hasta mediados del siglo XVIII, procedente de Benín, Togo, Nigeria y Camerún, pero de ahí en adelante el comercio de ‘bozales’ se iría reduciendo para darle vía al de esclavizados ya nacidos en la Nueva Granada (Maya, 2005). Personas como Nay, la reina Achimi que fue nana de María en la hacienda El Paraíso fueron cada vez más excepcionales, pese a que novelas como la de Jorge Isaacs y *El Alférez Real* de Eustaquio Palacios se detienen en los avatares sufridos durante la captura y la inserción de ellas en las haciendas del valle del Cauca.

Este sucinto resumen sobre la procedencia étnica de la población negra colombiana me permite contextualizar las formas en que la gente negra del Pacífico se apropia y (re)construye el territorio sobre la base de una compleja filosofía holista y como un proceso de larga duración<sup>10</sup>.

### ***Con sudor negro: construcción territorial del afropacífico***

#### **Territorio y territorialidad: apuntes teóricos**

Antes de entrar en materia, es necesario entender conceptualmente a qué nos referimos cuando hablamos de territorio. Empecemos por abordar los conceptos de “territorio” y “territorialidad”, conceptos que aunque parecen significar lo mismo, presentan diferencias que hay que exponer. De acuerdo a Hoffmann, las territorialidades hacen referencia a las prácticas y representaciones que una sociedad elabora en torno al espacio en el cual se mueve; el territorio como tal, implica la apropiación y el reconocimiento de un espacio concreto (Hoffmann, 1999). En otras palabras, la territorialidad viene siendo una etapa inicial en la constitución de un territorio; son ideas, representaciones y concepciones que tienden al reconocimiento y apropiación del espacio en el cual se habita, sin que haya una cristalización de dichas nociones; cuando ocurre tal cristalización, es decir, cuando se ha apropiado, material o simbólicamente un espacio concreto, hablamos de territorio.

Una definición algo más profunda a la ofrecida por Hoffmann es la desarrollada por Patricia Vargas; para ella, lo que llamamos territorio es “la forma de disposición de caseríos y viviendas, la economía, las formas de trabajo, las relaciones sociales, la autoridad y la cosmovisión”. (Vargas, 1999:46-47). Como vemos, hay una visión holística en la definición que ofrece; el territorio resulta siendo todos los aspectos de la vida de un grupo humano: el espacio nombrado y recorrido, su utilización y aprovechamiento, el lugar en el que se gestan y reproducen los lazos sociales, etc. Es, en

---

<sup>10</sup> He de anotar que, en tanto proceso de larga duración, las formas y conocimientos territoriales han cambiado con el transcurrir del tiempo, en una dialéctica de (re)construcción, entendiendo que no existe una única, inequívoca, estática y esencial identidad de la gente de ascendencia africana en Colombia. Aunque los aportes de la afrogénesis y el concepto de la ontogénesis acuñado por Nina S. de Friedmann han permitido rastrear “huellas de africanía”, es indispensable entender estas identidades como múltiples, procesales y localizadas. Al respecto, el historiador Rafael Díaz (2009) hace unos aportes interesantes para el debate entre eurogénesis y afrogénesis. Del primero hace una crítica por poner en duda la posibilidad de un legado africano en las comunidades negras, por entenderlas como mercancía humana durante la trata esclavista, despojando a esos cautivos africanos de cualquier subjetividad y agenciamiento aún en las bárbaras condiciones de la trata. Y del segundo, pone de manifiesto el débil conocimiento tanto histórico como etnográfico del África y de sus distintos procesos socioculturales. En últimas es tan peligroso negar de plano los legados africanos en las colombianas negras, como buscar a toda costa unas “huellas de africanía” entre la gente afrocolombiana.

suma, el espacio que le permite a un grupo humano asegurarse su reproducción física y sociocultural. Y al igual que Hoffmann, plantea que el territorio en sí es el desarrollo y la consolidación de esas acciones y prácticas entendidas como territorialidad.

Pero eso que nombramos territorialidad es algo relativo; la razón se sustenta en el hecho de que tales ideas, representaciones y acciones dependen del sujeto o los sujetos, de lo que cada uno concibe acerca del espacio en el cual habita y se moviliza (Hoffmann, 1999; Vargas, 1999). Por ejemplo, un hombre que cumple el rol de jefe de la comunidad, concibe su espacio de manera distinta a como lo hace una mujer cuyo rol social se centra en la recolección de conchas; asimismo, un niño ve su territorio de otra manera a como lo ve una persona adulta, y un hombre del siglo XVIII probablemente concebía su espacio de una forma completamente distinta a como se concibe hoy día. Las percepciones territoriales dependen, pues, de determinados factores como son la edad, el género y el rol social de cada persona, al igual que de las condiciones históricas y culturales específicas en que se encuentran los actores (Vargas, 1999). Así, existe una “multiplicidad de territorialidades” que varía según cada individuo o grupo (Hoffmann 1999).

Por citar tan solo un ejemplo, ubiquémonos en las tierras de la comunidad de Cucurupí, Chocó, en donde la antropóloga Patricia Vargas les pidió a un grupo de mujeres que dibujaran los sitios que conformaban su territorio, para conocer cuál era la percepción territorial del género femenino. El resultado: los ríos resaltaban sobre el resto de lugares, incluyendo los montes y los campos de cultivo, lo cual muestra la importancia que los ríos y las fuentes acuáticas tienen para las mujeres; la razón de esto radica en que su vida social y productiva se centra en los caminos fluviales, -en donde se bañan y lavan la ropa, las ollas y demás utensilios- y no en los montes, sitios asociados a actividades realizadas por el género masculino -cacería, extracción de madera, recolección plantas medicinales- (Vargas, 1999). Así, las territorialidades cambian dependiendo de los sujetos, y de la interacción entre estas subjetividades.

En ese orden de ideas, y de acuerdo a Hoffmann y Vargas, podríamos decir que un territorio hace referencia a la apropiación material y simbólica de un espacio definido, que permite la reproducción biológica y sociocultural de una sociedad cualquiera; pero ¿Qué entienden por territorio las propias comunidades del afropacífico?

### **Nociones locales del territorio**

Hace unos años, durante una conferencia sobre diáspora afrocolombiana, una estudiante tumaqueña de la Universidad de Nariño, cuyo trabajo de grado giraba en torno a la plantación del monocultivo de la palma africana en Tumaco y sus incidencias en la tradición y el modo de vida ancestral de sus pobladores, comentó que si para los indígenas la tierra era la madre, para los afrodescendientes era la vida y como tal se defendía a capa y espada. Dibujaba entonces una visión propia de la gente, una visión que además, provenía de una mujer que reconociéndose como afrodescendiente, buscaba hallarle una solución al problema que aquejaba su territorio:

La finca se extendía paralela al río y en ella se cultivaban el plátano, las frutas y las plantas que necesitábamos para la comida y las medicinas, y se cultivaban familiarmente. Colindando con esta finca, y paralela a ella, estaba la zona de guandal, en donde se cazaban animales [...] Al fondo del monte, estaba el natal, de donde se extraía la madera, y colindando con el natal aparecía el manglar de donde venía la leña, las conchas y el piacuil” (Vargas, 1999:148).

Si desmenuzamos el testimonio anterior, observamos que la noción local de territorio es una noción que integra ríos, playas, montes, fincas, caminos y varios espacios más; asimismo, se aprecia una relación indisoluble con el aspecto socioeconómico y, según Vargas, también con el ritual e ideológico –mirando elementos como cementerios, ritos, creencias, costumbres, etc.- (Vargas, 1999). En síntesis, hablamos de algo holístico, íntegro, de algo que para las comunidades significa la vida, o sea, todo.

Dentro de ese holismo hay un elemento importante que hace parte fundamental del territorio de las comunidades negras del Pacífico; hablamos del *espacio acuático*<sup>11</sup>, y con él, aludimos a “un espacio en el cual se manifiestan una variedad de factores acuáticos, como por ejemplo climáticos, geográficos, marítimos, etc., de tal manera que tiene un impacto considerable en la constitución de la vida cotidiana” (Oslender, 1999: 37). Con esto Oslender no quiere decir que haya un determinismo medioambiental en el que el comportamiento de los seres humanos está supeditado a los designios de la naturaleza; tan solo afirma que determinados factores ambientales enmarcan la vida de los hombres y mujeres que habitan un territorio, sin que ello implique que pierdan su agencia ante las situaciones imprevistas; los humanos siempre serán activos frente a las

---

<sup>11</sup> En el 2008 tuve la posibilidad de trabajar como investigador para una serie documental de 13 capítulos titulada *Cuando el río suena*, en la cual abordamos diferentes ejemplos de la relación entre el río, la música y las problemáticas socio-ambientales. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=b47I2nZY-zk>.

situaciones que se les presentan, pero esa actividad está contextualizada tanto en un marco ambiental y ecológico, como en un marco sociocultural.

Los niveles altos de precipitación y humedad, las mareas, y toda una intrincada red de ríos y esteros forman parte del marco ambiental al que Oslender se refiere en principio; los tres influyen en las sociedades negras, en su modo de vida y su cotidianidad. Por ejemplo, cuando suben las mareas los ríos cercanos al mar se salan y las mujeres no pueden bañarse ni lavar la ropa, como sucede en el Río Guapi (Oslender, 1999); también ocurre que debido las largas e intensas lluvias, la red de riachuelos, arroyos y ríos pequeños, se desbordan ocasionando daños en los cultivos y viviendas. Vemos pues que esos “factores acuáticos” transforman de cierto modo la vida de la gente<sup>12</sup>; a ello se asocia el hecho de que el Pacífico es un área con mucha incertidumbre (placas tectónicas, movimientos telúricos, maremotos) (Arocha, 2007).

Sin embargo, las formas culturales del Pacífico no sólo se han inscrito en función de la incertidumbre por la naturaleza, sino también en función de la incertidumbre por el ser humano (Arocha, 2007; Oslender, 1999); éste ha intervenido y aún interviene en el entorno, provocando en muchas ocasiones accidentes que lo trastocan. Hablamos concretamente de la construcción de canales, diques y represas, acciones que, al intentar controlar y adaptar ese espacio acuático, transforman drásticamente el ambiente local. Por ejemplo, la construcción de un canal que pretendía unir los ríos Patía Viejo y Sanquianga hacia 1973, trajo como consecuencia la inundación regular del asentamiento de Bocas de Sanquianga, siendo esto un hecho que amenaza la integridad de sus pobladores. El canal Naranjo, como se le llama, fue construido para “hacer más eficiente el transporte de madera desde los lugares de extracción. No obstante, debido a su elevación más alta, el Patía se trasvasó el Sanquianga, cuyo lecho se ensanchó cincuenta metros en 1979.” (Oslender, 1999: 38).

Los efectos de este hecho son graves para quienes moran los territorios adyacentes al canal; como enuncia Oslender, las inundaciones causadas por el desborde del Patía arrasan con las viviendas y los cultivos, afectando seriamente la vida de los habitantes (Oslender, 1999). Pero a pesar de eso, existe un arraigo hacia esas tierras que hace que no las abandonen; es una cosa vinculada estrechamente a la identidad de muchos de los pueblos negros, a su cultura y tradición.

---

<sup>12</sup> Para el caso de los afrodescendientes del Caribe colombiano, el sociólogo Orlando Fals Borda (2002), en su célebre trabajo *Historia Doble de la Costa* acuñó el término de *hombre-anfibio* para referirse a la relación con el río de la gente de la Depresión Momosina y las tierra de Loba.



Apreciamos entonces el por qué lugares situados en un contexto rural giran en torno a factores acuáticos. Y es que el río posee un significado geográfico y simbólico para la gente (Hoffmann, 1999; Oslender, 1999; Vargas, 1999); reviste una gran importancia en el ámbito económico-doméstico al ser el principal medio de transporte y comunicación, y una fuente valiosa de recursos –pesca, conchas-; además, es el lugar desde el cual comienzan a realizarse los emplazamientos, siendo por ende, el principal eje de referencia territorial y geográfica:

Si alguien le pregunta, “¿De dónde eres tu?”, dice, “Yo soy del río Chagüü”, aquí en Nariño, o “Yo soy del río Saija”, en el Cauca; más que hablar de su pueblo primero es el río. Alfredo Vanín (Oslender, 1999: 36).

Por último, el río tiene connotaciones socioculturales y simbólicas, siendo el espacio social de interacción humana por excelencia (Oslender, 1999). A él acuden los niños para jugar, a él van las mujeres a lavar la ropa y de paso, a echar chismes, contar historias y cuentos, e intercambiar información sobre sus vidas, sus maridos, sus vecinos; tres elementos se encuentran presentes: diversión, comunicación e interacción; es, en últimas, un espacio de reproducción social y cultural:

Me acuerdo, que de niña nunca fui sola a lavar la ropa en el río; siempre fuimos por lo menos cuatro. O a lavar ollas. Siempre hicimos las cosas juntas. Silveria Rodríguez (Oslender, 1999: 36).

Todos estos espacios de reproducción social y cultural son los que se quieren fortalecer y proteger con la titulación colectiva de los territorios negros, con el reconocimiento de gran parte de la población negra como heredera de unas particularidades étnico-culturales que se habían construido sobre un territorio y su apropiación. De ahí que la Ley 70 de 1993 se convirtiera en el arma jurídica más importante para la población negra, en particular la asentada sobre el Pacífico colombiano.

### **Reconocimiento étnico de la población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera ante el estado colombiano. La visión “desde afuera” y las políticas etnoeducativas.**

Con el siguiente recuento pretendo dar a conocer los contextos históricos donde se dio carácter de pueblo étnico a los afrocolombianos en el estado. Sin embargo, estoy lejos de creer que todo esto obedeció a dinámicas “exteriores” a la población, pues durante siglos fue la misma gente afrodescendiente que en la crueldad de la trata y el silencio de

la exclusión supo arraigarse a sus costumbres, su historia y su posibilidad de ser desde la rebeldía del Palenque<sup>13</sup>, la música y el cuerpo como soporte de memoria.

La comunidad negra del Pacífico colombiano no siempre fue considerada como grupo étnico. El reconocimiento de las particularidades históricas, territoriales y socioculturales de las comunidades negras del país ha sido un proceso dinámico que ha obedecido a diferentes coyunturas sociales, históricas y políticas en Colombia. Brevemente podría decir que durante la segunda mitad de la década del ochenta, muchas comunidades negras se enfrentaban a problemas de destierro y desplazamientos forzados a manos del estado con la declaración de sus territorios como zonas baldías, en las que se otorgaban concesiones de explotación minera y agrícola a compañías extranjeras, además del otorgamiento de extensos territorios en calidad de resguardos a las organizaciones indígenas en la región<sup>14</sup> (Restrepo, 2004). Por otra parte, fue determinante la presencia de órdenes religiosas misioneras con la intención de propiciar organizaciones de base con un fuerte discurso etnicista (habían impulsado ya el proceso de organización de comunidades indígenas del área); y finalmente, los estudios académicos en el Pacífico, particularmente en el campo de la antropología, donde se estudiaron las especificidades culturales de la población rural afrocolombiana de la Costa Pacífica, contribuyeron a que estas comunidades de gente afrodescendiente fueran reconocidos como grupo étnico (Agudelo, 2004; Restrepo, 2004; Wade, 1997).

Durante el periodo constituyente la comunidad negra se reafirmó jurídicamente como grupo étnico al pasar del escenario local al nacional. Sin embargo, el desconocimiento de un amplio sector de la Asamblea Nacional Constituyente sobre el pueblo afrocolombiano como un grupo cultural, social e históricamente diferenciado, dificultó las posibilidades de que la gente negra quedara incluida adecuadamente en la nueva constitución. Eran los pueblos indígenas los únicos que en el imaginario general poseían particularidades que los hacían grupos étnicamente diferenciados (Arocha, 1992). Inclusive, existían posturas que invisibilizaban el aporte histórico de la gente negra a la nación porque se decía que habían permanecido distanciados de las recientes coyunturas políticas y sociales de la nación:

---

<sup>13</sup> Durante los estudios de la comisión para la reglamentación de la Ley 70 de comunidades negras, se planteó varias veces que Palenque fuera el nombre para denominar lo que finalmente quedó como Consejos Comunitarios.

<sup>14</sup> La Asociación Campesina Integral del Atrato, ACIA, fue la primera organización afrocolombiana que en defensa de su territorio configuró un discurso étnico de la comunidad negra en torno al territorio a mediados de los años ochenta.

[...] los negros nunca habían empuñado las armas y era poco frecuente para el momento la presencia de afrocolombianos en los grupos insurgentes, lo que había originado el imaginario popular de que en Colombia no existían negros guerrilleros. Por lo tanto, sectores de la Asamblea Nacional Constituyente ‘no veían con buenos ojos’ hacer concesiones a los que no habían “puesto” suficientes muertos (Castillo, 2008: 141).

De esta manera, en la única parte donde se hizo mención explícita sobre los derechos para la gente negra fue en el Artículo Transitorio 55 de la constitución de 1991, que establecería la Comisión Especial de Comunidades Negras para posteriormente, crear la Ley 70 de 1993 en la que las y los afrocolombianos se convertirían en “sujetos de derechos comparables a los que definió el convenio No. 169 de la OIT para los pueblos étnicos del mundo” (Arocha, 2004: 161). Finalmente es en esta ley donde se definen los términos concretos de la etnicidad afrocolombiana y sus derechos territoriales, económicos, políticos y culturales, siendo hoy la herramienta jurídica más importante que posee el pueblo afrocolombiano para la defensa de su comunidad, a pesar de su continua violación, como lo veremos más adelante en este trabajo.

### **Etnoeducación en el Pacífico**

Con las nuevas constituciones en Latinoamérica, el convenio No. 169 de la OIT, entre otras reformas, la educación en grupos étnicos tuvo cambios significativos donde se exigía la educación bilingüe y la formación en conocimientos propios de sus culturas (Gros, 2002). Sin embargo, hay que tener presente que estas transformaciones no se dieron desde las nuevas constituciones sino que ya desde décadas atrás, el tema de la etnoeducación ya se venía trabajando por diferentes movimientos tanto indígenas como afrodescendientes. En los años setenta, movimientos indígenas y el Movimiento Social Afrocolombiano cuestionaban la estructura misma de la escuela y propugnaban por políticas interculturales para toda la población (Miñana y Arango, 2011; Garcés 2005)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> El Movimiento Social Afrocolombiano, que coincidía con algunos de los planteamientos del movimiento indígena, organizó el Primer Congreso Nacional de Negritudes, que tuvo lugar en la Asamblea Departamental del Valle del Cauca en febrero de 1975, encuentro en el que se trató con interés particular el tema educativo (Garcés, 2005). A este encuentro le siguieron varios más donde, primero se denunció las precarias condiciones educativas a las que se veían expuestas las poblaciones negras, al mismo tiempo que los pocos conocimientos enseñados negaban cualquier aporte de las poblaciones negras en la construcción de la nación (Garcés, 2005). Las primeras propuestas educativas estaban encaminadas a conocer la historia y los aspectos socioculturales de África en la escuela. Sin embargo, una de las críticas que hizo el Movimiento de la Negritud era la excesiva valoración al estudio del África desconociendo los procesos y las dinámicas socioculturales de la población esclavizada en Colombia, aunque para la época el conocimiento y los estudios académicos sobre ambos aspectos en el país eran limitados (Garcés, 2005).

Finalizando el siglo XX, hay un cambio en la relación del Estado-nación con los pueblos étnicos del país. La globalización, el neoliberalismo y la democratización generan una crisis en la forma de control centralizada del estado frente a las poblaciones marginalizadas que pugnan por un mayor poder decisorio en las políticas estatales. El estado colombiano se ve presionado por ambas partes: la interna, que es por medio de los movimientos sociales y étnicos, quienes exigen autonomía en las formas de hacer escuela, en los conocimientos y saberes que se deben impartir; y la presión externa, de la mano de entidades como la OIT, la OEA, entre otras, que presionan a los estados para que deleguen mayor autonomía a los grupos étnicos, bajo discursos ambientalistas y de protección a la biodiversidad (Gross, 2002).

En ese contexto se empiezan a diseñar las políticas educativas dirigidas a la población afrodescendiente. En la reforma a la educación por medio de la Ley 115 de 1994 se plantea la urgencia de trabajar la educación en coherencia a lo plasmado en la constitución de 1991 sobre una nación pluriétnica y multicultural:

Se entiende por educación para grupos étnicos la que se ofrece a grupos o comunidades que integran la nacionalidad y que poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios y autóctonos (Artículo 55, Capítulo III, Ley 115 de 1994).

En la Ley 70 de Comunidades Negras todo el capítulo VI -Mecanismo para la protección y desarrollo de los derechos y de la identidad cultural-, está dirigido al tema educativo y se establece entre otras cosas que:

El Estado colombiano reconoce y garantiza a las comunidades negras el derecho a un proceso educativo acorde con sus necesidades y aspiraciones etnoculturales. La autoridad competente adoptará las medidas necesarias para que en cada uno de los niveles educativos, los currículos se adapten a esa disposición (Artículo 32, Ley 70 de 1993).

Sobre estos dos puntos principalmente, se desarrollarían las políticas y los decretos reglamentarios que resumiré brevemente en la siguiente tabla . El análisis crítico a esas políticas y su aplicación en lo concreto de la escuela no son el objeto de este trabajo. Sin embargo, y compartiendo lo planteado por Harah Olof Ylele: “citar estas normas no significa compartir el enfoque que el Estado tiene sobre la materia, las mismas constituyen las premisas fundamentales mediante las cuales el Estado reconoce un problema y se posibilita el debate y la concertación” (Ibíd., 2010: 46).

Tabla No. 2: Resumen normativo de educación afrocolombiana

<p><b>Ley 70 de 1993</b></p> <p>Capítulo VI: Mecanismo para la protección y desarrollo de los derechos y de la identidad cultural:</p> <p>Artículos 32 – 46.</p>	<p><i>Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política.</i></p>
<p><b>Ley 115 de 1994</b></p> <p>Título III. Modalidades de Atención Educativa a poblaciones: Capítulo III, Artículos 55-63.</p> <p>Título VIII. Dirección, administración, inspección y vigilancia: Capítulo III de las juntas y foros. Sección I de las juntas de educación: Artículos 158-167.</p>	<p>Por el cual se expide la Ley General de Educación</p>
<p><b>Decreto 0804</b></p>	<p>Por medio del cual se reglamenta la atención educativa para grupos étnicos</p>
<p><b>Decreto número 1627 de 1996</b></p>	<p>Por el cual se reglamenta el artículo 40 de la Ley 70 de 1993</p>
<p><b>Decreto número 1122 de 1998</b></p>	<p>Por el cual se expiden normas para el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, en todos los establecimientos de educación formal del país y se dictan otras disposiciones.</p>

Fuente: Elaboración propia tomada de la Ley 70 de 1993 y la Ley General de Educación 115 de 1994 y sus posteriores decretos reglamentarios.

***Nos han echado de todas partes: desplazamiento forzado afrocolombiano***

Según el sociólogo colombiano Alfredo Molano (2009) hablar del desplazamiento forzado en Colombia es hablar de la construcción misma de la nación, en tanto fenómeno prolongado en la historia colombiana. Hitos que van desde las guerras civiles del siglo XIX; la Guerra de los Mil Días y la consecuente hegemonía conservadora y consolidación de la economía cafetera; la economía extractivista del primer cuarto del siglo XX -soportada en el banano, el petróleo y el caucho-; la violencia política de los años cincuenta, conocida como la época de la Violencia -con V grande-, dan muestra del prorrogado proceso de despojo territorial de millones de colombianos.

Para el caso de los afrocolombianos, quienes también han estado inmersos en estos hitos nacionales, el destierro sistemático hunde sus raíces desde la misma “trata

negrera”, pasando por el periodo de abolición de la esclavitud de mediados del siglo XIX, hasta la brutal guerra que se ejerce hoy en el Pacífico colombiano (Arboleda Quiñonez, 2007).

Así pues, no es para nada nueva, desafortunadamente, la terrible realidad que describe el desplazamiento forzado en Colombia como una tragedia humanitaria de proporciones épicas. Tragedia que afecta, según cifras oficiales, a más de seis millones de personas en todo el país, de las cuales el 22,5% se identifican como negros o afrodescendientes (CODHES, 2012), lo que los convierte en el grupo étnico más afectado por el flagelo. En total, el 12,3% de los afrocolombianos se encuentra en situación de desplazamiento y la modalidad de desplazamientos masivos ha afectado con especial rudeza a esta población (CODHES, 2012).

Todo este panorama se ha agravado vertiginosamente desde que el movimiento afrocolombiano logró las primeras titulaciones colectivas como forma esencial de reivindicar sus derechos étnicos más propios. Como vimos en el apartado anterior, el destierro y el desplazamiento forzado de los años ochenta fue uno de los motivos que impulsó la lucha por los reconocimientos étnico-territoriales. Sin embargo, y pareciera paradójico, en la misma época en que se empezaron a firmar los primeros títulos colectivos, y en el mismo lugar donde se estaba llevando a cabo -cuenca del bajo Atrato, en el Urabá-, irrumpió en el territorio el bloque paramilitar Helmer Cárdenas, realizando una escabrosa serie de asesinatos selectivos -entre ellas la del líder campesino Marino López, quien fue decapitado y cuya cabeza utilizaron para jugar fútbol- obligando a gran parte de la población de los recién titulados territorios ancestrales a huir hacia las cabeceras municipales, cuando no a otros municipios para proteger sus vidas. La situación empeoró y la cifra de desplazados en esa zona del Chocó, llegó a veinte mil en el lapso de un año (AFRODES /Global Rights, 2010).

Para el año 2009, finalizando el periodo de Seguridad Democrática del expresidente Uribe Vélez, un total de 516.541 personas habían sido expulsadas en los 50 municipios en los que se encuentran territorios colectivos, esa cifra representa un 79% de la población que está registrada como sujeto de derecho a la titulación colectiva. Esta es la radiografía que pone al descubierto la contraofensiva armada que se impuso para dismantelar los derechos sobre los territorios ancestrales de los afrocolombianos reconocidos en la ley 70 de 1993.

Este panorama deja de manifiesto una muy negativa reacción de los diferentes intereses que entraban en el conflicto armado en Colombia, frente a la defensa de las

comunidades negras del ejercicio de la territorialidad como uno de sus grandes valores como colectividad. Hay un ataque directo contra el modo de concebir el territorio que tienen las comunidades negras, una negación de facto al derecho que les asiste de ejercer la territorialidad según su concepción de la vida, descrita anteriormente en este mismo capítulo.

Mientras los territorios ancestralmente ocupados por las comunidades afrocolombianas estuvieron declarados como terrenos baldíos, la agresión sobre ellos no fue ni siquiera parecida a la que se desató cuando las comunidades negras lograron que el estado reconociera lo que para ellas era algo inherente a su forma de vida; que los territorios que ocupan desde tiempos coloniales eran territorios colectivos inalienables, imprescriptibles e inembargables.

### **Informe sobre el desplazamiento forzado**

Los informes internacionales que presento a continuación –Gay McDougall (2011) y CIDH (2013)-, versan sobre la problemática, la naturaleza y las causas en torno al fenómeno del desplazamiento forzado en Colombia, como consecuencia del largo conflicto armado en el país. Aunque existe un importante número de informes sobre la situación del desplazamiento forzado en Colombia, la selección de estos obedece a dos elementos que considero importantes para este trabajo: por una parte, ambos informes hacen hincapié en las dimensiones étnico-raciales<sup>16</sup> del desplazamiento forzado, alimentando su investigación con los planteamientos, denuncias e informes de varias organizaciones afrocolombianas -principalmente los minuciosos informes de AFRODES (2009; 2010); y por otro lado, por la importancia institucional de ambos y el llamado vehemente que hacen al estado colombiano para que tome medidas urgentes contra el desplazamiento forzado, mismo llamado que ya había hecho en el 2004 la Corte Constitucional de Colombia, en la Sentencia T025<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Aunque en este trabajo pretendo tomar el desplazamiento forzado más desde las dinámicas étnico-culturales-territoriales, es fundamental la importancia que dichos informes dan a la cuestión racial en el conflicto armado.

<sup>17</sup> La Corte Constitucional dictamina la Sentencia T-025 de 2004, respondiendo a las acciones de tutela interpuestas por miles de personas desplazadas en todo el país. En esa sentencia, la Corte Constitucional declaró: la existencia de un estado de cosas inconstitucional en la situación de la población desplazada debido a la falta de concordancia entre la gravedad de la afectación de los derechos reconocidos constitucionalmente y desarrollados por la ley, de un lado, y el volumen de recursos efectivamente destinados a asegurar el goce efectivo de tales derechos y la capacidad institucional para implementar los correspondientes mandatos constitucionales y legales (CIDH 2013: 232-233). La sentencia completa se encuentra disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-04.htm>.

## **Informe de la Experta independiente sobre cuestiones de las minorías, Sra. Gay McDougall Adición Misión a Colombia<sup>18</sup>**

La afronorteamericana Gay J. McDougall, abogada especializada en derechos humanos, se desempeñó como experta independiente en el órgano del tratado de las Naciones Unidas, en el marco de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial y en la Subcomisión de las Naciones Unidas sobre Promoción y Protección de los Derechos Humanos.

La experta independiente visitó Colombia del 1º al 12 de febrero del 2010 para examinar a cabalidad la situación de las minorías –comunidades afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras - que combaten la violencia contra ellas.

El Informe inicia brindando un panorama general de la realidad de los afrocolombianos con perspectiva histórica: “la historia de los afrocolombianos se inicia con la esclavitud y las violaciones flagrantes de los derechos de los afrodescendientes” (MCDougall 2011: 3). Para la experta independiente, el legado de la esclavitud, y por consiguiente, el racismo, es un factor decisivo que golpea doblemente a estas comunidades. Por un lado, su existencia se confina a la marginación social y económica forzada, por parte de un Estado<sup>19</sup> que los invisibiliza demográficamente, y exime de generar políticas públicas que lleven a la práctica un verdadero reconocimiento de sus derechos; y por el otro, a una migración forzada, propiciada por la connivencia del mismo Estado, empresas trasnacionales del agronegocio, grupos paramilitares, guerrilla y grupos ilegales dedicados al narcotráfico.

A lo largo del Informe, McDougall sostiene con base a sus informantes, que el racismo y la discriminación estructural es la fuente de la pobreza, la marginación socioeconómica y la preponderancia a sufrir la violencia extrema, y el despojo de sus tierras ancestrales:

Los representantes de las comunidades afrocolombianas destacan la existencia de una discriminación estructural generalizada, entre otras cosas, en el acceso a una educación de calidad, al empleo, a la vivienda y a la justicia, así como en la participación efectiva en la vida económica y política (Ibíd.: 6).

Pese a que el Informe destaca las políticas públicas, programas e iniciativas del Estado para con la población afrocolombiana, según la experta independiente:

---

<sup>18</sup>Disponible en: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2011/7476.pdf?view=1> consultado el (20/10/1015).

<sup>19</sup> Cuando no soy yo quien hablo del estado, éste va en mayúsculas, respetando la forma en que lo nombran documentos, informes y textos.



la aplicación sigue siendo lamentablemente insuficiente. Las medidas que se han adoptado no se han aplicado realmente. Casi dos decenios después de la aprobación de la Ley 70, muchas comunidades siguen estando desplazadas y desposeídas, y no pueden vivir ni trabajar en sus tierras (Ibíd.: 21).

Respecto del fenómeno del confinamiento, el Informe identifica como actores a los paramilitares, que pese a que fueron supuestamente desmovilizados durante el gobierno Uribe (2002-2010), siguen cometiendo actos de violencia con otros nombres, específicamente McDougall señala a “Las Águilas Negras” y “Los Rastrojos”, grupos armados ilegales vinculados a la producción y tráfico de drogas:

Los habitantes de las zonas ocupadas por grupos armados ilegales que desean controlar el territorio y la circulación en su interior a veces son confinados por la fuerza a una localidad. Se imponen toques de queda y se impide el acceso normal a los ríos, los terrenos agrícolas, los territorios fronterizos o los mercados (Ibid. 10).

Asimismo el Informe da cuenta que una de las estrategias del gobierno para combatir la producción de estupefacientes, es la fumigación aérea de los cultivos ilícitos, lo cual también repercute en estas comunidades obligándolas a migrar por el envenenamiento de sus cultivos. Algo que activistas del movimiento social nombran como guerra química. Sin embargo, el Gobierno “no reconoce las fumigaciones como causa de los desplazamientos, por lo que esos desplazados internos no tienen derecho a ser reconocidos como tales y no pueden acceder a algunos programas de asistencia” (Ibíd.: 10)<sup>20</sup>.

Según el Informe, otro de los factores que producen el desplazamiento forzado son los megaproyectos agroindustriales que apuntan al desarrollo económico y que “han despojado cada vez más a los afrocolombianos de sus territorios colectivos. Esos proyectos han causado brutales desplazamientos forzados, actos de violencia en masa y asesinatos selectivos” (Ibíd.: 17). Si bien, el inciso 38 da cuenta que estos

---

<sup>20</sup> El Auto 073 de 2014, de la Sala Especial de Seguimiento a la sentencia T-025 de 2004 de la Corte Constitucional sobre desplazamiento y confinamiento forzados, estudió los efectos del PECIG sobre la salud, los cultivos lícitos y la biodiversidad. La Corte reconoció también vacíos en estudios científicos, diagnósticos y la necesidad de aplicar el principio de precaución. En mayo de 2015, basado en el Auto y el informe de la Agencia Internacional para la Investigación sobre el Cáncer (IARC) que vinculaba el glifosato con el cáncer, el gobierno decretó la suspensión de aspersión aérea con glifosato, que entraría en vigencia el pasado 1º de octubre. Sin embargo, el Procurador General de la Nación y otras entidades están presionando para volver a ejecutar las aspersiones para combatir el narcotráfico. Para la sentencia ver: <https://redjusticiaambientalcolombia.files.wordpress.com/2015/03/concepto-corte-constitucional-glifosato-putumayo-final-15-02-23.pdf> (Visitada el 15/11/1015). Y para el debate actual ver: <http://www.elespectador.com/noticias/salud/revive-polemica-glifosato-autoridad-europea-descarta-se-articulo-598745> (Visitada el 15/11/1015).

megaproyectos, involucran a paramilitares, narcotraficantes que intimidan a las comunidades -McDougall cita a un miembro de la comunidad, quien “recordó lo que le habían advertido: “si no se marcha, negociaremos con su viuda” (Ibíd.: 11)-, también revela que “los grupos armados actúan en connivencia con empresas nacionales y extranjeras (incluidas empresas de aceite de palma y mineras) y a menudo con las autoridades y los empresarios de la zona para apoderarse de las tierras y los recursos y controlarlos” <sup>21</sup>(Ibíd.: 17).

Asimismo, los enfrentamientos entre grupos armados son una constante que los afrocolombianos sufren en sus tierras y que producen desplazamientos masivos. El Informe reseña casos concretos durante el 2010 en el Chocó, en Alto Baudó, en Antioquia, entre otros. En definitiva, en sus conclusiones, McDougal denuncia que el desplazamiento como realidad actual ha afectado de forma masiva la vida de los afrocolombianos devastando sus comunidades, no sólo por el conflicto armado, sino por los intereses de empresas privadas en connivencia con funcionarios públicos. “Las motivaciones de los responsables, que antes eran tácticas y estaban relacionadas con el conflicto, son ahora comerciales y están relacionadas con la adquisición de tierras para dedicarlas a cultivos ilícitos, megaproyectos agrícolas, el desarrollo económico y la explotación de los recursos naturales” (Ibid. 22).

Con posterioridad a este Informe de carácter internacional, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, (CIDH) -órgano principal y autónomo de la Organización de los Estados Americanos (OEA)-, como órgano consultivo en materia de observancia de los derechos humanos en la región, publicó en diciembre del 2013, el informe “Verdad, Justicia y Reparación: Cuarto informe sobre la situación de derechos humanos en Colombia”, a partir de su visita realizada en diciembre de 2012.

### **Informe de la CIDH 2013: Verdad, Justicia y Reparación<sup>22</sup>**

Dicho informe aborda las problemáticas relativas a los derechos a la verdad, justicia y reparación en Colombia derivados del prolongado conflicto armado interno, explorando el fenómeno del desplazamiento forzado, y analizando la situación específica de los grupos especialmente afectados por dicho conflicto.

A lo largo del Informe, la Comisión reconoce a los grupos armados como responsables de la migración forzada, pero también identifica otras fuentes de violencia

---

<sup>21</sup> Tema que abordaré en el siguiente capítulo.

<sup>22</sup> Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/docs/pdfs/justicia-verdad-reparacion-es.pdf> consultado el (20/10/2015).

vinculadas con “el narcotráfico, las disputas de tierras e intereses económicos, las fumigaciones de cultivos ilícitos, las acciones contra la erradicación manual de cultivos, la violencia socioeconómica arraigada en la injusticia social, las industrias de extracción minera y agrícola, las economías extractivas no tradicionales y los megaproyectos” (Ibíd.: 227) que también conllevan a la misma consecuencia.

Ante esta situación, el Informe, denuncia la falta de cumplimiento generalizado del Estado colombiano frente a una población desplazada, cuyo 94% vive por debajo de la línea de pobreza y el 77% en extrema pobreza o indigencia (Ibíd.: 229-230). Asimismo la Comisión nota que “la falta de superación de la grave situación humanitaria que representa el desplazamiento forzado ha llevado a la Corte Constitucional a proferir numerosos Autos de seguimiento a la Sentencia T-025 de 2004” (Ibíd.: 233).

Respecto de los sectores afectados por el desplazamiento forzado interno, el Informe tomando el concepto de interseccionalidad -acuñado por la intelectual afroamericana Kimberlé Crenshaw-, da cuenta del impacto diferenciado y desproporcional que provoca el conflicto armado sobre cada uno de estos grupos, lo cual ahonda los niveles de discriminación histórica. Los grupos afectados diferencialmente por el desplazamiento forzado que identifica la CIDH son las mujeres -cabezas de familia y embarazadas-, niños, niñas y adolescentes (NNA), pueblos indígenas y los pueblos y comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras - que mantienen una relación especial con los territorios en los que habitan -, personas con discapacidad y personas LGBTI.

El inciso 614 del Informe establece que el principio de no-discriminación es uno de los pilares de cualquier sistema democrático y que es una de las bases fundamentales del sistema de protección de derechos humanos instituido por la OEA; sin embargo, la Comisión ha sostenido que “la información disponible evidencia un patrón de discriminación racial y exclusión histórica y sistemática que ha afectado y sigue afectando a la población afrodescendiente” (Ibíd.: 256).

A lo largo del Informe, se da cuenta de los múltiples factores diferenciales sobre la realidad de los afrodescendientes, que contribuyen a perpetuar la discriminación estructural:

- la herencia esclavista que repercute en la persistencia de las brechas económicas, sociales y políticas;

- la persistencia de la desigualdad e inequidad en los territorios en donde se encuentran ubicadas dichas comunidades<sup>23</sup>; derivadas del incumplimiento de la Ley 70 de 1993 que reconoce el derecho a la propiedad colectiva de las comunidades afrodescendientes (Ibíd.: 266-270);
- los obstáculos en el acceso a la justicia, y la impunidad en casos de violaciones a sus derechos humanos;
- los serios vacíos de información histórica, demográfica y socioeconómica sobre estas poblaciones, lo que dificulta la focalización de recursos, su visibilización y valoración por parte de la sociedad, así como la formulación de políticas públicas incluyentes (Ibíd.: 262);
- la falta de mecanismos de participación y representación

En definitiva, la Comisión destaca que el país ha sido pionero en el reconocimiento constitucional y jurisprudencial de los derechos de las personas y comunidades afrodescendientes; sin embargo, es contundente al denunciar que “la simple promulgación de leyes sin efecto práctico alguno no garantiza el pleno goce y ejercicio de derechos” (Ibíd.: 271). De la misma forma lo señaló Gay McDougall en el informe antes mencionado: - Informe de la experta independiente en Asuntos de las minorías, 2011, párr. 32:- “existe una situación de poca consulta, implementación débil, recursos inadecuados y fracaso en la obtención de resultados concretos”.

### **Conclusiones del desplazamiento según informes**

Ambos Informes reconocen en este tipo de violencia, un cimiento común para el caso de la población afrocolombiana, -comunidades negras, raizales y palenqueras-, que constituyen uno de los sectores más vulnerables dentro de los vulnerables, debido al legado histórico que los coloca en mayor desventaja: la esclavitud que genera una de las formas de discriminación más implacables. Gay McDougall indica que “el racismo y la discriminación estructural afectan de manera significativa a la vida y las oportunidades de que disponen los afrocolombianos y son la causa directa de su marginación, pobreza y vulnerabilidad a la violencia” (2011: 21); y asimismo el Informe de la CIDH afirma

---

<sup>23</sup>Al respecto, se ha indicado que los territorios en los que habita la población afrodescendiente son estratégicamente importantes para los grupos armados ilegales vinculados con la producción y tráfico de estupefacientes, mientras que los nuevos desarrollos macroeconómicos han apuntado a esas regiones para la plantación de monocultivos como el aceite de palma o el banano, para concesiones mineras y operaciones de ganado, o bien para “megaproyectos” turísticos (CIDH 2013: 266).

que el principio de no-discriminación es uno de los pilares de cualquier sistema democrático (2013; 256).

Estos Informes dan cuenta del vínculo directo entre el conflicto armado y el territorio. Al respecto, el Informe de la CIDH anuncia que “durante los más de cincuenta años que lleva el conflicto armado, las diversas formas de violencia han estado relacionadas por un factor común: la tenencia, el uso y la concentración de la tierra” (CIDH, 2013: 226). Y no es casualidad que las poblaciones más propensas a ser forzosamente desplazadas, son zonas de concentración de recursos que son codiciados por diversos actores. Estas zonas como el Pacífico colombiano, ha sido históricamente habitado por afrodescendientes, y pese a un sinfín de normativas a favor de los derechos étnicos y territoriales de estas minorías, por falta de voluntad política, el estado ha instrumentado realmente poco estas políticas. Este hecho es constantemente citado a lo largo de ambos Informes.

Según estas visiones internacionales, los grupos armados en conflicto confinan a las poblaciones o las obligan a desplazarse para apoderarse de sus territorios. Las estrategias van desde los reclutamientos forzados, confinamientos, amenazas, usurpación de territorios, amenazas, asesinatos selectivos y toda clase de actos violentos.

Los Informes construyen la red de los distintos actores que se conectan. El Estado con su gobierno de turno, a través de un discurso de progreso, busca el desarrollo económico que en realidad no benefician en lo absoluto a estas comunidades, y negocian megaproyectos agroindustriales, que sin consulta previa con la comunidad, también fuerzan a poblaciones enteras a desplazarse por la explotación de empresas privadas. Ambos Informes referencian el caso de las plantaciones de palma de aceite y la minería a gran escala.

Por otro lado, los grupos paramilitares, a pesar de haber sido oficialmente desmovilizados, se muestran tan versátiles que bajo un rostro nuevo, siguen perpetuando actos de violencia vinculados con el narcotráfico, y todo tipo de actividad ilícita. El Estado, por su parte, recurre a diferentes formas de lucha contra el narcotráfico, como la fumigación de cultivos ilícitos que terminan obligando también a las poblaciones al desplazamiento por el envenenamiento de la tierra. McDougall al respecto indica que a estos desplazados, el Gobierno no les otorga el status como tal, por no considerar a las fumigaciones como causa de desplazamiento.

En definitiva, ambos informes dan cuenta que esta situación, se agrava mucho más, dadas las condiciones socioeconómicas desfavorables, de exclusión y pobreza, que “evidencia un patrón de discriminación racial y exclusión histórica y sistemática que ha afectado y sigue afectando a la población afrodescendiente” (CIDH, 2013: 256), y que en últimas, también propician el desplazamiento forzado.

Por último, ambas relatorías consideran imperativo que el Estado colombiano tome medidas urgentes a razón de superar esta situación de discriminación racial estructural, el desplazamiento forzado y la apropiación de tierras; sin embargo, a cuatro y dos años de las publicaciones de dichos Informes, respectivamente, se evidencia que estas recomendaciones han tenido un leve o nulo impacto en las políticas del Estado y mucho menos en la vida de la sociedad civil afrocolombiana, quienes denuncian la falta de éxito en la implementación de las políticas públicas y subrayan que los mandatos de la Corte Constitucional todavía no han sido cumplidos en virtud de la falta de asignación presupuestaria suficiente, e importantes barreras vinculadas con intereses económicos y legales sobre los territorios en los que habitan (Ibíd.: 272).

## **CAPÍTULO II**

### **ETNICIDAD Y TERRITORIO: LA ETNOEDUCACIÓN COMO PROPUESTA DE (RE)CONSTRUCCIÓN ÉTNICA DESDE EL TERRITORIO**

[...] ¿qué es educar sino descubrir al hombre sus relaciones con el ambiente, para explotarlo en beneficio propio y en el de la comunidad? Pero cuando al hombre se le oculta lo propio para enseñarle lo ajeno, ¿qué otra cosa se hace sino convertirlo en esclavo o en ladrón? La educación para la Costa del Pacífico en todos los niveles, sin exceptuar Buenaventura, Tumaco ni Quibdó, debe ser replanteada regionalmente y en el menor tiempo posible, antes que sus riquezas naturales, oro, platino, bosques, etc, dejen de serlo realmente ante la implacable devastación de los capitales foráneos. (Monseñor Valencia Cano, citado en Arboleda, 2003: 7).

En el presente capítulo presentaré una serie de relatos etnográficos sobre la práctica etnoeducativa en la Escuela Normal Superior la Inmaculada de Guapi, Cauca, que me permitirán dibujar la centralidad que tiene el territorio en la construcción étnica y epistémica de un pueblo afrocolombiano del Pacífico. La práctica etnoeducativa, en tanto ejercicio de reafirmación identitaria, permite perseguir las formas en que la gente entiende el territorio y cómo permea los diferentes escenarios de la vida social.

En un primer momento hablaré de la relación entre la escuela y el territorio, éste último entendido como una suerte de "gran escuela" cotidiana. Luego abordo la oralidad y sonoridad como elementos que rigen la enseñanza de diversas esferas del conocimiento, así como también vías trascendentales para la sociabilidad de los niños y niñas con la sociedad general. Los diferentes saberes y conocimientos en torno a la oralidad y sonoridad se enmarcan siempre en el asir y la experiencia propia del ejercicio de la territorialidad. Por último, tomaré el caso concreto de una celebración religiosa que, por un lado, desde hace algunos años ha servido para entablar relaciones entre prácticas pedagógicas etnoeducativas y la reafirmación identitaria de las personas con su pueblo; pero por otro lado, ésta misma celebración empieza a ser amenazada y despojada por distintos factores que tienen que ver con proyectos desarrollistas y el conflicto armado en la región.

#### **La escuela**

Subiendo por el río Guapi, luego de abandonar el océano Pacífico, lo primero que aparece en el paisaje, al costado derecho, es la base militar de infantería de marina y al lado, la Escuela Normal Superior "La Inmaculada" de Guapi. Es tal vez la escuela más grande de la costa caucana, tiene mucha zona verde, árboles frutales que sirven también

para dar sombra ante el sol inclemente del medio día. En el centro de la escuela están las canchas de microfútbol, baloncesto y voleibol. Alrededor de ellas están las aulas de clase, la cafetería, el salón de actos, las salas de informática, la biblioteca y la capilla de las Hermanas de la Providencia y la Inmaculada Concepción.

Esta escuela, como ninguna otra que haya visto, tiene al costado occidental el cementerio municipal y al costado oriental, separada tan sólo por la pequeña quebrada del Diablo –hoy quebrada de la Virgen-, la base de infantería de marina. Esta base militar, que fue instalada en ese lugar mucho tiempo después de la creación de la escuela, genera desconfianza y miedo, pues en una zona que atraviesa por este agudo conflicto armado entre todos los actores que se pueda uno imaginar, no es nada conveniente montar la base justo al lado de una escuela. Así me comentaba la profesora Estella Segura:

Quando nosotros estudiábamos, por lo general nosotros íbamos allá a ensayar por la caseta del río, y ahora usted no puede acceder allá, pues como está lo de la base [militar] cerca, pues hay un riesgo... a uno le dicen que no lleve a los niños por allá” (Etella Segura, 2014, entrevista).

Al sur limita con los barrios El Jardín y Venecia; y al norte el río Guapi, que se hace majestuoso, grande, listo para morir en el mar.

A diario, hacia las 6:20 am., unos mil quinientos estudiantes asisten a la escuela. Los hombres con pantalón de paño café y camisa blanca; y las mujeres con faldas largas de rayas cafés, rojas y azules que forman pequeños cuadros, y blusa blanca igual que los hombres. Las niñas más pequeñas casi siempre van peinadas con trenzas adornadas con moñas de colores o cuentas blancas, y las más grandes, las jóvenes, por lo general con el pelo alisado, recogido o con extensiones. Suena la campana y todo el mundo listo para entrar al aula.

A media mañana, más o menos a las 9:20 am<sup>24</sup>, suena nuevamente la campana y las calles de Guapi otra vez se ven transitadas por las y los estudiantes de la escuela, pues a la hora del descanso suelen volver a sus casa para desayunar y volver en media hora al colegio, con excepción de las y los niños de primaria a quienes no se les permite ir y volver hasta sus casas por motivos de seguridad. En ocasiones, cuando me asomaba desde el balcón de la casa de mi tía María Minotta –que queda sobre la calle principal

---

<sup>24</sup> La hora del receso no siempre es la misma, y varía dependiendo el día o lo que esté programado para esa semana. Pero siempre es entre las nueve y las diez de la mañana. Así mismo, la hora de salida tampoco es fija, unas veces salen a las doce del medio día y otras ya bordeando la una de la tarde.



del pueblo-, para recibir un poco de brisa que me aliviara del calor, veía cientos de jóvenes e infantes que recorrían en las mañanas el pueblo con sus uniformes. Parecía que el pueblo fuera un gran centro estudiantil donde, sin importar que la lluvia arreciara o aún en la canícula, miles de jóvenes transitan uniformados por las calles, saludando a cientos de maestros y maestras que también pululan el municipio.

### **Llegada a la Escuela**

Motivado por los interrogantes que tenía sobre mi propia identidad -esa cosa que tenemos las y los antropólogos de que cuando pretendemos indagar o escribir sobre algo, estamos en últimas indagando y escribiendo sobre nosotros mismos-, llegué a Guapi a trabajar un proyecto de investigación que inquiría por la “identidad afrocolombiana” y su vinculación con el territorio en la escuela, pues creía que era en ese escenario donde podía “agarrar” de una forma más condensada, más concreta, esa relación entre la etnicidad y el territorio, principalmente porque durante mi época de estudiante en el colegio en Bogotá nunca tuve la oportunidad de aproximarme a la cultura afrodiaspórica, constantemente invisibilizada en el currículo y la práctica educativa.

Llegué a donde mi tía Carmen Cuero, quien para el momento era la coordinadora de convivencia de la Normal y le comenté sobre mi proyecto. Ella, me presentó a varias maestras de la escuela que trabajaban el tema etnoeducativo. Así, empecé a hacer las primeras entrevistas un poco generales sobre el quehacer etnoeducativo en la escuela. Sin embargo, mi intención no era simplemente saber qué tipo de proyectos etnoeducativos se desarrollaban, quienes lo desarrollaban, cuándo y por qué los desarrollaban, sino indagar por cuáles y por qué ciertos elementos de la cultura o mejor, de la etnicidad afroguapireña, se (re)construían desde el mismo quehacer etnoeducativo a través del territorio. Entendiendo la etnicidad a grandes rasgos como el proceso de construcción de la identidad colectiva de un pueblo o grupo de gente que comparte un proceso histórico y social particular, un hecho construido en el cual un individuo puede o no tener conciencia plena de pertenecer a ella, y donde esta conciencia de pertenencia no se da espontáneamente, ni por la diferencia cultural o de costumbres, sino que se consigue por una serie de actos donde se valoran prácticas y son cargadas de sentido (Almarino, 2008). Y es allí, en ese último punto, donde los proyectos etnoeducativos juegan un papel fundamental por esa toma de conciencia étnico-territorial.

Así que debía adoptar un rol para poder participar activamente en la escuela. Cumpliendo un rol dentro de la institución era la única forma de aproximarme a la cotidianidad misma de la escuela. Por tal motivo, el profesor Uriel Viveros, coordinador de las prácticas de estudiantes de la Universidad Pedagógica en la Normal, me propuso que apoyara la clase de democracia y ciencias políticas que impartía en el grado décimo y once, haciendo un pequeño seminario sobre racismo y discriminación racial. Fue la excusa perfecta para empezar a asistir a la escuela todos los días e ir conociendo a las personas que hacían parte de la comunidad escolar.

Era un día muy soleado mi primer día como “profe”. Desayuné la taza de café y la presa de pescao frito con dos bananos<sup>25</sup> sancochados que todos los días me preparaba tía María Minotta. Salí a las 6:30 am de la casa y me fui caminando por la toda la calle segunda, casi desde la plaza central del pueblo hasta donde termina la calle y empieza la escuela, entre un río de estudiantes y profesores que también se disponían a empezar la jornada escolar. Llegué al salón de 10C donde el profesor Uriel me esperaba para presentarme ante los estudiantes y empezar mi corto seminario sobre racismo. Con tranquilidad, empecé a hablar sobre conceptos como el de raza, racismo, invisibilidad y estereotipia, como quien está en una exposición en la universidad. Al principio notaba a los estudiantes un poco indiferentes ante mi charla, seguramente por mi falta de herramientas pedagógicas a pesar de que conocía sobre lo que estaba hablando. Sin embargo, aún no caía en cuenta que eso de lo que yo hablaba era aún distante de la cotidianidad de las y los estudiantes. Yo abordaba el racismo y la discriminación racial posicionado como sujeto que en Bogotá había sido -y sigo siendo- racializado y muchas veces discriminado, pero que en el contexto guapiño todo eso operaba de otra forma. Ese racismo tácito, manifiesto y latente -no el estructural, que ese sí se presenta en todo el planeta- y esa racialización al “otro” no se daba, más bien era evidente la discriminación de género, geográfica -hacia los muchachos que venían de los ríos- y socioeconómica, que racial.

Al pasar varias sesiones con las y los chicos, me di cuenta que yo estaba equivocado al pensar una charla sobre racismo únicamente desde la discriminación. Un día, luego de leerles algunos escritos y frases de Laureano Gómez y del texto de Bernardo Merizalde, en un pasaje donde dice que: “los negros son de carácter alegre, muy dados a las fiestas, las borracheras, robustos, habladores, pendencieros y, en

---

<sup>25</sup> En Guapi se le llama banano también a una especie de plátano más pequeño y viche, algo seco, que regularmente se come al desayuno.

general, perezosos para el trabajo”, iniciamos un debate y los estudiantes opinaron sobre lo expresado por esos autores. Al principio empezaron a bromear, a decir que sí, que Juan era borracho, que Perencejo era hablador<sup>s</sup>ísimo, que Ana era muy dada a la fiesta, mejor dicho *una sola patanería*. Así se fue pasando el tiempo entre bromas y risas hasta que Kelson, unos de los muchachos que más había bromeado se paró y dijo:

sí, yo creo que nosotros somos muchas veces borrachos, y sobre todo dados a la fiesta, pero no creo que la fiesta tenga nada de malo. Lo que sí no comparto es que digan que somos perezosos para el trabajo, pues si es así ¿Por qué o para qué nos trajeron acá? Yo no creo que ninguno de ellos pueda cazar guagua<sup>26</sup> y armadillo como nosotros lo sabemos hacer, no creo que sepan sembrar una yuca rozando la maleza y tumbando el monte... ni bailar saben...<sup>27</sup>

Con esta intervención caí en cuenta del porqué estaba abordando mal el tema del racismo en la clase. En la refutación que Kelson hizo sobre el pensamiento de Gómez y Merizalde, estaba expuesta de forma ejemplificante lo que Walsh, retomando a Quijano, plantea al advertir que sobre el negro se “instaló una diferencia que no es simplemente étnica y racial, sino colonial y epistémica” (2008: 90). Así pues, también caí en cuenta que yo había llegado a esa escuela atravesado por esa colonialidad, pues yo quería conocer la “identidad afrocolombiana”, esa identidad colectiva con sus bailes, sus tradiciones, su música, etcétera, pero aún de una forma un tanto folclórica, desconociendo, subalternizando y desvalorando esos profundos y complejos afrosaberes -como lo llama Ángel Quintero (2012)- que en esos elementos se encuentran y el sofisticado entretejido de estos con el territorio.

Por eso entendí que me estaba perdiendo de un diálogo de conocimientos que en el espacio que brindan los proyectos etnoeducativos suelen darse. Decidí entonces hablar con la profesora Edelmira, quien era una de las más activas promotoras del ejercicio etnoeducativo, para que me dejara asistir a sus clases. Yo le colaboraría a ella en cualquier cosa que necesitara -organizar a los niños, revisar las tareas, organizar el salón después de clase, sacudir los borradores, etc., y así poder estar dentro del aula sin estorbar demasiado.

A continuación abordaré esos afrosaberes, esos elementos centrales de la etnicidad afroguapireña que nacen desde y para el territorio trabajados en el aula, describiéndolos y analizando porqué son tan importantes tanto para la comunidad

---

<sup>26</sup> Animal de monte.

<sup>27</sup> Esta cita, como la mayoría sobre lo que dijeron las y los estudiantes y profesores en clase no son textuales completamente, sino que las reconstruí con los apuntes que tomé en el momento y luego al pasarlo en limpio en el diario de campo.

educativa como para el resto de la población, hasta el punto de ser unas de las bases para la defensa del territorio y la resistencia étnica; pero al mismo tiempo, la escalada de violencia y los proyectos desarrollistas empiezan a amenazarlas.

**La tierra es la escuela: El aula como espacio de fortalecimiento y construcción de conocimientos locales desde y para el territorio**

*“Su sabiduría nace de la vivencia de la tierra, de la experiencia y de la adaptación para vivir. Es decir, la tierra es la escuela”.*

Tradición oral guapireña.<sup>28</sup>

Una relación importante en la etnicidad afrocolombiana o negra es la existente entre el conocimiento –con sus formas particulares de producción- y la territorialidad –que emerge en campos simbólicos de significación y apropiación, de usos y prácticas, de tradición oral, sonoridad y espiritualidad-; algo que denomino como epistemología local afroguapireña. En el caso que me ocupa, el proceso etnoeducativo de Cátedra Afrocolombiana que actualmente se viene construyendo y desarrollando en Guapi, podría dar muchas luces sobre la relación antes mencionada y su puesta en práctica en el aula.



Ilustración No. 1: Profesora Edelmira con los niños y niñas de 3 A Guapi, Agosto 2015 Fotografía del autor

Una mañana, durante la clase de matemáticas de la profesora Edelmira Sánchez, en tercer grado, se estaban realizando ejercicios de multiplicación y división. En el tablero estaban anotados los siguientes ejercicios matemáticos:

---

<sup>28</sup> Extraído del texto “Caminando hacia la identificación de los valores propios de la cultura afrocolombiana” (García, et al. 2009)

1. Andrés el minero tiene una mina en el río Napi, trabaja cinco días a la semana y saca 38 reales al día los cuales reparte entre sus tres trabajadores ¿cuántos reales saca Andrés a la semana? ¿Cuántos le toca a cada trabajador?
2. José tiene una finca de chontaduros, en cada palmera hay 2 ramos de chontaduros y hoy recogió los ramos de 15 palmeras, los cuales quiere repartir entre sus 6 hermanos ¿cuántos ramos de chontaduro recogió hoy José? ¿Cuántos le toca a cada hermano?

En el primer ejercicio, la referencia al trabajo de minería y al río Napi, contextualiza inmediatamente a los niños y niñas en un saber mucho más amplio que reconoce una actividad económica y un río de la región. En el segundo se habla del chontaduro, fruta muy reconocida por niños y niñas, y los lazos familiares en torno al trabajo agrícola. Estos ejercicios hubieran podido remplazarse por cultivadores de papa en Boyacá o de fresas en Cundinamarca, por poner un ejemplo cualquiera, y las y los niños hubieran podido igualmente resolver la operación matemática. Lo interesante es que mientras resolvían el ejercicio matemático, la profesora les preguntó si sabían con qué herramienta se podía bajar los ramos de chontaduro. Una niña se puso de pie y respondió que con un palo largo que tenía un gancho en la punta y que luego lo cargaban, lo metían al potrillo y era llevado a la casa o al pueblo.

En este sentido, ya veía la facilidad que existía para pasar, en una clase, por diferentes áreas del conocimiento, pues mientras se hace una operación matemática, la niña recuerda una práctica agrícola y económica. Lo que se conoce en los documentos institucionales como transversalidad.

Unos días después, en clase de ciencias naturales, la profesora les había puesto una tarea a las y los estudiantes donde debían escribir sobre productos agrícolas que se dieran en Guapi. Uno a uno iba poniéndose en pie para leer su tarea. Papachina, mil peso, chontaduro, plátano, banano, pepa e' pan, naidí, borojón, palmito, naranja, eran las frutas que más nombraban. Un niño pasó al frente con el cuaderno en blanco y "leyó" su tarea mencionando varias de las frutas que aludí. Obviamente la profesora se dio cuenta que el niño no había hecho la tarea, se le acercó y dándole un suave golpe en la cabeza con el marcador le dijo: "eh, eh, eh, a mi no me engañás, si te sabés todas esas frutas, ¿por qué no lo escribiste? ¡Hacé tu tarea, hombre!". Todo el mundo soltó una carcajada y el niño se volvió a sentar. La profesora les preguntó por qué ninguna había escrito sobre las azoteas, de las yerbas que allí cultivaban las mujeres. En ese momento Jaider, un niño que nunca hacía los trabajos que la profesora ponía, dijo que la abuela tenía

muchas yerbas en esa azotea, que con esas cocinaba y hacía remedios; y que su abuelo hacía un remedio con pringamoza<sup>29</sup>, cogía la mata -explicaba Jaider-, la machacaba, le sacaba todo el juego y le echaba leche, luego lo enfrascaba y lo vendía; y que eso servía para los enfermos de anemia. La profesora hizo gesto de sorpresa y alegría al ver a Jaider participar; él que nunca hacía nada.

Minutos más tarde, la profesora pidió un trabajo en grupo que había dejado la semana anterior, en el que cada grupo se encargaba de explicar un tema: la minería, la agricultura, la pesca y la ganadería. Un niño expuso sobre la minería, de las bateas, de la forma de limpiar y pesar el oro. Una niña habló de la ganadería, que todas esas carnes y la leche eran traídas de afuera pero, no obstante, sus abuelos le habían contado que antes sí hubo ganadería en Guapi. Inmediatamente la profe Edelmira dijo “sí, yo recuerdo que cuando estaba como en cuarto de primaria íbamos por el río, allá por los lados de Limones y allá en la finca de Don Teófilo Bazán había ganado... pero eso ya hace muchos años”, narró la profesora. Sobre la pesca, los niños hablaron del uso de barcos, canoas, potrillos y lanchas para la actividad pesquera, aunque muchos anotaron que con lancha no era muy bueno pescar porque ésta se movía mucho por el movimiento de las olas y además necesitaba de un motor más grande que gastaba más gasolina. Alexander, el niño de mayor edad del curso, explicó que también se utilizaban canoas con vela, que tocaba saber manejar el viento, “subir suavcito, suavcito la vale con un caña para que la canoa tome la dirección que uno quiere”. En ese momento la profesora, que estaba parada a mi lado me dice “si ve, acá estos muchachos le están es dando la clase a Ud... es que yo pongo acá las tareas pero luego todos vamos construyendo el conocimiento acá... yo también estoy aprendiendo”. Minutos más tarde sonó la campana y niños y niñas abandonaron el salón para ir al descanso.

En estos acontecimientos que describo hay muchos elementos a destacar. Es interesante ver cómo el conocimiento es una construcción colectiva en el aula, como lo afirmó la profesora Edelmira. Cuando la niña hablaba de la ganadería, la profesora hizo memoria sobre su época de estudiante en la escuela, en una salida por el río Quiroga en una finca donde había ganado. El hecho de que la profesora recordara, de que Jaider participara contando el uso que el abuelo le daba a la pringamoza, que Alexander explicara casi escenificando cómo se maneja la vela de una canoa pesquera, inclusive las advertencias de la profesora Edelmira a los y las niñas que iban perdiendo la

---

<sup>29</sup> Planta conocida también como ortiga, cuyas hojas poseen propiedades urticantes.

materia: “Jaider, Alexander, Carol... Ojo que la marea está bajando y si no le metemos un buen remo, nos vamos a quedar anclados”; en el espacio de una clase de ciencias en tercero de primaria, evidencia un profundo conocimiento del entorno por parte de niños, niñas y la profesora; de una construcción del conocimiento en el aula, sugerido por la profesora Edelmira y ratificado por la Profesora Estella en la entrevista, cuando decía que “no es solamente dar clase, sino que haya precisamente un espacio para rescatar todo ese conocimiento que se está perdiendo aquí...”. Ese rescatarlo es de una u otra forma construirlo, y construirlo colectivamente.

Pero ¿por qué el tema de la territorio es tan importante y es llevado al aula por parte de la profesora Edelmira? Arocha plantea que la etnicidad es también “el conjunto de rasgos particulares que evoluciona un pueblo a lo largo de su historia de interacciones con otros pueblos, con la nación y con el ámbito del cual deriva su sustento” (Arocha, 1998: 210). Y retomando a Walsh, la construcción de la etnicidad afro evoca la relación del conocimiento y sus prácticas de producción con una experiencia territorial y de tradición (Walsh, 2008). En el aula de la profesora Edelmira esa relación es más que evidente y toma un valor realmente importante en la experiencia de la práctica educativa de quienes participan allí<sup>30</sup>.

El territorio y sus referentes, como eje fundamental de la etnicidad afroguapireña, representa no solo esos conocimientos que los mismo niños y niñas durante la clase demostraron tener, sino que ya en el ámbito sociocultural más amplio juega un papel -político si se quiere- fundamental. Si desmoronamos el testimonio anterior sobre lo acontecido en la clase de ciencias naturales de ese día, observamos que la noción local de territorio, como lo expuse en el primer capítulo, es una noción que integra los diferentes espacios que configuran los territorios del Pacífico: zonas acuáticas, chagras, zonas de cultivo, senderos, montes; como también, la relación intrínseca con los aspectos sociales, económicos y culturales –mirando elementos como la medicina tradicional de la que habló Jaider con el remedio de pringamoza o las azoteas, que mencionó la profe Edelmira, tan importantes para las mujeres del afropacífico- (Vargas, 1999).

---

<sup>30</sup> Empero, debo reconocer que mi presencia en el salón, con mi diario que anotaba todo lo que acontecía, alteraba de alguna forma el normal transcurrir de la clase. Sin embargo, el gusto con el que niños y niñas participaban no era fingido o sobreactuado; y los conocimientos y memorias surgidos en el aula eran significativos.

En esa misma línea argumentativa, vemos que para la profesora Edelmira Sánchez y para los estudiantes -y la sociedad afroguapireña en general- el territorio es concebido de una manera holista, abarcando todo espacio sobre el que ejercen un reconocimiento y una apropiación tanto material como simbólica, que les permite su reproducción biológica y sociocultural; no es gratuito que Alexander, muchas veces sancionado por la profesora por su constante indisciplina, nos hablara con tal propiedad de la forma en que se debe pescar con canoa de vela. Y es que para los afrodescendientes del Pacífico la tierra es la escuela, como dice el dicho popular mencionado al principio de este capítulo; sin la tierra, sin su apropiación material y simbólica, no hay reproducción ni física ni sociocultural; en últimas, no hay vida.

*Tu pueblo con sus ríos de barro  
nos acerca a la edad de los trompos  
y las canoas mutiladas.*

*Alfredo Vanin.*

### ***Quitate de mi escalera, no me hagás escuridá: Música, danza y tradición oral en los procesos pedagógicos etnoeducativos***

... yo digo que soy guapireña es porque yo me apropio de lo que es Guapi, de lo que es y ha sido Guapi, todo lo bueno que ha tenido... no soy guapireña si me dicen: 'cuénteme, nárreme un cuento o una leyenda o algo así, báileme un bambuco o algo así' y no me sé mover... (Raquel Portocarrero, 2014, entrevista).

Los esclavizados fugitivos, palenqueros, cimarrones y libertos, la gente negra que empezó a ocupar hace más de cuatro siglos el pacífico colombiano, las serranías y los valles interandinos, la costa caribe y los ríos, abrieron espacios para recuperar una memoria que ni las cadenas, ni la esclavización pudieron romper; y por medio del tambor, la marimba, las gaitas y los cantos; los versos, la poesía y los juegos, construyeron una cultura digna. El litoral recóndito es todo un universo construido en palabras, oralidad y sonoridad que sirvieron de anaqueles para salvaguardar las memorias y los saberes más profundos de las comunidades negras. Allí radica su importancia siempre vigente y muchas veces desvalorada por el sistema educativo universal-occidental que privilegió los textos escritos por encima de riquísimas tradiciones orales y sonoridades que constituyen textos valiosos para ser escuchados.



La tradición oral entendida como un “espacio” donde el pueblo guapireño ha depositado conocimientos, saberes y formas de ver y apropiarse el mundo durante siglos, es un factor constitutivo de las identidades colectivas del afropacífico. La tradición oral en sus relatos, coplas, versos, cantos y juegos recrea espacios estéticos y lúdicos que al mismo tiempo transmiten valores y enseñan normas de convivencia que han sido transmitidas de generación a generación (Vanin, 1993: 553) . Desde que se empezaron a crear los primeros proyectos etnoeducativos, las danzas, la música y toda la tradición oral en su conjunto, estuvieron presentes en la praxis educativa.

... yo soy una amante de mi región, de lo que me identifica como negra del Pacífico, he tratado siempre, desde mi labor como docente, recuperar los valores de la cultura y los valores de la persona, de difundir el respeto, la cordialidad, el cariño, a través de composiciones, en danza, canciones o poemas... (Fortunata Banguera, 2014, entrevista).

### **Versos, juegos, poesía y cuentos.**



Ilustración No. 2:Procesión del día de la Purísima.  
Guapi, Diciembre 2010. Fotografía del autor.

Las maestras y maestros guapireños vincularon desde un principio los juegos, los versos y las danzas en sus prácticas pedagógicas. Narraciones que aprendieron en la infancia en sus casas, con sus padres y abuelos; con las “muchachas” que llegaban de otros ríos al trabajo doméstico en las casas del casco urbano. Esa misma forma de aprender la llevaron a la escuela en los programas etnoeducativos:

Los mayores le llamaban era versos, nada de tradición oral ni coplas... a nivel del interior es que se le denomina la compla... ‘Quitate de mi escalera/no me hagás escuridá/ dejáme entrar a otro/ que me tenga volutá’ ‘allá arriba, arriba hay un palo de algodón/ cada vez que subo y bajo se me parte el corazón’ [...] para el día del maestro [Las y los

estudiantes] quieren participar con sus coplas, recogiendo pues anécdotas de los maestros, haciendo sus versos... y eso que les quede también para evaluar las clases... entonces determinados temas yo les decía: ‘preséntenme lo que aprendieron en ese tema a través de un verso, o a través de un cuento... (Raquel Portocarrero, 2014, entrevista).

Tomando en cuenta los planteamientos de Motta, la oralidad en el afropacífico es un medio indispensable para asir “cognitivamente la realidad, representarla, transformarla y aludir a ella en la comunicación convirtiéndola en referente” (Motta, 2005: 188). Por tal motivo, las maestras y maestros de la Normal siempre han vinculado la tradición oral a la práctica pedagógica. Si bien, el texto escrito es la base principal de las instituciones educativas en general, la oralidad ha sido la fuente de conocer y aprehender el mundo, significarlo y construir todos esos saberes de estas sociedades. Desde la infancia toda esta estructura epistemológica “ha sido desarrollada [...] de manera asociada con la adquisición y el desarrollo del lenguaje” (Motta, 2005: 189).

Por otra parte, los juegos tradicionales también son un elemento importante en los procesos etnoeducativos siempre vinculados al territorio. En las “noches de luna” - como me contó la profe Raquel-, al amparo de la luz de la luna, cuando ni luz eléctrica había<sup>31</sup>, se jugaba “el chinchorro”, “el chocolate”, “el conejo y el ratón”, “la pájara pinta”, “el cojín”, entre otros. Luego, con la llegada del televisor y más recientemente los video juegos, muchos de estos juegos se fueron perdiendo. Sin embargo, para la profesora Raquel, la escuela se vió llamada a rescatar esos juegos y recuperarlos. No por una idea romántica, de una añoranza a un pasado idealizado, como que todo tiempo pasado fue mejor, sino que estos mismos juegos ahora no solamente divertirían a los pequeños, sino que serían una herramienta ideal para la enseñanza de diversos temas en medio de la práctica etnoeducativa y el ejercicio de la territorialidad:

... yo creo que [con los juegos] además de que la persona lo disfruta, se recrea, aprende el contexto de su región... y a través del placer que genera la lúdica aprende mejor, porque yo considero que la lúdica es una estrategia muy buena pa’ que uno aprenda, pues uno aprende todo lo de su región a través de un canto, una danza, una ronda... entonces desde los proyectos educativos se mira cómo se afianza lo cultural, entonces considero que esto es un papel muy importante porque además afianza la vida, como una vida de comunidad... (Fortunata Banguera, 2014, entrevista)

Así pues, el juego toma un carácter mucho más profundo, pues si bien, es común que en el trabajo escolar con niños pequeños en la mayoría de las instituciones escolares se

---

<sup>31</sup> Siendo aún precaria, solo funciona desde las 7:00 am hasta la 1:00 am.

desarrollen juegos, acá éste último va más allá, afianzando una vida en comunidad que además alimenta de conocimientos y saberes ancestrales de su comunidad a los niños y niñas de la escuela.

Los juegos tradicionales  
herencia de los ancestros  
nos conllevan al estudio  
y a nuestro descubrimiento

Qué hermoso es ver a los niños  
recreándose en el juego  
con palmas, ritmos y cantos  
giran y giran en el ruedo.  
Esta civilización desplazándolos está  
por máquinas y nintendos  
permitiendo que los niños  
dejen los juegos atrás

Los juegos tradicionales  
no podemos olvidar  
porque olvidamos la infancia  
y también la identidad.<sup>32</sup>

Días después de haber terminado el corto seminario sobre racismo con los chicos de décimo y once, me propuse idear otro seminario para continuar trabajando algunas horas con los mismos estudiantes, aparte de mis horas que pasaba en el aula de la profesora Edelmira en tercer grado. En todas las entrevistas que hasta el momento había hecho, las maestras siempre me hablaron de la tradición oral y su importancia en los proyectos etnoeducativos, así que yo quería, en mi condición de “profe”, hacer algún tipo de trabajo relacionado con ese tema en el aula. Me reuní con el profesor Uriel Viveros y estuvimos hablando del trabajo que él en un tiempo realizó sobre el cuento regional afropacífico para la enseñanza de las ciencias sociales. Allí leía con los estudiantes de octavo y noveno algunos cuentos de la tradición oral y de la literatura de importantes autores afrocolombianos. Dependiendo si trabajaba historia, geografía,

---

<sup>32</sup> Poema de Meliza. Tomado de Angulo, Elizabeth (2007)

economía o contexto actual del país, seleccionaba los textos para leer y por medio de la comprensión de lectura avanzaba en los temas y evaluaba.

Como en ese momento yo había llevado conmigo unos libros de literatura africana -que me había prestado el Profesor Jaime Arocha- y hacía un par de años había sido publicada por el Ministerio de Cultura la “Biblioteca de Literatura Afrocolombiana”, pensamos abordar, para el nuevo seminario, algunos de estos textos y hablar de la diáspora africana. Sin embargo, ya el año escolar estaba por terminar y un trabajo como estos necesitaría de por lo menos un semestre, porque según la experiencia de Uriel, los estudiantes tomaban buen tiempo en hacer la lectura de cuentos y novelas, y luego hacer trabajos de interpretación y comprensión de lectura. En últimas, para ese momento ese trabajo era imposible llevarse a cabo.

Quería aprovechar que tenía esos libros conmigo y le propuse a la profesora Edelmira que me dejara leer con los chicos algunos cuentos compilados por Baudilio Revelo (2010). Ella aceptó la idea, así que al día siguiente, leí el cuento de Tío Conejo y Tía Tigre. Como aquel texto estaba escrito igual a como lo narraban, su lectura era un poco difícil, así que horas antes lo había practicado reduciendo al máximo mi acento rolo y sacando esas expresiones guapireñas -que inconcientemente aún hay en mí por mi estrecha relación con mi padre, quien a pesar de llevar tanto tiempo en Bogotá tiene el acento intacto-.<sup>33</sup> Era necesario leerlo “guapireñamente” para que les llegara, o por lo menos entendieran el relato. Finalmente lo leí y los niños estaban divertidos escuchando el relato, pero al acabar, una niña me dijo que a ella se lo había contado su abuela de forma diferente, pero que igual Tío Conejo siempre se salía con la suya.

Los relatos de Tío Conejo se encuentran en casi toda la diáspora africana y en los relatos mismos del África occidental, igual que Ananse, Sancofa y otros seres míticos que perviven en la memoria afrodiaspórica, como lo mencioné anteriormente. Yo en ese momento escogí la lectura de ese cuento porque siempre me gustó el personaje de Tío Conejo. Ese héroe débil, pero astuto e inteligente que en todas las historias vence a Tío Tigre y Tío Sapo, engañando a reyes y príncipes, mucho más poderosos que él. Es el símbolo de la venganza contra la opresión violenta que se ejerció -y se sigue ejerciendo de una manera desproporcionada en el pacífico

---

<sup>33</sup> El acento es algo que acerca y facilita el entenderse con los demás, “cada palabra como viene del corazón tiene un gesto y un rostro que acompaña su manera y su índole, por eso no hay mentira en su acento, es cierta y verosímil desde antes de pronunciarse, tiene temperamento étnico, se ha hecho para abrazar no para proferir injurias, no hay rencor en sus esdrújulas ni son sus adjetivos “puyas” de ofensas...” (Revelo 2005: 13).

colombiano- contra los descendientes de cautivos africanos. Es el triunfo del débil sobre el fuerte. Esta tradición oral

como discurso oculto y espacio de constante re-construir de la memoria colectiva del pueblo afro en Colombia, funcionaba durante siglos como portadora de un pensamiento descolonial [...] El pensamiento descolonial, transmitido a través de la tradición oral a lo largo del tiempo dentro de las comunidades negras, emerge como herramienta colectiva en la política cultural (Oslender, 2008: 108-109).

Debo destacar que todas y todos los niños del salón conocían de las virtudes de Tío Conejo, se sabían ese cuento aunque no de forma idéntica<sup>34</sup>. Son conocedores de la tradición oral guapiense, por un lado, por el contexto mismo del pueblo, donde los mayores siguen contando y narrando las aventuras de Tío Conejo; y por otro lado, por el trabajo que desde hace décadas se viene realizando en la escuela Normal. Muchas de las maestras y maestros que hoy dan clase en la escuela, fueron también alumnos de esa misma institución y aprendieron de esa labor.

### Danza y música



Ilustración No. 3.: Danza representada durante la procesión del día de la Purísima, por parte de estudiantes de la Normal.

Guapi, Diciembre 2010. Fotografía del autor.

... es una música que tiene unas bases sólidas, porque es una música muy sentida, y que pega, que invita, que despierta, que sube el ánimo; es una música que cuando se interpreta como debe ser, al que menos le gusta el folclor, se va impregnando... nosotros estábamos dormidos y teníamos poco apoyo [...]. Entonces nos parece que nuestra música tiene eco, además que eso es la vida de nosotros, nuestro sentimiento, lo que somos... por eso puede perpetuar en el tiempo y en el espacio... (Fortunata Banguera, 2014, entrevista).

<sup>34</sup> Como lo advierte Vanín (Prólogo de “Cuentos para dormir a Isabela”. 2010), la oralidad permite este tipo de variaciones. Nunca un cuento es narrado de forma idéntica a la otra. A diferencia de la escritura que “por útil que sea, coagula y seca. Decanta, diseca, esquematiza y petrifica: la letra mata. La tradición oral viste de carne y de colores, irriga con sangre el esqueleto del pasado” (Ki-Zerbo 1982).

La música afrocolombiana debe ser entendida no como la producción de sonidos, sino como un complejo sistema sonoro que emerge en una epistemología local o epistemología acústica (Birenbaum, 2010). Aquí sólo hablaré de una parte de ese sistema sonoro: las danzas, en cuya letra y sonido se significa el mundo afro de relaciones sociales –conocimientos y roles de las cantaoras-maestras-. En la danza se entroncan la historia y la vida, recreando o representando en el movimiento de los cuerpos el mundo que significan con reglas de comportamiento, enseñanzas y narraciones (Vanin 1993; Motta, 2005).

Esto sucedió una tarde  
en la boca de una mina (bis)  
cuando el compadre Facundo  
por poco ya se extermina (bis)  
por poca ya se extermina  
la danza de la batea (bis)  
danzaban en son profundo  
al ritmo de la batea (Bis).

Coro.

A bailar la danza de la batea  
a bailar la danza de Dorotea (bis)  
Facundo con Dorotea  
le dicen a todo el mundo (bis)  
que bueno es bailar con gracia  
la danza de la batea (bis)

Coro.<sup>35</sup>

En esta danza se representa la actividad minera de la forma en que se extraía el oro tradicionalmente -antes de la aparición de las dragas de explotación minera a gran escala- Las mujeres llevan las bateas en sus cabezas y formando un círculo, mientras avanzan con aire de juga, simulan la labor de tambar<sup>36</sup>. Formado el círculo, entra un hombre al centro, también danzando y que escenifica vertir arena aurífera en la batea de cada mujer. Las mujeres siguen mazamorreando y empiezan a lanzarle la batea al

---

<sup>35</sup> Cantada por la profesora Raquel durante la entrevista.

<sup>36</sup> Tambar o también mazamorrear, es la actividad que realizan las mujeres lavando las arenas auríferas para separar los granitos de oro de la arena. Mientras mueven rítmicamente las bateas, el oro va quedando a un lado y la arena a otro.

hombre, quien hace ademán de recolectar el oro. Al terminar, las mujeres salen danzando, esta vez con la batea en la cintura. Todo al ritmo de juga.

Esta danza, como tantas otras, dan vida al pasado. A las formas de vida de los afrodescendientes, desde su condición como esclavizados hasta el trabajo cotidiano del presente. En ella “se entronca la historia y la vida, recrea una simbología patética y casi ritual, sublimadora de la existencia” (Vanin, 1993: 554). También en esta danza, no es casual que se baile en ritmo de juga, en ese contrapunteo más cadencioso -mítico, si se quiere-<sup>37</sup> que el currulao, donde alguien “pone” y otro responde. En esta danza, como en cualquier representación teatral “el mundo nace y muere allí, lo externo y lo interno se compenetrán, la ficción y la realidad desvanecen sus fronteras, lo mismo que el ayer y el ahora” (Vanin, 1993: 555).

### ***Todo se desmorona: prácticas pedagógicas y celebraciones religiosas en riesgo***

Como los juegos y danzas, las fiestas religiosas también han jugado un papel importante en la vinculación de prácticas pedagógicas con los saberes de la sociedad más amplia. Durante muchos años, según me contó la profesora Raquel, para cerrar el año escolar hacían como ejercicio último que los estudiantes ayudaran en la organización de la celebración de la fiesta de la patrona del pueblo: la Virgen de la Inmaculada Concepción. En este último apartado del presente capítulo presentaré unos apuntes etnográficos sobre la celebración de la fiesta patronal y de la participación activa de algunos de los niños de la escuela en ella.

### **La balsada a La Purísima**

En el municipio de Guapi, Cauca, se lleva a cabo dos veces al año la celebración de las balsadas. En esta ocasión, asistimos a la balsada del 7 de Diciembre, víspera de la celebración de la fiesta de La Purísima -patrona del municipio-, el 8 de Diciembre. La otra balsada se realiza el 24 de Diciembre para celebrar el nacimiento del niño Dios.

Existen varias versiones sobre la llegada de la Virgen y la fundación de Guapi. Sin embargo, la mayoría coinciden en que un 7 de diciembre de 1772, una embarcación que venía del sur del pacífico colombiano, fue sorprendida por una fuerte tormenta, dejando a la deriva a toda la tripulación. Ellos, indefensos ante el fuerte alud de agua y viento que caía en el momento, recurrieron a la imagen de la Virgen de la Inmaculada

---

<sup>37</sup> Digo mítico, pensando que la juga es el ritmo principal en las festividades religiosas.

Concepción que llevaban consigo en el barco, rogándole que los librara de esa situación con la promesa que al sitio donde pudieran arribar la adorarían toda la noche.

Así, llegaron a un pequeño caserío ubicado a la orilla de un río donde entre cantos y arrullos veneraron durante toda la noche la imagen de la Inmaculada. Al día siguiente, cuando pretendían zarpar nuevamente y llevarse consigo la Virgen, les fue imposible levantar la imagen que misteriosamente se había puesto demasiado pesada. Como los habitantes del caserío pidieron que les dejaran la imagen, los tripulantes propusieron el cambio de la imagen por su peso en oro. Hecho el trato, se dispusieron a levantar entre todos la imagen para pesarla, pero cuán grande fue la sorpresa que al momento de pesarla, la imagen se había puesto “balsuda” –liviana-, pesando tan sólo media arroba. Hecho el trato, los tripulantes de la embarcación no tuvieron más remedio que dejarla allí, quedando la Virgen de la Inmaculada Concepción como la patrona del pueblo.

Este podría ser el origen de las balsadas en la fiesta de la Purísima é Guapi - como le llaman cariñosamente la población guapiense-, que año tras año, en la noche del 7 de diciembre recrean la llegada de la Virgen al pueblo, en tres embarcaciones que llegan por el río desde tres veredas hasta la cabecera municipal.

La fiesta a la patrona de Guapi no empieza ni termina con las balsadas. Esta celebración empieza desde el 29 de noviembre con las alboradas. El ritual consiste en una procesión que sale en las madrugadas durante nueve días, cada día desde un punto diferente del pueblo hacia la catedral principal. La procesión es encabezada por la imagen de la Virgen de la Inmaculada, seguida por hombres y mujeres devotos que van rezando el rosario de la aurora en compañía del sacerdote y las monjas. Atrás, a unos cuantos metros de este grupo, va un grupo musical acompañando la liturgia con arrullos y currulaos, interpretados por voces femeninas, guasás, bombos y cununos.

El 7 de diciembre, después que las balsadas han llegado al pueblo y las imágenes de la Virgen están reposando en la catedral, un grupo de música sigue arrullando y tocando bambucos viejos en una esquina del parque, mientras la gente más joven empieza a jugar frente a la catedral, la “Vaca Loca”. Éste juego consiste en construir un armazón que simula el cuerpo de una vaca con unos cachos reales, que en la punta tienen trapos regados con asfalto o petróleo. Se prenden los cachos y arranca el juego. En un poste, hay un balde con agua que la “vaca” cuida celosamente, mientras que los “toreros” intentan acercarse al balde con un vaso para beber un poco de agua. El juego



dura aproximadamente 15 minutos, entre caídas, golpes y risas, mientras los músicos cantan:

Toreo la vaca loca,  
toreo la vaca loca,  
toreo la vaca loca,  
Ay, tú mamá ‘ta loca (Bis)<sup>38</sup>

Las Balsadas.

Esta fiesta empieza desde el 5 de diciembre en las veredas de Chamón, Temuey y Codicia, donde hombres, mujeres y niños empiezan la construcción de las balsas. Lo primero que se hace, según nos contaba Juan Arturo Montaña, líder de la balsa de Temuey, es: “conseguir las canoas. Y ya después de conseguirlas uno busca las vigas de abajo y empieza a empisar y después de empisar, empieza a parar la estructura que va a formar... a medida de la forma que la vaya hacer, así mismo va parando las columnas...”. Dos canoas grandes - unos 20 metros de largo x 2 de ancho- juntas, bastan para ser la base de la balsada. Jairo Escobar, jefe de carpintería de la balsa, nos dijo que la madera que se usa en la construcción son el sánde, el machare, la tagua, el quinde y el balso, principalmente <sup>39</sup>.

Mientras los hombres se dedican a construir la balsa al otro lado del río, las mujeres preparan la decoración. Unas desgajan los ramos tiernos de la palma de corozo y cortan los palitos, y las otras entretejen durante horas las ramas, dándole forma de “bombitas” o arcos. Así lo cuenta Eucrasia Orobio, una de las encargadas de la decoración en Temuey: “Ahorita estoy sacando el ramo, después tengo que sacar el palito, y ahora si pa’ hacer las bombas... y listo, uno las va pegando, y ya ellos llegan y la colocan ahí en la balsada...”. Cuando los hombres han terminado de hacer la estructura llevan la balsa al otro lado del río y empiezan a pegar la decoración. Toda la estructura queda decorada con los ramos de la palma, y luego se inflan bombas de látex blancas y azules, los colores insignes de la Virgen de la Inmaculada, y se pegan por diferentes puntos de la embarcación. Colocan los bombillos y encienden las luces.

Terminada la balsa, luego de tres días de trabajo constante, los primeros en subirse son los músicos con sus cununos y bombos arrulladores y golpeadores; y las cantaoras

---

<sup>38</sup>Tomado del texto “Caminando hacia la identificación de los valores propios de la cultura afrocolombiana”.

<sup>39</sup> Algunos nombres de los tipos de madera que me dio Don Jairo están por corroborar, pues el día que hice el audio las condiciones auditivas eran complicadas.

con sus guasás. Las balsadas están listas para colocar en la parte superior, en una suerte de altar, la imagen de la Purísima, y zarpar alrededor de las siete de la noche hacia el pueblo donde cientos de personas esperan en el muelle la llegada de las balsas. Poco antes, desde el muelle de Guapi una lancha con un colaborador de la alcaldía sale rumbo a Temuey y Codicia para decirles que la misa ya está por terminar en la catedral, entonces es tiempo de arrancar. Rápidamente suben la imagen en la parte superior de la balsa. En el primer piso van los músicos, las cantaoras y demás miembros de la comunidad. Los motoristas prenden motores y arrancan río abajo. Desde que inicia el viaje, la música no cesa un solo instante, los arrullos a la Virgen deben estar presentes hasta que dejen su imagen en la catedral. Las cantaoras dirigen el grupo, la voz líder entona un primer verso y las “respondedoras” y percusionistas la siguen. Los bombos y cununos cambian constantemente de manos, pues todos quieren arrullar a la virgen por lo menos un instante, además que la fuerza con que golpean los cueros de los tambores los obliga a descansar. La correría es dura para las cantaoras, esfuerzan su voz al límite en temas que pueden durar hasta doce minutos. Las gargantas no dan más, están resacas y necesitan alivio. Precisan un aguardiente para mojarlas:

De mi pecho hago una torre,  
de mi voz una campana,  
si me dieran aguardiente  
les tocaría hasta mañana<sup>40</sup>.

Mientras tanto en Chamón, que queda río abajo de Guapi, pero mucho más cerca de la cabecera que Temuey y Codicia, reciben la llamada que les dice que ya las otras balsadas están arribando. Así que ésta zarpa al encuentro con las otras dos. Sobre el río, al frente de Guapi donde esperan cientos de personas, flotan muchas conchas de coco encendidas que iluminan el río. Las tres balsas se encuentran y empiezan a danzar entre ellas. Una que invita y otra que la sigue, y gira, y retrocede. Bailan currulao sobre el río, mientras en el cielo estallan los voladores que despegan de cada balsa. Finalmente las balsas se arriman al muelle donde el sacerdote espera para recibir las vírgenes. Bajan las imágenes y las llevan a la catedral en una corta procesión que atraviesa el parque de Guapi, acompañada siempre de los arrullos que en ningún momento han dejado de sonar. Así termina la celebración de la Víspera de la Purísima, las balsadas del 7 de diciembre en Guapi.

---

<sup>40</sup>Canto recogido por Enrique Buenaventura en *La balsada, una celebración navideña en la Costa del Pacífico*. Revista Lámpara, Vol. 21, No. 119. Pág. 33-35. Bogotá, 1992.

Hasta aquí, la fiesta pareció fluir con normalidad y quise describirla tal y como usualmente se venía desarrollando. Sin embargo, durante esa celebración que acudí, siempre hubo un ambiente de zozobra y temor. La gente no se volcó a la fiesta como lo hicieran años atrás pues la población está atemorizada, las amenazas de bombas y la violencia que jamás se había vivido en esta región, amenaza tal vez la fiesta espiritual más importante del pacífico caucano. Basta con recordar que en las balsadas del año 2009 una granada fue lanzada en plena procesión, matando a una mujer y una niña. A partir de ese hecho, las maestras tuvieron que cesar con las actividades extracurriculares que dejaban a los niños para que participaran activamente en la construcción de las balsas y la organización de la fiesta. Antes, se sugirió a los padres de familia abstenerse a llevar a sus hijos a las balsadas, sobre todo aquellos que venían de las veredas.

Es cierto que el miedo y las amenazas no fueron suficiente para que las comunidades trabajaran durante días en la hechura de las balsas. Las niñas salían todas las mañanas con sus madres y tías a recolectar las hojas de la palma de corajo y se sentaban por horas a desgajar los ramos más tiernos que usarían para la decoración de la embarcación. Por su parte los niños trabajaban activamente en la carpintería, ayudando a juntar la madera y los más grandes a empisar para dar forma a la estructura, como contaba Juan Antonio Montaña. Sin embargo, el mismo Juan contó con mucha desazón que la fiesta cada vez era más reducida. Algunos de sus amigos de pueblos más arriba, como Limones, Guajuí o Napi no habían vuelto a bajar para la celebración. Mucho se decía de las amenazas para el libre navegar sobre los ríos. Las tres balsas, que otrora zarparan de caseríos mucho más retirados del casco urbano para cohesionar a la población, ahora salían de las veredas más cercanas.

He titulado este apartado final como *Todo se desmorona*, acudiendo a la traducción al español del título de una de las novelas más importantes de la historia postcolonial del África occidental: *Things Fall Apart*, escrita por el célebre escritor nigeriano Chinua Achebe. Esa novela narra el resquebrajamiento de las sociedades nigerianas, principalmente Igbos, con la llegada de misioneros cristianos y del colonialismo británico y sus instituciones, a través del drama de un personaje (Okonkwo) quien otrora fuese un líder y guerrero importante para la comunidad pero que, bajo el influjo de los nuevos agentes y las nuevas dinámicas que va tomando el pueblo, todo empieza a romperse, a desmoronarse.

El hecho de que la celebración de las balsadas, a caso la fiesta más importante del pueblo, empiece a ser amenazada por actores de la violencia así como la nueva

reconfiguración del uso y el ejercicio del territorio, es empezar a hablar del desmoronamiento de la vida en comunidad, a pesar de los ingentes esfuerzos que siguen habiendo por mantenerla. No es poca cosa que las maestras ya no permitan que los niños sigan sus prácticas pedagógicas y de enseñanza con la actividad anual más importante del lugar. La prohibición violenta de la navegación de algunos tramos de los ríos, tanto para las fiestas como para la pesca o el simple desplazamiento, va minando la vida comunitaria más amplia. Por otro lado, la expansión del monocultivo de palma y de cultivos ilícitos también empieza a afectar los sistemas tradicionales de producción, las polifonías, el pancoger y el equilibrio entre diferentes actividades: caza, recolección de conchas, minería tradicional, agricultura poco intensiva y cultivo de plantas medicinales.

Todos los conocimientos y saberes que pude reconocer en el aula y en las diferentes narraciones que me hicieron sobre la práctica etnoeducativa, pareciera que se rompían, ya no por el conocimiento homogeneizante que se impartió durante mucho tiempo, sino ahora por la violencia y las nuevas políticas económicas que cambian la relación de las personas con su territorio. Sería improbable que la profesora Edelmira volviera hacer aquellas expediciones por el río Quiroga.

A pesar de ello, la apuesta etnoeducativa como reivindicación del ejercicio étnico-territorial sigue siendo fundamental, por lo menos para entender, incluso, qué se está resquebrajando con las nuevas dinámicas de violencia armada y económica en los territorios colectivos. El panorama que tuve que observar, donde en la escuela, hace de bastión de dignidad que seguía apostando por el amor a la tierra y la reivindicación de conocimientos-otros, mientras que fuera de ella, por los ríos, en la infantería de marina que construyeron a su lado, en las zonas rurales que son comidas por cultivos de coca y palma, se va configurando lo que abordaré en el siguiente capítulo: el etnocidio.

### CAPÍTULO III

## DESARROLLO, ESTADO Y TERROR: EL TRIÁNGULO ETNOCIDA

En el presente capítulo abordaré, desde lo conceptual hasta su expresión empírica, las nociones de desarrollo, estado y terror que a mi entender, por medio de su articulación, configuran lo que he llamado "el triángulo etnocida", que de algún modo permite explicar ese fenómeno de desmoronamiento con el que cerré el capítulo inmediatamente anterior.

En un primer momento abordaré el *mito* del desarrollo y cómo se ha construido discursiva e históricamente. Para entender las lógicas que mueve, usaré el ejemplo del cultivo de palma en tanto es una de las banderas del desarrollismo y las lógicas del progreso y crecimiento económico. Luego, tomo el concepto de estado y algunas discusiones que se han dado en torno a este desde la antropología política. Esas discusiones me sirven para dar explicación a fenómenos como el nacimiento de la "identidad del desplazado", y los mecanismos por los cuales el estado mantiene un ejercicio constante de coerción y control de la población. Unido a ello, el terror, en tanto ese viejo instrumento para la relación entre las clases dirigentes y las poblaciones afrocolombianas, me permite mostrar cómo es un engranaje perfecto para las lógicas del desarrollo y las políticas e intereses del estado. De ahí el aporte fundamental que hace el intelectual camerunés Mbembe sobre la necropolítica, en tanto la administración de la muerte como política.

#### **El mito**

La nueva casa estaba casi terminada cuando Úrsula lo sacó de su mundo quimérico [a José Arcadio Buendía] para informarle que había orden de pintar la fachada de azul, y no de blanco como ellos querían. Le mostró la disposición oficial escrita en un papel. [...]

Don Apolinar Moscote, el corregidor, había llegado a Macondo sin hacer ruido. [...] Puso una mesa y una silla que le compró a Jacob, clavó en la pared un escudo de la república que había traído consigo, y pintó en la puerta el letrero: *Corregidor*. Su primera disposición fue ordenar que todas las casas se pintaran de azul para celebrar el aniversario de la independencia nacional. [...]

En este pueblo no mandamos con papeles – dijo [José Arcadio Buendía] sin perder la calma – Y para que lo sepa de una vez, no necesitamos ningún corregidor porque aquí no hay nada que corregir.

Ante la impavidez de don Apolinar Moscote, siempre sin levantar la voz, hizo un pormenorizado recuento de cómo habían fundado la aldea, de cómo se habían repartido la tierra, abierto los caminos e introducido las mejoras que les había ido exigiendo la necesidad, sin

haber molestado a gobierno alguno y sin que nadie los molestara. <<Somos tan pacíficos que ni siquiera nos hemos muerto de muerte natural>>, dijo. <<Ya ve que todavía no tenemos cementerio>>. No se dolió de que el gobierno no los hubiera ayudado. Al contrario, se alegraba de que hasta entonces los hubiera dejado crecer en paz, y esperaba que así los siguiera dejando, porque ellos no habían fundado un pueblo para que el primer advenedizo les fuera a decir qué debían hacer” (García Márquez, 2007: 69-71).

Refiere la cita anterior de forma paradigmática -mítica si el término me es permitido-, una situación similar en muchos lugares en Colombia: la de aquellas zonas donde sus habitantes ancestrales hicieron su vida, organizaron sus maneras de convivir y de subsistir, al margen, al menos parcial, del poder estatal y fuera de los límites de las dinámicas nacionales e internacionales del mercado y sus exigencias. Un día llegan representantes de este poder central a imponer lógicas que por tanto tiempo fueron ajenas a la vida local; pintar la casa de azul para celebrar una fecha conmemorativa de un evento que de suyo carece de significado para los habitantes de Macondo. Es una exigencia que puede representar muchas otras, entre ellas las que en este capítulo abordaré:

A continuación las palabras del expresidente Álvaro Uribe<sup>41</sup> en el XXXIV Congreso de FEDEPALMA, 7 de junio de 2006, en Villavicencio, Meta:

[...] Yo no creo que el Estado se tenga que venir a sembrar palma africana al Llano, aquí hay empresarismo y aquí van a colocar las plantas de biodiesel, pero a mi me preocupa cuando miro a Sucre o cuando miro a Tumaco. Entonces le dije en el Consejo de Ministros del pasado lunes, a mis colegas en el Gabinete: mire, necesitamos urgentemente *que allí acuda el Estado promotor...*”<sup>42</sup>

[...] Y les propongo algo adicional: en zonas como Tumaco, Guapi, el Pacífico, que el gobierno sea socio de ustedes, con recursos de capital de riesgo para proyectos de palma y de biodiesel. Que el gobierno sea socio de ustedes[...]<sup>43</sup>

No es ya el día de independencia de una Nación en la que apenas hacía parte geográficamente Macondo, sino unas nociones de desarrollo y de productividad las que seguramente choquen con las nociones y expectativas en las cuales se enmarcan las vidas de los habitantes del Pacífico colombiano. Ya no de qué color deban pintar la casa, sino qué han de cultivar en sus tierras, cómo han de conseguir lo que consuman, a quién deberán rendir cuentas.

---

<sup>41</sup> Álvaro Uribe Vélez, presidente de Colombia 2002-2010. En la actualidad es senador de la república.

<sup>42</sup> Las cursivas y negrillas son mías.

<sup>43</sup> Disponible

en:[http://historico.presidencia.gov.co/prensa\\_new/discursos/discursos2006/junio/fedepalma.htm](http://historico.presidencia.gov.co/prensa_new/discursos/discursos2006/junio/fedepalma.htm). Consultado el: 21/10/2015.

Pero el caso que me ocupa, el desarrollo expresado en fenómenos como la irrupción del cultivo de palma, la minería a gran escala, entre otras economías de corte extractivista en algunas zonas del Pacífico, nos remite a otro pasaje de *Cien Años de Soledad*; a otra sección del mito que narra la incursión de factores exógenos en una comunidad que poco a poco pierde su autonomía, el derecho sobre su territorio y sobre sus vidas bajo un proyecto civilizatorio a escala global.

El miércoles llegó un grupo de ingenieros, agrónomos, hidrólogos, topógrafos y agrimensores que durante varias semanas exploraron los mismos lugares donde Mr. Herbert cazaba mariposas. [...] Llegaron también, revoloteando en torno al señor Brown, los solemnes abogados vestidos de negro que en otra época siguieron por todas partes al coronel Aureliano Buendía, y esto hizo pensar a la gente que los agrónomos, hidrólogos, topógrafos y agrimensores, así como Mr. Herbert [...] y el señor Brown [...], **tenían algo que ver con la guerra**. No hubo, sin embargo, mucho tiempo para pensarlo, porque los suspicaces habitantes de Macondo apenas empezaban a preguntarse qué cuernos era lo que estaba pasando, cuando ya el pueblo se había transformado en un campamento de casas de madera con techos de zinc, poblado por forasteros que llegaban de medio mundo en el tren, no solo en los asientos y plataformas sino hasta en el techo de los vagones. [...] Dotados de recursos que en otra época estuvieron reservados a la Divina Providencia, modificaron el régimen de lluvias, apresuraron el ciclo de las cosechas, y quitaron el río de donde estuvo siempre y los pusieron con sus piedras blancas y sus corrientes heladas en el otro extremo de la población, detrás del cementerio.<sup>44</sup> (García Márquez: 260-261)

Encontrar en el mito un equivalente a la realidad es ya de por sí un acercamiento a ella, una forma de comprensión, pero es insuficiente a la hora de entender cómo opera, bajo qué discursos, prácticas e instituciones, el desarrollo y la modernización ha pasado de ser un mito, entendido como local, contextual, a ser *El Mito*, aquel que ha impuesto un régimen de globalidad imperial articulando intereses económicos, políticos, ideológicos y militares, que más que palma y oro, siembra terror y ‘extrae’ vidas.

En países como Colombia, la globalidad imperial se vive como un estado cuasi-permanente de “pequeñas guerras crueles”, como las llama el analista francés Alain Joxe (2003), cuyo propósito – evidenciado con claridad indubitable en regiones como el Pacífico– es el control de poblaciones y recursos para el beneficio de quienes abanderan el modelo neoliberal. (Escobar 2005: 12).

De ahí que el objeto de este capítulo sea, por una parte, plantear cómo se ha construido el discurso moderno y modernizador del desarrollo, de carácter global; y por otra parte, cómo el estado, por medio de la guerra y el terror, se ha vuelto la herramienta principal

---

<sup>44</sup> Las negrillas son mías.

en la expansión de las lógicas modernas, acabando con la vida en comunidad de muchos afrodescendientes del Pacífico colombiano, trayendo como consecuencia el problema a estudiar en este capítulo: el etnocidio.

### **Crítica al mito del desarrollo**

A continuación expongo las principales propuestas teóricas surgidas desde la crítica posestructuralista al desarrollo, en cuyo argumento principal se pone en seria duda justamente esa noción que ha colonizado la realidad y se ha erigido como “fuerza directriz del pensamiento y la conducta” (Esteva, 2000: 71); esa misma que persiguen hoy, sin mayor cuestionamiento al respecto, el estado colombiano, el gobierno de Juan Manuel Santos y sus locomotoras del progreso.

Antes de entrar en la crítica posestructuralista, primero quisiera enfatizar en el concepto y el discurso del desarrollo como parte del modelo civilizatorio moderno-occidental que hoy se pretende universal bajo la globalidad imperial. Para Latouche (2005), valores como desarrollo, crecimiento y progreso han estado ligados a la historia y el pensamiento occidental, pues para otras sociedades no occidentales, como los Sara del Chad, quienes tienen una concepción del tiempo radicalmente diferente a la europea en tanto el pasado está adelante y no atrás, a nuestras espaldas, muestran el carácter particular, y no universal de la concepción del tiempo lineal y progresivo que es la matriz de la lógica desarrollista. Este mismo autor muestra cómo las sociedades llamadas “animistas”, contradicen el imaginario del ser humano como depredador en tanto piedras, ríos, montañas, plantas, que parecieran estar inertes y a disposición nuestra, son elementos cargados de vida, son más bien ellos testigos de nuestras vidas<sup>45</sup>.

En esa similar línea argumentativa, Gilbert Rist añade que la palabra misma del desarrollo ha sido pilar fundamental del discurso científicista de la ilustración, marcado por una clara connotación evolucionista, la cual hizo del desarrollo, en tanto “fenómeno de la vida natural”, un imperativo de la vida social (Rist 2002). Así pues, el desarrollo se fundamentó en una visión ontológica única, “natural”, que entiende que los seres humanos y las sociedades crecen y se desarrollan al igual que los demás seres vivos, siempre desde una mirada lineal y progresiva del tiempo.

Por su parte, la crítica posestructuralista de Escobar -la cual tomo en este trabajo por haber desarrollado su trabajo de campo en el Pacífico colombiano-, podría definirse

---

<sup>45</sup> Ver por ejemplo la descripción que hace Arguedas en *Los ríos profundos* de las piedras del Cuzco y su importancia en tanto objetos sagrados, cargadas de vida.



alrededor de cuatro temas principales: 1) el análisis del desarrollo como discurso y como práctica cultural de occidente. 2) El estudio de los movimientos sociales como luchas por reorientar el desarrollo en formas culturalmente más apropiadas, socialmente más justas y ecológicamente más sustentables, pero sobre todo como movimientos de base que buscan un reconocimiento de modos de vida y representaciones alternativas al desarrollo (Escobar, 2012). 3) La antropología de la naturaleza y la ecología política, donde se ponen en primer plano las múltiples formas de producción de lo natural o “*regímenes de naturaleza*”, cuya hibridación parece inevitable. Asimismo, se interesa en analizar la manera como se da la transformación de los significados y prácticas locales a causa de las nuevas tecnologías informáticas de computación y biológicas, y de cómo producen, ciertamente, nuevas prácticas e identidades (Escobar, 1999). 4) Por último, pero no menos importante, cabría resaltar aquí el énfasis que hace Escobar acerca de la relevancia central que constituye, en la actual era del desarrollo, la defensa del “lugar”, como proyecto teórico, político- cultural y ecológico. El autor asegura enfáticamente que “ni siquiera la globalización está borrando de la faz de la tierra las especificidades del lugar”, y que estas, por el contrario, “se reconvierten, resisten o se recombinan con otros elementos, llegando a producir una gama de configuraciones impresionante” (Escobar 1999: 29). Se trata, en últimas, de una definición de *lugar* como espacio de prácticas culturales, económicas y ecológicas de alteridad, que a su vez derivan en estrategias alternativas al desarrollo (Mora, 2010: 12).

El análisis crítico que propone Escobar para abordar el desarrollo, a partir de los postulados del posestructuralismo, enfatiza en la importancia central del discurso y del poder en la creación de la realidad social (Mora, 2010: 11). De esta manera, el desarrollo debe analizarse en términos del discurso, ya que se constituye como una práctica que vincula sistemáticamente la producción de conocimiento experto (científico) y las formas de poder reguladoras. También se trata, fundamentalmente, de un régimen de representación, en tanto crea la realidad y moldea cualquier tipo de acción social de aquellos países que construye como “subdesarrollados” (Escobar, 1998; Mora, 2010).

De igual importancia para el análisis discursivo del desarrollo es examinarlo como experiencia histórica singular que comienza, en concreto, a partir del discurso de la posguerra emitido por el presidente norteamericano Harry Truman, en su punto IV el 20 de Enero de 1949. A partir de allí, dice Esteve:

[...] dos mil millones de personas se convirtieron en subdesarrolladas. Literalmente, desde ese momento en adelante, dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad, y se metamorfosearon en un espejo invertido de la realidad de otros, un espejo que los empequeñece y los envía al final de la cola, un espejo que define simplemente su identidad -que es en verdad la de una mayoría heterogénea y diversa- en los términos de una estrecha y homogeneizadora minoría (Esteve 2000: 69).

La importancia de darle historicidad al discurso, radica en la necesidad de situarlo como producción social que en tanto construcción, puede ser, consecuentemente, deconstruido o transformado, así como permite pensar en otras posibilidades y realidades, igualmente válidas (Mora, 2010).

Las nociones de “subdesarrollo” y “Tercer Mundo”, nos recuerda Escobar, “aparecieron en este momento como parte de un proceso a través del cual el Occidente buscaba redefinirse a sí mismo y en relación al resto del mundo, especialmente en relación con las nuevas potencias del este” surgiendo la necesidad, como parte de este proceso, de extender la civilización industrial al mundo hasta entonces no industrializado (Escobar 1986: 16). Sin olvidar, claro, que “fue una relación inicial de poder (entre los países del llamado centro y los de la periferia) la que hizo posible que el “desarrollo” apareciera como un posible campo discursivo” (Ibíd.: 20).

En Colombia, describe este mismo autor, el desarrollo hizo su presencia con la Misión Currie, patrocinada por el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento en 1949, formulando un enfoque radicalmente nuevo en relación con el existente en el país hasta entonces, y planteando la planificación sectorial con el tono mesiánico de salvación (Ibíd.: 13-14). Esta misma tecnología política de la planeación, como aplicación de conocimiento científico y técnico al dominio público, dio legitimidad a la empresa del desarrollo, y debe ser entendida como la redefinición de la vida social y económica de acuerdo con los criterios de racionalidad, eficiencia y moralidad coherentes con la historia y las necesidades de la sociedad capitalista- industrial (Escobar, 1999; Mora, 2010).

Hasta aquí hemos visto cómo se fue construyendo el desarrollo tanto en discurso como en práctica. Sin embargo, ¿cómo podríamos atar esto a esas “pequeñas guerras” en Colombia? ¿Qué tendría que ver esto con el fenómeno del desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano? ¿Por qué, una de esas pequeñas guerras se ha ensañado con particular crudeza sobre las comunidades afrocolombianas en los últimos veinte años? A continuación presentaré una serie de reflexiones que invitan a pensar que toda esa

lógica del desarrollo, “la universalización de la modernidad y la intensificación de relaciones capitalistas en la economía-mundo” (Uzendoski, 2014)<sup>46</sup> tienen al terror, la guerra y el estado como su principal promotor.

### **El caso de la palma**

La palma africana o *Elaeis Guineensis* es originaria de África Occidental, especialmente de la Guinea occidental en donde ya se extraía el aceite hace aproximadamente cinco milenios. Su introducción a América se atribuye a las primeras incursiones de esclavos y comerciantes españoles y portugueses en el siglo XVI, y era utilizada principalmente como alimento para los esclavizados del Brasil. Para el caso de Colombia, las primeras semillas llegaron alrededor de 1920 y algunas fueron sembradas en Sasaima (Cundinamarca). Ya en 1932 Florentino Claes introdujo la palma africana de aceite en la región de Palmira (Valle del Cauca) donde fue sembrada con fines ornamentales. Los primeros cultivos comerciales aparecen en 1945, en la región del Valle y en la zona bananera del departamento del Magdalena. Actualmente Colombia es el primer productor de palma africana en América Latina y el cuarto a nivel mundial detrás de otros grandes como Tailandia, Nigeria y Malasia, esta última con el 51% de la producción mundial (siendo la más grande productora). El aceite de palma tiene una gran variedad de usos, dentro de los cuales son tal vez los industriales aquellos que más atraen e impulsan hoy la producción y comercialización del preciado recurso, ya que es empleada para la fabricación de biocombustible o biodiesel, potencial reemplazante del combustible a base de petróleo en el mundo<sup>47</sup>.

En este sentido, y para el caso exclusivo de Colombia, la producción de aceite de palma africana representa un papel central dentro de los intereses de grandes empresas y multinacionales ya que, además, en el país se produce poco petróleo y la palma asegura la inclusión al mercado internacional de los combustibles, optimizando el éxito del sector privado.

Durante el consejo comunitario efectuado en Pasto Nariño el 5 de Mayo del año 2008, y con el fin de firmar convenios con los consejos comunales para impulsar los cultivos alternativos en esta región, el entonces presidente Álvaro Uribe se refirió al tema de la palma africana. Ante la cuestión de la erradicación manual de los cultivos ilícitos en la región, aprovechó la oportunidad para reafirmar su posición sobre el

---

<sup>46</sup> Texto tomado del Syllabus de *Antropología de la globalización* de Agosto-octubre del 2014.

<sup>47</sup> Disponible en: <http://www.palmadeaceite.org/historia-de-la-palma-de-aceite> Consultado el 20/10/2015.

cultivo de la palma: “Eso si déjenme, respetuosamente decir, que no desacrediten la palma africana [...] Este país que produce poco petróleo, tiene un gran futuro en la producción de biocombustibles, de etanol [...]”.<sup>48</sup>

Y agregó que si se desarrolla el biodiesel a partir de la palma se tendrá una gran posibilidad, pues Colombia cuenta con millones de hectáreas en plena sabana para sembrar palma.

Se traduce de lo anterior que el proyecto del gobierno nacional para la erradicación de cultivos ilícitos en el país es inseparable de un fortalecimiento en la inversión por parte del sector privado para la producción del monocultivo de la palma, esto enmarcado en una idea de inclusión al mercado internacional acorde con proyectos de modernización y desarrollo (Según el expresidente y recordando los años de su primer mandato, había en el país 170 mil hectáreas sembradas de palma, en el 2007 se llegó a las 400 mil y su meta cumplida para el 2010 fue el aumento de hasta las 600 mil hectáreas). Así el panorama, parece doblemente prometedor hablar de intensificación en la inversión de palma africana; por un lado como cultivo alternativo y por otro, como modelo de desarrollo en aras de convertirse en el referente más recurrente del imaginario de “progreso” en la región pacífica. Así lo han visto las últimas administraciones presidenciales, las cuales desde el mandato del presidente Belisario Betancur (1982-1986) hasta el actual mandato de Juan Manuel Santos (2010-a la fecha ) y sus “locomotoras del progreso”, se han fijado en las selvas y ríos del afropacífico concibiéndolas como un impulso para el desarrollo nacional.

No obstante lo anterior, sería totalmente equívoco pensar en el eventual desarrollo del cultivo de palma africana, que por cierto hace años se viene desplegando, sin esperar una transformación de grandes consecuencias en el hábitat natural y social de aquellas regiones donde el fenómeno ha tomado vuelo.

En efecto, se verían indudablemente afectados aspectos culturales que dan cuenta de la ancestralidad de prácticas de subsistencia y modos de producción en territorios afrocolombianos, como es el caso de las llamadas *polifonías sistémicas* (Arocha, 1999: 127-148), redes complejas que complementan, durante las diferentes épocas del año, una agricultura basada en el policultivo con la pesca, y con la minería. Estos modos de producción se caracterizan por:

---

<sup>48</sup> Disponible en: [http://historico.presidencia.gov.co/discursos/discursos2007/mayo/cc\\_pasto.htm](http://historico.presidencia.gov.co/discursos/discursos2007/mayo/cc_pasto.htm), consultado el 21/10/2015.

una multiplicidad de actividades —agricultura poco intensiva, pesca, caza, recolección, extracción de oro a pequeña escala y otras actividades extractivas para el mercado— y se basan en modelos locales de relación con la naturaleza, de utilización de los espacios en función de los sexos y de relaciones sociales fundadas en el parentesco, así como en todo un universo de representaciones y conocimientos que se puede caracterizar por su diferencia respecto del modelo euroandino predominante, tanto en el plano económico como en el ecológico y cultural.” (Escobar 2004: 62).

Lo importante aquí, y algo que merece la mas aguda atención, es el inocultable hecho de que dicho aparato del terror parece avanzar al paso de la modernización representada en este caso, por megaproyectos como el de la palma africana. Así lo demuestran los estudios e informes expuestos en el capítulo anterior donde se argumenta y establece la correlación positiva entre la expansión de los megacultivos de palma africana o desierto verde, con la guerra interna de baja intensidad, la expropiación y el desplazamiento forzado.

Así pues, antes de sumergirnos de lleno en el problema que acabamos de delinear, es indispensable encontrar algunas explicaciones relativas al contexto global dentro del cual se desenvuelven dichas problemáticas.

El sector energético, es decir, petróleo, gas natural y biocombustibles, así como la energía atómica, representa hoy la locomotora que hace mover a toda la economía transnacional globalizada, y dentro de esta, por supuesto, al complejo militar e industrial norteamericano<sup>49</sup>. Conocido es el tema de la empresa militar ofensiva emprendida por los Estados Unidos en busca de establecer el definitivo control y dominio de los recursos energéticos, en especial el petróleo. Esto, como bien se ha dicho, justificado y legitimado por discursos humanitarios en la defensa de los valores occidentales y la democracia, así como de aniquilación total de ese nuevo fantasma que se ha elaborado e institucionalizado de manera global: el terrorismo. Masivas marchas y manifestaciones llevadas a cabo en diversas partes del globo, con propósito de rechazar temas como el de la invasión anglo-americana a Irak, han dejado claro de manera directa una insignia previamente conocida y discutida: *no al mercado de sangre por petróleo*. (Ibíd.).

Y situados aquí, en el contexto de un gigantesco mercado internacional de recursos energéticos que hoy mueve la economía global, y lleva a las grandes multinacionales a perseguir su dominio por medio de la invasión militar, aparece de manera coherente el discurso del expresidente Uribe Vélez, vislumbrando ese “futuro

---

<sup>49</sup> Disponible en <https://anncol.eu/index.php/mundo/politica-economia/item/1520-investigacion-crisis-petrolera-y-declinacion-sistemica-mundial>. Consultado el 20/10/2015 Consultado el 20/10/2015.

prometedor” que se quiere atribuir al megaproyecto de la palma africana como supuesta redención al problema de la pobreza en el Pacífico, del narcotráfico y de los cultivos ilícitos. Así pues, se hace evidente, como expresa Alberto Pinzón Sánchez en artículo hecho para ANNCOL, que:

[...] en la medida en que el complejo norteamericano y la economía global apetece con mayor avidez el petróleo y los combustibles; los pueblos y estados nacionales que poseen tales recursos empiezan a valorarlos con una visión masiva autóctona, también global y de una manera diferente a como lo venían haciendo.<sup>50</sup>

### **Chocó: el caso de Urapalma**

Volviendo al problema local que habíamos esbozado en principio, respecto del cual estos modelos de desarrollo pensados por el gobierno nacional, con vista a la modernización del litoral y la consecuente inclusión al mercado internacional de los biocombustibles o mejor, agrocombustibles, atentan gravemente contra la territorialidad étnica de afrocolombianos y contra los universos simbólicos, representados por prácticas ancestrales que allí se reproducen.

Al respecto, en artículo del 2006 publicado por El Espectador<sup>51</sup>, se muestran sucesos reveladores relativos al accionar de grandes y poderosas empresas privadas como es el caso de Urapalma, sociedad anónima de cultivadores de palma de aceite en Urabá, y otras como Palmas S A, Palmas de Curvaradó y Palmadó. Según reconoció el INCODER<sup>52</sup>, tras visita al Urabá Chocoano, llevada a cabo entre el 25 de Octubre y el 1 de noviembre de 2004, el 93% de las áreas sembradas con cultivos de palma de aceite, pertenecientes a dichas empresas se encuentran en los territorios de comunidades negras (El Espectador, 3 de Septiembre de 2006). Y añadió, de manera alarmante, que casi “la totalidad de los caseríos tradicionales han desaparecido y hay procesos de repoblamiento con personas distintas a las comunidades desplazadas” (Ibíd.).

Como es de esperarse, la cuestión legal no podría ser por menos problemática. Existen graves demandas y se han iniciado las investigaciones correspondientes respecto a la probable ilegalidad de titulaciones de propiedad pertenecientes a

---

<sup>50</sup> Disponible en: <https://anncol.eu/index.php/mundo/politica-economia/item/1520-investigacion-crisis-petrolera-y-declinacion-sistemica-mundial>. Consultado el 20/10/2015.

<sup>51</sup> Estos artículos, por ser anteriores al 2007, no se encuentran en la página web de El Espectador. Sin embargo, puede encontrarlos disponibles en: [http://www.actualidadetnica.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1125:la-palma-aceitera-intereses-y-consecuencias-en-territorios-afrocolombianos&catid=58:desarrollo&Itemid=113](http://www.actualidadetnica.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1125:la-palma-aceitera-intereses-y-consecuencias-en-territorios-afrocolombianos&catid=58:desarrollo&Itemid=113). Consultado el 20/10/2015.

<sup>52</sup> Instituto Colombiano de Desarrollo Rural.

Urapalma. De 105.000 hectáreas cultivadas con palma africana en territorio de los Consejos Comunitarios de Jiguamiandó y Curvaradó, hay hoy 33.000 hectáreas en conflicto con las comunidades negras, la empresa privada, el Estado y las Autodefensas. Solo 8.000 de ellas fueron adquiridas legalmente, dejando las restantes 25.000 en un escandaloso marco de ilegalidad y corrupción: títulos individuales firmados por gerentes del INCORA<sup>53</sup> inexistentes o inventados y títulos nunca registrados en la oficina de Instrumentos Públicos de Quibdo (El Espectador, 10 de Septiembre de 2006). De igual manera, según la Defensoría del Pueblo, por motivo del trámite en marzo de 2005 de una tutela contra varias entidades oficiales y la citada empresa Urapalma por la misma controversia de tierras, de aquellos territorios que Urapalma invadió para sembrar palma de aceite, en algunos casos y con posteridad, “se firmo un contrato de transacción con los propietarios para pagarles sus tierras usurpadas y devolver parte de ellas pero esto usualmente no se cumplió o se hizo a medias” (El Espectador, 3 de Septiembre 2006).

Una última circunstancia acaba de complicar aun más el panorama. Tanto la Defensoría del Pueblo como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, han venido cuestionando desde hace algún tiempo la dudosa gestión de Urapalma, debido a que, en adición con las acusaciones que la envuelven en un marco de ilegalidad, esta empresa financia su negocio con recursos provenientes del Banco Agrario y ayudas aprobadas por el Congreso de los Estados Unidos, destinadas al fomento de cultivos alternativos en la erradicación de los cultivos ilícitos, esto es en concreto, financiación con recursos públicos y de cooperación internacional (Ibíd.). Según El Espectador, en los “últimos 5 años el Banco Agrario ha otorgado créditos a Urapalma y a la empresa asociada Palmas de Curvaradó S.A., por \$10.957 millones, incluyendo incentivos de capitalización rural. De igual manera, según consta en los informes del Programa de Cooperación en Agronegocios con Colombia (ARD/CAPP), que administra recursos de la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), la citada empresa ha sido beneficiaria de millonarios proyectos económicos. Los datos que presento a continuación son ilustrativos: en el 2005 Urapalma adelantó la siembra de 1.720 hectáreas de palma de aceite con 200 beneficiarios, por un valor de US\$6'059.000 de costo, de los cuales US\$700.000, es decir un 12% se financió con recursos de USAID para promover proyectos sustitutivos a los cultivos de coca y amapola (Ibíd.).

---

<sup>53</sup> Instituto Colombiano de Reforma Agraria, ahora INCODER

El caso de Urapalma y de otras tantas empresas privadas productoras del monocultivo de palma, como las que ya hemos referido, representan genuinos hechos explicativos a la hora de argumentar la incompatibilidad de una concepción desarrollista del Pacífico colombiano, ligada al incentivo del capital y la industria, con el concepto de protección a la multietnicidad colombiana, simbolizada en este caso por el derecho a la tierra, espacio y condición excepcional en la cual la cultura se reproduce y adquiere sentido. Nuevas lógicas de explotación de la tierra, que se imponen desde afuera y que indudablemente atentan contra concepciones ancestrales de territorialidad. Expropiación e invasión de tierras que además son excepcionales, ya que albergan universos simbólicos, patrimonios ancestrales intangibles, pero que vistos desde la perspectiva del progreso y el desarrollo, son simples obstáculos de pueblos atrasados y pobres que frenan el avance de la modernización. Un ejemplo, referido en el artículo del profesor Jaime Arocha, para UN Periódico, nos puede ayudar a comprender aun más este punto. La “azotea” es el ámbito de la agricultura femenina del Pacífico por excelencia:

Consisten en plataformas de madera donde las mujeres montan canoas viejas, rellenas de tierra de hormiguero. Tan pronto quedan preñadas, siembran una palma, la cual crecerá al mismo tiempo que la barriga, hasta el alumbramiento, cuando transplantan la mata a un hueco sagrado donde también entierran la placenta y el cordón umbilical del recién nacido. Hijo o hija crecerán como crece la palma, a la cual llamarán "mi ombligo" <sup>54</sup>

Bosques completos son sembrados en territorios afrocolombianos, y representan no solo el ombligo de cada uno de sus habitantes sino de aquellos que ya no están entre los vivos, sus ancestros que cuidan y velan por ellos, y hacia los cuales se dirigen en búsqueda de alimento espiritual. Bosques que además de representar genuinos universos simbólicos, lugar sagrado de espíritus protectores, tiene, visto desde la perspectiva ecológica, un enorme valor ambiental. Sin embargo, la velocidad con la que avanza hoy el monocultivo de la palma africana transformando bosques y selvas dotadas de una importante diversidad medioambiental en desiertos verdes, y considerando la envergadura de intereses económicos que apuntan a estos sitios como lugares productivos, se hará insostenible la legitimidad de la Ley 70 de 1993, la cual amparaba estos territorios colectivos de la voracidad del desarrollo económico y exigía al gobierno nacional la defensa de los derechos de sus habitantes (Ibíd.). El monocultivo industrial de la palma africana, exige incluso una complementaria y extensa red de obras

---

<sup>54</sup> Disponible en <http://historico.unperiodico.unal.edu.co/ediciones/71/02.htm>. Consultado el 21/10/2015.



públicas, consistente en carreteras, puentes, canales de drenaje, gasoductos, viveros y adecuación de terrenos con consiguiente tala de árboles; árboles que contienen símbolos culturales de importancia central para la configuración de sentido en esta sociedad afrodescendiente, bosques en los que habitan sus ancestros.

### **Estado y terror**

El pasaje de la novela *Cien años de soledad* con el que abrí el presente capítulo, también podría ilustrarnos cómo el estado, que brilló por su ausencia durante mucho tiempo<sup>55</sup>, irrumpe en algunas poblaciones donde la organización social y política no se basaba necesariamente en un órgano separado de la sociedad, es decir, en una “sujeción políticamente organizada”. (Abrams, 1988; Corrigan y Sayer, 2007). José Arcadio Buendía, fundador de Macondo, hombre de carácter recio y líder impulsivo, no era precisamente el jefe sin poder de las “sociedades primitivas” (Clastres, 1981)<sup>56</sup>, sin embargo, desconfiaba profundamente de los beneficios del estado y sus instituciones que pretendían organizar y controlar la vida de los macondianos, como si en aquél recóndito pueblo necesitaran de un *corregidor* (estado) que conociera el bien común y se encargara de imponerlo. A su vez, el corregidor Moscote y su disposición oficial por medio de la cual se ordenaba pintar las fachadas de las casas de azul, podría mostrar esa faceta del estado como ejercicio de coerción y mensaje de dominación (Corrigan y Sayer, 2007; Lagos y Callas, 2007).

Partiendo de la idea de que no siempre son los mismos modelos y prácticas de dominación por medio del cual el estado ejerce poder sobre diferentes poblaciones, en el presente apartado me permitiré “desconfiar” del estado -al igual que José Arcadio- reflexionando alrededor de algunos enfoques teóricos y metodológicos, los cuales, aunque no son excluyentes, su diferenciación analítica permite perseguir la pluralidad de formas en cómo se ejerce el poder y la dominación en contextos concretos, desde la

---

<sup>55</sup> En una entrevista realizada al presidente Juan Manuel Santos, interrogado sobre la condición social de marginalidad y violencia en Buenaventura, paradójicamente éste atinó a responder: "Buenaventura ha padecido cien años de soledad, olvido y abandono", mientras impulsaba políticas de "choque" para combatir la escalada de violencia en el puerto. Disponible en: <http://www.elpais.com.co/elpais/valle/noticias/buenaventura-ha-padecido-cien-anos-soledad-olvido-y-abandono-presidente-santos>. Consultado el 25/10/2015.

<sup>56</sup> En la antropología clásica, las sociedades “primitivas” eran consideradas aquellas donde el poder no estaba separado de la sociedad por medio de ningún órgano, y donde el jefe “goza” del prestigio de ser la voz del pueblo y de asumir su voluntad pero sin detentar poder alguno. Son, en últimas, sociedades que “carecen de Estado porque se niegan a ello, porque rechazan la división del cuerpo social en dominadores y dominados.” (Clastres, 1981: 15).

creación de un orden moral, individualidades y subjetividades, hasta la eliminación de pueblos enteros.

El primer acercamiento es entender el estado como un *ilusio*, una máscara que en última instancia lo que oculta es la inexistencia del mismo como entidad empíricamente tangible y reconocible, partiendo del análisis teórico y metodológico propuesto por Abrams (1988 [1977]). La importancia de dicho acercamiento estriba en deslegitimar el estado mismo. Mostrar cómo el ejercicio de legitimar lo ilegítimo hace que todos sus mecanismos de dominación sean inaceptables (Abrams, 1988: 94), “lo que no significa que en las relaciones de poder y de mando dejen de ser concretas y que influyan de manera profunda en la vida cotidiana de la gente” (Lagos y Callas, 2007: 17). Segundo, abordaré el estado como artefacto cultural, regulador moral y creador de individualidades y subjetividades, lo que Corrigan y Sayer llamaron como “revolución cultural”, entendiendo esto último, como una construcción social que da un valor compartido y una regulación moral desde premisas epistemológicas y ontológicas, las cuales naturalizan y normalizan un conjunto de prácticas sociales que vienen siendo elaboradas históricamente desde un orden social particular (Corrigan y Sayer, 2007: 46). Aquí la creación de individualidades y subjetividades hace que el estado funcione “dentro” de los mismos individuos, más allá de las instituciones políticas de las que dispone.

Por último, tomaré el estado desde las márgenes, las cuales se trazan desde cuerpos que se controlan y disciplinan, haciendo de estos un territorio donde el estado ejerce soberanía sobre la vida y la muerte; hasta los márgenes geográfico-territoriales – como en Macondo o el Pacífico-, donde se ubica a ese “Otro” racializado y “no socializado ante la ley”, apareciendo el estado como un proyecto civilizatorio. (Das y Poole, 2008). Así pues, ésta última forma de acceso al estudio del estado me permite vincularlo con el terror y la guerra, ese mediador desde tiempos de la colonia entre las minorías blancas y los grupos étnicos (Taussig, 1995; Arocha, 1998).

### **El estado como *ilusio***

Preguntarse por la existencia o no del estado, podría parecer una banalidad que raya con lo irresponsable cuando uno piensa en las largas luchas del movimiento social afrocolombiano e indígena, que han exigido a los estados garantías que permitan condiciones de vida digna. Sin embargo, la propuesta de Abrams sobre *tomar en serio* el estudio del estado como un *ilusio* para deslegitimarlos, puede ser una herramienta

teórica y metodológica de importantes alcances políticos, pues en sus propias palabras “no ver al estado, en primera instancia, como un ejercicio de legitimación y de regulación moral, ciertamente es igual a participar en la mistificación que es el punto vital de la construcción del estado” (Abrams, 1988: 94).

En una crítica interesante a lo que hasta el momento habían sido los estudios del estado desde la sociología política y el marxismo, Abrams nos sugiere que desde ambas corrientes se termina legitimando el estado como órgano de dominación (Abrams, 1988). Desde la primera, nociones como “bien público”, “gobierno civil” o “polity”<sup>57</sup>, reducen y absorben el Estado a sus funciones como sistema político, naturalizando su existencia, como el mito que vuelve existente lo inexistente (Abrams, 1988). Por otra parte, pone de manifiesto la ambigüedad a la que está sujeta el análisis marxista del estado, la cual desde la teoría reconoce la inexistencia del estado como entidad real y tangible, pero que desde la práctica él mismo se vuelve un objeto real en la lucha política, entendiendo lo político como la “lucha por el control de las posiciones de toma de decisiones” (Colson, 1979: 20). Así, el otrora *ilusio* se convierte en órgano impuesto a la sociedad, dándole una suerte de realidad autónoma (Abrams, 1988). Sin embargo, lo más importante en la crítica a estas dos corrientes es que pareciera que ninguna es ingenua, antes bien, en ambas se encuentran unas agendas teóricas y metodológicas a las que les interesa legitimar el estado: la primera desde la socialización política, como ejercicio de “redescubrir” el estado; y la segunda como objeto último de su práctica política (Abrams, 1988). Todo esto sería en últimas, la legitimación de lo ilegítimo, la dominación misma.

De ahí que la agenda metodológica que proponga Abrams sea entender el estado como una construcción histórica de eventos y rupturas, lo cual da la posibilidad de desnaturalizarlo, de entender que es tanto un sistema institucional como una imagen y una ideología, o un papel que ordena pintar las fachadas de azul. Una máscara que lo único que esconde es la inexistencia del mismo, y que su legitimación es en últimas, la manera en que se construye como máscara. Por tanto, “el estado no es la realidad tras la máscara de la práctica política. Él mismo es la máscara que nos impide ver la práctica política tal cual es” (Abrams, 1988: 98).

---

<sup>57</sup>Esta última entendida como una unidad de análisis para entender lo político, y también como estructura política que “hace referencia al tamaño y naturaleza de una comunidad jurídica” donde se encuentra el poder y la autoridad (Cohen, 1979: 35).

### **La creación de individualidades y subjetividades: la invención del desplazado**

En la familia lingüística bantú, en el África centro-occidental, hay una palabra que representa gran parte de su cosmovisión: *ubuntu -yo soy porque nosotros somos*. Este concepto que expresa una profunda conciencia de la importancia que significa la existencia del “otro” para la propia existencia de cada una de las personas (quienes saben que su existencia *es* precisamente porque reconocen a su alter: su par *es*), plantea una clara antítesis del individuo creado por el estado<sup>58</sup>: ese individuo atomizado, individualizado y aislado que se percibe igual solo desde una esfera pública indiferenciada, donde solo reconoce a ese “otro” de manera “mediatizada, mercantilizada, estrechamente controlada” como parte de políticas estatales. (Trouillot, 2003: 10). Así pues, aquí pretendo ilustrar algunas de las características del estado como artefacto cultural que crea un orden moral, lo controla, y construye individualidades, subjetividades e identidades particulares.

Siguiendo la misma línea de Abrams, quien planteaba que “la única alternativa plausible [...] para dar por sentado el estado es entenderlo como históricamente construido” (Abrams, 1988: 96), Corrigan y Sayer (2007) desarrollan su argumento acerca del estado como una revolución cultural, tomando la construcción del estado inglés como una construcción histórica, un proceso de larga duración –900 años-, “en el que las clases dominantes, establecidas y emergentes, adoptaron y transformaron formas políticas y culturales “tradicionales” de mando y, al mismo tiempo, crearon otras” (Lagos y Callas, 2007: 18).

En este “largo proceso” de formación del estado y sus formas culturales reguladas por el mismo, se construyeron identidades sociales y subjetividades, lo cual permitiría que el estado funcionara “dentro” de los individuos mismos, más allá del sistema político y sus instituciones, dándole autoridad y legitimación. De ahí que la construcción y regulación de un orden moral se fuera construyendo de la mano con el estado, siendo un proyecto para “normalizar, volver natural, parte ineludible de la vida, en una palabra ‘obvio’, aquello que es en realidad el conjunto de premisas ontológicas y epistemológicas de una forma particular e histórica de orden social” (Corrigan y Sayer, 2007: 46).

Por ejemplo, una de estas normalizaciones que se dio fue la organización por género del tiempo y del espacio, una separación entre lo público y lo privado, donde las

---

<sup>58</sup> Tal como lo sugiere Trouillot, acá se entiende por estado como ese órgano rector que se desplegó más allá de los gobiernos nacionales a través de la globalización. (Trouillot, 2003).

mujeres y los niños estaban confinados a la esfera privada, al hogar, y sometidas al yugo de la dependencia; mientras que los hombres –blancos, por lo general- estaban destinados a una esfera pública e independiente, en últimas, a la vida política<sup>59</sup> <sup>60</sup>. Estas formas de identificación y sujeción según el género, que aparecen con el estado patriarcal, estructura las relaciones de poder, creando nuevos sujetos estatales y abriendo nuevos sitios de dominación masculina (Brown, 2006).

Otra forma de normalización, y que ahora percibimos como “obvio”, es la identificación e individualización de los sujetos, tanto del estado por medio de un gobierno nacional, o del estado desplegado dentro de la globalización, inidentificable por sus efectos (Trouillot, 2003). En un fragmento de la novela *Diario de un mal año* del escritor sudafricano J.M Coetzee, el personaje principal está dando sus opiniones alrededor de una serie de temas, entre ellas, el estado. En un tramo, el personaje afirma que:

Nacemos súbditos. Desde el momento en que nacemos somos súbditos. Un distintivo de esa condición es el certificado de nacimiento. El estado perfeccionado detenta y protege el monopolio de certificar el nacimiento. O bien te dan el certificado del estado (y lo llevas contigo), con lo que adquieres una *identidad* que durante el curso de tu vida le permite al estado identificarte y seguir tu rastro (dar contigo), o bien vives sin identidad y te condenas a vivir fuera del estado como un animal (los animales no tienen documentos de identidad) (Coetzee, 2007)<sup>61</sup>.

En este pasaje, el personaje sentencia de forma categórica los modos en que el estado sujeta e identifica a los individuos desde su nacimiento mismo. Este es otro de los rasgos característicos del estado como revolución cultural y regulador moral: “la formación del Estado [...] individualiza a la gente según modos muy definidos y específicos [quedando registrados] como ciudadanos, votantes, contribuyentes, jurados, padres de familia, consumidores, propietarios, en una palabra: individuos” (Corrigan y

---

<sup>59</sup> Hay que tener en cuenta que si bien hago esta división a grandes rasgos sobre las esferas divididas por género, entiendo a este último como categoría relacional y de “construcción histórica de la organización del saber sobre la diferencia sexual” (Clark, 2001: 183), ésta misma está atravesada por la clase y la raza.

<sup>60</sup> Así queda ejemplificado en el proceso de configuración del campo moral en el Perú durante el siglo XX, donde la formación de subjetividades y los cambios profundos en los individuos permitirían crear el orden social moderno del estado liberal que se pretendía instaurar: los hombres renovados, personas disciplinadas y de principios, debían ser apacibles, autónomos, racionales, trabajadores; mientras que las mujeres renovadas, destinadas al hogar, debían actuar de forma obediente, sincera, llenas de gracia, con carácter recio y leal, y estar dotadas de una alta pureza moral (Nugent, 2007)

<sup>61</sup> Disponible en [http://www.elcultural.es/version\\_papel/LETRAS/21323/Diario\\_de\\_un\\_mal\\_año](http://www.elcultural.es/version_papel/LETRAS/21323/Diario_de_un_mal_año)  
Consultado el 20/10/2015.

Sayer, 2007: 47). Acá el problema no radica tanto en la identificación misma, no tendría mayor importancia el hecho de que una persona fuera registrada como ciudadano o elector, el problema radica en que esa pretendida individualización está enfocada a eliminar las diferenciaciones. “¡Todos somos iguales ante la ley!”, dice la filosofía liberal del estado. Sin embargo, esa igualdad oculta la imposibilidad de existencia de las diferencias, “las categorías integradoras del discurso oficial –el ciudadano, el votante, el contribuyente, el consumidor, el pariente, el ‘hombre de la calle’ [el desplazado]- descartan sistemática y deliberadamente las diferencias” (Corrigan y Sayer, 2007: 83). En otras palabras, elimina las diferencias “frente a la ley” ocultando las desigualdades materiales y las relaciones de poder al interior de la sociedad y su relación con el estado.

Así lo puede demostrar el caso boliviano estudiado por Wanderley donde el estado y sus instituciones no cumplen con el papel de “árbitro neutro y justo” en el trato con los ciudadanos, antes bien, sus prácticas producen desigualdades en el ejercicio de derechos ciudadanos. (Wanderley, 2009: 68). Estas exclusiones por las diferencias y por las desigualdades económicas y raciales ocultas tras el velo de la “igualdad ante la ley” se pueden rastrear en el caso de las personas afrocolombianas desplazadas por la violencia.

Luz Marina Becerra es una mujer afrocolombiana desplazada por la violencia, quien en la actualidad se desempeña como secretaria general de AFRODES y coordinadora del eje diferencial de género. Fue desplazada del Chocó a finales de los años noventa, cuando los paramilitares entraron a una zona que hasta entonces era controlada militarmente por las FARC. En medio de ese fuego cruzado, y al ser señalada por los paramilitares como auxiliadora de la subversión, decidió huir hacia Bogotá donde entró a AFRODES. En una corta pero sustanciosa charla que tuvimos, le pregunté sobre el proceso que debían cumplir las mujeres que llegaban a Bogotá para que se les fuera reconocidas como víctimas del desplazamiento, a lo que me respondió:

Lo primero es que la mujer tiene que acercarse a las entidades del ministerio público y hacer la declaración. Inmediatamente la mujer hace la declaración, pues debe recibir una atención de emergencia, una ayuda humanitaria de emergencia y se espera digamos un tiempo, es como un mes o dos meses para que las entidades reconozcan a través del proceso de evaluación que hacen, si la persona es víctima o no, si es víctima, entonces es incluida en el registro único de víctimas y por estar incluida en el registro único de víctimas pues tiene derecho a todos los beneficios que por ley tienen las víctimas. Si se le niega, digamos si no queda incluido, no es reconocido, la persona tiene derecho a apelar para que se revise nuevamente su caso, su situación y

que efectivamente pueda ser registrado, pueda ser incluida. Muchas veces llegan con miedo, con temor, porque cuando se acercan antes el funcionario los ponen a hacer un juramento y eso... generando temor digamos en la gente y pues muchos vienen asustados y... entonces muchas de las declaraciones que se hacen a veces no son reconocidas precisamente por eso, entonces damos una orientación, que la gente se sienta segura y tranquila de cómo hacer su proceso de declaración y pues casi siempre son efectivas... quedan definitivamente registradas” (Luz Marina, 2015, entrevista).

Lastimosamente, son muchas las mujeres y hombres que se les niega reiteradamente el registro de víctimas. Días después de charlar con Luz Marina, me encontré con Andrea<sup>62</sup>, otra integrante de AFRODES, quien ya llevaba más de tres años esperando a que fuera reconocida como víctima. Antes de entrevistarla, estuvimos charlando tranquilamente mientras bebíamos café en un cubículo en la oficina de AFRODES, Bogotá, que está ubicada en pleno centro de la ciudad. Como ella conocía a mi hermano, quien había trabajado durante unos años como asesor jurídico de la organización, accedió sin problemas a colaborar con la entrevista. Sin embargo no quiso que la entrevista fuera grabada. Aún el miedo y la desconfianza hacen mella en su diario vivir.

Andrea es oriunda de Cali, nació en un barrio popular al norte de la ciudad. Desde joven inició trabajos de educación popular en organizaciones barriales de Cali. A comienzos de los años dos mil, el conflicto armado que se desplegaba en el Pacífico se empezó a replicar en los barrios marginados de la ciudad. Junto con los desplazados/desterrados, comenzaron a llegar actores de la violencia: paramilitares, guerrilleros y policías se disputaban el control del territorio ahora en la ciudad también. Víctimas y victimarios se encontraban de nuevo. Los grupos armados necesitaban de jóvenes para alimentar sus filas militares, y los hijos de Andrea se convirtieron en objetivos del reclutamiento. Ella no quiso que sus hijos se los arrebatara la guerra y que empuñaran armas contra sus propios hermanos, por eso decidió un día tomar sus pocas pertenencias y viajar a Bogotá. Allí, al igual que Luz Marina, entró a AFRODES, que de algún u otro modo le permitía sentirse un poco más protegida, acompañada y, a la vez, reactivar sus conocimientos en trabajo popular con personas desfavorecidas.

Hoy Andrea lleva seis años como víctima del destierro y activista de la organización. Sin embargo, el estado aún no la ha reconocido como víctima. Ha realizado varias veces el procedimiento, ha dado declaraciones, ha peregrinado de una

---

<sup>62</sup> Seudónimo.

institución a otra sin hallar respuesta, mientras sigue siendo hostigada y amenazada, al igual que las demás mujeres AFRODES. Más que la búsqueda por una indemnización monetaria, una "reparación técnica" -como dijo ella-, busca que se haga una reparación holística de su ser: es decir, que pueda volver a *ser*, volver a través de la verdad y la reparación colectiva de todas sus compañeras.

### La peregrinación

Así como Andrea, son muchas las víctimas del desplazamiento forzado y el destierro que se ven expuestos al maltrato institucional y a la negación de todos sus derechos. Mi tío Jairo llegó a Bogotá hace aproximadamente cuatro años. Él tenía un estanco<sup>63</sup> en el "cucho bravo" en Buenaventura, de donde tuvo que salir luego de que la violencia sistemática hiciera presencia en su barrio. Por fortuna para él, llegar a Bogotá no fue tan difícil como para otras personas, pues contaba con mi padre quien le tendió la mano y le brindó su casa mientras realizaba los trámites sinfín que le exigía la burocracia para poder acceder a la "ayuda" que brinda el estado a las víctimas:

Prácticamente en la época en que yo llegué, pues uno para entrar a registrarse por lo menos como persona víctima, tenía en ese tiempo existía lo que era las UAO<sup>64</sup>, tenía uno que llegar a las 2 de la mañana hacer unas colas y venían uno haciendo la declaración a las 3, 4 de la tarde, si alcanzaba, si no alcanzaba y no tenía familiares, le tocaba uno ir a dormir debajo los puentes, le tocaba vivir, le tocaba dormir en los parques, si no tenías ni si quiera recursos, muy difícil para la comida, y si venía uno con la familia, pues mucho peor porque como yo siempre he dicho que Bogotá es una selva de cemento (Jairo Caicedo, 2015, entrevista).

Esas UAO a las que hizo referencia Jairo son los actuales Dignificar, centros de atención a víctimas del desplazamiento bajo la dirección de la Alcaldía Mayor de Bogotá en unión con la defensoría del pueblo. Para observar lo que me había narrado Jairo, decidí irme un día al Dignificar de la localidad Rafael Uribe Uribe en el sur oriente de la capital. Ese día llegué aproximadamente a las 5 de la mañana y ya había una larga fila de personas esperando a ser atendidas. Familias completas sentadas en las aceras, esperaban que fueran las 6:45 am para que empezaran a que la entidad les brindara alguna atención urgente. Una vez empezaron a recibir a las primeras personas, el avanzar de la fila era lento, ya las últimas personas imaginaban que no alcanzarían a presentar entrevistas antes de las 3:45 de la tarde, cuando los funcionarios daban por terminada su hora laboral.

---

<sup>63</sup> En el Pacífico se le llama estanco a los lugares comerciales donde se vende alcohol.

<sup>64</sup> Unidad de Atención y Orientación al Desplazado.



Mi tío Jairo conocía a algunas de las personas que estaban allí, me presentaba como su sobrino, pero ellas no querían saber nada de nadie que no fuera un funcionario público que les brindara alguna garantía, alguna ayuda para sobrevivir el diario vivir. El Dignificar poco dignificaba a la gente. Aunque el edificio estaba pintado de blanco, con mariposas, aves, flores y niños felices; el paisaje general era gris, triste, desolador. Más indigno lo hacía ver el edificio que quedaba cruzando la Avenida 1 de Mayo: una majestuosa edificación con grandes ventanales color plata que permanecía prácticamente desocupada toda la semana hasta el domingo, cuando se veía abarrotada de gente humilde buscando la ayuda de un Dios cristiano que les sacaba semana a semana los diezmos. Ese era el edificio del Centro Cristiano Universal, una de las tantas iglesias cristianas que han venido fortaleciendo sus arcas a costa de la fe de los más desprotegidos. En la fila del Dignificar, más que volantes informativos sobre lugares que brindarían información para víctimas del desplazamiento, pasaban de mano en mano propagandas de oración a Cristo y la bendición de Dios, quien los esperaba cruzando la avenida para darles la ayuda que el estado (ese otro dios usurpador) no tenía la capacidad de darles.

A parte de la redención de Dios que empezaba a hacer mella entre quienes estaban en la fila, otros buscaban en las paredes del Dignificar alguna oferta laboral u otro lugar donde les pudieran brindar alguna posibilidad de sobrevivir. En varios lugares encontré una oferta laboral de "Centaurus L.T.D.A.", una escuela de capacitación y entrenamiento de vigilancia que brinda cursos para escolta, vigilancia, polígono en armas de fuego; con tarifas especiales para el público del centro Dignificar.

Así las cosas, parecería que las ayudas que no podría brindar el estado, la falta de reconocimiento de las víctimas y el sinfín de procesos burocráticos que brindarían alguna reparación, como le pasó a Andrea y le pasa a tantos otros, lo que le queda a mano a la gente es entrar en el mundo del cristianismo que empieza a borrar todo conocimiento espiritual que otrora mujeres y hombres negros practicaban en sus regiones; o buscar algún ingreso en cursos donde se volverían hombres "asesinables", como diría Agamben. Personas que otrora fueron pescadores, agricultores, músicos, o comerciantes, como mi tío Jairo, se verían trabajando con armas de fuego volviendo a ocupar la primera fila de sujetos cuya vida vale menos, expuestos a una re-victimización y atrapadas en un círculo donde su vida siempre está en riesgo.

## **El estado desde los márgenes: el estado como dispositivo del terror**

Razón tenían José Arcadio Buendía en desconfiar de los “beneficios” del gobierno y hacerle un pormenorizado recuento al corregidor Moscote de lo que había sido la construcción histórica de Macondo al margen del poder central estatal. El corregidor, como el mismo nombre lo indica, había sido enviado desde el centro hacia la periferia para “civilizar” a aquellos pueblos que aún no estaban socializados en la ley. A diferencia de Macondo, este proyecto civilizatorio sí fue llevado a cabo en muchos pueblos del Pacífico colombiano: allí donde vivía ese “otro” racializado al que había que socializar en la ley por medio del terror.

En el trabajo de Das y Poole (2008) sobre el estado y sus márgenes, las autoras hacen una diferenciación de las formas de concebir la relación entre el estado y los márgenes a partir de tres enfoques: el primero comprende al “margen como periferia en donde están contenidas aquellas personas que se consideran insuficientemente socializadas en los marcos de la ley” (Das y Poole, 2008: 24) –por ejemplo Macondo. El segundo hace referencia a la “legibilidad o ilegibilidad” del estado, allí donde el estado se desmorona. Y por último, el margen como ese “espacio entre los cuerpos, la ley y la disciplina [donde] el estado no es ejercido sólo sobre el territorio sino que también es ejercido sobre los cuerpos” (Das y Poole, 2008: 25).

Basándose en la propuesta de Agamben sobre los estados de excepción – influenciado por las reflexiones de Walter Benjamin- y el *homo sacer* como la construcción de sujetos asesinables, por un lado, y el concepto de la biopolítica de Foucault y el “hacer vivir” y “dejar morir”, por otro, las autoras señalan cómo el estado ejerce soberanía sobre los cuerpos, es decir, sobre la vida y la muerte (Das y Poole, 2008). La biopolítica en Foucault constituye una tecnología de gobierno en la cual un grupo humano -en este caso el grupo que detenta el poder desde el Estado colombiano- empieza a eliminar a otro grupo humano que no cabe entre sus “planes” - siendo este la población de ascendencia africana en Colombia-:

La biopolítica declara como ‘enemigos’ de la sociedad a todas aquellas razas que no se ajustan a la norma poblacional deseada. En otras palabras, la biopolítica es una tecnología de gobierno que ‘hace vivir’ a aquellos grupos poblacionales que mejor se adaptan al perfil de producción necesitado por el Estado capitalista y en cambio, ‘deja morir’ [hacer matar] a los que no sirven para fomentar el trabajo productivo, el desarrollo económico y la modernización. (Castro-Gómez, 2007: 157).

Ahora, si bien es cierto que el concepto de la biopolítica, y la interpretación que hace tanto Castro-Gómez como Das y Poole sobre el mismo, podría arrojarnos algunas luces para entender el terror y el desplazamiento forzado en el Pacífico, pareciera que no es suficiente para entender cómo se dan esas dinámicas del terror, por qué aparecen y qué relación tienen con el estado. En ese orden de ideas, los planteamientos de Taussig (1995) y Mbembe (2011) podrían ser más útiles a la hora de analizar las relaciones entre el estado y el terror, y cómo el terror ha sido el mediador histórico entre grupos humanos –casi siempre entre blancos y no blancos-.

Como nos recuerda Arocha, retomando a Taussig, la relación entre terror, estado y etnicidad puede ser rastreada desde la colonia, en la coexistencia del dominio territorial, la extracción del trabajo y la producción de riqueza. Desde hace ya varios siglos atrás, se impuso una hegemonía colonial a través del terror como mediador de los nexos entre minorías blancas y grupos étnicos. (Arocha, 1998: 206). Partiendo de esta forma de acceso para comprender el fenómeno de la violencia en el Pacífico colombiano, vinculo el análisis de Almario quien plantea que la amplia gama de terminología que pretende describir el contexto actual en la región pacífica –violencia, acción de guerra, desplazamiento forzado-, no basta para comprender un fenómeno aún mayor, pues al ser las comunidades negras e indígenas quienes sufren el flagelo del destierro y la violencia, lo que se está cometiendo es un etnocidio, una *limpieza étnica* (Almario, 2004: 76). Asimismo, esa *limpieza étnica* solo podría ser comprendida como un fenómeno histórico y no como un evento novedoso. Tomando como ejemplo la época de las caucherías en el Amazonas colombiano a principios del siglo XX, Almario muestra cómo el Estado permitió los abusos cometidos sobre los pueblos indígenas en tiempos de la explotación cauchera en nombre del desarrollo y en pro de una vinculación al mercado transnacional. Al mismo tiempo, describe cómo la sociedad colombiana fue cómplice ignominiosa del etnocidio perpetuado, pues para él, el punto trascendental es que “la guerra no ha hecho más que poner en escena lo que es una tragedia no superada ni exorcizada por nuestra cultura política y por el inconsciente social: la negación y eliminación del otro.” (Ibíd.: 79).

Nuevamente vemos como la relación de larga duración entre el estado, controlado por las minorías blancas, y los otros grupos étnicos ha estado mediada por el terror. Ese terror, que ha pasado de ser una excepción a convertirse en regla<sup>65</sup>, ha

---

<sup>65</sup> Aquí parafraseo aquella célebre tesis de Walter Benjamin que reza: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que vivimos es sin duda la regla”. (Benjamin 2008: 309).

generado que el interés del estado sea mantener una memoria de la violencia y la crueldad. Es decir, a diferencia de la biopolítica, donde es por medio de la norma y el control que se ejerce el poder, aquí el dominio de lo anormal –del terror- es el sustento del ejercicio del poder (Taussig, 1995). El orden y el control que supone un ejercicio del poder como regulador de la vida se convierte en una suerte de "imagen onírica" en un estado de sitio, dentro de un "sistema nervioso"<sup>66</sup>; la violencia y el terror se vuelven norma y un fin en sí mismo (Ibíd.:1995).

De ahí que Mbembe también retome la biopolítica de Foucault para darle un giro. Ya no es *hacer vivir y dejar morir* el límite de la soberanía, entendida esta última como el control sobre la mortalidad y la vida como una expresión del poder. Es la muerte y el terror los que se convierten en la expresión del poder: ya no es la política sobre la vida sino la política sobre la muerte, la *necropolítica* (Mbembe, 2011). Si bien Mbembe reconoce que la raza, en términos foucaultianos, es una tecnología que permite el ejercicio del biopoder y el derecho soberano a matar, las relaciones de ese poder soberano en contextos coloniales toma otra dimensión. "La soberanía", dice Mbembe, "significa ocupación, y ocupación significa relegar a los colonizados a una tercera zona, entre el estatus de sujeto y el de objeto" (Ibíd.: 43). La construcción y el confinamiento de unos sujetos determinados a esa tercera zona –o zona del *no ser*, en términos fanonianos (Fanon, 1968)-, se ve viabilizada por el estado, el cual se transforma en una máquina de guerra<sup>67</sup>. Así, su fin es la muerte, el terror. Al contrario de la biopolítica, donde aun teniendo poder soberano sobre la muerte, era el control de la vida y la norma lo que aglutinaba. Ahora el fin último del estado se convierte en la muerte y el control de esta.

Así pues, podríamos empezar a perseguir la inocultable relación entre el desplazamiento forzado y los procesos de modernización y expansión del capitalismo mediante el marco interpretativo de Neil Whitehead (2013) en torno a lo que él acuñó como *la máquina de guerra caníbal*<sup>68</sup>. Para este autor, la instauración del moderno

---

<sup>66</sup> La analogía que hace Taussig (1995) entre *Sistema Nervioso* como estado podría asimilarse al ejemplo de la máscara del estado planteado por Abrams en tanto ambas reflejan una suerte de fetichización donde "[lo importante] del fetichismo de Estado es que esa necesaria interpretación de la razón por la violencia no sólo disminuye los reclamos de la razón, transformándola en ideología, máscara y efecto del poder, sino también que es precisamente la unión de la razón-y-la violencia en el Estado lo que crea, en un mundo moderno y secular, lo grande de la E mayúscula..." (Taussig, 1995: 151).

<sup>67</sup> La *máquina de guerra* fue acuñada inicialmente por Guattari y Deleuze, y posteriormente retomadas por Agamben, Mbembe y Whitehead.

<sup>68</sup> Si bien los planteamientos y la reflexión de Whitehead en torno a la violencia y la metáfora de la máquina de guerra caníbal como signo de lo moderno me es bastante sugerente para intentar dar cuenta de las implicaciones, causas y consecuencias de la guerra en el Pacífico colombiano, debo decir que no

orden mundial ha estado vinculada histórica y sistemáticamente a la prosecución de la guerra y la violencia (Whithead 2013: 9). Este proceso de larga duración, que podría decirse empezó con la mal llamada conquista de América, se ha caracterizado por una constante y progresiva exacerbación de la violencia. Ésta última, según el autor, ha ido consagrando las formas de vida propias del capitalismo y el consumo en una suerte de culto espiritual. De ahí que la *máquina de guerra caníbal* sea usada por el autor como una metáfora que ilustra la “sacralidad” del hambre voraz de los dueños de la máquina por consolidar un tipo de vida. Un tipo de vida en el que, por supuesto, la gran mayoría de los habitantes de la tierra no tienen acceso, haciéndolos de una u otra manera, sujetos asesinales, sacrificables:

... el sufrimiento de los desempleados, los desplazados y los pobres, es el precio aceptable del progreso hacia la modernidad. Son accidentes inevitables en nuestras guerras por la libertad, la democracia y la prosperidad, de los cuales por supuesto el Cristo torturado es la mimesis espiritual (Whithead, 2013: 10).

Así mismo, el proyecto moderno y desarrollista ha venido convirtiendo la guerra, además de símbolo moderno por excelencia, en el negocio más rentable, lo que ha impulsado a muchos Estados –entre ellos el colombiano, como lo vimos al principio de este capítulo- a patrocinar la guerra, configurando un vasto número de cuerpos “asesinables”. Desde los combatientes –soldados, guardias, subversivos, etc.- hasta los desplazados, pobres y grupos étnicos (Whithead, 2013: 19).

### **El Triángulo**

Resumiendo, en este capítulo he intentado entender cómo el desarrollo, el estado y el terror se han entrelazado, alimentado y sustentado en la relación histórica entre grupos étnicos y minorías blancas. Los breves pasajes de la historia de Macondo me permitieron ilustrar la visión desarrollista con las “mejoras” llevadas al pueblo; el ejercicio coercitivo del estado y sus disposiciones encarnadas en el corregidor Moscote;

---

comparto algunas de sus metáforas en torno a la brujería y hechicería, más allá, repito, de concordar en el argumento de fondo. Entiendo que él pretenda hacer una suerte de “salvaje en el espejo”, al mostrar como esos seres retratados como caníbales, sedientos de sangre y carne humana, han sido realmente occidente y su modernidad. Sin embargo yo, que soy hijo de Elegguá, iniciado en los saberes y cultos de la santería y el espiritismo, reivindico la brujería como arma potencialmente liberadora. Arma que pertenece a los pueblos no-occidentales del mundo. Una de las pocas herramientas que pudieron traer los millones de esclavizados a las Américas, y que fue bastión fundamental en la resistencia de la gente de ascendencia africana desde la colonia hasta nuestros días. Fue precisamente después de un ritual Vudú del gran brujo y líder espiritual Mackandal, que se abrió la puerta para la revolución haitiana. De ahí que me niegue, así sea a manera de metáfora, a adjudicar capacidades de hacer brujería o hechicería a aquellos señores que dirigen la *máquina de guerra caníbal*, pues nuestras armas obedecen a lógicas totalmente antagónicas al capital y la deshumanización.

y finalmente el terror, insinuado con esos “señores que [tenían] algo que ver con la guerra...”.

Aunque cada uno de los conceptos abordados se puede rastrear en su despliegue parcialmente autónomo (el mito del desarrollo y su poder discursivo que penetró las lógicas del pensamiento moderno, más allá de prácticas concretas y políticas gubernamentales; el estado, su máscara y sus diferentes formas de coerción y regulación; y el terror, tanto dentro como fuera de los límites de los estados); es el entrecruzamiento de los tres conceptos que permite dar un sentido más complejo a la hora de analizar un problema concreto como el conflicto armado y el desplazamiento forzado de gente de ascendencia africana en el pacífico Colombiano.

Arturo Escobar (2004) plantea que el conflicto armado en el Pacífico, y el consecuente desplazamiento forzado de las comunidades, está dirigido por una “racionalidad logocéntrica” –de nuevo las lógicas del *mito*- que pretende transformar los proyectos políticos, económicos, agronómicos y étnicos de las comunidades en pro del proyecto moderno-capitalista del desarrollo (Escobar, 2004: 54). Así pues, el autor sugiere que el objetivo del desplazamiento forzado es:

reestructurar las relaciones entre las comunidades étnicas y la sociedad colombiana de tal manera que se logre borrar toda diferencia cultural. En otras palabras, el proyecto dominante tiende a reorganizar el territorio y la población, lo cual hace casi impensable, o totalmente inimaginable, la existencia de una autonomía en el marco del Estado-nación (Escobar, 2004: 61).

En esa misma idea, vemos como *la máquina de guerra caníbal*, el estado en sus márgenes y la *limpieza étnica* nos invitan a pensar que detrás del conflicto armado en el Pacífico y desplazamiento forzado de los afrocolombianos hay, sin duda alguna, un proyecto aniquilador y etnocida impulsado por *el mito* del desarrollo moderno-capitalista y auspiciado por el Estado. La intensificada violencia y el terror vivido en el Pacífico colombiano son una conquista y posterior supresión de las formas de vida, de ser y de existir de las comunidades, “una tentativa implacable de eliminación de la diferencia económica, ecológica y cultural encarnada en las prácticas de las comunidades étnicas” (Escobar, 2004: 70).

Efectivamente, el triángulo del que he querido hablar en este capítulo es esa tentativa de eliminar la diferencia. Hablar de éste como etnocida obedece a las distintas formas por las que va aniquilando toda forma de diversidad. El cultivo extensivo e intensivo de palma rompe con la agricultura de policultivos y afecta gravemente la

seguridad alimentaria de la población. Al mismo tiempo, las comunidades que se han enfrentado a las grandes industrias de corte extractivista, han sufrido el embate de la violencia por parte de grupos armados, quienes sirven para despojar las tierras de sus habitantes ancestrales y luego concederlas al gran capital, como vimos en el caso de Urapalma o como se puede rastrear con lo acontecido en el Naya, Cauca, o Pizarro en Chocó.

Luego, aquellas personas que intentaron resistir y que posteriormente fueron expulsadas a las cabeceras municipales o las principales urbes del país se encuentran con nuevas violencias. La violencia burocrática que les exige un sinnúmero de papeles y trámites para que les reconozcan una nueva "identidad" que, por demás, de ser adjudicada tiene caducidad luego de que el estado lo "indemnice" debidamente. Y esto para quienes logran hacer los trámites, pero peor suerte corren aquellos que por temor, desconfianza o desconocimiento, ni siquiera entran en esa "categoría" de desplazados, en esa nueva identidad, quedan en lo que Antón (2002) llamó anomia, en el que la persona desplazada, despojada de todo referente y pertenencia "[...] sólo recorre senderos desconocidos sin piel y sin cuerpo, recorre en medio de escenas de vaguedades y extrañezas, recorre calles y carreras, vías y plazas de lugares donde no tiene pertenencia, en donde no puede ser, donde ya no es" (Antón, 2002: 750-751). Ya no es, pues su identidad tiene que ver más con lo que fue que con su condición actual. Las personas forzadas a huir sufren un cambio ontológico: ya no son mineros, maestros, agricultores, campesinos, etc.; son *desplazados* (Oslender, 2010: 146). Entran a hacer parte de un vocabulario que no han escogido pero que es propiedad de estadísticas, discursos e instituciones.

Es por eso que hablo del triángulo etnocida. Las economías desarrollistas con sus lógicas del progreso, la anuencia del estado que impulsa ese modelo económico y al mismo tiempo re-victimiza a las personas con su burocracia implacable de registros, legitimando lo ilegítimo, como diría Abrams (1988), y los aparatos de terror como engranaje para la viabilidad de las agendas del estado (necropolítica) y la economía global (progreso y desarrollo) está eliminando sistemáticamente la diferencia. Despoja la tierra y somete a las víctimas al estado de anomia.

## CONCLUSIONES

### EL TERRITORIO ES LA VIDA Y LA VIDA NO ES POSIBLE SIN EL TERRITORIO



Foto No. 4: Tomada en la oficina del PCN en Buenaventura. Fotografía del autor, octubre 2015.

A lo largo de estas páginas he intentado dar respuesta a las preguntas planteadas en la introducción: ¿cuáles son las relaciones entre el territorio y la etnicidad? ¿Cómo el territorio constituye un elemento fundamental en la construcción de conocimientos y las reivindicaciones étnicas? ¿Por qué la práctica etnoeducativa termina siendo una práctica de resistencia y defensa del territorio?; y ¿cómo se articulan el desarrollo, el estado y el terror? ¿Por qué se convierten en un "triángulo" causante del desplazamiento forzado/destierro? A continuación, a modo de conclusiones daré respuesta a estos interrogantes.

Pocos días antes de terminar la escritura de este trabajo, tuve la posibilidad de visitar de nuevo a mi hermano Diego Arturo en Buenaventura, donde está coordinando en CODHES el programa de participación y reparación colectiva de víctimas. Durante una reunión que sostuvo él con gente del PCN, encontré en una de las paredes de la oficina dos cuadros que decían: "Porque esta tierra es nuestra, completamente nuestra" y "El territorio es la vida y la vida no es posible sin el territorio". Esas dos frases condensaban lo que en mi proyecto quería expresar.

Ya en la noche, mi hermano me estuvo hablando de la lucha que hace varios años viene dando una líder afrocolombiana del Cauca, Francia Márquez, quien



recientemente había ganado el Premio Nacional a la defensa de los derechos humanos<sup>69</sup>. Ella, meses antes de recibir el premio, había hecho pública una carta titulada *Situación que carcome mis entrañas* que estremeció a buena parte del país y que fue difundida, al menos en parte, por los principales medios de comunicación del país<sup>70</sup>. En esa misiva, Francia exponía el drama diario al que se ve expuesta la población de La Toma, Cauca, por causa del conflicto armado. Ella dirigió sus flechas hacia un sector del país que rechaza vehementemente el proceso de paz de La Habana, quienes consideran que la única salida del conflicto es el conflicto mismo. Sobre el desplazamiento forzado, dice Francia:

Todo esto que hemos vivido ha sido por el amor que hemos conocido en nuestros territorios, el amor de ver germinar una palma de plátano, de un día soleado de pesca, de sentir cerca a la familia, defender nuestra permanencia y es allí donde hemos crecido y no queremos salir porque esa tierra de las abuelas y los abuelos, puede ser también la tierra para nuestras nietas y nuestros nietos, nuestra tierra es nuestro lugar para soñar con dignidad nuestro futuro. Salimos corriendo y a escondidas, sin deberle a nadie por denunciar los abusos que día a día padecemos las comunidades negras, indígenas y campesinas en el Norte del Cauca, debido a los intereses económicos en nuestros territorios. Actores armados nos declararon objetivo militar, y por ello dejamos tirados los cultivos de plátano, caña, y hortalizas orgánicas, que sembrábamos. Ya se secaron, ya se murió ese esfuerzo, me sentía orgullosa, porque junto con mi compañero y mis hijos estábamos demostrándole a la comunidad que sí podemos vivir tranquilos en el campo, sembrando lo que nos vamos a comer [...]

Tal vez por eso nos persiguen, porque queremos una vida de autonomía y no una de dependencia, una vida donde no nos toque mendigar, ni ser víctimas.

Ahí, Francia concordaba con Fanon (2011), quien hacía medio siglo había dicho que era la tierra, el territorio, el valor fundamental de los pueblos ya que garantizaba el pan y la dignidad. Esa dignidad es la que día a día mantienen en lucha, diría yo, ontológica, por seguir siendo, por seguir existiendo, por recuperar ese territorio independientemente de la circunstancia del desplazamiento forzado y el destierro muchas víctimas del conflicto armado.

Las preguntas que me he hecho a lo largo de esta investigación, hace tiempo las están respondiendo las mismas comunidades. Mi esfuerzo fue tratar de llevar todo ese campo conceptual denso de las ciencias sociales como el estado, el desarrollo, el terror,

---

<sup>69</sup> Disponible en: <http://www.premiodefensorescolombia.org/uncategorized/ganadores-y-ganadoras-2015/i> Consultado el 25/10/2015.

<sup>70</sup> Carta completa disponible en <http://radiomacondo.fm/2015/04/22/la-conmovedora-carta-de-francia-elena-marquez-mina-lider-afro-del-cauca-un-llamado-a-la-reflexion-nacional/> ,Consultada el 25/10/2015.

la etnicidad, la identidad, la territorialidad, etcétera, etcétera, a la vida cotidiana. Allí, donde realmente tienen sentido e influyen en la vida de las comunidades.

Como planteé al principio de este trabajo, la idea era demostrar mediante dos vías de acceso -el ejercicio del territorio y la práctica etnoeducativa por un lado; y por el otro el "triángulo etnocida" del desarrollo, el estado y el terror-, por qué el desplazamiento forzado/destierro es un etnocidio. De este modo, a continuación presentaré de forma sucinta las conclusiones finales del trabajo.

### **Sobre el ejercicio territorial y la práctica etnoeducativa**

El acercamiento etnográfico a las prácticas etnoeducativas y de allí al ejercicio territorial, dan muestra de los profundos conocimientos que tienen las comunidades del Pacífico colombiano sobre su territorio: de como cultivar los frutos y vegetales, como pescar, como construir territorio también desde la oralidad, la sonoridad y el movimiento corporal. En una corta experiencia en el aula es posible palpar, percibir otros universos epistémicos y ontológicos. De ahí que autores como Escobar planteen el análisis de los *pluriversos*.

La etnoeducación, en tanto práctica de re-existencia y valoración de "lo propio" desde el territorio, constituye un elemento fundamental en la (re)construcción de la etnicidad afrocolombiana del Pacífico. Si bien es imposible pretender que los ejercicios educativos propios en la escuela sean un arma que contrarreste la escalada violenta y el despojo territorial, la valoración, re-afirmación y construcción de conocimientos y saberes del territorio terminan siendo una forma de defensa del mismo. A pesar de los grandes relatos del desarrollo, las políticas de estado, y la cada vez más frecuente utilización de la violencia para la expropiación de los territorios del afropacífico, éstas han encontrado una barrera que basa su fuerza en los profundos conocimientos del territorio: la escuela es la tierra.

De ahí que narrar ese mundo de la tierra en tanto escuela permite ver dos cosas: por una parte, los *pluriversos*, la bastedad de conocimientos-otros, de herramientas de resistencia/suficiencia, de formas distintas de estar en el mundo, de ser. Y por otro lado, dimensionar qué es eso que se pierde con el despojo territorial y el desplazamiento forzado, no de una forma romántica y esencialista de "preservar la cultura", sino más bien de entender las consecuencias perversas del conflicto armado en el Pacífico.

### **Sobre el desplazamiento forzado/destierro como etnocidio: un punto de no retorno**

Para entender el desplazamiento forzado/destierro como una máquina etnocida es indispensable abordar tres conceptos claves: el desarrollo y las políticas desarrollistas en los territorios; el estado como ente regulador de la sociedad y propulsor de la máquina desarrollista; y el terror, como agente que permite la expansión desarrollista; y mediador histórico entre la población afrocolombiana y el estado.

El desarrollo, en tanto discurso que moldea las formas de concebir los territorios y la producción/vida sobre ellos, juega un papel preponderante a la hora de analizar las dinámicas del despojo territorial de las comunidades. Entenderlo como "régimen discursivo" permite entender el engranaje entre intereses políticos, económicos y sociales, en un afán de homogenizar la población y anular las diferencias.

El mito del desarrollo fortalece las políticas extractivistas, como el de la palma africana, en tanto coloca a la población afrocolombiana en el lugar de "subdesarrollados" a los que es menester "desarrollar". De ahí que la idea de conocimiento experto-científico niegue las posibilidades de mantener prácticas agroeconómicas, sociales y culturales construidas durante años por las comunidades en los territorios, minando los saberes propios, ligados a una relación holística entre la naturaleza, seres vivos y no vivos, y entidades sobrenaturales.

Por otro lado, el estado, ese ilusio o máscara -como lo llama Abrams (1988)- es un ejercicio constante de legitimación a través de lo ilegítimo. Para el caso del estado colombiano, su ejercicio legitimante lo hace a través de la creación de políticas donde "atiende" a las víctimas. A pesar de que él mismo es el causante del desplazamiento forzado, se legitima creando un ilusio donde las víctimas deben recurrir a él para buscar la solución al destierro.

Asimismo, en tanto artefacto cultural, tiene la capacidad de crear individualidades y subjetividades. De ahí que aparezcan identidades nuevas como "víctimas" o "desplazados", normalizando una serie de premisas otrora inexistentes. Los afrocolombianos desterrados/desplazados son desprovistos de su identidad y obligados a adquirir una nueva que, por demás, termina siendo transitoria en términos legales, pero duradera en términos ontológicos. Es ahí donde el estado empieza a ejercer "dentro" de los individuos, arrojando a millones de personas a una zona de no-ser.

Y finalmente, el terror cobra particular importancia a la hora de entender las relaciones entre el pueblo afrocolombiano y el estado. La posibilidad de la ejecución de políticas desarrollistas a través del estado tiene asidero en la utilización de la violencia y

prácticas de terror. Lo que se ha denominado como etnocidio o limpieza étnica se da gracias a la articulación de las lógicas del desarrollo, el ejercicio coercitivo del estado y las prácticas de terror. El despliegue guerrillero en el Pacífico colombiano ha sido la herramienta fundamental para desterrar a las poblaciones afrocolombianas.

Hace más de cuatrocientos años se construyó en la isla de Gorea, en el actual Senegal, una "casa de esclavos", uno de los mayores centros de comercio esclavista durante la trata transatlántica. Allí estuvieron en cautiverio millones de secuestrados africanos desde donde zarparon en condición de esclavitud hacia América. Por eso fue apodado el *punto de no retorno*. El escritor Manuel Zapata Olivella, mientras escribía la epopeya *Changó el gran putas* entró a uno de esos calabozos, se acostó desnudo, sintió el frío helado del miedo, el dolor y la incertidumbre. Buscó a sus ancestros para que lo llevaran a ese viaje de tragedia y resistencias que es su novela épica. Ahora un nuevo *punto de no retorno* es el destierro/desplazamiento forzado de las comunidades negras del Pacífico colombiano. El pluriverso que narré en las prácticas etnoeducativas en Guapi parecen estar iniciando un viaje de no retorno impulsado por el triángulo etnocida. Será deseable que en un futuro se narre la tragedia del desplazamiento forzado/destierro como una epopeya donde, al igual que en la célebre novela, dioses y humanos pudieron producir condiciones de resistir y retorno.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, P. (Marzo de 1988). Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-89.
- AFRODES y Global Rights (2010). *Bicentenario, ¡Nada que celebrar!* Bogotá.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Del dicho al hecho... hay mucho trecho*. Bogotá.
- Agudelo, Carlos Efrén. (2004). "No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia". En: *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Eds. Eduardo Restrepo y Axel Rojas. Popayán.
- Almario, Oscar (2004). "Dinámicas y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y 'multiculturalismo' de Estado e indolencia nacional". En: *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Eds. Eduardo Restrepo y Axel Rojas. Popayán.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Los renacientes y su territorio: ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico sur colombiano*. Medellín.
- Antón, John (2001). *Dinámicas sociales del Chocó Biogeográfico: Población, etnicidad, territorio y conflicto*.
- \_\_\_\_\_ (2002) "La guerra y sus efectos socioculturales, étnicos y políticos en la región pacífica: territorio, proyecto de vida y resistencia de los afrodescendientes. En: Montañez, Gustavo, et. al. *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz* (págs. 741-758). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Arboleda Quiñonez, S. (2007). "Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos". En C. Mosquera, *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales* (págs. 467-486). Bogotá: Colecciones CES: Estudios Afrocolombianos. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales.
- \_\_\_\_\_ (2003) Gerardo Valencia Cano: *Memorias de resistencia en la construcción de Pensamiento Afrocolombiano. Ponencia presentada en el XII Congreso de Historia*. Popayán.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Tesis Doctorado en Estudios de la Cultura Latinoamericana. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Arocha, Jaime. (1992). Los negros en la Constitución de 1991. En: *Revista América Negra*. Número 7. Bogotá.

- \_\_\_\_\_ (1998). “Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas”. En: *Las violencias: inclusión creciente*. Jimeno, Myriam y Arocha, Jaime (Comp). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, CES.
- \_\_\_\_\_ (1999a). *Ombliados de Ananse: Hilos Ancestrales y Modernos en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_\_ (2004). Ley 70 de 1993: Utopía para afrodescendientes excluidos. En: *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*. Comp. Jaime Arocha Rodríguez. Bogotá.
- \_\_\_\_\_ (2004). Ley 70 de 1993: Utopía para afrodescendientes excluidos. En: *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*. Comp. Jaime Arocha Rodríguez. Bogotá.
- Benjamin, Walter (2008 [1989]). Charles Baudelaire. Un lírico en la época del alto capitalismo, en Walter Benjamin, libro I, vol 2, Akal. Abad editores: Madrid.
- Birenbaum Quintero, Michael. (2010). Las poéticas sonoras del Pacífico Sur. En: *Músicas y Prácticas sonoras en el Pacífico afrocolombiano*. Eds. Juan Sebastián Ochoa, Carolina Santamaría y Manuel Sevilla. Bogotá: Universidad Javeriana
- Brown, Wendy. (2006 [1995]). “Finding the Man in the State”, en Aradhana Sharma y Akhil Gupta, *The Anthropology of the State. A Reader*. Blackwell Publishing, pp. 187-210.
- Castillo, Luis Carlos. (2008). Reforma Constitucional, autonomía y derechos indígenas y de las comunidades negras en Colombia. En: *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Catherine Walsh, Walter Mignolo, Alvaro García Linera. Buenos Aires.
- Castro-Gómez, Santiago. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. En *Tabula Rasa. Revista de humanidades*. Volumen N° 6. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá.
- Clastres, P. (1981 [1980]). La cuestión del poder en las sociedades primitivas. En P. Clastres, *Investigaciones en antropología política* (págs. 109-116). Barcelona: Gedisa.
- CODHES (2012). *La crisis humanitaria en Colombia persiste. El pacífico en disputa*. Documento No 26
- Cohen, R. (1979). El sistema político. En J. Lloreba, *Antropología Política* (págs. 27-53). Barcelona: Anagrama.
- Colson, E. (1979). Antropología Política. En J. Lloreba, *Antropología Política* (págs. 19-25). Barcelona: Anagrama.

- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2013). *Verdad, Justicia y Reparación: Cuarto Informe sobre la situación de los derechos humanos en Colombia*. OAS. Documentos oficiales; OEA
- Corrigan, P., & Sayer, D. (2007). El gran arco: la formación del Estado inglés como revolución cultural. En M. Lagos, & P. Calla, *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (págs. 39-74). La Paz: INDH/PNUD.
- Das, V., & Poole, D. (2008 [2004]). El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuaderno de Antropología social*.(27), 19-52.
- Díaz, Rafael. (2009). Eurogénesis y afrogénesis. Notas para un debate. En: *Nina S. De Friedmann: cronista de disidencias y resistencias*. Ed. Jaime Arocha. Universidad Nacional, CES. Bogotá.
- Escobar, Arturo. (1986). "La invención del desarrollo en Colombia". En: *Lecturas de Economía*. Medellín: Departamento de Economía y Centro de investigaciones Económicas, Universidad de Antioquia.
- \_\_\_\_\_ (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- \_\_\_\_\_ (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: ICAHN.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Introducción: Cómo hablar de nuevo de globalización y diferencia. Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pgs 11-18.
- \_\_\_\_\_ (2004). Desplazamiento, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano. En: *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Eds. Eduardo Restrepo y Axel Rojas. Popayán
- \_\_\_\_\_ (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán, Colombia: Samava Impresiones.
- Esteva, Gustavo (2000). "Desarrollo". En: Andreu Viola (ed.) *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina* pp. 67-101. Barcelona: Paidós.
- Fals Borda, Orlando (2002) *Historia doble de la Costa*. Vol. 1 *Mompox y Loba*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Fanon, Frantz. (1968). *Piel negra, máscaras blancas*. Instituto del Libro. La Habana, Cuba.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Los condenados de la tierra*. La Habana, Cuba. Fondo Editorial Casa de las Américas.

- García, Jesús. Coordinador, et al. (2009). *Caminando hacia la identificación de los valores propios de la cultura afrocolombiana*. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá.
- García Márquez, Gabriel. (2007). *Cien Años de Soledad*. Edición conmemorativa Real Academia Española Asociación de Academias de la Lengua Española, Norma S.A. Colombia.
- Gil, Franklin. (2010). *Vivir en un mundo de 'blancos'. Experiencias, reflexiones y representaciones de 'raza' y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.* Tesis para optar al título de Magíster en antropología social. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Gunter, Dietz. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *Revista de Antropología Iberoamericana*. Volumen 6, número 1. Madrid.
- Hill Collins, Patricia. (2000). "Black Feminist Thought". En: L. Back & J. Solomos *Theories of Race and Racism*. Routledge. London. New York.
- Hoffmann, Odile (1999). Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología, Ecofondo.
- Ki-Zerbo. (1983). Introducción. Historia General del África. Unesco. Paris.
- Jahn, Jahnheinz. (1990 [1958]). *Muntu: African Culture and the Western World*. Nueva York: Grove Press.
- Jaramillo, Jefferson y Del Cairo, Carlos. 2013. *Etnografía y teoría social. Entrevista al sociólogo Javier Ayuelo*.
- La Gamma, Alisa. (2007). *Eternal Ancestors, the Art of Central African Reliquary*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Lagos, M. L., & Callas, P. (2007). El Estado como mensaje de dominación. En M. L. Lagos, & P. Callas, *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestarías en América Latina* (págs. 11-38). La Paz: Cuaderno Futuro.
- Latouche, Serge (2007). "La impostura desarrollista". En *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona: Icaris
- Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha. (1986). *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta
- Mbembe, Achille. (2011) *Necropolítica y sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid: Melusina



- Maya, Adriana. (2005). Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Molano, Alfredo (2009). Relatos desplazados. En M. d. Migraciones, *Nuestras voces, nuestros derechos. Por un mundo sin muros*. Madrid: Rivas Vaciamadrid.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Desterrados: Crónicas del desarraigo*. Grupo Santillana. Bogotá.
- Mora, Iván. (2010). *Un proyecto de desarrollo a mula y machete: el cultivo de palma africana en Guapi*. Monografía para optar al título de Antropólogo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Motta González, Nancy. *Gramática ritual: Territorio, poblamiento e identidad afropacífica*. Universidad del Valle. Cali, 2005.
- Nugent, David (2007). "La reconfiguración del campo moral en el Perú del s. XX, en María L. Lagos y Pamela Callas, comp., *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: NNUU, Cuaderno Futuro, no. 23, pp. 140-204.
- ONU, Consejo de Derechos Humanos, 16 sesión, Informe de la Experta Independiente en Asuntos de las minorías, Gay McDougall. Adición. Misión a Colombia. A/HCR/16/45/Add.1, 25 Enero 2011.
- Oslender, Ulrich. (1999). Espacio e identidad en el Pacífico colombiano. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología, Ecofondo.
- \_\_\_\_\_ (2004). Geografías del terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas. En: *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Eds. Eduardo Restrepo y Axel Rojas. Popayán.
- \_\_\_\_\_ (2008). Las políticas de etnicidad en América Latina: comunidades indígenas y afrodescendientes como nuevos sujetos políticos y el desafío descolonial. En: *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Catherine Walsh, Walter D. Mignolo, Alvaro García Linera. Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2010). *La banalidad del desplazamiento: de peleas estadísticas y vacíos en la representación étnica del desplazamiento forzado en Colombia*.
- Quintero, Ángel (2012). "El despertar (de nuestro conocimiento sobre las sabidurías) de las comunidades afrocolombianas. Presentación introductoria desde Puerto

- Rico". En: *EL despertar de las comunidades afrocolombianas*. Ed. María Inés Martínez. San Juan, Puerto Rico: Centro de Investigaciones Sociales.
- Revelo, Hernando (2005). Prólogo de Voces e imágenes del Litoral Pacífico colombiano. Baudilio Revelo Hurtado y Javier Revelo González. Cali, Enero.
- Revelo, Baudilio (2010). Cuentos para dormir a Isabela. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Tomo VIII. Ministerio de Cultura. Bogotá.
- Restrepo, Eduardo (2004). Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombianas negras. En: *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Eds. Eduardo Restrepo y Axel Rojas. Popayán
- Rist, Gilbert (2002). "Las metamorfosis de un mito occidental" en *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Taussig, Michael (1995) *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- Triana y Antorveza, Humberto. (2007). Léxico Documentado para la Historia del Negro en América. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Trouillot, M.-R. (Febrero de 2001). La antropología del Estado en la era de la globalización. *CurrentAntropology*, 42(1).
- Vanin, Alfredo. (1993). "Cultura del litoral Pacífico: Todos los mundos son reales." En: *Colombia Pacífico, Tomo II*. Proyecto Biopacífico. Edit. Pablo Leyva. Editorial del Fondo FEN-Colombia. Bogotá.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Obra Poética. Cimarron en la lluvia y Jornadas del tahúr*. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Tomo XIV. Ministerio de Cultura. Bogotá.
- \_\_\_\_\_ (2010a). Prólogo, *Cuentos para dormir a Isabela*. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Tomo VIII. Ministerio de Cultura. Bogotá.
- Vargas, Patricia (1999). "Propuesta metodológica para la investigación participativa en la percepción territorial del Pacífico" En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología, Ecofondo.
- Wade, Peter. (1997). Gente negra, nación Mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Traducción: Ana Cristina Mejía, Bogotá.
- Walsh, Catherine. (2008). (De)colonialidad, conocimiento(s) y diáspora afro-andina: proyectos político-epistémicos de la etnoeducación y la interculturalidad. En: *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Catherine Walsh, Walter Mignolo, Alvaro García Linera. Buenos Aires.

Whitehead, Neil L. (2013) *Hambre Divina: La Máquina de Guerra Caníbal* (traducción de G. Micarelli). En: *Mundo Amazónico*. Revista anual, volumen 4. Pp 7-30.

## **Fuentes**

Coetzee, J.M. (2007).

[http://www.elcultural.es/version\\_papel/LETRAS/21323/Diario\\_de\\_un\\_mal\\_ano](http://www.elcultural.es/version_papel/LETRAS/21323/Diario_de_un_mal_ano)(Consultada el 16 de Marzo de 2015).

Dane 2005: [https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/cuantos\\_somos.pdf](https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/cuantos_somos.pdf)

Dane, 2008:

[https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones\\_vida/calidad\\_vida/anexos/Cuadro20.xls](https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones_vida/calidad_vida/anexos/Cuadro20.xls)

## ANEXOS

### Anexo No. 1: Resumen normativo de derechos étnico territoriales de comunidades negras, afrocolombianos, raizales y palenqueros.

Año	Resumen Normativo
1991	<p>Ley 21 de 1991: -Norma mediante la cual se adopta el Convenio 169 de la OIT a la legislación colombiana.</p> <p>-En la parte II referida a "Tierras", en específico los artículos 14 y 15 reconocen el derecho de propiedad, de posesión (utilización, administración y conservación) sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, e incluyen la garantía de protección efectiva de dichos derechos.</p>
1992	<p>Decreto 1332 de 1992: Crea la Comisión Especial para las Comunidades Negras sobre el reconocimiento de los derechos territoriales y culturales, económicos, políticos y sociales del pueblo negro de Colombia.</p>
1993	<p>Ley 70 de 1993: -Instrumento normativo que desarrolla el artículo 55 transitorio de la Constitución Política de Colombia.</p> <p>-Reconoce a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva.</p> <p>-Establece mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social.</p>
1994	<p>Ley 160 de 1994: -Crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino.</p> <p>-Establece un subsidio para la adquisición de tierras.</p> <p>-Reforma el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.</p>
1994	<p>Decreto 2664: Reglamenta el Capítulo XII de la Ley 160 de 1994 y se dictan los procedimientos para la adjudicación de terrenos baldíos y su recuperación.</p>
1995	<p>Decreto 1745 de 1995: -Reglamenta el capítulo III de la ley 70 de 1993.</p> <p>-Define los criterios de creación, conformación y funcionamiento de los consejos comunitarios.</p> <p>-Adopta el procedimiento de titulación colectiva a comunidades negras y su reconocimiento del derecho a la propiedad sobre las mismas.</p>
1998	<p>Decreto 1320 de 1998: Reglamenta el artículo 44 de la ley 70 de 1993: la consulta previa con las comunidades del pueblo afrodescendiente y el pueblo indígena para la explotación de los recursos naturales dentro de su territorio.</p>
2001	<p>Ley 685 de 2001: -Por el cual se expide el Código de Minas y se dictan otras disposiciones.</p> <p>-Título III-Capítulo XIV "Grupos étnicos" (Artículos 121 al 136). Protección a la Integridad cultural, concesión, acuerdos con terceros, promoción y autoridad</p>

	<p>minera.</p> <p>-Para comunidades negras contempla: conformación de comunidades negras, zonas mineras y derecho de prelación.</p>
2004	<p>Sentencia T-025 de 2004: Declaración de un estado de cosas inconstitucional, es decir, la existencia de un conjunto de vulneraciones a los derechos de la población desplazada, debido a la ausencia de políticas públicas adecuadas y eficaces.</p>
2007	<p>Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas de la ONU (2007): - Establece los derechos de los pueblos indígenas (libertad e igualdad, libre determinación, autonomía, vida e integridad, identidad cultural, dignidad y gobierno propio, entre otros).</p> <p>-Incluye el alcance de los derechos territoriales de los pueblos indígenas en términos de posesión, ocupación, utilización o adquisición de tierras y territorio.</p>
2008	<p>Auto 092 de 2008: Protección de las mujeres víctimas del conflicto armado. Entre sus órdenes contempla: Diseñar e implementar un Programa de Protección de los derechos de las mujeres de comunidades negras, raizales y palanqueras.</p>
	<p>Decreto 3370 de 2008: -Reglamenta la Comisión Consultiva de Alto Nivel de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palanqueras; se establecen los requisitos para el Registro de Consejos Comunitarios y Organizaciones de dichas comunidades y se dictan otras disposiciones.</p>
2009	<p>Auto 005 de 2009: -Reconocimiento y visibilizarían de las complejidades de los impactos y consecuencias del conflicto armado sobre las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palanqueras y la deficiente atención y respuesta diferencial por parte del Estado.</p> <p>-Ordena la creación de planes específicos de protección y atención, plan de caracterización de territorios colectivos y ancestrales y la ruta étnica de protección de territorios.</p>
2011	<p>Ley 1448 de 2011: -Medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado y se dictan otras disposiciones.</p> <p>-Artículo 205: Ordena la expedición de decretos con fuerza de ley, para la regulación de los derechos y garantías de las víctimas pertenecientes a pueblos y comunidades indígenas, ROM y negras, afrocolombianas, raizales y palanqueras.</p>
	<p>Decreto Ley 4635 de 2011: -Dicta medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a víctimas de las comunidades del pueblo afrodescendiente por hechos relacionados con el conflicto armado ocurridos desde 1985 y hasta finalizada su vigencia.</p> <p>-En específico, el título V sobre "Restitución de Derechos Territoriales" desarrolla las afectaciones territoriales, los procedimientos para la protección y la restitución de derechos territoriales, el trámite judicial de restitución y la resolución de controversias territoriales entra e interétnicos.</p>
2014	<p>Decreto 2333 de 2014 : "Por el cual se establecen los mecanismos para la efectiva protección y seguridad jurídica de las tierras y territorios ocupados o</p>

	poseídos ancestralmente y/o tradicionalmente por los pueblos indígenas acorde con lo dispuesto en los artículos 13 y 14 del Convenio 169 de la OIT, y se adicionan los artículos 13,16 y 19 del Decreto 2664 de 1994”)
--	--

**Fuente:** Resumen normativo de los derechos étnico-territoriales y atención y reparación a víctimas hecho por el autor, tomado del "Resumen instrumentos normativos relevantes frente a derechos étnicos, derechos territoriales y atención y reparación integral a víctimas del conflicto, indígenas y afrodescendientes" Elaborado por Natalia Molina Vanegas para CODHES, 2015.